

**Q**uaderni  
**M**aterialisti

Edizioni Ghibli

Numero doppio realizzato con il contributo del Dipartimento di Epistemologia ed Ermeneutica della Formazione dell'Università degli Studi Milano-Bicocca.

*Direttore:* Mario Cingoli

*Direttore responsabile:* Janiki Cingoli

*Coordinatori scientifici:* Vittorio Morfino, Marco Vanzulli.

*Comitato di redazione:* Stefano Bracaletti, Guilherme Cavalheiro Diaz, Cristina Degan, Aurelia Delfino, Filippo Del Lucchese, Laura Di Martino, Manuela Galbiati, Claudio Lucchini, Luca Pinzolo, Ferdinando Vidoni.

*Comitato scientifico:* Etienne Balibar, Armando Boito, Gian Mario Bravo, Giuseppe Cacciatore, Marilena Chaui, Paolo Cristofolini, Ugo Fabietti, Augusto Illuminati, Warren Montag, Salah Mosbah, Fulvio Papi, Silvano Tagliagambe, André Tosel, Maria Turchetto, Jean-Marie Vincent.

*Direzione e redazione:* Piazza dell'Ateneo Nuovo, 1 – 20126 Milano

Tel. 02-64486825

Fax. 02-64486805

E mail: quaderni-materialisti@unimib.it

*Progetto grafico:* Enrico Delmastro

*Amministrazione:* Edizioni Ghibli

Numero 3/4 – 2004-2005

© Edizioni Ghibli

Sito Internet: [www.edizionighibli.com](http://www.edizionighibli.com)

Distribuito da Associazione culturale Mimesis

Alzaia Naviglio Pavese, 34 – 20136 Milano

tel. 02/89403935

Per urgenze: (+39) 3474254976

e-mail: [mimesised@tiscali.it](mailto:mimesised@tiscali.it)

Sito Internet: [www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 391 del 28/06/2002

## INDICE

LA SCIENZA NUOVA DI VICO DI FRONTE ALLA <i>MATHESIS UNIVERSALIS</i> <i>di André Tosel</i>	p. 5
IL POSTO DELLA POLITICA NELLA TEORIA MARXISTA DELLA STORIA <i>di Armando Boito</i>	p. 21
LA RELIGIONE AL SERVIZIO DELLA LIBERTÀ? MACHIAVELLI, PENSATORE POLITICO AI MARGINI DELLA SECOLARIZZAZIONE <i>di Marie Gaille Nikodimov</i>	p. 41
LEIBNIZ E L'OMBRA DI SPINOZA <i>di Carlo Sini</i>	p. 61
FREUD, CONFLITTO, CONTRADDIZIONE E STORIA ELEMENTI PER UNA DISCUSSIONE SULLA STORICITÀ <i>di Virginia Fontes</i>	p. 69
ESSERE SIGNIFICA ESSERE IN VISTA DI UN FINE ARISTOTELE E LA DISPUTA COL MATERIALISMO <i>di Charles T. Wolfe</i>	p. 89
«IL MUGGHIARE DEL MARE» HOBBS E LA FOLLIA DELLA MOLTIPLICITÀ <i>di Ted Stolze</i>	p. 127
RIVOLTA ESISTENZIALE E RIVOLUZIONE SOCIALE. IL PERCORSO DI NICOLA MASSIMO DE FEO <i>di Ottavio Marzocca</i>	p. 147
MATERIALI, DIFFERENZE	p. 169
I. INTRODUZIONE ALLA LETTURA DI <i>SPETTRI DI MARX</i> <i>di Francesco Vitale</i>	p. 169
II. SPETTRI DELLA STORIA <i>di Fortunato M. Cacciatore</i>	p. 185
DA TEOFRASTO A STRATONE L'ITINERARIO FILOSOFICO DI GIACOMO LEOPARDI <i>di Girolamo De Liguori</i>	p. 195
LA GENESI ONTOLOGICA DEL VALORE E LA DETERMINAZIONE MATERIALISTICA DEL CONCETTO DI BENE UMANO <i>di Claudio Lucchini</i>	p. 225

HEGEL, MARX, ILTING: CRITICA DELLA CRITICA DELLA CRITICA <i>di Mario Cingoli</i>	p. 253
L'IDEALE E IL FATTUALE SUL PASSAGGIO IN VICO DAL <i>DE UNO</i> ALLA <i>SCIENZA NUOVA</i> <i>di Marco Vanzulli</i>	p. 263
LA SINTASSI DELLA VIOLENZA TRA HEGEL E MARX <i>di Vittorio Morfino</i>	p. 285
<i>POTENTIA MULTITUDINIS QUAE UNA VELUTI MENTE DUCITUR</i> <i>di Etienne Balibar</i>	p. 303

## LA SCIENZA NUOVA DI VICO DI FRONTE ALLA MATHESIS UNIVERSALIS

ANDRÉ TOSEL

### 1. Una scienza forte in senso moderno

**D**obbiamo ancora interrogarci sulla scientificità e la novità che Vico rivendica alla sua grande opera. A prima vista, rivendicazioni di questo tipo non hanno niente di nuovo nei Tempi Moderni, che non tarderanno a nominarsi da sé *die Neue Zeit*. I grandi fondatori o rifondatori dei secoli XVII e XVIII si sono tutti definiti rispetto all'idea di una scienza nuova che passi i limiti della scienza naturale per diventare metafisica e/o teoria della conoscenza, a partire da Bacone e dal suo *Novum Organon*, Galileo, Cartesio, Leibniz, Locke, Newton. Per quanto riguarda l'attività umana, un quasi contemporaneo di Vico, Montesquieu, collocherà il suo capolavoro, *Lo spirito delle leggi*, sotto la rubrica *prolem sine matre creatam*. La nozione di «scienza nuova» ricopre dei significati differenti ma collegati tra loro: designa innanzitutto regionalmente la scienza matematica della natura, la fisica, ma anche la nuova teoria della conoscenza divisa tra il razionalismo delle idee *a priori* e l'empirismo della genesi sensistica delle idee. S'identifica infine con la nuova metafisica che comprende una teologia, una cosmologia e una psicologia, poste tutte e tre come razionali.

Con Vico queste tre determinazioni sono formalmente conservate, ma esplicitamente riposizionate. In primo luogo, «la scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni» – questo è il titolo esatto – non è certo una fisica, ma intende comunque dar luogo al sapere dell'agire umano studiando le relazioni intelligibili comuni a tutte le nazioni, relazioni che sono iscritte innanzitutto in un'antropologia fondata sull'attività semiotica e che strutturano le credenze religiose, i costumi, il diritto, le lingue; queste funzioni sono colte tutte nella loro dimensione storica e radicate nel simbolismo mitopoietico dell'immaginazione degli inizi barbari dell'umanità – l'età degli dei e quella degli eroi. Il nuovo metodo che guida la scienza nuova implica poi una teoria della conoscenza che unisca una dimensione semiotica allargata – che Vico chiama filologia – e una costruzione concettuale che elabori il materiale riunito – che Vico chiama filosofia – e di cui è data una specificazione in relazione al tema moderno della critica come «nuova arte critica metafisica». Infine, la pretesa di sostituire la metafisica tradizionale, antica e medievale, ma anche la metafisica moderna – altrettanto astrusa e astratta –, e le sue tre discipline costitutive, si manifesta nelle denominazioni che Vico inventa per significare che la critica della metafi-

sica astratta alla quale si dispone si compie dal punto di vista di una nuova metafisica, che ha come prima designazione o primo aspetto di essere «una teologia civile ragionata della provvidenza divina»<sup>1</sup>.

Questo riposizionamento è messo in atto dallo stesso Vico, che sostituisce alla triplice determinazione «scienza nuova della natura», «nuova teoria della conoscenza» e «nuova metafisica», una lista di sette aspetti per circoscrivere la novità della sua ricerca e il suo ambito. Il libro II, dedicato alla sapienza poetica, nella prima sezione tratta della «metafisica poetica» e, a partire da questa, sviluppa gli aspetti generali della *Scienza Nuova*. Al primo aspetto menzionato, è opportuno aggiungere gli altri: storia ideale eterna del corso seguito dalle nazioni, filosofia dell'autorità, storia d'umane idee, critica filosofica che assicuri la comprensione della teogonia naturale, sistema del diritto naturale delle *gentes*, principi della storia universale. Questa lista non è una semplice classificazione, ma intende identificare tutti gli aspetti che permettono di raggruppare sotto i loro principi le conoscenze iscritte nell'inizio poetico quali s'impongono attraverso il loro esame<sup>2</sup>.

È noto che la scienza vichiana si è costituita fin da principio attraverso un confronto con Cartesio. È come se essa volesse imitarne, su altre basi e in vista di un progetto differente, perfino contrario, la radicalità e l'ampiezza. Cartesio intende rifondare la metafisica come disciplina in grado innanzitutto di garantire l'oggettività della scienza matematica e fisica di cui è il fondatore epocale. L'«io» teoretico è il fondamento epistemico di un'impresa che, per sviluppare la conoscenza dei diversi ambiti oggettuali, esige il fondamento ontologico del vero Dio. La meditazione metafisica è la forma elettiva della filosofia, essa riflette il nuovo metodo che si serve di nuove regole per la direzione dello spirito. Essa è intrinsecamente legata all'immenso progetto di una *mathesis universalis* che squalifica i saperi marcati dalla retorica e dalla dialettica, legati ai bisogni umani resi manifesti dalla storia. L'albero della conoscenza, di cui la metafisica dell'*ego* veridico e del vero dio è la radice, ha per rami la nuova scienza fisica in via di costituzione e di ampliamento e una scienza morale da costituire sulla sostanza composta (corpo e anima) che definisce l'uomo, articolata razionalmente intorno al progetto di divenire padrone e possessore della natura, di diventare l'ingegnere di una tecnologia sociale straordinaria. Di fronte al grandioso disegno della *mathesis universalis*, Vico non intende per nulla rinunciare né a un forte progetto teorico né al rigore epistemico. Sostituisce all'idea cartesiana di sapere un'altra idea di scienza, altrettanto radicale, spostando verso la storia civile e le sue origini poetiche ciò che la metafisica ricerca dal lato dei principi *a priori* e astratti di una teologia e di un'antropologia razionali.

1 G.B. Vico, *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, p. 416.

2 Ivi, pp. 569-579.

Che Vico ricalchi l'idea moderna di *mathesis universalis* è provato formalmente dal fatto che il Libro I della *Scienza Nuova*, intitolato «Dello stabilimento de' principi», faccia seguire alla tavola cronologica composta dagli eventi che vanno dall'età degli dei e da quella degli eroi fino all'inizio dell'età degli uomini (I secolo a.C.) dei commentari e soprattutto tre sezioni propriamente teoretiche. Si tratta innanzitutto di quegli elementi o assiomi che sono come il sangue che permette di dar vita al materiale cronologico (sezione 2); poi di quei principi (sezione 3) che si riassumono nella tesi che il mondo delle nazioni è fatto dall'agire umano e che riposa su un ordine costituito da tre funzioni invariabili, la credenza in un dio provvidente, la pratica del matrimonio che strappa l'istinto sessuale alla bestialità per farne un'istituzione, e la pratica delle sepolture che indica l'appropriazione umana della terra sotto la luce del cielo divino e la fede in un'anima spirituale che continua dopo la morte. È infine esposto il metodo messo a punto nel corso dell'elaborazione concettuale del materiale storico, e tradotti nella scoperta degli assiomi e dei principi (sezione 4). Questo metodo consiste nel fare delle ipotesi sulla prima età dell'umanità, che si produce autonomamente grazie all'invenzione dell'ordine simbolico e si perpetua grazie al fatto provvidenziale che le istituzioni legate a degli interessi particolari producono un ordine che supera e integra questi interessi per tutto il tempo che la mediazione operata dal terzo simbolico è effettiva. Assiomi, principi, metodo, l'apparato concettuale proprio della scienza moderna è proiettato sul piano della materia umana prodotta nelle prime età.

La determinazione produttiva e autoproduttiva dell'ordine umano – che è l'ordine delle istituzioni dell'umano informato dall'ordine simbolico del linguaggio e dei segni – fa della *Scienza Nuova* una nuova scienza concreta dell'ordine, di cui la mente può produrre e riprodurre le ragioni e le cause allo stesso modo che la mente geometrica può produrre l'ordine delle sue verità astratte. Il riferimento alla *mathesis* sembra allora imitare la produzione del *conatus* all'interno della *natura naturans* e *naturata* nell'*Etica* di Spinoza, che riduce al minimo necessario la metafisica astratta per rendere conto dell'ordine di effettuazione dei *conatus*. Facciamo riferimento al testo in cui è sviluppata l'analogia tra geometria e scienza della storia come storia ideale eterna<sup>3</sup>. La teologia civile ragionata della Provvidenza divina prende l'aspetto di «una storia ideal eterna, sopra la quale corron in tempo le storie di tutte le nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini». Questa storia è sostenuta dal principio della produzione dal momento che «questo mondo di nazioni [è] stato certamente fatto dagli uomini» e che il sapere a lui relativo deve riprodurre idealmente, produrre nel pensiero, questo ordine di produzione. L'ordine produttivo del pensiero attualizza le possibilità di produzione

---

3 Ivi, p. 552.

inscritte nella mente umana che agisce storicamente: «in tanto chi medita questa Scienza egli narri a se stesso questa storia ideal eterna, in quanto – essendo questo mondo di nazioni stato certamente fatto dagli uomini (ch'è 'l primo principio indubitato che se n'è posto qui sopra), e perciò dovendosene ritrovare la guisa dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana – egli, in quella pruova 'dovette, deve, dovrà', esso stesso sel faccia»<sup>4</sup>. L'identità nella distinzione tra il principio dell'effettiva produzione mediato dalla potenzialità della mente e il principio di ri-produzione teorica compiuto dalla stessa mente postasi in stato di meditazione succede al principio di produzione di verità geometriche da parte dell'intelletto la cui riflessione è opera dell'io, soggetto solitario, che medita la verità.

La filosofia idealistica, soggettiva e *a priori*, è astratta perché riposa su una versione astratta e limitata del principio di produzione che la nuova scienza generalizza e riflette al livello che le compete, quello della storia delle nazioni. «Ove avvenga che chi fa le cose esso stesso le narri, ivi non può essere più certa l'istoria»<sup>5</sup>. La scienza nuova può allora essere compresa in analogia con la geometria. «Così questa Scienza procede appunto come la geometria, che, mentre sopra i suoi elementi il costruisce o 'l contempla, essa stessa si faccia il mondo delle grandezze; ma con tanto più di realtà quanta più ne hanno gli ordini d'intorno alle faccende degli uomini, che non ne hanno punti, linee, superficie e figure»<sup>6</sup>. Come può essere valutata questa analogia che intende prima di tutto assicurare alla nuova scienza la possibilità di essere un sapere di dignità eguale alla geometria, ma che dà alla scienza nuova del fare umano una superiorità ontologica? Formalmente, le due scienze, ciascuna produttrice del proprio mondo, l'uno astratto, l'altro superiormente reale, dipendono da una metafisica del produrre, di cui l'una relaziona il fare all'*ego* veridico, l'altra alla comune natura delle nazioni. Tutte e due si danno come oggetto un ordine prodotto di cui occorre contemplare lo sviluppo, il divenire vero. Ma c'è ancora da pensare la specificità dell'ordine che definisce il contenuto della storia ideale eterna, della quale sappiamo che può anche essere chiamata teologia civile ragionata della Provvidenza divina, o filosofia dell'autorità, o storia d'umane idee, o critica filosofica, o sistema del diritto naturale delle nazioni pagane, o scienza dei principi della storia universale.

---

4 *Ibidem.*

5 *Ibidem.*

6 *Ibidem.*

## 2. La Scienza Nuova come ripetizione trasformatrice della fisica cartesiana

Per cercare di chiarire le cose, partiamo da un paragone con Descartes e, più precisamente, con la fisica, che è una parte essenziale della *mathesis universalis*. In effetti, Vico porta a termine il ciclo del cartesianesimo negandolo nella misura in cui introduce nella sua scienza tutto ciò che Descartes aveva escluso quando aveva proposto di sviluppare una scienza dell'uomo in termini psico-fisici. Vico non s'interessa alla sistemazione della scienza del complesso umano che Cartesio annuncia alla fine del *Trattato del Mondo*, ma prende sul serio il movimento di questo stesso *Trattato* in cui Cartesio si presenta come il delegato ipotetico di Dio e procede alla concatenazione dei momenti attraverso i quali il creatore crea il mondo e i suoi elementi secondo le leggi della grandezza e del movimento per concentrare l'umanità nella libera soggettività e volontà morale. Cartesio riproduce nel pensiero la genesi del mondo fisico fino alla creazione dell'uomo, chiamato a partecipare alla sua produzione facendosi co-creatore a partire da se stesso. Fin dal *De nostri temporis studiorum ratione*, Vico sostiene che Cartesio pecca di una doppia presunzione o vanità. Da una parte, egli s'immagina che la nuova fisica produca il sapere del mondo quale esso è in sé, cioè nel momento in cui esce dal gesto divino. Ora, la scienza del mondo può essere soltanto congetturale e meramente relativa, dal momento che *stricto sensu* soltanto Dio può conoscere il mondo, poiché l'ha fatto. D'altra parte, Cartesio stabilisce la nuova scienza del complesso psico-fisico come un'antropologia della soggettività incarnata, destinata al dominio e al possesso del mondo, rinchiusa nella sua solitudine egologica costituente. Questo sapere ignora ciò che costituisce il mondo umano come mondo determinato o certo, materializzato nel suo linguaggio e nella sua letterarietà (quella studiata dalla retorica, dalla topica e dalla dialettica), nelle sue istituzioni (diritto, religione, comunità familiari e politiche, Stato).

Per Vico, occorre ricominciare l'impresa del sapere senza credere che il sapere cominci veramente a partire dal momento in cui l'*ego* intende costruire l'edificio della conoscenza su dei puri principi a priori separati da ogni condizione di tempo e di luogo a partire da una cesura radicale tra l'errore e la verità, la fantasia e la ragione. La *Scienza Nuova* intende ricominciare gli inizi della conoscenza a partire dalla critica dell'inizio all'interno dell'*ego* veridico che si dà da se stesso, nell'assolutezza della sua libera decisione, il progetto della *mathesis universalis*. Questa critica concerne anche il supposto termine della *mathesis*, l'etica scientifica che intende comporre l'ideale stoico di mortificazione dei sensi e di dominio totale delle passioni e l'ideale epicureo di soddisfazione ragionata del desiderio individuale. Ciò che Vico dice degli stoici e degli epicurei vale *a fortiori* per un'etica che intenda comporre questi due momenti e che resta confacente ai «filosofi monastici o soli-

tari»<sup>7</sup>. Questa caratterizzazione resta enigmatica: se è facile comprendere che Vico deplori l'incapacità che questa etica ha di volgersi in filosofia politica, che la *mathesis universalis* includa una scienza dell'uomo incapace di essere una filosofia politica, la definizione della filosofia politica è apparentemente oscura, poiché è esposta dai platonici e consiste nell'accordarsi coi legislatori sostenendo insieme a loro i tre principi di legislazione che seguono: «che si dia provvidenza divina, che si debbano moderare l'umane passioni e farne umane virtù, e che l'anime umane sien immortali»<sup>8</sup>.

La situazione si chiarisce se ci si richiama alla rielaborazione della questione dell'inizio della scienza intesa come teologia civile ragionata della Provvidenza divina. La metafisica come meditazione del *cogito sum, deus est* ha ragione su un punto. I principi devono essere al sicuro dal dubbio, ma Cartesio non esce dal dubbio o ne esce facendo ricorso all'evidenza divina posta come idea innata all'interno dello spirito. Lo spirito non può mettere in dubbio ciò che genera, ciò che esso stesso rende vero, verifica nelle sue modificazioni, nella misura in cui queste modificazioni si traducono nella produzione del mondo civile. Si sarà riconosciuto qui il testo più citato di Vico: «Ma, in tal densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio; che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritruovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana»<sup>9</sup>. Ora, nel suo inizio barbaro, questo mondo civile si produce attraverso una triplice istituzione teologico-politica. I principi universali della scienza nuova scaturiscono dalle origini del fare umano, cioè da istituzioni umano-divine – divine perché credute tali secondo una finzione poetica letteralmente originaria; istituzioni in quanto in esse e attraverso di esse l'umanità, come umanità di nazioni barbare, s'istituisce. Gli uomini producono, come cose sulle quali si sono accordati e si accordano sempre, una trinità d'istituzioni o «umani costumi»: la credenza in una religione materializzata in riti di divinazione; i matrimoni certi coi quali la sessualità entra a far parte di un'istituzione e si subordina alla famiglia; le sepolture date ai morti che fissano la spartizione della terra nel rispetto del cielo. Queste tre legislazioni sono «costumi eterni ed universali». Razionalizzati, essi diventano dei principi metafisici. La scienza non può prendere come principi la loro forma razionalizzata e astratta, soprattutto se questa forma riposa sull'oblio della dimensione civile e politica di questi principi. L'inizio della scienza non può

---

7 Ivi, p. 496.

8 *Ibidem*.

9 Ivi, pp. 541-542.

rinvia all'«*ego cogito deus est*» di Cartesio. Rinvia all'inizio dell'umanità che si produce producendo una religione civile che informa le prime istituzioni, cioè la *gens*, il suo diritto e la sua morale. *Facimus mundum civilem, fingemus deum credimusque*, possiamo dire noi.

Cartesio ha cancellato tutto da questo inizio per sostituirci un altro; ha costretto la civiltà mito-poetica degli inizi a sparire davanti al fondamento riflessivo dell'egoità pura e universale che, al termine della conquista del mondo, che presume di dominare, ritrova soltanto se stessa nella propria libera soggettività, e si determina come puro desiderio solitario d'affermazione e di godimento all'interno di una civiltà divenuta acivile.

Là dove Cartesio, attraverso il dubbio iperbolico, faceva il vuoto della storia, dei pregiudizi della tradizione e dell'infanzia, delle superstizioni e dei miti veicolati dalle lingue, per sostituire loro il duplice fondamento del *cogito* e del Dio presente nel nostro intelletto come idea dell'essere più perfetto, Vico fa il vuoto di questo vuoto e lo sostituisce col pieno del fare umano. Ma questo pieno è a sua volta innanzitutto pieno di vuoto poiché si perde nella notte dell'antichità. Bisogna dunque fare un altro vuoto che riguarda la *boria delle nazioni* e la *boria dei dotti*. La prima consiste nel fatto che «ciascheduna [nazione] si è tenuta la più antica di tutte e serbare le sue memorie fin dal principio del mondo»<sup>10</sup>. La seconda consiste nel fatto che i dotti «ciò ch'essi sanno vogliono che sia antico quanto ch'è il mondo»<sup>11</sup>. Come pensare l'inizio e riempire questo doppio vuoto (quello delle tenebre che emerge dopo l'eliminazione delle due borie operata dalla critica)?

Il vuoto è riempito attraverso le favole delle origini, comuni alle nazioni e il cui nucleo è il grande racconto della presa di significato della natura e in particolare del cielo: le nazioni pagane nel periodo successivo al diluvio del racconto biblico sono state fondate da giganti che sono entrati nell'umanità per la credenza nella divinità del cielo tuonante e, con questa finzione (Giove), hanno prodotto l'ordine delle istituzioni umane (matrimonio e sepoltura). Sulla base della critica filologica – che testimonia l'esistenza di uno stesso fondo comune, per quanto riguarda le credenze e i costumi, agli inizi conosciuti della storia –, la critica filosofica «giudicherà il vero sopra gli autori delle nazioni», stabilendo il rapporto tra la teogonia poetica inventata dalla fantasia dei giganti e «certe loro umane necessità o utilità»<sup>12</sup>. Esiste una verità delle favole o dei miti, è una verità civile. «Idee uniformi nate appo intieri popoli tra essoloro non conosciuti debbon avere un motivo comune di vero»<sup>13</sup>. Ne segue un «gran principio»: «le prime favole dovettero contenere

---

10 Ivi, p. 462.

11 Ivi, p. 465.

12 Ivi, p. 580.

13 Ivi, p. 499.

verità civili, e perciò essere state le storie de' primi popoli»<sup>14</sup>. I segni, le parole, gli scritti, i testi, la «certa» significatività che informano i costumi, le pratiche e le istituzioni danno accesso all'inizio e colmano il vuoto dell'origine.

Vico è partito quindi come Cartesio per andare altrove e altrimenti. Come Cartesio, nel *Trattato del Mondo*, rifà il racconto biblico della creazione del mondo, imitandolo e traducendolo in costruzioni razionali, così Vico neutralizza la storia sacra mettendola da parte e riconoscendole una specificità senza efficacia sul resto della sua opera. Ma, a differenza di Cartesio, non situa il vero inizio nel principio onto-logico del *cogito* che ritrova in sé il Dio creatore ridotto a una funzione di garante epistemologico. Il vero inizio è il mondo civile e mito-poetico pagano. Coincide con l'emergenza simultanea della funzione semiotica e della funzione delle istituzioni umane, della famiglia, della città, del diritto e della religione, insomma di tutto ciò che definisce la sapienza poetica. Alla meditazione metafisica che intende attualizzare e preservare la libertà, il libero arbitrio del soggetto destinato alla produzione e alla dominazione scientifica e tecnica del proprio mondo, succede una meditazione metafisica in cui la metafisica si riduce o piuttosto si traduce in un pensiero della storia non progressista, che è insieme civile e mito-poetica, metafisica della libertà produttrice di significatività e di istituzioni civili nella storia.

### *3. La Scienza Nuova come scienza degli ordini civili-simbolici e il riposizionamento della critica spinoziana*

L'idea forte di scienza intende iscriversi, per riformarla, nella nuova concezione moderna della scienza come scienza dell'ordine. Ma questa scienza non intende concatenare, secondo l'ordine delle loro ragioni, la matematica, la fisica e l'antropologia della libertà. Anche la sua categoria formale unificatrice è quella di produzione. Ma l'ordine di Vico non rinvia a una soggettività che produce delle idee vere di nature definite dal loro tipo di movimento, è un ordine soggettivo-oggettivo prodotto da una potenza fantastica collettiva e civile che organizza lo sviluppo delle nazioni secondo i principi della loro natura comune nel quadro della storia ideale eterna. Tuttavia, non basta chiarire il riposizionamento imposto alla *mathesis universalis* cartesiana e al rapporto tra metafisica e fisica. Occorre ritornare sul problema della finzione teologico-politica ed esaminare su di un piano strutturale il rapporto della nuova scienza con un'altra versione – anomala, questa volta – della scienza e della metafisica moderne, quella dell'*Etica* di Spinoza intesa nel suo rapporto col

---

14 Ivi, p. 512.

*Trattato teologico-politico*. Spinoza non sviluppa più una *mathesis universalis* che espliciti la potenza fondatrice di un soggetto destinato a una libertà volontarista. Il suo progetto è di costituire una scienza dell'etica estesa al politico, e questa scienza esige innanzitutto un minimo di tesi ontologiche ed epistemologiche, che si pongono come una rivoluzione teorica. Questa rivoluzione squalifica la teologia politica che mantiene la creazione e la libertà della volontà, e lo fa mostrando che il nucleo di questa teologia politica è prodotto dalla fantasia nel suo regime di produzione di finzioni superstiziose efficaci.

Questa critica si serve della considerazione dei dati della rivelazione ebraica e cristiana e prende la forma di una *historia sincera* delle Scritture in cui si dà conto della produttività della fantasia profetica nel tempo stesso in cui si nega ogni dignità scientifica a questa stessa produttività, che è efficace nella misura in cui produce un ordine teologico-politico durevole. Questo ordine dev'essere pensato come una forma che non può pensare in modo adeguato l'ordine produttivo della natura in cui s'inscrive. La categoria di produzione manifesta qui ancora una potenza in grado di strutturare l'ontologia sviluppata nella parte I dell'*Etica*. Questa parte presiede al processo di liberazione etica chiarito dal punto di vista della forma di vita e di pensiero chiamata ragione. Questa forma non può disporre di un'efficacia civile paragonabile alla forma di vita e di pensiero prodotta dalla fantasia, ma può fare di questa forma un oggetto di scienza e produrre la comprensione delle sue possibilità di sistemazione quasi ragionevole. La fantasia resta attiva, ma la ragione può comprenderne le opere e la forza, così come può predisporre un *modus vivendi* con essa (la religione cattolica del *TTP*). La metafisica di Spinoza è inseparabile da ciò che fa di essa una critica filosofica e un sistema di diritto naturale, e soprattutto essa attualizza una dimensione della storia suggerendo che il passaggio dalla teocrazia a delle forme liberali di regime politico è inscritto nella modernità come lo è la transizione dalla fantasia alla ragione. Essa non è certo una teologia civile ragionata della Provvidenza divina, né una storia ideale eterna – questi elementi appartengono alla *Scienza Nuova*. Ma anch'essa prende in considerazione tutto ciò che Cartesio aveva eliminato.

Se Vico critica Spinoza in quanto filosofo *monastico* sostenitore del destino e negatore della Provvidenza, se vede in lui un filosofo che promuove gli ideali dei mercanti e dell'individualismo egoista, è comunque in accordo con lui nella misura in cui sviluppa una teoria critica della storia che intende pensare il complesso teologico-politico di un popolo nemico della filosofia. Questa teoria cerca di spiegare e comprendere il potere di significazione delle favole bibliche e sviluppa a tal fine una scienza dei testi, della testualità costitutiva di un ordine civile e religioso. Il capitolo VII del *TTP*, dedicato al metodo d'interpretazione dei testi della Scrittura messo in pratica nei capitoli precedenti, ha come centro la *historia sincera* della Scrittura, presentata come un insieme di libri prodotti dalla fantasia costituente di uomini costretti dalla

propria impotenza a produrre delle finzioni, che credono siano loro rivelate attraverso la mediazione dei profeti e che interpretano come guide di vita.

La storia critica consiste innanzitutto nello stabilire in modo certo questi testi, a considerarli come delle realtà non deducibili razionalmente, racconti considerati come delle rivelazioni, cronache politiche, prescrizioni rituali e culturali e insegnamento morale. Il loro statuto è quello di *vera narratio*, racconti veri organizzati dalla credenza in finzioni prive di una verità speculativa relativa al Dio-Sostanza infinita. La *historia sincera* è una filologia che analizza le diverse versioni dei testi biblici, la costituzione dei canoni consacrati, studia le peculiarità del linguaggio biblico. Allo studio dei testi si aggiunge un'indagine contestuale che prende in considerazione la natura del popolo per il quale hanno senso e che li accoglie, la sua storia, le sue usanze, il suo modo di vita e di pensare, i suoi conflitti interni. Ma l'indagine filologica non basta, occorre stabilire la verità di questi testi. Essa non può essere speculativa poiché questi testi riposano sulla finzione immaginaria di un Dio geloso, non sull'idea vera di Dio. Ma la critica filosofica s'unisce questa volta a una rivalutazione d'ordine pratico. Le Scritture sviluppano simultaneamente, nella loro base superstiziosa, una concezione di Dio come istanza morale di giustizia e di carità, comune a tutte le religioni – le quali sono ormai comprese come capaci di criticare la loro base superstiziosa e di purificarsi divenendo religione morale, utile civilmente perché produttrice di legami. La critica filosofica sostiene che ci sia una verità pratica della religione dell'ordine del legame civile.

Come si vede, Spinoza ha in qualche modo prodotto una critica che unisce la filologia (il certo) e la filosofia (il vero). Ha colto la forza dei racconti poetici della fantasia religiosa, distinguendo al tempo stesso ciò che ne fa delle narrazioni vere. La critica spinoziana precisa a quale livello questa verità si manifesta. Non può trattarsi del livello della ragione speculativa (questi racconti sono allora falsi poiché sono privati dell'idea vera di Dio), ma di quello di una quasi-ragione pragmatica (la loro verità coincide con la loro efficacia civile, con la capacità di strutturare un modo di vita antico), e di quello di una quasi-ragione pratica (essi enunciano delle verità che rafforzano il legame civile nel senso della giustizia e della carità).

Sembra che Vico si sia appropriato della *historia sincera*, ma spostandola dal campo della rivelazione giudaica e del popolo ebraico per farne la storia generale delle origini pagane e per darle come oggetto la sapienza poetica ristabilita nella sua verità. «La filosofia contempla la ragione, onde viene la scienza del vero; la filologia osserva l'autorità dell'umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo»<sup>15</sup>. Sono definiti filologi «tutti i gramatici, istorici, critici, che son occupati d'intorno alla cognizione delle lingue e de' fatti de' popoli,

---

15 Ivi, p. 498.

così in casa, come sono i costumi e le leggi, come fuori, quali sono le guerre, le paci, l'alleanze, i viaggi, i commerci»<sup>16</sup>. Vico dà alla legge spinoziana della proporzione inversa tra la fantasia e la ragione la dimensione di un processo storico di razionalizzazione che è anche allontanamento dalla sapienza poetica<sup>17</sup>. La superstizione come tale è ormai ristabilita come *vera narratio*, racconto vero; e ciò contro le tesi spinoziane, che non hanno colto l'autentica portata della metafisica poetica, che è quella di costituire una base, quasi un trascendentale dell'istituzione umana, senza il quale l'umanità non potrebbe istituirsi. Questa base può subire delle trasformazioni nel senso della metafisica astratta, della razionalizzazione da cui sono uscite le scienze guidate dalla ricerca della utilità. Questa base non può tuttavia essere liquidata da una critica filosofica della superstizione denunciata come puro immaginario, né sostituita da una metafisica puramente razionale che si sprofonda nelle scienze. Essa è foriera di una civiltà che dipende dalla fantasia come creatrice di significatività: i suoi prodotti non sono soltanto delle finzioni immaginarie destinate a sparire davanti allo spirito positivo (che sostituirebbe, senza residui, Giove con un'astronomia matematica). La fantasia vichiana riunisce in sé ciò che noi distinguiamo come l'immaginario e il simbolico.

La novità della *Scienza Nuova* non è solo quella di dare lo schema di una storia universale divisa in tre età, ciascuna definita dalla sua natura, dai suoi costumi, dal suo diritto naturale, dal suo governo, dalla sua lingua, dai suoi caratteri, dalla sua autorità, dalle sue ragioni, dai suoi giudizi – aspetti che costituiscono l'oggetto del libro IV della *Scienza Nuova*. La sua novità consiste innanzitutto nell'aver pensato l'originalità e la positività della sapienza poetica, che attraversa in forme diverse le due prime età, quella degli dei e quella degli eroi. Più precisamente, la sua novità consiste nell'aver definito questa sapienza poetica barbara con la sua logica e la sua metafisica, che si esprimono in un linguaggio proprio, produttore di favole o miti. La metafisica poetica è «sentita ed immaginata», attesta la potenza paradossale della fantasia presso «tai primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie»<sup>18</sup>. Nata dall'ignoranza delle cause e delle cose, la fantasia produce degli universali fantastici che non possono essere confusi con gli universali della logica. Essa è poetica in tutti i sensi della parola, e l'umano si fa in questa poiesi. «Questa fu la loro propria poesia, la qual in essi fu una facultà loro connaturale (perch'erano di tali sensi e di sì fatte fantasie naturalmente forniti), nata da ignoranza di cagioni, la qual fu loro madre di meraviglia di tutte le cose, che quelli, ignoranti di tutte

---

16 *Ibidem*.

17 Cfr. ivi, p. 509.

18 Ivi, pp. 569-570.

le cose, fortemente ammiravano [...]. Tal poesia incominciò in essi divina, perché nello stesso tempo ch'essi immaginavano le cagioni delle cose, che sentivano ed ammiravano, essere dèi [...]; nello stesso tempo, diciamo, alle cose ammirate davano l'essere di sostanze dalla propria lor idea»<sup>19</sup>.

Se Spinoza, sulla scia del materialismo epicureo, mostra che la fantasia, sotto la spinta del timore indotto dal corso non dominabile delle cose, produce o finge gli dei, Vico mostra che la finzione divina produce l'umanità come suo effetto immediato. Il meccanismo di proiezione delle qualità sensibili su degli esseri che si rovesciano in finzioni che dominano la mente dei loro creatori e le loro pratiche non può essere ridotto a una semplice alienazione priva di ogni altro statuto che non sia quello di un immaginario superstizioso. Esso è il montaggio spontaneo attraverso cui il mondo comincia a essere significativo per l'uomo, significando un senso trasmesso dalla divinità finta, un senso fondamentale che costituisce l'ordine simbolico della legge che regola la religione barbara, l'istituzione umana della famiglia e del diritto, tutti ordini al tempo stesso ricoperti e aperti dai primi sistemi semiotici. Questi sistemi istituiscono simultaneamente un ordine proprio, quello dei segni (prima muti, poi vocali e infine scritti), e un ordine che avvolge e surdetermina gli altri, poiché nessuno di questi ordini che istituiscono l'umanità come ordine può effettuarsi senza la mediazione, senza l'istituzione di regimi di segni che compongono le favole o miti. Questo rivela la scienza nuova come teologia civile ragionata della Provvidenza divina. L'ordine simbolico è certo un prodotto della fantasia, ma la sua natura è di costituire e istituire l'umanità secondo il suo ordine di senso, di produrre il suo produttore secondo un circolo fondamentale. «Vanamente gli uomini spaventati 'fingunt simul creduntque'»<sup>20</sup>. La credenza nelle divinità che parlano agli uomini ha come effetto di costituire l'umanità che produce la finzione divina, la favola.

Riandiamo alla scena primitiva veramente augurale in cui l'umanità, attraverso la semiotica della fabulazione, s'istituisce, o meglio è istituita. I bestioni, spaventati dal fulmine e dal tuono, «si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove, il primo dio delle genti dette 'maggiori', che col fischio de' fulmini e col fragore de' tuoni volesse dir loro qualche cosa»<sup>21</sup>. «In tal guisa i primi poeti teologi si finsero la prima favola divina, la più grande di quante mai se ne finsero appresso»<sup>22</sup>. L'intero universo acquista così un significato per i sensi e per la fantasia di questi primi uomini, poeti teologi. L'uomo si produce dalla e all'interno dell'idolatria e della divi-

---

19 Ivi, p. 570.

20 Ivi, p. 571.

21 *Ibidem*.

22 Ivi, p. 572.

nazione. La logica si trova prima nella favola, il *mythos*, il cui nome tecnico è «universale fantastico». Vico rinforza la sua tesi con un'etimologia in cui l'immaginazione assume un ruolo significante, persino performativo. «'Logica' vien detta dalla voce λόγος, che prima e propriamente significò 'favola', che si trasportò in italiano 'favella' – e la favola da' greci si disse anco μῦθος, onde vien a' latini 'mutus'»<sup>23</sup>. La mente, come l'umanità, ha due radici, il *mythos* e il *logos*, che nella storia tendono a succedere l'uno all'altro invertendo le loro proporzioni iniziali. Prima di essere orale, il linguaggio è nato mentale, di una mentalità paradossale in quanto muta, legata ai segni e ai movimenti del corpo. È divenuto scrittura solo più tardi. Vico segue Strabone nel sostenere che la lingua muta è «stata innanzi della vocale o sia dell'articolata: onde λόγος significa e 'idea' e 'parola' [...], onde tal prima lingua ne' primi tempi mutoli delle nazioni [...] dovette cominciare con cenni o atti o corpi ch'avessero naturali rapporti all'idee: per lo che λόγος o 'verbum' significò anche 'fatto' agli ebrei, ed a' greci significò anche 'cosa' [...]. E pur μῦθος ci giunse diffinita 'vera narratio', o sia 'parlar vero'»<sup>24</sup>. Il rapporto naturale non rinvia a una relazione con le cose di tipo fisico; è un rapporto naturale nel senso dell'espressione della natura primitiva dei primi uomini. La sua naturalità è quella del mito-poetico: «cotal primo parlare, che fu de' poeti teologi, non fu un parlare secondo la natura di esse cose (quale dovette'esser la lingua santa ritruovata da Adamo, a cui Iddio concedette la divina *onomathesia* ovvero imposizione de' nomi alle cose secondo la natura di ciascheduna), ma fu un parlare fantastico per sostanze animate, la maggior parte immaginate divine»<sup>25</sup>.

La scoperta della sapienza poetica, della sua logica fabulatrice e del suo linguaggio segnico, permette di ritornare sulla *mathesis universalis*. Essa deve relativizzarsi due volte. Da una parte, cade nella storia, la quale è dischiusa dalla sapienza mito-poetica, invenzione dell'umanità come l'umano-divino. Essa s'inscrive perciò nella storia del linguaggio, di cui è una forma particolarmente astratta e purificata dal momento che si forma al livello più elaborato di scrittura. Nello stesso tempo, essa può comprendere il suo rapporto con la storia e col suo inizio poetico solamente nella forma della rottura e della cancellazione, poiché pretende di essere un progresso decisivo nella conoscenza, e rifiuta il passato, il proprio passato, come errore, credendo che non ci sia alcuna verità nella *vera narratio* della favola. Il fonocentrismo dominante del *logos* e il formalismo logico-linguistico che ne è una conseguenza sono ricondotti alla modestia e all'irriducibilità della funzione segnica o semiotica. La *mathesis universalis* è la forma parossistica della metafisica astratta che vuole

---

23 Ivi, p. 585.

24 Ivi, pp. 585-586.

25 Ivi, p. 586.

fondare se stessa e si perde nella propria *boria*, contribuendo a inaridire il fondo mito-poetico – cioè la condizione stessa della significatività – col pretesto della critica. «Ma, siccome ora (per la natura delle nostre umane menti, troppo ritirata da' sensi nel medesimo volgo con le tante astrazioni di quante sono piene le lingue con tanti vocaboli astratti, e di troppo assottigliata con l'arte dello scrivere, e quasi spiritualezzata con la pratica de' numeri, ché volgarmente fanno di conto e ragione) ci è naturalmente negato di poter formare la vasta immagine di cotal donna che dicono 'Natura simpatetica'»<sup>26</sup>.

D'altra parte, la *mathesis universalis* si è legata eccessivamente al progetto di una promozione dell'utilità individuale. La critica della sapienza poetica e degli universali fantastici in nome della ragione e dell'interesse compreso chiaramente hanno tendenzialmente distrutto le condizioni trascendentali del processo d'istituzione dell'umano definito dal riconoscimento della legge e della sua trascendenza. Più in generale, la metafisica astratta non può avere, relativamente al legame civile, la stessa potenza creativa della metafisica poetica. Essa rinforza la ricerca dell'interesse individuale e si rivela in questo senso «monastica» e solitaria. Non è sorprendente che possa declinare verso la forma di una nuova barbarie, quella che minaccia l'età degli uomini, la barbarie della riflessione. In ogni caso, essa non può affatto impedire che i popoli si accostumino a «non ad altro pensare ch'alle particolari proprie utilità di ciascuno ed avevano dato nell'ultimo della delicatezza o, per me' dir, dell'orgoglio, ch'a guisa di fiere, nell'essere disgustate d'un pelo, si risentono e s'infieriscono»<sup>27</sup>.

Se Spinoza ha potuto intravedere la base del pensiero mito-poetico e la sua funzione politica, non ha adeguatamente articolato i rapporti tra l'immaginario e il simbolico, è rimasto prigioniero del progetto della produzione di una risistemazione ragionevole della finzione nel senso dell'utilità – e ciò condanna la sua filosofia, malgrado l'intenzione innovatrice dell'*Etica*, a restare anch'essa «monastica» e solitaria. Spinoza non ha messo a frutto la propria scoperta, quella della potenza dell'immaginazione, per compiere la riduzione del progetto della metafisica astratta allo statuto di una forma deviata e vagante dell'ordine simbolico che assicura la preservazione dell'istituzione dell'umanità. La *Scienza Nuova* è la scienza dell'istituzione dell'umanità come ordine simbolico-politico e della fragilità di questo ordine, incapace di resistere ai processi di demistificazione e di razionalizzazione che lo colpiscono – essi sono, al tempo stesso, dei processi di autodistruzione del legame civile all'interno di conflitti d'interessi razionalmente armati gli uni contro gli altri. Certo, Vico, provvidenzialista fino in fondo, pensa che la barbarie della

---

26 Ivi, p. 572.

27 Ivi, p. 967.

riflessione sarà seguita da un nuovo inizio nella prima barbarie, quella del senso: «per la ritornata primiera semplicità del primo mondo de' popoli, sieno religiosi, veraci e fidi; e così ritorni tra essi la pietà, la fede, la verità, che sono i naturali fondamenti della giustizia e sono grazie e bellezze dell'ordine eterno di Dio»<sup>28</sup>. Tuttavia, bisogna rendersi conto che Vico non idealizza la sapienza poetica, di cui conosce il prezzo, la durezza, la crudeltà, il carico di violenza e d'ineguaglianza. Non predica nessun ritorno al passato e al mito. Lancia un appello all'umanità e alla filosofia, a sua volta ridotta al piano di metafisica civile e semiotica, legata alla storia ideale eterna. Questo appello è un *memento*. Metafisica astrusa e astratta, tutta tesa verso la doppia promozione dell'utilità individuale e del calcolo, ricordati della tua origine nella sapienza poetica, che ha fatto l'umanità nelle sue istituzioni, e che, a sua volta, è stata fatta dall'umanità! Ricordati della dimensione corporale, gestuale, del primo linguaggio, che non aveva separato il significante e il significato, e che non si era alienato nella cultura dei significanti auto-referenziali, sradicati dal loro suolo poetico! Ricordati delle tue condizioni di possibilità, che sono quelle dell'istituzione umana! Ricordatene, prima che sia troppo tardi, se non vuoi morire nella doppia catastrofe dell'inaridimento della significatività e della guerra civile dei godimenti sfrenati!

[Traduzione dal francese di Marco Vanzulli]

---

28 Ivi, p. 968.



## IL POSTO DELLA POLITICA NELLA TEORIA MARXISTA DELLA STORIA\*

ARMANDO BOITO

L'obiettivo generale di questo testo è quello di riprendere la discussione sulla teoria marxista della storia e sulla transizione al socialismo, discussione che, purtroppo, è stata praticamente dimenticata da una grande parte degli intellettuali marxisti. Il nostro obiettivo specifico sarà di presentare una riflessione sul posto della politica nella teoria della storia, recuperando parte del dibattito sull'argomento avviato negli anni Sessanta e Settanta.

La definizione di posto della *politica* nella teoria marxista della storia – intesa qui come la definizione del posto della *pratica* politica e della *struttura* giuridico-politica nei processi di transizione da un modo di produzione a un altro – ha bisogno, per poter progredire, di superare innumerevoli ostacoli teorici e ideologici. Questa definizione incontra, da molti decenni, l'ostacolo teorico-ideologico rappresentato dall'economicismo, che è stato egemonico nel marxismo della social-democrazia e in quello comunista del ventesimo secolo e che ancora oggi è molto forte. Il marxismo economicista concepisce il cambiamento storico come il semplice riflesso di un cambiamento economico precedente e, sul piano della strategia politica, questo marxismo può respingere, in alcune sue versioni, l'idea che la lotta rivoluzionaria per il potere sia un prerequisito della transizione al socialismo; il marxismo economicista tende al riformismo. Benché questa concezione del marxismo sia esautorata, in modo ampio, multiforme e rigoroso, dall'insieme dell'opera di Marx, è certo, come vedremo, che essa è accolta, almeno per quanto attiene alla teoria della storia, in un testo importante del fondatore del materialismo storico. Più recentemente, a partire dalla fine del ventesimo secolo e in questo inizio di ventunesimo secolo, la definizione del posto della politica nel cambiamento storico ha incontrato nuovi ostacoli e impedimenti. L'origine e la natura di questi nuovi ostacoli è diversa. Alcuni sono stati immessi nel dibattito teorico-ideologico da parte di proposte politiche e organizzative provenienti da tendenze neoutopistiche, presenti nel cosiddetto movimento antiglobalizzazione; altri da parte di

---

\* L'elaborazione di questo testo è stata stimolata dalle discussioni del *Grupo de Estudos Althusserianos* del «Centro de Estudos Marxistas (Cemarx)» dell'università di Campinas (Unicamp), al quale partecipano i colleghi Andriei Gutierrez, Ângela Lazagna, Anita Handfas, Flávio de Castro, Jair Pinheiro, Luciano de Assis, Luziano Mendez, Paula Marcelino e Santiane Arias.

tesi filosofiche e teoriche relative a quella posizione sviluppata dall'«ultimo Althusser» che si designa come materialismo aleatorio.

Il nuovo utopismo ha diffuso la tesi secondo la quale sarebbe possibile «cambiare il mondo senza prendere il potere» – come afferma con rara chiarezza stilistica il titolo di un libro che citeremo più avanti. Per realizzare una tale prodezza, basterebbe che i lavoratori esercitassero il socialismo negli interstizi della stessa società capitalista. Tra il vecchio economicismo e il nuovo utopismo, nonostante le specificità proprie a ciascuno, c'è una vicinanza negativa, dal momento che entrambi possono fare a meno della rivoluzione politica, e ci sono anche alcune combinazioni positive. Un esempio è dato dalle idee dell'economista brasiliano Paul Singer, attuale Segretario Nazionale dell'Economia Solidale [*Economia Solidária*] nel governo Lula. Singer teorizza la possibilità di una costruzione graduale del socialismo negli interstizi dell'economia capitalista, dando sviluppo alle cooperative di produzione e di consumo. I lavoratori dovrebbero abbandonare la preparazione della rivoluzione politica, occupazione che starebbe soltanto sviando i socialisti dall'impiantare, qui e ora, delle cellule di socialismo, cioè, dal realizzare effettivamente quello che Singer chiama la rivoluzione sociale. Un altro teorico del neoutopismo è John Holloway, che teorizza l'esperienza dello zapatismo in Chiapas. Holloway respinge la lotta per il potere dello Stato come percorso verso la transizione al socialismo e sostiene anche, come Singer, la possibilità di cominciare a costruire il socialismo qui e ora<sup>1</sup>.

Quanto all'«ultimo Althusser», il suo materialismo aleatorio ha sostituito la problematica del materialismo storico, che concepisce la storia come un processo le cui leggi sono conoscibili, con un'altra problematica, nella quale la storia è concepita come il regno della contingenza<sup>2</sup>. Mentre gli economicisti e i neoutopisti negano o trascurano la funzione della lotta politica per il potere

- 
- 1 Cfr. P. Singer, *A utopia militante*, Rio de Janeiro, Vozes, 1999; J. Holloway, *Change the world without taking power: the meaning of revolution today*, London, Pluto Press, 2002, tr. it. di V. Sergi, Roma, Carta/Intra Moenia, 2004. Per una critica di questi e di altri autori della corrente che stiamo chiamando neoutopistica, cfr. A. Boron, «A selva e a polis. Interrogações em torno da teoria política do zapatismo», in Id., *Filosofia política marxista*, São Paulo, Cortez Editora, 2003, pp. 210-242, e S. Zarpelon, *A esquerda não socialista e o novo socialismo utópico*, Campinas, Unicamp, Dissertação de Mestrado em Ciência Política, 2003.
  - 2 Cfr. L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in Id., *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, Paris, Stock/IMEC, 1994. È opportuno qui un chiarimento terminologico: Althusser utilizza, alternativamente, i termini «aléatoire» e «rencontre»; ciononostante, è conveniente e corretto utilizzare in portoghese soltanto il termine «aleatório», perché in francese il termine «rencontre», al contrario del termine portoghese «encontro», indica sempre il caso. Ringrazio João Quartim de Moraes per lo scambio di idee su questo testo di Althusser.

nella transizione al socialismo, il materialismo aleatorio dequalifica qualunque pretesa di determinare il posto della politica nella teoria della storia, dal momento che non sarebbe opportuno impegnarsi nel tentativo di determinare gli spazi di una teoria che, per questa corrente, è inesistente e impensabile. È interessante indicare che anche questo materialismo del contingente lascia la porta aperta al riformismo, giacché non può negare, secondo logica, la possibilità di fare a meno della rivoluzione politica come passaggio al socialismo, dal momento che esso può pensare la storia solo come sorpresa.

### 1. La problematica hegeliana e l'economicismo nella Prefazione del 1859

Le ipotesi per una teoria della storia presentate da Marx nella famosa *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* poggiano su di una problematica molto prossima alla problematica di filosofia della storia sviluppata da Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* e nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. La conseguenza teorica e politica dell'uso particolare che Marx fa della problematica hegeliana in questo testo è una visione economicistica della storia che occulta il ruolo della politica nei processi di transizione.

In una formula sintetica, Louis Althusser afferma che la problematica è l'«unità profonda» di un pensiero teorico o ideologico<sup>3</sup>. La problematica è il complesso di domande, idee e supposizioni che delimitano il terreno nel quale si produce una determinata teoria, terreno che non sempre è visibile alla superficie del discorso teorico, e che, ciononostante, determina le condizioni e le possibilità degli enunciati di questo discorso. Aggiungiamo due osservazioni. La prima è che teorie distinte possono essere costruite a partire da una stessa e unica problematica, come stiamo osservando accadere con la filosofia della storia di Hegel e con la teoria della storia abbozzata nella *Prefazione* del 1859 di Marx, teorie appunto che, benché distinte, poggiano, come vedremo, su di una stessa problematica. La seconda osservazione consiste nel fatto che una problematica dev'essere scandita in livelli di astrazione che formano una specie di piramide nella quale ogni nuovo grado è, a par-

---

3 Cfr. L. Althusser, *Sur le jeune Marx*, in *Pour Marx*, Paris, François Maspero, 1965. Dal momento che respingiamo l'«ultimo Althusser» e che stiamo ora utilizzando dei concetti sviluppati da questo stesso autore nei libri *Pour Marx* e *Lire Le Capital*, entrambi degli anni Sessanta, è il caso di presentare un chiarimento. Questo nostro procedimento, apparentemente contraddittorio, è tuttavia coerente perché, a nostro avviso, c'è una rottura epistemologica che separa l'Althusser degli anni Sessanta dall'«ultimo Althusser» (anni Ottanta). Questa rottura è stata appunto provocata dall'introduzione nella sua opera della problematica del materialismo aleatorio in sostituzione di quella del materialismo storico, come abbiamo già indicato.

tire dal vertice che costituisce il punto elementare e più astratto della problematica, una posizione derivata e con un grado di concretezza maggiore. Così, le domande più generali ed elementari della problematica hegeliana nelle *Lezioni di filosofia della storia* sono, in primo luogo, quella che verte sullo Spirito universale, concepito come l'unico elemento attivo e libero, e, in seguito, quelle che vertono sul processo storico, concepito come un tutto ordinato, e sul movimento, concepito come risultato di un'unica contraddizione. Marx non ha mai fatto propria questa problematica nella sua totalità e non ha neanche mai rotto completamente con essa, sebbene vi si sia allontanato maggiormente, come vedremo, nei testi degli anni Settanta.

Hegel, tanto nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, pubblicato nel 1821, quanto nel corso che impartì nel 1830-1831 e che ha dato origine alle *Lezioni sulla filosofia della storia*, aveva presentato la storia come il processo contraddittorio di auto-sviluppo dello Spirito del mondo, mentre Marx, scrivendo circa venticinque anni più tardi, la presentò come il processo di auto-sviluppo contraddittorio delle forze produttive. Consideriamo la questione più da vicino. Da una parte, si tratta di *auto-sviluppo* perché, in entrambi gli autori, la forza che muove la storia è autonoma e unica<sup>4</sup>; d'altra parte, questo auto-sviluppo è *contraddittorio* perché entrambe le forze, lo Spirito del mondo e le forze produttive, esistono e si espandono all'interno di una forma che, a un dato momento del processo, si trasforma da stimolo a ostacolo al loro sviluppo – in Hegel, la forma è lo Spirito di un popolo, che può sviluppare, fino ad un determinato stadio, le virtualità dello Spirito del mondo<sup>5</sup>; in Marx, questa forma sono i rapporti di produzione, che possono sviluppare, fino ad un determinato stadio, le forze produttive. Allo stesso modo che lo Spirito del popolo greco, ad un determinato stadio dello sviluppo dello Spirito

---

4 «L'attività è la sua [dello Spirito] essenza: esso è il prodotto di se stesso, e così è il suo principio e anche la sua fine [...]. L'occupazione dello Spirito è quella di prodursi, di farsi oggetto di sé, di sapere di sé». «Ciò che è sostanziale [della storia] è lo spirito e il corso della sua evoluzione» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia I*, tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, Firenze, La Nuova Italia, 1999, vol. I, pp. 38-39 e 32). «La storia del mondo [...] è l'interpretazione e realizzazione dello spirito universale» (G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, tr. it. a cura di G. Marini, Bari, Laterza, 2001<sup>8</sup> (1987), p. 265).

5 «Al popolo al quale tale momento compete [cioè, lo Spirito particolare che esprime lo Spirito universale nella sua auto-evoluzione] come principio *naturale*, è demandata l'effettuazione del medesimo nel processo della sviluppantesi autocoscienza dello spirito del mondo [...]. [Questo popolo è il] rappresentante del presente grado di sviluppo dello Spirito del mondo. [...] Con il] venir fuori d'un più alto principio [...]. Con ciò viene indicata la transizione dello spirito a quel principio e così della storia del mondo a un altro popolo» (G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio* cit., p. 267).

del mondo, smise di essere uno stimolo trasformandosi in un ostacolo per quello sviluppo, venendo il popolo greco, in seguito a questa discordanza, a perdere il posto di «popolo dominante nella storia del mondo», così anche il modo di produzione feudale, ad un determinato stadio dello sviluppo delle forze produttive, da stimolo si trasformò in ostacolo a tale sviluppo e fu perciò sostituito da un modo di produzione superiore.

Il Marx della *Prefazione* del 1859 ha letteralmente invertito Hegel, come lui stesso avrebbe detto più tardi nella *Prefazione alla seconda edizione tedesca de Il Capitale*: ha collocato l'economia (forze produttive e rapporti di produzione) al posto dello Spirito (Spirito universale e Spirito di un popolo), ha cioè sostituito una dialettica idealista, che raffigurerebbe il mondo a testa in giù, con un'altra, materialista, che lo raffigurerebbe con i piedi per terra. Tuttavia, aggiungiamo noi, invertire non significa abbandonare una posizione. Il testo del 1859 è rimasto prigioniero della stessa dialettica secondo cui «tutto è uno», cioè secondo cui tutta la storia non è altro che lo sviluppo dello Spirito (*Lezioni sulla filosofia della storia*) o delle forze produttive (*Prefazione* del 1859)<sup>6</sup>. Nella *Prefazione*, Marx, dopo avere affermato la sua ipotesi fondamentale sul processo storico, conclude presentando il movimento dell'economia come causa necessaria e sufficiente del cambiamento storico. Trascrivo un passaggio chiave e molto noto: «A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, 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. *Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura*»<sup>7</sup>. L'unica riserva

- 
- 6 Commentando un frammento di Talete di Mileto, Hegel dice che egli dev'essere considerato il primo filosofo perché ha stabilito per primo che «tutto è uno», cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia 1*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1981, p. 199.
- 7 K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1984, p. 5, corsivo nostro. G.A. Cohen afferma che la *Prefazione* del 1859 è il testo definitivo di Marx sulla teoria della storia (cfr. G.A. Cohen, *Forces and relations of production*, in J. Roemer (ed.), *Analytical Marxism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 11-22). Conviene tuttavia ricordare che uno o due anni prima di redigere la *Prefazione*, Marx aveva dato un'impostazione ben diversa a questa stessa questione. Nel noto testo dei *Grundrisse* in cui esamina le forme precedenti la produzione capitalista, Marx presenta differenti vie di sviluppo storico e non concepisce questo sviluppo come risultante da una causa unica. Cfr. K. Marx, *Forme che precedono la produzione capitalista*, in K. Marx - F. Engels, *Opere*, vol. XXIX (1857-1858), a cura di N. Merker, tr. it. di G. Backhaus, Roma, Editori Riuniti, 1986, pp. 407-447 ed E. Hobsbawm, *Prefazione a K. Marx, Formazioni economiche precapitaliste*, tr. it. di L. Trevisani, Roma, Editori Riuniti, 1970<sup>3</sup> (1956) pp. 7-65.

contenuta in questa frase è a proposito dell'estensione di tempo che potrebbe trascorrere tra la causa (cambiamento economico) e la conseguenza (cambiamento politico). La politica appare soltanto come epifenomeno.

Al fine di caratterizzare meglio la vicinanza tra i due testi, faremo ancora due osservazioni. La prima osservazione li avvicina ancor più. Tanto in Hegel come nel Marx del 1859, il processo storico, riflettendo lo sviluppo dello Spirito del mondo o lo sviluppo delle forze produttive, si *serve*, nel suo sviluppo immanente, dell'azione degli uomini – per Hegel, l'azione umana, sebbene imprescindibile per la realizzazione dello Spirito, è soltanto il braccio inconsciente dello Spirito, mentre per il Marx della *Prefazione* del 1859, gli uomini vivono il conflitto tra le forze produttive e i rapporti di produzione sul terreno dell'ideologia e agiscono, anche senza saperlo, per risolverlo sul terreno dell'azione politica. Nei due casi, pertanto, sono gli uomini che fanno la storia, ma in nessun caso la fanno come soggetti. Questa constatazione potrà sembrare paradossale alle analisi un po' affrettate del problema.

Di fatto, in un articolo di critica nei confronti dell'opera di Louis Althusser, Michael Löwy rammenta al lettore due tesi difese da Althusser con eguale insistenza in diversi testi: la tesi secondo cui la storia è un processo senza soggetto né fine e la tesi secondo cui sono le masse che fanno la storia. Dopo avere messo una di fronte all'altra queste due tesi, Löwy domanda, con ironia, come sia possibile da parte di un autore sostenere, in tutta logica, che le masse fanno la storia e, al tempo stesso, che la storia è un processo senza soggetto. Gli sembrò di avere scoperto una contraddizione così ovvia nell'opera althusseriana che ritenne di potersi esimere dal dimostrarlo al lettore, e concluse, in tono trionfante, il suo articolo<sup>8</sup>. Ora, ciò che stiamo vedendo in questi testi di Hegel e di Marx sono delle forme differenti di concepire la storia come risultato dell'azione degli uomini, senza che perciò gli uomini siano i soggetti della storia.

Affinché quest'idea risulti più chiara, è opportuno esporre qualche considerazione. Nella filosofia della storia di Hegel, c'è una tensione relativa alla questione che si riferisce al soggetto della storia e più di una possibilità di lettura al riguardo, ma nessuna di queste letture può comportare l'idea che gli uomini siano il soggetto della storia. Se poniamo l'accento sull'idea che lo Spirito del mondo, che si realizza al termine del processo storico, si trovi già virtualmente pronto all'inizio di questo stesso processo, abbiamo lo Spirito come soggetto di una storia che si realizza soltanto per realizzarlo – questa è la lettura di Jean Hyppolite nel suo saggio sulla filosofia della storia di Hegel. Se, al contrario, mettiamo in rilievo che lo Spirito si forma di fatto nel corso dello stesso proces-

---

8 M. Löwy, *L'humanisme historiciste de Marx ou relire le Capital*, in J.-M. Vincent (éd.), *Contre Althusser - pour Marx*, Paris, Les Editions de la Passion, 1999, seconda edizione rivista e ampliata.

so, il processo sarà il vero soggetto dello Spirito. Ora, un processo che ha se stesso come soggetto è, in effetti, un processo senza soggetto – questa è la lettura di Althusser nella sua conferenza su Hegel al Collège de France, nella quale espose la tesi secondo cui la storia è un processo senza soggetto né fine. Si può pertanto sostenere che in Hegel la storia abbia un soggetto, benché tale soggetto sia lo Spirito universale e mai gli uomini. Anche nel Marx del 1859, non c'è, sotto nessun punto di vista, un soggetto della storia, poiché la dinamica della storia è data dallo sviluppo cieco e spontaneo delle forze produttive. In ciascuno di questi casi, dunque, gli uomini fanno la storia ma mai come soggetti<sup>9</sup>.

La seconda osservazione richiama l'attenzione sul rischio che il lettore si faccia fuorviare da una vicinanza soltanto apparente. Siccome il Marx del 1859 non si era posto il compito di spiegare il motivo dello sviluppo delle forze produttive nel corso della storia, la sua ipotesi fondamentale potrebbe sembrare, a una lettura meno attenta, un postulato metafisico, corrispondendo in questo modo al postulato metafisico dell'esistenza dello Spirito del mondo nella filosofia della storia di Hegel. Ma questa vicinanza è soltanto formale perché il limite o punto cieco di una teoria scientifica non è la stessa cosa di un postulato metafisico – il limite è posto come tale, cioè come una frontiera da superarsi dallo sviluppo successivo della ricerca, mentre il postulato metafisico hegeliano è «inamovibile». Ritorneremo su questo punto nella conclusione.

La tabella che segue riassume ciò che abbiamo detto fin qui.

---

9 Cfr. J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Editions du Seuil, 1983, e L. Althusser, *Sur le rapport de Marx à Hegel*, in Id., *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1972, pp. 49-71, tr. it. di F. Madonia, in L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, Milano, Jaca Book, 1972, pp. 51-72.

L'IDEA DI PROCESSO STORICO:  
OMOLOGIA TRA IL MARX DEL 1859 E HEGEL

<p>HEGEL (Introduzione alle <i>Lezioni di filosofia della storia e Lineamenti di filosofia del diritto</i>)</p>	<p>Che cos'è lo Spirito?</p>	<p>Lo Spirito è libero, attivo e trascendentale. Il processo di realizzazione dello Spirito è la storia universale.</p>	<p>Popoli (civiltà) successivi come tappe dello sviluppo dello Spirito.</p>	<p>In uno stadio determinato del processo, lo Spirito universale entra in contraddizione con lo Spirito del popolo nel quale si realizzava. Questa contraddizione produce il cambiamento storico.</p>	<p>I popoli e gli individui agiscono perseguendo i propri interessi particolari, ma, senza saperlo, agiscono, al tempo stesso, come strumenti dell'universale (lo Spirito).</p>
<p>MARX (Prefazione a <i>Per la critica dell'economia politica</i>)</p>	<p>Che cos'è la storia?</p>	<p>La storia è un processo determinato dallo sviluppo delle forze produttive.</p>	<p>Modi di produzione successivi come tappe dello sviluppo delle forze produttive.</p>	<p>In uno stadio determinato del processo, le forze produttive entrano in contraddizione con i rapporti di produzione nei quali si sviluppavano. Questa contraddizione produce il cambiamento del complesso della sovrastruttura.</p>	<p>Gli uomini vivono la contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione sul terreno dell'ideologia e la risolvono attraverso la lotta di classe.</p>

## 2. Abbozzo di una nuova problematica nei testi tardi di Marx

Tuttavia, com'è stato mostrato ormai da diversi studi, Marx non è rimasto fedele a questa problematica nel corso di tutta la sua opera. Nella fase conosciuta come «tarda» della sua produzione, egli si è allontanato da questa visione hegeliana della storia – un'evoluzione spontanea risultante dalla contraddizione *immanente e unica* della struttura stessa<sup>10</sup>.

Vale la pena di citare una riflessione del Marx degli anni Settanta, contenuta in una delle sue celebri lettere sulla comune agraria russa. In questa lettera, Marx afferma che la sua analisi dell'evoluzione dal feudalismo al capitalismo dev'essere vista come un'analisi storica e non come una filosofia della storia, e svolge altre considerazioni – scriverò in corsivo i passaggi più importanti per la nostra discussione.

[Il mio critico] sente l'irresistibile bisogno di metamorfosare il mio schizzo della genesi del capitalismo nell'Europa occidentale in una teoria storico-filosofica della marcia generale fatalmente imposta a *tutti* i popoli, in qualunque situazione storica essi si trovino [...]. Ma io gli chiedo scusa: è farmi insieme troppo onore e troppo torto. Prendiamo un esempio: in diversi punti del *Capitale* ho accennato alla sorte che toccò ai plebei dell'antica Roma. In origine contadini liberi che coltivavano ognuno per proprio conto il loro pezzetto di terra, nel corso della storia romana essi vennero espropriati. Lo stesso movimento che li separò dai mezzi di produzione e sussistenza produsse la formazione non solo di grandi proprietà terriere, ma di grandi capitali monetari. Così, un bel giorno, vi furono da un lato i «liberi» spogliati di tutto fuorché della loro forza-lavoro, e dall'altro, per sfruttarli, i detentori di tutte le ricchezze accumulate. Quando? In ogni caso, i proletari romani divennero non già salariati, ma plebaglia fannullona e più abietta degli *ex-poor whites* [i bianchi declassati] degli Stati meridionali dell'Unione, e accanto ad essi si sviluppò un modo di produzione non capitalistico, ma schiavistico. Dunque, eventi di un'analogia sorprendente, ma verificatisi in ambienti storici affatto diversi, produssero risultati del tutto differenti. La chiave di questi fenomeni sarà facilmente trovata studiandoli separatamente uno per uno e poi mettendoli a confronto; non ci si arriverà mai col *passé-partout* di una filosofia della storia, la cui virtù suprema è di essere soprastorica<sup>11</sup>.

Vari aspetti di questo passo meritano una riflessione al fine di mostrare quanto essa si allontani della problematica attorno a cui si compone la *Prefazione* del 1859.

10 Cfr. P. Leão da Costa Neto, *Marx tardio: notas introdutórias*, «Crítica Marxista» 17 (2003), pp. 80-95.

11 Brano della lettera di Marx, scritta nel novembre del 1877, e indirizzata alla redazione di «Otečestvennye Zapiski», in K. Marx - F. Engels, *India, Cina, Russia*, tr. it. di B. Maffi, Milano, Il Saggiatore, 1960, pp. 235-236.

Non è più possibile pensare ad una contraddizione immanente e unica il cui sviluppo spontaneo produrrebbe la totalità del processo storico; ne è prova il fatto che Marx non dice che il capitalismo non è nato a Roma perché le forze produttive non erano abbastanza sviluppate; ciò che dice è che «ambienti storici affatto diversi» hanno condotto a risultati differenti. Ora, la nozione di ambiente storico stabilisce, necessariamente, l'idea di una *pluralità di cause* all'origine di un determinato modo di produzione. Il capitalismo non è nato a Roma antica, per quanto vi fossero sorti, da un lato, «grandi capitali monetari» accumulati in poche mani e, d'altro lato, uomini «'liberi' spogliati di tutto», perché è mancato qualcosa che spingesse questi due elementi a incontrarsi, trasformandosi, rispettivamente, in compratori e venditori della forza-lavoro, cioè, in capitalisti e operai – «i proletari romani divennero non già salariati, ma plebaglia fannullona». Aggiungiamo, seguendo la linea di ragionamento di Marx nel testo citato, che, sul finire del Medioevo, ricomparvero il capitale-denaro e il lavoratore libero senza proprietà, ma, questa volta, qualcosa fece sì che questi due elementi si unissero e generassero le figure del capitalista e del moderno lavoratore salariato. Sono quindi vari i fattori necessari alla formazione della struttura di un nuovo modo di produzione e questi fattori possono presentare delle storie relativamente indipendenti<sup>12</sup>.

L'ultimo Marx non rompe totalmente con la tradizione hegeliana. Il testo citato resta fedele all'idea di processo storico, una delle idee forti, come abbiamo visto, della problematica di Hegel. Ma egli rompe con l'idea di unicità causale presente anch'essa in quella problematica e, conseguentemente, rompe con la concezione di sviluppo unidirezionale, inevitabile e prevedibile che ne è il corollario. Se le cause sono multiple, s'introduce un'apertura nella concezione del processo storico. La transizione al socialismo dev'essere adesso concepita come una possibilità storica e non come una necessità ineluttabile. Tuttavia, Marx non si volge con ciò a un posizione empiristica, che consisterebbe nell'abbandono dell'idea di una teoria della storia, e nell'immaginare la pluralità di cause come un universo di circostanze infinite. Abbiamo visto che Marx scarta l'idea di un *passe-partout* del processo storico, ma non l'idea che

---

12 Il confronto diretto della *Prefazione* del 1859 con la *Lettera ai populisti russi* del 1877 non è forse inadeguato? È una questione sorta durante le discussioni del *Grupo de Estudos Althusserianos* del Cemarx. È stato avanzato l'argomento che il primo testo lavorerebbe su un oggetto sopra-modale, comune cioè a tutti i modi di produzione e a tutte le transizioni, mentre la *Lettera ai populisti* tratterebbe di una transizione specifica all'interno di una formazione sociale altrettanto specifica – l'antica Roma. Non crediamo che sia così. Nella *Lettera ai populisti russi*, dopo avere svolto alcune considerazioni storiche sull'antica Roma, Marx paragona quella formazione sociale con la formazione sociale dell'Europa Moderna e ne trae una conclusione teorica che riporta ad un livello di astrazione più generale, il livello sopra-modale. La conclusione della *Lettera* si trova allo stesso livello di astrazione a cui si trova la *Prefazione*.

il processo storico abbia una chiave esplicativa, come appare chiaro anche nel testo. Una soluzione è allora quella di pensare questa pluralità di cause come una catena complessa e articolata di cause con efficacia diseguale<sup>13</sup>. Su questo punto, possiamo fare ricorso al concetto althusseriano di surdeterminazione: concetto che può servire per indicare il posto della politica in un processo determinato, in ultima istanza, dall'economia. L'ultimo Marx non dev'essere visto come un precursore di Max Weber. Mantenendo l'idea che la storia sia un processo retto da leggi conoscibili, che sarebbero l'oggetto di una teoria della storia, Marx erge una barriera tra le sue riflessioni e quella che sarebbe diventata la teoria di Weber, poiché, per questi, non è possibile produrre una teoria della storia, dal momento che la storia dev'essere pensata come risultato di un'infinità di cause circostanziali. Compito dello studioso sarebbe quello di selezionare, informato dei suoi valori e, in un certo senso, arbitrariamente, le cause e circostanze con le quali costruirà la sua spiegazione. Nel pluralismo causale weberiano, pertanto, non c'è posto, per l'idea di una catena complessa e articolata di cause con efficacia diseguale che permetterebbero di formulare una teoria del processo storico<sup>14</sup>.

### 3. Il contributo dei marxisti althusseriani

Nel decennio del 1960, il gruppo di autori che, sotto la direzione di Louis Althusser, stava elaborando l'opera *Lire Le Capital* incaricò Etienne Balibar di esaminare il tema della transizione. Com'è noto, egli partì dalla critica alla *Prefazione* del 1859<sup>15</sup>. Balibar sostenne che questo testo conteneva un disaccordo tra la problematica hegeliana, alla qual Marx ancora si sarebbe appoggiato, e i nuovi concetti e le nuove tesi che egli cominciava soltanto a sviluppare. Balibar si fondava su altri testi di Marx, parte dei quali prodotta negli anni

13 Questo è un contributo del testo di D. Saes, *Marxismo e história*, «Crítica Marxista» 1 (1993), pp. 39-60.

14 Sulla problematica weberiana dell'infinità delle cause e dell'arbitrarietà della selezione, cfr. l'eccellente libro di J. Freund, *Sociologia di Max Weber*, tr. it. di G. Miani, Milano, Il Saggiatore, 1972<sup>2</sup> (1968). Anche Gabriel Cohn, così come noi l'abbiamo fatto qui, compara i concetti althusseriani di determinazione in ultima istanza e di surdeterminazione con la spiegazione di tipo weberiano, cfr. G. Cohn, *Critica e resignação – fundamentos da sociologia di Max Weber*, São Paulo, TAQ Editores, 1979, p. 145 e sgg.

15 E. Balibar, *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*, in L. Althusser e altri, *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996, pp. 419-568. Si veda particolarmente l'ultimo paragrafo di questo testo, «Eléments pour une théorie du passage», pp. 520-568. Secondariamente, abbiamo utilizzato, dello stesso autore, anche *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, in particolare il capitolo IV, «Temps et progrès: encore une philosophie de l'histoire?».

Settanta, cioè, nell'ultima fase della produzione marxiana. I testi più utilizzati furono quelli in cui Marx discuteva, con i rivoluzionari russi, la possibilità che la transizione socialista in Russia traesse vantaggio dalla comunità agraria sussistente in quel paese, principalmente le lettere di Marx a Mikhailovski e a Vera Zasulič, il capitolo *L'accumulazione originaria* nel primo libro de *Il Capitale* e le *Forme che precedono la produzione capitalista*<sup>16</sup>.

Il testo di Balibar si sviluppa su due piani distinti – sul piano epistemologico, in cui tratta della problematica all'interno della quale si deve pensare una teoria marxista della transizione, cioè una teoria marxista della storia; e sul piano della teoria, in cui l'autore espone le proprie tesi sul periodo di transizione. Riteniamo che, introducendo alcune modifiche nel testo di Balibar e riprendendo la teoria marxista del potere politico e dello Stato, potremo avanzare nella riflessione sul posto che occupa la politica nella teoria marxista della storia.

La premessa epistemologica generale dell'autore è che è necessario pensare la transizione al di fuori della problematica hegeliana dell'evoluzione spontanea della struttura mossa dalla propria contraddizione interna, originaria e unica. Una nuova struttura non nasce, al contrario di quanto suppone la concezione storicistica (evoluzionistica e teleologica), all'interno della struttura precedente. Esistono contraddizioni interne e originarie alla struttura, ma esse restano all'interno dei limiti strutturali del modo di produzione. Balibar porta l'esempio delle crisi economiche cicliche del capitalismo. Esse risultano dalle contraddizioni della struttura dell'economia capitalista, ma, in se stesse, riproducono soltanto il capitalismo su un'altra scala. È certo che esse obbligano a pensare il modo di produzione capitalista nella sua dinamica (riproduzione ampliata), e non in modo statico come si fa nell'analisi sincronica (riproduzione semplice). Balibar introduce tuttavia una distinzione tra la dinamica del modo di produzione capitalista (riproduzione ampliata) e la sua diacronia (transizione). Siccome la transizione non risulta dall'evoluzione spontanea della contraddizione originaria unica e interna della struttura, le leggi della transizione da un qualsivoglia modo di produzione a un altro modo di produzione (leggi della diacronia) sono, necessariamente, distinte dalle leggi di riproduzione di un qualsivoglia modo di produzione (leggi della sincronia, per la riproduzione semplice, e della dinamica, per la riproduzione ampliata): riproduzione e transizione sono due oggetti appartenenti a due teorie regionali distinte.

Se la transizione può essere l'oggetto di una teoria della transizione, ciò significa che questo testo di Balibar, benché abbandoni la problematica hegeliana, non può essere identificato con il materialismo aleatorio dell'ultimo Althusser. Riflettendo la prospettiva di questo materialismo della contingenza, Althusser

---

16 Per la corrispondenza tra Marx, Mikhailovski e Vera Zasulič, cfr. K. Marx - F. Engels, *India, Cina, Russia* cit., pp. 234-244.

ritiene che l'incontro dei due elementi necessari allo sviluppo dell'economia capitalista, la concentrazione di grandi capitali monetari in poche mani e l'esistenza di una massa di lavoratori liberi e spossati, che sono gli elementi citati nella *Lettera ai populistici russi del 1877*, come abbiamo già visto, sia un incontro aleatorio. Questi due elementi non si sono incontrati nella Roma antica, ma avrebbero potuto incontrarsi, e in questo caso le relazioni di produzione capitaliste sarebbero comparse prima del sorgere del feudalismo; circa dieci secoli più tardi, gli stessi due elementi si sono incontrati nel periodo di declino del feudalismo, dando origine alla struttura economica capitalista; ma, ci ricorda Althusser, avrebbero potuto non incontrarsi. Del resto, Althusser applica il materialismo aleatorio tanto alla transizione quanto alla riproduzione del modo di produzione. La ripetizione nel tempo dell'incontro di questi due elementi, ripetizione che caratterizza la riproduzione del modo di produzione capitalista ormai pienamente sviluppato, è necessaria soltanto apparentemente; in realtà, in qualsiasi momento, senza che possiamo prevederlo, l'incontro potrà non avvenire. Il materialismo aleatorio è, in tutta la sua estensione, il regno della contingenza, e non quello delle leggi necessarie<sup>17</sup>.

Torniamo al testo di Balibar, che lavora sotto l'influenza della problematica althusseriana degli anni Sessanta. Se la struttura non si evolve spontaneamente grazie a una contraddizione interna originaria e unica, come può avvenire la transizione? Per una contraddizione venuta da fuori? Non è questa la risposta di Balibar. Ciò che accade è che la riproduzione ampliata, cioè la dinamica del modo di produzione, genera degli effetti contraddittori che, questi sì, potranno dar origine agli elementi del futuro modo di produzione. «La contraddizione è derivata, e non originaria», dice Balibar, non si trova cioè nella struttura, ma negli effetti della struttura. Il capitale-denaro concentrato in poche mani e il lavoratore libero espropriato sono sorti, dice Balibar sulla base del capitolo *L'accumulazione originaria* (di cui si avvale abbondantemente), nel periodo in cui prevaleva il modo di produzione feudale e come effetto derivato dalla dinamica di questo modo di produzione. La genealogia di questi elementi non è ancora la storia del capitalismo, ma la sua *preistoria*. Pensando allo sviluppo del capitalismo, potremmo rammentare che la concentrazione e centralizzazione del capitale e la socializzazione del lavoro sono effetti della dinamica del modo di produzione capitalista. Ma la concentrazione e la socializzazione nel capitalismo sono, entrambe, di tipo capitalista, non sono dei germi di socialismo che crescono all'interno della società capitalista. Tanto nel passaggio dal feudalesimo al capitalismo, quanto nel passaggio dal capitalismo al socialismo, la genesi degli elementi del

---

17 Cfr. V. Morfino, *Il materialismo della pioggia di Althusser. Un lessico*, «Quaderni Materialisti» 1 (2002), pp. 85-108.

futuro modo di produzione corrisponde alla preistoria di questo nuovo modo di produzione, alle sue origini, alla formazione di ciascuno degli elementi che lo compongono, ed è separata da quell'altro fenomeno che è l'*inizio* della sua struttura, cioè, della sua storia: la nascita della nuova totalità strutturale. La formazione di questa struttura è, effettivamente, l'inizio di un nuovo modo di produzione e, pertanto, dell'oggetto della teoria della transizione.

Stabilite queste premesse epistemologiche generali, Balibar espone le proprie tesi teoriche sulla transizione. Le fasi di transizione, secondo Balibar, sarebbero caratterizzate da due discordanze. A livello della struttura economica, la non-corrispondenza tra le relazioni di proprietà e le relazioni di appropriazione materiale. L'esempio è dato dal periodo della manifattura, in cui si avrebbe una non-corrispondenza tra, da un lato, la proprietà (già) capitalista e il controllo tecnico della produzione (ancora) nelle mani del lavoratore. La proprietà privata capitalista (relazione di proprietà) mina il controllo tecnico del produttore sul processo di produzione (relazione di appropriazione materiale), inducendo la sostituzione della manifattura da parte della grande industria. Questa, instaurando la sussunzione reale del lavoro al capitale, restaura la corrispondenza tra la proprietà e l'appropriazione materiale. A livello della struttura sociale totale, la non-corrispondenza tra i differenti livelli strutturali avverrebbe in virtù di una discordanza per anticipazione del politico («il diritto, la politica e lo Stato») di fronte all'economico. Balibar non abbandona la tesi secondo la quale lo sviluppo delle forze produttive si trova alla base del cambiamento storico<sup>18</sup>. Ciò che si può inferire dal suo testo è che lo sviluppo si dà senza alterare la natura della struttura economica vigente. Il politico viene prima perché, grazie alle possibilità aperte dallo sviluppo delle forze produttive, lo Stato può cambiare la natura della propria politica quando l'economia permane socialmente vincolata ai rapporti di produzione anteriori. Parlando della transizione al capitalismo, Balibar si riferisce genericamente alla violenza dello Stato e alla manipolazione della legge in riferimento all'impulso dato al processo di accumulazione originaria. Suggestisce che lo Stato Assolutista era uno Stato la cui politica avrebbe provocato lo sviluppo dell'economia capitalista che si trovava allora soltanto in una fase iniziale. Ebbene, la non-corrispondenza, o discordanza, da una parte, tra relazione di proprietà e relazione di appropriazione materiale e, d'altra parte, tra politica e economia, fa sì che le differenti strutture e le differenti relazioni, anziché riprodurre le condizioni di riproduzione delle altre, interferiscano nel loro funzionamento alterandole. Sarebbe questa la dinamica del processo di transizione.

Vorremmo indicare due problemi. Balibar non ci dice quale sia la relazione tra i due tipi di non-corrispondenza, o discordanza, che presenta – la discor-

---

18 È stata Ângela Lazagna che, durante le discussioni del Cemarx, ha richiamato la mia attenzione su questo punto.

danza nell'economia e la discordanza nella struttura sociale totale. L'altro problema è che l'autore segnala come discordanza per anticipazione del politico nei confronti dell'economico l'intervento politico dello Stato nell'accumulazione originaria, accumulazione che, all'interno della problematica di Balibar, dovrebbe essere considerata la storia degli elementi costitutivi del modo di produzione capitalista, cioè, la preistoria di questo modo di produzione, e non il processo di transizione, che è ciò di cui qui si tratta. Seguendo la tesi generale di Balibar sulla discordanza per anticipazione del politico, ma caratterizzando diversamente questa discordanza, sosteneremo che la transizione ha inizio con la discordanza tra lo Stato e l'economia, vale a dire, ha inizio con la discordanza tra, da un lato, la struttura giuridico-politica dello Stato che «è avanzata» come risultato di una rivoluzione, e, d'altro lato, la struttura dell'economia che è rimasta «indietro», legata al modo di produzione anteriore. Illustreremo questa tesi facendo riferimento alla transizione dal feudalismo al capitalismo e alla transizione dal capitalismo al socialismo.

Lo Stato è il principale fattore di coesione delle formazioni sociali divise in classi, in virtù della sua funzione repressiva, e di un altro aspetto, quasi sempre ignorato, che è la sua funzione ideologica. Da una parte, questo organismo detiene il monopolio della forza organizzata, forza che mostra e mobilita, quotidianamente, per mantenere i rapporti di produzione. In situazioni di crisi, questa forza è utilizzata in modo ampio e come ultima risorsa per impedire il cambiamento sociale. D'altra parte, lo Stato secerne, permanentemente, le figure ideologiche fondamentali alla riproduzione più o meno pacifica dei rapporti di produzione. L'esistenza giuridica degli ordini e dei ceti era la fonte dell'ideologia aristocratica che legittimava il lavoro coatto dei contadini servi nel feudalesimo, allo stesso modo che il diritto formalmente egitario nel capitalismo è la fonte dell'ideologia contrattuale che occulta la relazione di sfruttamento tra il capitalista e l'operaio. Il diritto formalmente egitario e le istituzioni statali apparentemente universaliste ad esso legate sono anche la fonte della moderna ideologia della rappresentazione popolare nello Stato. Se utilizzassimo la terminologia gramsciana, diremmo, proprio per indicare come questa posizione diverga da quella del grande marxista italiano, che tanto la dominazione (repressione) quanto l'egemonia (direzione morale) hanno come centro fondamentale l'apparato di Stato (in senso stretto) della classe dominante. Essendo lo Stato il fattore principale di coesione di una formazione sociale divisa in classi, la transizione esige un cambiamento preliminare dello Stato.

Nell'esame della transizione al capitalismo, la trattazione data dagli storici e teorici marxisti è nettamente marcata dall'economicismo. Nella quasi totalità dei casi, essi hanno concepito questa transizione come il risultato di uno sviluppo spontaneo e cumulativo dell'economia capitalista all'interno dello stesso modo di produzione feudale, sviluppo che, una volta raggiunto un certo livello, comporterebbe un cambiamento politico che «renderebbe sol-

tanto ufficiale», sul piano della politica, il capitalismo, il quale sarebbe ormai un «fatto» sul piano dell'economia – nei termini della *Prefazione* del 1859: «*Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura*». La nostra analisi, come dev'essere ormai apparso chiaro, va in un'altra direzione. Nel processo di rivoluzione politica borghese, che apre il periodo di transizione al capitalismo, lo Stato borghese creato dalla rivoluzione, in virtù del suo diritto formalmente egualitario, dà impulso alla sostituzione del lavoro coatto, che è vincolato alla gerarchia giuridica feudale degli ordini e dei ceti, col lavoro libero. La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino è l'atto rivoluzionario per eccellenza che rende lo Stato nato dalla rivoluzione incompatibile con la servitù e, al tempo stesso, lo induce alla formazione del mercato del lavoro (della forza-lavoro), elemento imprescindibile per il futuro sviluppo dell'economia capitalista. Sì, perché, nella nostra analisi, l'economia che precede la rivoluzione politica borghese non è un'economia di tipo capitalista, ma piuttosto un'economia feudale – agricoltura feudale, manifattura basata sul lavoro coatto e di tipo feudale e commercio ristretto proprio del feudalesimo.

Potrà sembrare una visione che valorizza unilateralmente il cambiamento politico, tuttavia questa impressione viene meno se consideriamo che le classi sociali che hanno avuto l'interesse e la capacità politica di dirigere il processo della rivoluzione politica borghese hanno avuto, come causa della loro formazione, il processo di sviluppo (feudale) del commercio, delle città e della manifattura che ha caratterizzato il feudalesimo europeo negli ultimi secoli della sua esistenza<sup>19</sup>. A questo punto, riprendiamo Balibar: lo sviluppo delle forze produttive apre delle nuove possibilità. Ciò che aggiungiamo noi è che è la rivoluzione politica che, creando un nuovo tipo di Stato, renderà, nel caso in cui sia vittoriosa, effettiva una tale possibilità.

Consideriamo, adesso, in questa stessa ottica, il processo di transizione al socialismo. Forse, nell'analisi di questo tema, l'impatto dell'economicismo sulla storiografia e sulla teoria marxista è stato minore. A partire dal testo inaugurale redatto da Karl Marx per l'Associazione Internazionale dei Lavoratori fino ai testi e ai programmi scritti da Lenin e dai principali dirigenti marxisti della Internazionale Comunista, l'idea secondo cui la classe operaia necessiterebbe, innanzitutto, di prendere il potere politico per dare poi inizio alla costruzione del socialismo è un'idea ampiamente presente nella letteratura marxista. Tuttavia, ciò non significa che concezioni differenti non abbiano prosperato nel campo socialista. Innumerevoli testi della Seconda Internazionale suggeriscono

---

19 Cfr. A. Boito, *Os tipos de Estado e os problemas da análise poulantziana do Estado absolutista*, «Crítica Marxista» 7 (1998), pp. 67-88; D. Saes, *A formação do Estado burguês no Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1984.

che alcuni aspetti del capitalismo monopolista siano già degli elementi di socialismo all'interno del capitalismo e, più recentemente, si è sviluppata la corrente che abbiamo denominato nuovo socialismo utopico, che, come abbiamo visto, pretende che la transizione al socialismo avvenga escludendo la lotta per il potere, mettendo cioè da parte la rivoluzione politica.

Ora, la rivoluzione politica è l'inizio inevitabile del processo di transizione al socialismo perché soltanto lo Stato operaio, che deve essere ormai un semi-Stato, può dare avvio al processo di socializzazione dei mezzi di produzione. Questa nuova forma di organizzazione del potere politico si caratterizza per una democrazia di massa di nuovo tipo: adempimento da parte di organizzazioni di massa di compiti amministrativi, giudiziari e repressivi, precedentemente monopolizzati dalla burocrazia di Stato; indicazione dei burocrati rimanenti per mezzo dell'elezione popolare e non per cooptazione; mandato obbligatorio per ogni incarico amministrativo, giudiziario e di rappresentazione politica; eguagliamento dei salari dei funzionari e degli operai ecc. Bene, soltanto questo semi-Stato può costituire una barriera al controllo privato dei mezzi di produzione e dare impulso, grazie a quella che possiamo chiamare la socializzazione del potere politico, alla socializzazione dei mezzi di produzione: pianificazione democratica unificata al centro e gestione operaia della produzione nella base. È questo processo di soppressione della proprietà privata e d'instaurazione del controllo collettivo del produttore diretto sui mezzi di produzione, iniziato dalla rivoluzione politica, che può ripristinare la corrispondenza tra politica e economia – facendo sì che la socializzazione dell'economia avanzi fino a corrispondere alla socializzazione del potere politico prodotta dalla rivoluzione politica della classe operaia. È esattamente questa la dinamica che Marx ha presente nei suoi scritti sulla Comune di Parigi del 1871. Marx ha caratterizzato la Comune come la prima esperienza di potere operaio, basata su di un nuovo tipo di potere «socializzato», che era rimasto in disaccordo con l'economia ancora capitalista e che avrebbe potuto stabilizzarsi soltanto nel caso che fosse «completato» dalla socializzazione dell'economia<sup>20</sup>.

---

20 A. Boito, «Comuna republicana ou Comuna operária. A tese di Marx posta à prova» e L. Cavini Martorano, «Elementos do Estado proletário na Comuna de Paris», in A. Boito (org.), *A Comuna de Paris na história*, São Paulo, Editora Xamã, 2002, rispettivamente pp. 47-66 e 67-79. Cito una frase con la quale Marx indica questo fenomeno della discordanza tra il politico e l'economico e la dinamica della transizione che ne segue: «Il dominio politico dei produttori non può coesistere con la perpetuazione del loro asservimento sociale. La Comune doveva dunque servire da leva per svellere le basi economiche su cui riposa l'esistenza delle classi, e quindi del dominio di classe» (K. Marx, *La guerra civile in Francia*, tr. it. di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 85).

Riprendendo la lettera di Marx ai populistici russi, diremmo che il «qualcosa» che è mancato nell'antica Roma è stato, insieme ad altri elementi, l'*agente sociale della rivoluzione* politica borghese, rivoluzione senza la quale, come abbiamo indicato sopra, non si dà inizio né al processo di costruzione del capitalismo, né a quello del socialismo. L'Europa Moderna, a differenza di Roma, aveva accumulato, grazie allo sviluppo delle forze produttive, una serie di agenti popolari della rivoluzione politica borghese (in generale, la borghesia non ha mostrato di avere disposizione a prendere, scatenare e mantenere un processo rivoluzionario): gli artigiani urbani, i piccoli negozianti e commercianti e la nuova «classe media» legata al lavoro non-manuale nei servizi e nello Stato. Nell'antica Roma si aveva a disposizione qualcosa di simile? Ci sembra di no: i contadini romani e greci erano cittadini e potevano possedere schiavi. Ma certo questa è soltanto un'indicazione per un percorso di riflessione sul problema: un percorso che consideri seriamente la rivoluzione politica come requisito della transizione da un modo di produzione a un altro.

#### 4. *Questioni aperte*

Siamo partiti dall'esame dell'unità della problematica nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel e nelle tesi per una teoria della storia della *Prefazione* del 1859 di Marx: il cambiamento storico concepito come risultato di una causa unica, di una contraddizione originaria inscritta dall'inizio all'interno della totalità sociale, e la conseguente concezione del processo storico come evoluzione inevitabile e prevedibile. Nei testi di Marx degli anni Settanta, abbiamo constatato l'esistenza dell'abbozzo di un'altra problematica: l'idea di causalità multipla, che abbiamo considerato doversi pensare come un tutto articolato di cause diseguali. Abbiamo visto, in seguito, che Balibar ha pensato a un posto per la politica nel processo di transizione: la transizione ha inizio con una discordanza per anticipazione del politico nei confronti dell'economico. Abbiamo qualificato il fattore politico, che nel testo di Balibar era indicato in modo inadeguato e aporetico, come il cambiamento nella struttura dello Stato. Ciò fa della rivoluzione politica il punto d'inizio di tutto il processo di transizione – abbiamo fatto, a questo punto, un riferimento critico al nuovo utopismo che pretende di «cambiare il mondo senza prendere il potere». Il movimento fondamentale continua a essere il movimento dell'economia. È essa che offre la base al processo di cambiamento. In questa nuova formulazione, il gioco tra l'economia e la politica nel processo di transizione altera la concezione del processo storico, che comincia a essere pensato come un quadro di possibilità e non più come di necessità ineluttabili.

Le poche osservazioni fatte sono ben lungi dall'abbracciare tutte le complesse questioni comprese nell'elaborazione di una teoria marxista della sto-

ria. Non abbiamo discusso il ruolo svolto dalle forze produttive, dalla lotta di classe e dall'ideologia. T.B. Bottomore, negli anni Sessanta, rispondendo alla critica dei teorici delle élites ai marxismi, ha osservato:

Marx non dice che tutti i cambiamenti sociali e culturali possono essere spiegati per mezzo dei fattori economici, ma cerca di stabilire che i principali tipi di società, soprattutto nell'area della civiltà europea, possono essere distinti in termini di sistema economico, e che i cambiamenti sociali di maggior importanza, da un tipo di società ad un altro, possono essere meglio spiegati dai cambiamenti dell'attività economica, che danno vita a nuovi gruppi sociali con interessi nuovi<sup>21</sup>.

Troviamo qui una delle maniere di pensare la relazione tra il movimento economico della società e la lotta di classe. Ad ogni modo, le relazioni tra i pochi elementi che abbiamo discusso e tutti gli altri che abbiamo appena enumerato dipendono, simultaneamente, dall'approfondimento della riflessione teorica e della ricerca storica da parte dei marxisti. Sul piano storico, basta rammentare la discussione che abbiamo indicato sulle relazioni dello Stato assolutista con il feudalesimo per scorgere le difficoltà di un tale compito. Come si porrebbe la discussione della transizione dallo schiavismo antico al feudalesimo in Europa occidentale? Vale la pena di ricordare che i marxisti, informati dalla visione economicista presente nella *Prefazione* del 1859, hanno sempre rifiutato l'argomento secondo cui la servitù e il vassallaggio sarebbero nati da cambiamenti politici. Ora, a partire da ciò che abbiamo detto in questo testo, e seguendo Balibar, questo rifiuto può essere riesaminato, in analogia con l'indicazione che abbiamo dato di un percorso per riconsiderare la tesi secondo la quale la rivoluzione politica borghese in Europa sarebbe soltanto la consacrazione dello sviluppo dell'economia (che sarebbe già capitalistica) nei principali paesi europei. Sul piano della teoria, si pone, tra l'altro, la necessità di pensare teoricamente il tipo di relazioni che si stabiliscono tra i fattori economici, politici e ideologici nel processo di transizione<sup>22</sup>.

Torniamo, per chiudere questo percorso, alla questione del limite della teoria della storia. Nella citazione di Bottomore riportata sopra è possibile verificare che si suppongono due idee fondamentali e, al tempo stesso, non sufficientemente discusse da Marx: perché avviene (o può avvenire) uno sviluppo delle forze produttive nel corso della storia? Perché le nuove classi sociali che esprimono questo sviluppo dispongono, per il marxismo, di un possente vantaggio nella lotta storica? Queste domande sono rimaste interamente senza risposta. Tuttavia, questo limite della teoria marxista non ne diminuisce per

21 T.B. Bottomore, *Elite e società*, tr. it. di E. Rispoli, Milano, Il Saggiatore, 1967, pp. 32-33.

22 Cfr. L. Cavini Martorano, *Socialismo: notas sobre revolução, transição e programa*, «Crítica Marxista» 18 (2004), pp. 100-114.

nulla la qualità scientifica. Grandi scienziati, che hanno reso possibili dei salti qualitativi nella storia della scienza, hanno formulato le proprie teorie coscienti dei limiti contenuti in esse e del fatto che difficilmente avrebbero potuti superarli loro stessi nella loro epoca. Paragonando le ipotesi di teoria della storia presenti nella *Prefazione* del 1859 con altri ambiti di conoscenza scientifica, potremmo ricordare che Charles Darwin ha formulato la teoria dell'origine delle specie attraverso la selezione naturale, nella quale la trasmissione di caratteri da una generazione all'altra svolge un ruolo centrale, senza conoscere i fondamenti della genetica, e che Sigmund Freud ha formulato la sua teoria delle nevrosi come manifestazioni deformate di pulsioni represses, principalmente sessuali, senza aver potuto spiegare le ragioni dell'importanza di tali pulsioni<sup>23</sup>.

Forse la spiegazione del primato dello sviluppo delle forze produttive deve fare ricorso sia al carattere variabile dei processi storici, sia ad alcuni attributi permanenti della specie umana in quanto specie animale<sup>24</sup>.

[Traduzione dal portoghese di Marco Vanzulli]

---

23 J. Howard, *Darwin*, tr. it. di P. Fait, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 65-76; J. Laplanche - J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de psychanalyse*, Paris, PUF, 2002<sup>3</sup> (1967), pp. 384-385.

24 È lo stesso Louis Althusser, critico rigoroso dell'umanesimo teorico speculativo, ad ammonire i marxisti della necessità di sviluppare lo studio scientifico della specie umana. Gerald A. Cohen, uno dei fondatori del marxismo analitico, cerca di dare un fondamento alla tesi della *Prefazione* del 1859 argomentando che lo sviluppo delle forze produttive e il loro primato nei confronti dei rapporti di produzione deriva dalla razionalità della specie umana. Mera speculazione filosofica o tesi scientificamente fondata? Cfr. L. Althusser *A querela do humanismo - II*, «Crítica Marxista» 14 (2002), pp. 48-72; S. Bracaletti, *Il marxismo analitico e il problema della spiegazione funzionale applicata al materialismo storico*, «Quaderni Materialisti» 1 (2002), pp. 137-170.

## LA RELIGIONE AL SERVIZIO DELLA LIBERTÀ? Machiavelli, pensatore politico ai margini della secolarizzazione

MARIE GAILLE NIKODIMOV

**D**io non ha lasciato il paese. Fra i molteplici segni della sua presenza nel mondo attuale<sup>1</sup> vorrei sottolinearne due che sembrano essere i poli estremi di un ventaglio costituito da queste diverse forme di presenza: il dio della guerra, referente ultimo dell'azione politica quando questa diventa azione di guerra; il dio venerato nelle pratiche religiose da una società civile che ha ritrovato la sua libertà di culto dopo anni di oppressione politica. Le operazioni militari condotte dagli Stati Uniti in Iraq nel 2003 e i discorsi pronunciati da Saddam Hussein o da George Bush Jr. in tale occasione ramentano che, in alcuni Stati, Dio è ancora oggi il referente e il primo fondamento di qualsiasi azione politica. In un simile contesto, siamo lontani dai sottili interrogativi riguardanti la presenza celata di concetti della teologia cristiana all'interno del pensiero politico, come quelli evocati da Schmitt<sup>2</sup>. La seconda forma che testimonia la presenza di Dio si manifesta nella caduta dei governi comunisti in Europa alla fine degli anni '80, accompagnata dal ritorno ad un'intensa pratica religiosa, precedentemente ostacolata o proibita. Il processo di democratizzazione è qui associato ad una forte religiosità della società civile; un qualsiasi tentativo di relegare la religione ad un ruolo secondario sarebbe visto come il segno di un ritorno alla repressione di tipo comunista<sup>3</sup>.

Questi due esempi, se necessario, mostrano chiaramente che la concezione della modernità, intesa come emancipazione della sfera civile e politica dalla religione, è un orizzonte assai lontano o più probabilmente un'illusione. Essi lasciano intuire che gli uomini non sanno, non vogliono o non possono fare a meno di Dio. Come si spiegano questo non-sapere, non-volere o non-potere? Che cosa indicano questi ultimi in relazione alla vita politica nei suoi diversi momenti, di pace e di guerra? Bisogna lottare contro questa apparente incapacità di vivere senza Dio o piuttosto accettarla e sostenerla?

L'opera di Machiavelli può essere considerata in relazione a tali interrogativi come un luogo privilegiato di riflessione, dal quale trarre alcuni elementi

- 
- 1 La rivista «Transeuropéennes» 23 (2003), dedicata alle «religioni in politica» ne dà un ritratto rappresentativo.
  - 2 C. Schmitt, *Teologia politica*, in *Le categorie del «politico»*, a cura di G. Miglio, tr. it. di P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972.
  - 3 Cfr. U. Vlaisavljevič, *L'Ethnopolitique et le bien divin*, «Transeuropéennes» 23 (2003), p. 91.

di risposta. Questa analisi si svilupperà partendo da alcuni spunti di lettura che emergeranno nel corso del nostro lavoro e che riguardano la sua concezione del conflitto civile<sup>4</sup>. È da notare che Machiavelli sviluppa una riflessione basata su diversi punti di vista incommensurabili, dei quali egli non tenta una conciliazione né ancor meno una loro collocazione più elevata. Dunque, una prima chiave di lettura consiste proprio nel resistere alla tentazione di organizzare questi punti di vista attraverso l'identificazione di un filo conduttore del suo pensiero. Seguendo questa linea di condotta, si può affermare che Machiavelli non fa che enunciare delle verità parziali o frammentarie. Da un paragrafo all'altro, da un capitolo all'altro, da un'opera all'altra, abbiamo fatto nostra la diffidenza di Nietzsche nei confronti di quelli che fabbricano dei sistemi. Questo è, dice Nietzsche, il segno di una mancanza di probità: lo è, infatti, almeno in relazione all'opera di Machiavelli. Bisogna quindi rassegnarsi a seguire il corso di un pensiero talvolta vago, fluttuante, ma sempre rigoroso e, ancora, prestare attenzione alle idee ripetute così come agli *hapax*. I termini più importanti del ragionamento machiavelliano sono spesso polisemici, perfino ambigui. Se questo può sembrare, a prima vista, un ostacolo all'elaborazione di un'interpretazione coerente del pensiero machiavelliano, tale polisemia e tale ambiguità giocano un ruolo chiave nella sua argomentazione: assegnare ad un termine più significati consente di utilizzarlo in contesti diversi, di collegare diversi casi, allo scopo di dimostrarne l'affinità o, al contrario, di sottolinearne la differenza. In ultima analisi, l'esempio ha solo raramente carattere illustrativo. Esso rappresenta piuttosto il cuore della dimostrazione machiavelliana ed ha un valore esemplare dal punto di vista della riflessione. L'analisi degli esempi proposti da Machiavelli richiede, al tempo stesso, una comprensione tanto del loro valore generale quanto della loro specificità, cioè della portata generale del particolare.

Sulla base di tali assunti, proporrò qui un'analisi del pensiero machiavelliano sulla religione. La percezione più comune di Machiavelli – come persona ed autore – è, probabilmente, quella di una mente atea. Questa percezione si trova correlata ad una concezione della modernità simile a quella menzionata sopra (come tempo laico). Fra i più autorevoli contributi al mantenimento di tale percezione nel ventesimo secolo, va ricordato Gramsci, il quale afferma che Machiavelli

ha espresso una concezione del mondo originale, che si potrebbe anch'essa chiamare una «filosofia della *praxis*», o «neo-umanesimo» in quanto non riconosce elementi trascendentali o immanentistici (in senso metafisico) ma si basa

---

4 M. Gaille Nikodimov, *Machiavel, penseur du conflit civil - histoire et médecine au service de la liberté* (in corso di pubblicazione presso Honoré Champion).

tutta sull'azione concreta dell'uomo che per le sue necessità storiche opera e trasforma la realtà<sup>5</sup>.

Nella storia delle idee politiche del Medioevo e del Rinascimento, una siffatta percezione spesso implica come conseguenza diretta l'affermazione che Machiavelli è l'erede radicale di Marsilio da Padova: Machiavelli avrebbe abbandonato il problema delle relazioni fra l'Impero e il Papato e avrebbe appunto terminato il lavoro iniziato da Marsilio da Padova, proponendo una concezione positivista della legge e del potere.

Questa percezione di Machiavelli non si è affermata in tempi recenti, ma risale al movimento di riduzione del suo pensiero al machiavellismo, iniziato con la diffusione delle sue opere nel Cinquecento. L'antimachiavellismo si sviluppò nel Cinquecento contemporaneamente alla Controriforma. La potenza della Chiesa cristiana, la sua capacità di combattere il «Turco», la sua influenza determinante nella definizione del potere politico vennero affermate con forza in questo periodo. In tale ambito, Machiavelli fu visto come l'ateo per eccellenza, come colui che aveva definito lo Stato in modo indipendente dalla Chiesa e da qualsiasi fondamento religioso. *L'Anti-Machiavel* (1576) di Gentillet, che conobbe uno straordinario successo tra i suoi contemporanei, celebrava il soldato cristiano<sup>6</sup>. Gentillet denunciava, tra l'altro, la tesi esposta dal Machiavelli, secondo cui il Cristianesimo sarebbe stato responsabile dell'indebolimento civile e militare. Machiavelli fu accusato da Gentillet di distogliere gli uomini dalla religione:

Voilà la maxime et les raisons que ce malheureux atheiste a vomies en ses beaux discours, pour blasmer et mettre du tout en mespris la religion chrestienne, et nous mener à son atheisme, et nous despouiller de toutes religion, crainte de Dieu, et de toute conscience, foy et loyauté, qui nous sont enseignées par nostre religion chrestienne<sup>7</sup>.

- 
- 5 A. Gramsci, *Quaderni del carcere* 1-5, 5 (IX), 1930-1932, 127, a cura di V. Gerratana, vol. I, Torino, Einaudi, 1975, p. 657. La distanza di Machiavelli dalla religione viene evocata più volte nei *Quaderni*, per sottolineare tanto la strumentalizzazione della religione quanto l'autonomia della politica machiavelliana nei confronti della morale e della religione, ed ancora l'assenza di elementi trascendentali nella sua concezione della storia umana (cfr. ad esempio, *Quaderni* 4, XIII, 8). Croce sostiene che questo modo di vedere la relazione fra politica e religione può essere esteso alla storiografia rinascimentale, nella cui analisi Machiavelli riveste un ruolo cruciale, cfr. B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1989.
- 6 Il titolo iniziale dell'opera era: *Discours d'Estat sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté. Divisez en trois parties à savoir du Conseil, de la Religion et Police que doit tenir un Prince; Contre Nicolas Machiavel*. È stato abbreviato in *Anti-Machiavel* dallo stesso Gentillet.
- 7 I. Gentillet, *Anti-Machiavel*, éd. C. Edward Rathé, Genève, Droz, 1968, pp. 215-216.

Gentillet sottolineava soprattutto il valore militare dei cristiani, basandosi, come del resto Machiavelli stesso aveva fatto, sulla storia antica e moderna, e, in particolare, sulle gesta di Carlo V:

C'est merveille que ce vilain athéiste ose mettre choses si absurdes en avant, et qui sont éloignées de toute experience et verité. Si ce qu'il dit estoit vray, il s'en-suyvroit que nul prince chrestien ne pourrait tenir contre les princes payens et infidèles. Mais les histoires anciennes et modernes ne nous monstrent elles pas tout le contraire?<sup>8</sup>.

In tal modo, la critica alla concezione machiavelliana della religione fatta dall'autore protestante dell'*Anti-Machiavel*, ha avuto una portata tale da superare l'opposizione fra cattolici e protestanti. D'altronde, l'antimachiavellismo si è diffuso all'epoca delle guerre di religione. Negli anni 1570-1580, la curia romana conobbe l'idea di una Controriforma armata, per sconfiggere gli eretici, colpevoli di aver provocato delle sedizioni e delle rivolte in Germania, in Francia ed in Olanda. La necessità di un Cristianesimo armato venne affermata da Giovanni Botero in *De regia Sapientia* (1582, pubblicato a Milano nel 1583), in cui si legge anche una confutazione delle critiche che Machiavelli aveva avanzato alla religione cristiana, che sarà poi ripresa più tardi in *Della ragion di Stato* (Venezia, 1589). L'interesse di Botero per Machiavelli è legato allo *status* della Chiesa cattolica nella sfera politica, che era ormai divenuto alquanto scomodo. Dal Concilio di Trento, la Chiesa cattolica si trovava, infatti, in una posizione offensiva e vedeva Machiavelli come l'apostolo di una laicizzazione della politica, dell'emancipazione di quest'ultima dal teologico. Perciò, fu promossa una «ragion di Chiesa» secondo la quale lo spirituale domina il temporale, quindi, un'«arte dello stato» conforme agli insegnamenti cristiani. Fra gli autori che sostennero tale concezione, la riflessione fatta in *Verdadera razon de Estado. Discurso politico* da Fernando Alvia de Castro, che era stato al servizio di Filippo III, illustra in modo chiaro il tentativo voluto dalla Chiesa. Egli respinge la concezione della ragion di stato come strategia rivolta all'utilità del principe e, per farlo, si serve di Cicerone, Seneca e San Tommaso: si fa portatore dei principi di una politica morale e dell'idea secondo cui un'azione contro la giustizia può sembrare in apparenza utile ma, in realtà, danneggia la reputazione e la sicurezza del principe.

Questa «ragion di Chiesa» viene sostenuta in modo particolare con l'ingresso di Enrico IV a Parigi. I dibattiti olandesi sulla libertà religiosa e sulla scelta da effettuare tra la pace civile (con tolleranza religiosa) e la preminenza del potere spirituale (con l'esclusività del cattolicesimo), mettono chiaramente in luce quanto sia radicato l'antimachiavellismo:

---

8 Ivi, p. 216-217.

La France, comme elle est la plus grande et la plus puissante de tous ses voysins, elle est aussi la plus dangereuse, tant à cause de la liberté de conscience qui y est permise, qui veut dire le grand chemin à l'athéisme, à la nullité de religion et à une dissolution entière de toutes les bonnes moeurs [...] Et comme elle se conduit entièrement par politique machiavelliste, n'ayant d'autre but que son intérêt et grandeur, elle n'a ny foy, ni loy, ni religion, qu'autant qu'ils servent à son avancement<sup>9</sup>.

Questa percezione di un Machiavelli ateo – in questo caso soltanto in quanto autore – è confermata nella sua opera fino ad un certo punto. Vi si ritrova, infatti, una concezione non-cristiana della storia. Questo aspetto è particolarmente sorprendente per il contesto nel quale Machiavelli elabora il suo pensiero – caratterizzato da un vivo ricordo del progetto di riforma voluto da Savonarola, che si fondava sull'idea della provvidenza divina, e, più in generale, sull'attesa della fine dei tempi, concetto essenziale nella storia cristiana fino alla metà del Cinquecento. Machiavelli, invece, interpreta da un punto di vista temporale avvenimenti o fenomeni che sono di competenza della storia biblica.

L'analisi dei principati ecclesiastici nel *Principe*, 11, ne rappresenta un chiaro esempio. In questo capitolo, in cui è racchiusa la tipologia delle diverse forme di principato, Machiavelli sembra innanzitutto concedere uno *status* particolare ai principi ecclesiastici. Si priva del diritto di esaminarne la storia in quanto, dice, sono retti grazie a Dio:

Restaci solamente al presente a ragionare de' principati ecclesiastici, circa quali tutte le difficoltà sono avanti che si posseghino [...] ma essendo quelli retti da cagione superiori, alle quali mente umana non aggiugne, lascerò il parlarne: perché, essendo esaltati e mantenuti da Dio, sarebbe officio di uomo presuntuoso e temerario discorrerne<sup>10</sup>.

In realtà, questa concessione fatta in principio viene rapidamente messa in discussione. Machiavelli afferma di essere interessato alla recente e spettacolare conquista del potere da parte del papato «nel temporale». Così, spiega questa conquista servendosi dello stesso metodo utilizzato per gli altri tipi di principato: ne considera i rapporti di potenza fra le città, le forze materiali, le alleanze diplomatiche e, ancora, la virtù dei papi. Machiavelli applica questi criteri individuati per il principato ecclesiastico anche agli altri tipi di principato: per spiegare la loro situazione «dans le temporel», non è necessario fare riferimento alla potenza divina.

9 A.L.P. Robaulx de Soumoy (éd.), *Considérations sur le gouvernement des Pays-Bas*, Bruxelles-La Haye, 1872, t. 1, p. 197.

10 N. Machiavelli, *Il Principe*, 11, a cura di G. Inglese, Torino, Einaudi Tascabili, 1995, pp. 73-74.

Questo punto di vista si ritrova anche nelle *Istorie fiorentine*, I, riguardo alla storia del papato «dalla declinazione dello imperio romano per infino al 1434»<sup>11</sup>. L'evoluzione di Firenze riveste un ruolo importante nella storia dell'Italia, la quale, a sua volta, subisce in modo determinante l'influenza geopolitica del papato<sup>12</sup>.

Allo stesso modo, Machiavelli sviluppa nel *Principe*, 6, un'argomentazione in due tappe che fa di Mosè un fondatore come gli altri. In un primo momento, il profeta viene escluso dalla sua riflessione: non si può ragionare su Mosè, perché le sue azioni sono state guidate da Dio<sup>13</sup>. Poi, Machiavelli introduce una considerazione che permette di vedere Mosè alla stregua degli altri fondatori. La peculiarità di Mosè – data dalla sua relazione con Dio – diviene qui di secondaria importanza:

Ma considerato Ciro e gli altri che hanno acquistato o fondato regni: gli troverete tutti mirabili; e se si considerranno le azioni e ordini loro particolari, parranno non discrepanti da queglii di Moisè, che ebbe sí gran precettore. Ed esaminando le azioni e vita loro non si vede che quelli avessino altro da la fortuna che la occasione, la quale dette loro materia a potere introdurvi dentro quella forma parse loro: e senza quella occasione la virtù dello animo loro si sarebbe spenta, e senza quella virtù la occasione sarebbe venuta invano. Era adunque necessario a Moisè trovare il populo d'Israël in Egitto stiauo e oppresso dagli Egizii, acciò che quegli, per uscire di servitù, si disponessino a seguirlo. Conveniva che Romulo non capissi in Alba, fussi stato esposto al nascere, a volere che diventassi re di Roma e fondatore di quella patria. Bisognava che Ciro trovasi e' Persi mal contenti dello imperio de' Medi, e li Medi molli ed effeminati per la lunga pace. Non posseva Teseo dimostrare la sua virtù, se non trovava gli Ateniesi dispersi<sup>14</sup>.

Anche nei *Discorsi*, Mosè viene ancora una volta visto sotto quest'ottica. La sua relazione con Dio non è evocata: le sue azioni e le difficoltà che incontra non sono specifiche della sua opera di fondatore<sup>15</sup>.

Dopo il papato e Mosè vi è, infine, la religione. Anche quest'ultima, come i primi due, è sottoposta al suddetto trattamento. Nei *Discorsi*, II, 5, Machiavelli considera le religioni dal punto di vista «temporale» ed espone le sue argomentazioni contro la tesi anti-cristiana dell'eternità del mondo che, durante il Medioevo, era stata al centro di un importante dibattito<sup>16</sup>.

11 N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, Proemio, in *Opere di Machiavelli*, II, a cura di A. Monteverocchi, Torino, UTET, 1986, p. 283.

12 Cfr. E. Cutinelli-Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, p. 303.

13 N. Machiavelli, *Il Principe*, 6, p. 33.

14 Ivi, pp. 33-34.

15 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, 1 e 9, II, 8, III, 30.

16 Per un commento dettagliato di questo capitolo e delle fonti antiche, medievali e rinasci-

L'idea secondo cui l'universo fosse relativamente nuovo era divenuta, dall'epoca di Sant'Agostino in poi, parte integrante della rappresentazione cristiana del mondo ed era stata promossa in contrapposizione alla concezione peripatetica di un mondo che è sempre esistito ed è soggetto ad una temporalità ciclica. Quest'ultima era incompatibile con la narrazione fatta nella Genesi, con l'esistenza storica di Adamo, e rendeva impossibile la rappresentazione della caduta e della redenzione<sup>17</sup>.

L'oggetto del capitolo II, 5 non riguarda il problema di un mondo creato o eterno – cosa evocata soltanto in modo breve e indiretto: in esso si esamina, in realtà, la perdita di memoria avvenuta nel corso del tempo. D'altra parte, i contemporanei di Machiavelli sapevano ben cogliere l'attacco anti-cristiano proveniente dall'argomentazione machiavelliana sulla perdita della memoria<sup>18</sup>. Infatti, Machiavelli afferma che, poiché gli uomini perdono la memoria dei tempi remoti, appare impossibile trovare una qualunque ipotetica soluzione al problema dell'eternità del mondo. In special modo in questo capitolo, le religioni sono presentate come dei fenomeni storici che appaiono e scompaiono secondo le diverse epoche della storia:

Perché, quando e' surge una setta nuova, cioè una religione nuova, il primo studio suo è, per darsi riputazione, estinguere la vecchia [...]. E perché queste sette in cinque o in seimila anni variano due o tre volte, si perde la memoria delle cose fatte innanzi a quel tempo; e se pure ne resta alcun segno, si considera come cosa favolosa, e non è prestato loro fede<sup>19</sup>.

Nel capitolo III, 1, viene ripresa quest'idea, presentando le religioni come dei corpi misti.

Accanto all'analisi storica non-cristiana, Machiavelli sviluppa una concezione strumentale della religione. Quest'aspetto della sua opera è molto conosciuto e sarà qui solo brevemente ricordato. L'esistenza del Dio cristiano o degli dèi romani non è mai stata il fondamento del potere politico. Il credere in questa esistenza è stato inizialmente messo al servizio della politica: si tratta di uno strumento potente di dominazione, grazie alla credulità degli uomini. Il principe dipinto da Machiavelli appare così come un attore che recita la parte di un personaggio dalle molteplici sfaccettature. Fra queste, la «pietà» è la più importante:

---

mentali del dibattito sull'eternità del mondo, cfr. G. Sasso, «De aeternitae mundi (*Discorsi*, II, 5)», in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, I, Milano, Riccardo Ricciardi, 1987, pp. 176-399.

17 L. Bianchi, *La filosofia nelle università nei secoli XIII-XIV*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, pp. 278-279.

18 N. Machiavelli, *Discorsi*, II, 5, pp. 250-251.

19 Ivi, pp. 251-252. Nelle *Istorie fiorentine*, I, 5, si trova un'argomentazione simile.

Debbe adunque uno principe avere gran cura che non gli esca di bocca cosa che non sia piena delle soprascritte cinque qualità; e paia, a udirlo e vederlo, tutto pietà, tutto fede, tutto integrità, tutto umanità, tutto religione; e non è cosa più necessaria a parere di avere, che questa ultima qualità<sup>20</sup>.

La credulità umana, per Machiavelli, risulta particolarmente utile in tempo di guerra. I capitoli I, 13-15 dei *Discorsi* rappresentano il passo centrale della sua opera per quanto riguarda tale aspetto: i soldati che credono ai prodigi e all'interpretazione degli auspici, fatta secondo le necessità politiche, sono più coraggiosi e forti in battaglia.

Si può dunque affermare che la concezione di un Machiavelli ateo deriva dalla interpretazione che egli fa della storia – in rottura con il Cristianesimo – e dalla sua strumentalizzazione della religione. Ad ogni modo, va notato che l'esistenza di Dio non è negata nelle sue opere. Non è dunque possibile un'interpretazione che veda il suo pensiero come ateo *stricto sensu*. Il Dio cristiano sembra avere un ruolo nella storia umana. Ad esempio, nelle *Istorie fiorentine*, VI, 34, in cui Machiavelli descrive una tempesta devastatrice, si parla della potenza divina<sup>21</sup>. Tuttavia, ciò è fatto in relazione ad un fenomeno naturale e non all'azione politica. Quest'ultima è concepita come indipendente dall'intervento divino. Il suo modo di concepire la presenza di Dio – esistente ma assente nella sfera politica – può essere legato all'uso, fatto da Machiavelli, della nozione di libero arbitrio nel *Principe*, 26.

In questo capitolo, il termine «redenzione» viene usato in maniera ricorrente a proposito dell'Italia che deve essere liberata dai forestieri. Machiavelli fa riferimento anche alla Bibbia per spiegare la sua argomentazione:

Qui è disposizione grandissima: né può essere, dove è grande disposizione, grande difficoltà, pure quella che pigli delli ordini di coloro che io ho preposti per mira. Oltre a di questo, qui si veggono straordinari senza esempio, condotti da Dio: el mare si è aperto; una nube vi ha scorto il cammino; la pietra ha versato acque; qui è piovuto la manna. Ogni cosa è concorsa nella vostra grandezza. El rimanento dovete fare voi: Dio non vuole fare ogni cosa, per non ci torre el libero arbitrio e parte di quella gloria che tocca a noi<sup>22</sup>.

Ad una prima lettura, si potrebbe interpretare tale discorso come il segno di una irriverenza religiosa: nella sua riflessione sulle condizioni per la liberazione dell'Italia, Machiavelli avrebbe dato un significato politico ad alcune parole religiose senza curarsi del loro senso cristiano. Tuttavia questa sareb-

20 N. Machiavelli, *Il Principe*, 18, pp. 118-119.

21 N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, VI, 34, pp. 632-634.

22 N. Machiavelli, *Il Principe*, 26, pp. 170-171.

be un'interpretazione troppo superficiale. Il capitolo in questione ha un'intensità che gli altri non hanno – i commentatori di Machiavelli ne hanno sottolineato in modo unanime il cambiamento di tono rispetto ai capitoli precedenti. Da questo punto di vista, è probabile che, usando parole di origine religiosa, Machiavelli abbia voluto trarre vantaggio dall'influenza che il discorso profetico aveva sulla Firenze degli anni 1470-1525<sup>23</sup>. Oltre a questa dimensione retorica, va colto soprattutto il fatto che, quando Machiavelli fa riferimento alla Bibbia, Dio è presente, ma non in modo determinante. Insomma, per comprendere questo capitolo, non si può rimanere nell'ottica della dicotomia, oggi classica, fra concezione laica e concezione religiosa della storia.

La nozione di libero arbitrio, definita come la capacità dell'uomo di determinare da solo le proprie azioni, e diffusa dal pensiero scolastico, si rivela essenziale per la nostra interpretazione. Essa si manifesta nel *Principe*, 25, attraverso le parole che precedono l'analisi della relazione fra virtù e fortuna:

E' non mi è incognito come molti hanno avuto e hanno opinione che le cose del mondo sieno in modo governate, da la fortuna e da Dio, che li uomini con la prudenza loro non possino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo potrebbero iudicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte. Questa opinione è suta più creduta ne' nostri tempi per le variazione grande delle cose che si sono viste e veggonsi ogni dí, fuori di ogni umana coniettura. A che pensando io qualche volta, mi sono in qualche parte inclinato nella opinione loro. Nondimanco, perché il nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi<sup>24</sup>.

In questo brano, l'uso fatto della nozione di libero arbitrio non è una negazione di Dio. Il *Dialogo sul libero arbitrio* di Lorenzo Valla mostra, infatti, che il pensiero cristiano ha lasciato aperto uno spiraglio al libero arbitrio umano. Si può dunque affermare simultaneamente l'esistenza di Dio e del libero arbitrio dell'uomo<sup>25</sup>. In tal modo, Machiavelli sembra poter preserva-

23 Cfr. D. Weinstein, *Savonarola and Florence: prophecy and patriotism in the Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1970.

24 N. Machiavelli, *Il Principe*, 25, pp. 161-163.

25 Nel *Dialogo sul libero arbitrio* di Lorenzo Valla, il libero arbitrio appare come la chiave di volta del sistema cristiano della ricompensa e della punizione divine. Lorenzo Valla invita i teologi a rifiutare quella filosofia che mette la religione in pericolo, come dimostra a suo parere il trattamento accordato a questa questione da Bozio. Valla invita a distinguere tra prenoscenza e volontà divine, allo scopo di dimostrare che Dio prevede le azioni degli uomini, senza che questa conoscenza abbia alcun effetto su di esse. Il discorso di Marco Lombardo, nella *Divina commedia*, costituisce anch'esso una forte evocazione del libero arbitrio dell'uomo (cfr. *La Divina commedia*, Purgatorio, XVI, vv. 67-83).

re l'azione politica umana dall'intervento divino senza con questo negare l'esistenza di Dio.

\* \* \*

L'analisi fin qui svolta dell'opera di Machiavelli mostra che egli considera l'azione politica esclusivamente umana. Quest'ultima affermazione sembra legittimare la concezione secondo cui Machiavelli sarebbe uno degli autori chiave della modernità laica... semmai questa modernità esistesse. In effetti, una tale interpretazione dell'opera merita di essere discussa.

L'ipotesi di Carl Schmitt, formulata nel 1922, secondo la quale «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati» è una prima via per superare la concezione di un Machiavelli ateo<sup>26</sup>. Sappiamo che Schmitt non ha avanzato questa sua ipotesi partendo dall'opera di Machiavelli. La ragione di tale omissione è chiara: mentre Schmitt passa in rassegna i pensatori dello stato sovrano e sviluppa la sua analisi nell'ambito del cristianesimo, Machiavelli nelle sue opere elabora un confronto fra cristianesimo e religione romana. Ad ogni modo, ritengo che l'ipotesi di Schmitt possa essere applicata quanto meno al concetto machiavelliano di «rinnovamento».

Tale concetto si trova nell'analisi che egli fa della corruzione. In primo luogo, servendosi di una metafora medica, Machiavelli così definisce la corruzione:

Il modo del rinnovargli, è, come è detto, ridurgli verso e' principii suoi. Perché tutti e' principii delle sette, e delle republiche e de' regni, conviene che abbiano in sé qualche bontà, mediante la quale ripigliano la prima riputazione ed il primo argomento loro. E perché nel processo del tempo quella bontà si corrompe, se non interviene cosa che la riduca al segno, ammazza di necessità quel corpo. E questi dottori di medicina dicono, parlando de' corpi degli uomini: «quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione». Questa riduzione verso il principio, parlando delle republiche, si fa o per accidente estrinseco o per prudenza intrinseca<sup>27</sup>.

In questo paragone, troviamo la spiegazione medica della malattia del corpo umano dovuta alla presenza eccessiva (o al contrario alla mancanza) di un umore nel corpo. In genere, la teoria umorale spiega la malattia partendo da uno squilibrio nella mescolanza degli umori o dalla prevalenza di uno di essi. Affinché l'equilibrio possa essere nuovamente ristabilito, è necessario purificare il corpo da questa presenza in eccesso. Nella teoria medica, una simile idea viene sviluppata, in particolare, nel trattato

26 C. Schmitt, *Teologia politica* cit., p. 61.

27 N. Machiavelli, *Discorsi*, III, 1, p. 369.

*Régime des maladies aiguës*: si presenta la malattia come un cambiamento avvenuto all'interno del corpo e si arriva alla guarigione provocando un cambiamento in senso inverso e proporzionato<sup>28</sup>.

L'idea del «ritorno ai princìpi» è la trasposizione, in campo politico ed istituzionale, di questa metafora medica della purificazione. Il ritorno viene visto come un tipo di «alterazione», cioè, in senso aristotelico, come una modificazione nelle qualità del soggetto, ma non nel soggetto stesso. Dunque, il ritorno alle origini non cambia la città: la riporta al suo stato iniziale. Machiavelli definisce questo ritorno ai princìpi anche come «rinnovamento»<sup>29</sup>. All'epoca in cui il nostro autore scrive, questa idea di «renovatio» veniva diffusa dall'astrologia e *La Politica* di Platone, tradotta da Marsilio Ficino, ne è stata probabilmente anche una fonte. Tuttavia, bisogna tener conto, in egual modo, della sua origine cristiana<sup>30</sup>: in questo capitolo, Machiavelli fa un'esplicita allusione alle pratiche degli ordini religiosi domenicano e francescano. Egli insiste soprattutto sul fatto di imitare la povertà di Cristo, così come altrove aveva sottolineato la povertà dei cittadini romani:

Ma quanto alle sette, si vede ancora queste rinnovazioni essere necessarie, per lo esempio della nostra religione; la quale, se non fossi stata ritirata verso il suo principio da Santo Francesco e da Santo Domenico, sarebbe al tutto spenta. Perché questi, con la povertà e con lo esempio della vita di Cristo, la ridussono nella mente degli uomini, che già vi era spenta<sup>31</sup>.

La «renovatio», nella sua accezione cristiana, significa il ritorno alle origini del cristianesimo o, per gli ordini, allo spirito della regola. All'utilizzazione di questa parola in senso politico contribuiscono due elementi: il primo è rappresentato dal fatto che, per Machiavelli, le città hanno la stessa natura delle religioni essendo tutte dei «corpi misti» e dei «vivere comune». Il secondo elemento va individuato nell'uso che, prima di lui, Savonarola aveva fatto di questa idea di «rinnovamento» nel suo progetto di riforma politico-teologica per la città di Firenze.

In seguito, Machiavelli elabora la sua concezione del ritorno alle origini. Si può ipotizzare che si tratti del ritorno al periodo risalente alla fondazione della città. Nella sua opera si trova solo una descrizione di questo momento: la convivenza all'interno della città, soprattutto in presenza di leggi che garantiscono

28 Ippocrate, *Sul regime delle malattie acute*, in *Testi di medicina greca*, introduzione di V. di Benedetto, tr. it. e note di A. Lami, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2001 (1983).

29 Machiavelli, *Discorsi*, I, 3, p. 369.

30 Cfr. su questo argomento F. Chabod, *Niccolò Machiavelli* (1934), in *Scritti sul Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1964, pp. 218-219.

31 Machiavelli, *Discorsi*, I, 3, p. 373.

no l'affermazione della giustizia, rappresenta per gli uomini l'unico rimedio per preservare la loro vita<sup>32</sup>. In questo passo si comprende che gli uomini possono provare un sentimento di paura, la paura più grande che essi abbiano mai provato, riguardo alla conservazione della loro esistenza: si tratta del timore di vedere scomparire la città e di dover ritornare allo stato di dispersione e di anomia. L'idea del ritorno ai principi è legata in modo specifico a questa fase della storia umana. Per i membri della città, ritorno significa essere re-immersi in questo tempo che precede la fondazione della città, in cui le passioni si esprimevano senza ritegno, il rischio di violenza era fortissimo e la paura onnipresente<sup>33</sup>. In tal modo, è possibile interpretare l'idea politica di rinnovamento come la trasposizione di una categoria inizialmente religiosa.

Ciononostante, l'ipotesi di lavoro fondata sulla tesi di Schmitt non può essere applicata ad altre nozioni machiavelliane, e ciò perché Machiavelli sviluppa un pensiero delle «istituzioni calde» senza relazione alcuna con l'idea dello stato sovrano<sup>34</sup>. Essa ha dunque una portata limitata. D'altra parte, l'analisi delle condizioni della libertà romana nei *Discorsi* riveste un ruolo più determinante per la comprensione dello *status* che Machiavelli assegna, in ambito politico, ad una certa forma di religione. Per lui, il riferimento agli dèi va mantenuto per raggiungere il duplice obiettivo di vincere la guerra e di preservare la vita civile. Qui troviamo una strumentalizzazione della religione diversa da quella descritta nel *Principe*, dove invece il pensiero machiavelliano si muoveva nell'ambito del cristianesimo, inteso come una religione distinta dall'istituzione politica. A Roma, la religione non è estranea alle istituzioni politiche, ma coesiste con esse. Dunque, se davvero si può parlare di strumentalizzazione per la religione romana, bisogna prendere in considerazione un altro aspetto, e cioè che tale strumento è al servizio della vita civile, alla quale esso è intrinsecamente legato.

Per Machiavelli, la religione dei cittadini romani è condizione necessaria per il mantenimento della repubblica. Infatti, in assenza di un'istituzione che sia espressione del conflitto civile, essa non potrebbe mantenersi. È perciò assolutamente necessario che i cittadini facciano ricorso alle istituzioni. Tuttavia, questo gesto non è spontaneo, soprattutto quando i loro desideri diventano eccessivi. L'importanza della religione trova una sua giustificazione nello specifico proprio in prospettiva di tale eccesso. Nei *Discorsi*, la reli-

32 Machiavelli, *Discorsi*, I, 2, pp. 29-30.

33 Cfr. R. Esposito, *Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes* cit., p. 34, e N. Badaloni, *Natura e società in Machiavelli*, «Studi Storici» 10 (1969), 4, pp. 689-691.

34 Cfr. C. Galli, *Il volto demoniaco del potere? Alcuni momenti e problemi della fortuna continentale di Machiavelli*, in R. Caporali (a cura di), *Machiavelli e le Romagne*, Firenze, Il Ponte Vecchio, 1998, pp. 101-127.

gione è concepita come un elemento di ordine politico<sup>35</sup>. Essa interviene a monte delle leggi e degli organi istituzionali che hanno il compito di soddisfare o, al contrario, frenare gli umori; inoltre, plasma «costumi» adeguati alla libertà, spinge al rispetto delle leggi e, infine, crea o rafforza uno stile di vita favorevole al «vivere civile».

A titolo esemplificativo si possono dunque elencare i punti salienti dei capitoli I, 11-15 dei *Discorsi*, in cui viene esaminata la religione romana:

Capitolo 4: identificazione degli elementi che favoriscono la libertà a partire dai tumulti fra la plebe ed il senato;

Capitolo 5: riflessione sull'umore più appropriato per il mantenimento della libertà;

Capitolo 6: dimostrazione dell'impossibilità di porre fine ai tumulti fra la plebe ed il senato;

Capitoli 7-8: illustrazione del ruolo ricoperto da certe leggi ed organi giudiziari per il mantenimento della libertà.

Capitoli 9-10: riflessione sul tempo della fondazione delle città e sulle ambizioni dei fondatori;

Capitoli 11-15: commento sugli effetti della religione romana.

I capitoli dedicati alla religione romana seguono immediatamente l'analisi della fondazione delle città libere. Nel capitolo I, 11, Numa viene presentato come il secondo fondatore di Roma perché ne ha organizzato il culto degli dèi:

Avvenga che Roma avesse il primo suo ordinatore Romolo, e che da quello abbi a riconoscere, come figliuola, il nascimento e la educazione sua; nondimeno, giudicando i cieli che gli ordini di Romolo non bastassero a tanto imperio, ispirarono nel petto del Senato romano di eleggere Numa Pompilio per successore a Romolo, acciòché quelle cose che da lui fossero state lasciate indietro, fossero da Numa ordinate. Il quale, trovando uno popolo ferocissimo, e volendolo ridurre nelle obediienze civili con le arti della pace, si volse alla religione, come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà<sup>36</sup>.

In questo capitolo, Machiavelli vuole sottolineare soprattutto l'effetto derivante dall'obbedienza alla religione, che, a sua volta, scaturisce dal timore degli dèi<sup>37</sup>. Per Machiavelli, in guerra, l'effetto mirato della credenza religiosa è rappresentato dalla speranza, mentre, nella vita civile, si fa strada la «paura religiosa», talora il «terrore» generato da questa credenza<sup>38</sup>. La reli-

35 Cfr. il commento di Althusser secondo il quale, per Machiavelli, la religione fa parte dell'ideologia dello stato, L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, Paris, Stock/IMEC, 1995, p. 243.

36 N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 11, p. 69.

37 *Ibidem*.

38 Nel *De Rerum natura* – che Machiavelli conosceva – incontriamo già il tema della paura

gione è elemento indispensabile per il mantenimento della libertà a causa della paura, e il giuramento rappresenta, in questa prospettiva, il necessario supporto alle leggi, in quanto crea degli obblighi più forti delle leggi stesse. Come la legge, ma con un'efficacia maggiore, il giuramento è uno strumento del governo nella città e sul campo di battaglia.

L'analisi della nozione d'autorità proposta dalla Arendt fornisce una spiegazione a questo ricorso agli dèi. Se Numa ed altri ne invocavano la testimonianza, non era perché gli dèi stessi ordinassero agli uomini di obbedire alle leggi. La potenza vincolante della religione si fondava piuttosto sull'autorità degli dèi. Secondo il significato del verbo latino «augere», dal quale trae origine la parola «auctoritas», quest'ultima «aumenta» la legge; ciò che, in altre parole, vuol dire che la legge è stata approvata dagli dèi<sup>39</sup>. Il verbo usato da Machiavelli due volte è «consigliare», il quale indica che le leggi sono raccomandate dagli dèi, ma non imposte o dettate da loro. Le leggi romane non sono, per la precisione, divine, ma leggi umane «approvate» dagli dèi. Una legge approvata dagli dèi è meno che un ordine, ma più che un consiglio: è un avvertimento al quale non ci si può opporre senza che ciò non implichi nefaste conseguenze<sup>40</sup>.

Tuttavia, il giuramento non interviene solo una volta che la legge non è più rispettata. Nello stesso capitolo, Machiavelli ricorda che, sin dal principio, Numa aveva conferito alle istituzioni una dimensione divina, simulando un dialogo con una ninfa. Segue un costume antico:

E veramente, mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in uno popolo che non ricorresse a Dio; perché altrimenti non sarebbero accettate: perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poterli persuadere a altrui. Però gli uomini savi, che vogliono torre questa difficoltà, ricorrono a Dio. Così fece Licurgo, così Solone, così molti altri che hanno avuto il medesimo fine di loro<sup>41</sup>.

La religione interviene dunque al momento della nascita dell'ordine politico. Dopodiché, la credenza religiosa deve essere mantenuta, per garantire continuamente obbedienza alle leggi, indipendentemente dalla vita o dalla morte dei governanti. Come la religione romana è basata sui «responsi degli oracoli e sopra la setta degli indovini e degli aruspici»<sup>42</sup>, così la repubblica romana deve mantenere la credenza in queste risposte ed impedire che la manipolazione degli oracoli venga scoperta.

---

religiosa (V, v. 1161 e sgg.). Nel medioevo e nel Rinascimento, le opere di Averroè e di Marsilio da Padova hanno anch'esse contribuito a diffonderlo.

39 H. Arendt, «Che cos'è l'autorità?», in *Tra passato e futuro*, tr. it. di T. Gargiulo, Milano, Garzanti, 1999, pp. 184-192.

40 Ivi, pp. 184-192.

41 N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 11, p. 71.

42 N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 12, p. 74.

Nel capitolo I, 12 dei *Discorsi*, Machiavelli sottolinea altri due effetti della credenza negli dèi: l'unità del popolo e la sua bontà. Quando le leggi sono per così dire «approvate» dagli dèi, esse diventano oggetto di una rispettosa obbedienza. I cittadini non pensano di metterle in dubbio; i grandi ed il popolo si affrontano senza oltrepassare il «vivere civile». In questo modo, sembra che i governanti rendano i cittadini buoni ed uniti<sup>43</sup>. La bontà qui evocata da Machiavelli pare caratterizzata da aspetti strettamente religiosi e, menzionando Tito Livio, si riferisce alla fede degli uomini, che sono rispettosi e devotissimi quando entrano in un tempio<sup>44</sup>. La bontà si definisce in contrapposizione ai costumi depravati della curia romana, caratterizzata da uno stile di vita dispendioso ed in contrasto con le regole di una vita al servizio di Dio. È bontà nel senso di probità e assenza di desiderio per il lusso. Del resto, l'unità qui evocata non è sinonimo di armonia civile.

In questo stesso capitolo, Machiavelli descrive il momento in cui il popolo romano avrebbe scoperto la «falsità» e, cioè, che in realtà gli oracoli parlavano secondo la volontà dei potenti. Il popolo sarebbe diventato così incredulo e suscettibile di fronte ad una rottura con il «vivere civile», da rifiutare di esprimere i propri desideri attraverso le istituzioni esistenti. Perciò, l'unità di una città religiosa non sottintende una situazione di completa tranquillità, ma indica piuttosto un tempo in cui domina l'espressione istituzionale della separazione fra i grandi ed il popolo.

Non ci deve sorprendere il fatto che Machiavelli abbia identificato una relazione di questo tipo fra la legge e la religione partendo dal caso di Roma. L'analisi del diritto romano, e, più in particolare, della relazione fra il termine «ius» ed il verbo «iurare», proposta da Benvéniste, ci permette di capirne il motivo<sup>45</sup>. Infatti, il verbo «iurare» ha un senso religioso: corrisponde all'atto di ripetere la formula «in verba alicuius qui praeit», secondo le condizioni indicate nella frase che l'aveva preceduta<sup>46</sup>. Inoltre, gli storici di Roma che Machiavelli aveva letto – Polibio, Tito Livio e probabilmente Dionigi di Alicarnasso – avevano già messo in risalto l'importanza della religione romana. Polibio fa una breve analisi della religione romana, definendola come la caratteristica principale di Roma, in cui va collocata la sua superiorità, e sostiene l'esistenza di un legame di causalità fra la coesione della città, l'onestà dei Romani e la loro credenza: «I Romani hanno inoltre concezioni di gran lunga preferibili nel campo religioso. Quella superstizione religiosa che presso gli altri uomini è oggetto di

---

43 Ivi, p. 75.

44 *Ibidem*.

45 É. Benvéniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee, Potere, Diritto, Religione*, a cura di M. Liborio, Torino, Einaudi, 1976, pp. 367-375.

46 Ivi, p. 373.

biasimo, serve in Roma a mantenere unito lo stato»<sup>47</sup>. Insomma, Polibio pone l'accento sul carattere drammatico della vita religiosa romana che sarà poi descritto da Machiavelli nei *Discorsi*, II, 2 (vi troviamo una descrizione della messa in scena sacrificale e dei suoi effetti sugli uomini).

Dionisio di Alicarnasso rammenta, ma senza entrarne nel merito, la polemica fra coloro che ritengono che Numa abbia avuto un'autentica relazione con gli dèi e coloro che rifiutano il fiabesco. Egli si sofferma piuttosto sulla descrizione dei vantaggi che Roma trae da questa relazione, vera o falsa che sia<sup>48</sup>. Riportando in maniera dettagliata l'organizzazione data da Numa alla vita religiosa romana, lo storico rievoca quella che era l'ambizione ultima di Numa – cioè imprimere nella mente degli uomini la pietà e dar loro il senso della giustizia, in base al fatto che gli dèi siano la fonte e la garanzia di ogni vantaggio – ed il risultato da lui ottenuto – mantenere i cittadini nei confini della semplicità e della moderazione<sup>49</sup>.

In ultima analisi, bisogna ricordare che anche Tito Livio insiste su quello che era il desiderio di Numa: «Numa si accinse a fondare una seconda volta col diritto, le leggi e la moralità, la nuova città fondata con la forza e con le armi»<sup>50</sup>. Per evitare che l'ozio causasse dei disordini civili, fino a quel momento tenuti a freno dalla paura dei nemici, Numa aveva considerato che la prima cosa da fare fosse «infondervi il timore degli dèi», a suo parere molto efficace su «una massa ignorante e rozza quale era la popolazione di allora»<sup>51</sup>. Secondo Tito Livio, lo scopo di Numa è stato pienamente raggiunto: i Romani hanno così sviluppato un senso morale talmente forte da indurli a non essere sgraditi agli dèi e a rispettare le leggi<sup>52</sup>. Machiavelli, pur avendo abbondantemente attinto a queste fonti, se ne distacca in quanto si serve delle loro osservazioni per la sua analisi delle condizioni per il raggiungimento della libertà.

\* \* \*

Appare dunque chiaro perchè Machiavelli non possa essere considerato un pensatore politico laico. Rifiutando l'idea di un fondamento religioso del potere politico e la concezione cristiana della storia umana, egli indica l'esistenza di un'altra relazione fra politica e religione rispetto a quella presente nella storia dell'Occidente cristiano. Per questo motivo, la categoria di «secolarizzazione» non può essere applicata alla sua opera.

47 Polibio, *Storie*, VI, 56, tr. it. e note di C. Schick, Milano, Mondadori, 1988 (1955), p. 477.

48 Dionisio di Alicarnasso, *Le origini di Roma*, II, 61.

49 Ivi, II, 75.

50 Tito Livio, *Storie*, I, 19, a cura di L. Perelli, Torino, UTET, 1987, p. 163.

51 *Ibidem*.

52 Ivi, p. 167.

A questo punto, possiamo tentare un ritorno al nostro presente per chiarire quali siano le implicazioni derivanti da una tale concezione. Dapprima, dobbiamo fare tappa per un'ultima volta nella Firenze di Machiavelli. L'autore rivolge una critica alla chiesa cattolica dell'epoca: la curia romana è corrotta e l'influenza geopolitica del papato indebolisce l'Italia e le sue città. Ciononostante, questa critica è accompagnata da una speranza, quella di vedere l'applicazione di un cristianesimo ben interpretato che potrebbe avere sui fiorentini lo stesso effetto che la religione di Roma ebbe sui romani. Questa corretta interpretazione del cristianesimo viene suggerita da Machiavelli una volta sola per mezzo di un confronto molto singolare fra la religione romana ed il cristianesimo. Benché si tratti di un passo molto lungo, vale la pena di riportarlo interamente:

Pensando dunque donde possa nascere, che, in quegli tempi antichi, i popoli fossero più amatori della libertà che in questi; credo nasca da quella medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti: la qual credo sia la diversità della educazione nostra dall'antica, fondata nella diversità della religione nostra dalla antica. Perché, avendoci la nostra religione mostro la verità e la vera via, ci fa stimare meno l'onore del mondo: onde i Gentili, stimando assai, ed avendo posto in quello il sommo bene, erano nelle azioni loro più feroci. Il che si può considerare da molte loro costituzioni, cominciandosi dalla magnificenza de' sacrifici loro, alla umiltà de' nostri; dove è qualche pompa più delicata che magnifica, ma nessuna azione feroce o gagliarda. Qui non mancava la pompa né la magnificenza delle cerimonie, ma vi si aggiungeva l'azione del sacrificio pieno di sangue e di ferocità, ammazzandovisi moltitudine d'animali; il quale aspetto, sendo terribile, rendeva gli uomini simili a lui. La religione antica, oltre a di questo, non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria; come erano capitani di eserciti e principi di repubbliche. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi, che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane: quell'altra lo poneva nella grandezza dello animo, nella fortezza del corpo, ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. E se la religione nostra richiede che tu abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte. Questo modo di vivere, adunque, pare che abbi renduto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scelerati, i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come l'università degli uomini, per andarne in Paradiso, pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle. E benché paia che si sia effeminato il mondo, e disarmato il Cielo, nasce più senza dubbio dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio, e non secondo la virtù. Perché, se considerassono come la ci permette la esaltazione e la difesa della patria, vedrebbero come la vuole che noi l'amiamo ed onoriamo, e prepariamoci a essere tali che noi la possiamo difendere. Fanno adunque queste educazioni, e sì false interpretazione, che nel mondo non si vede tante repubbliche quante si vedeva anticamente<sup>53</sup>.

---

53 N. Machiavelli, *Discorsi*, II, 2, pp. 235-237.

Queste parole sono allarmanti perché celano un'ambiguità circa il significato dato alla nozione di libertà (indipendenza o forma del governo), che non è mai stata rivelata dal Machiavelli in quanto necessaria alla sua argomentazione. Questo procedimento non è raro nell'esposizione del suo pensiero e, in questo caso specifico, gli permette di passare dall'analisi delle condizioni per la libertà, definita come indipendenza, a quella della libertà intesa nel senso di governo repubblicano. È proprio sulla base di questa confusione intenzionale che egli elabora la riforma delle istituzioni fiorentine. Condizione necessaria per il raggiungimento di tale riforma è la pietà dei fiorentini: se Machiavelli ha fiducia nell'esistenza di un cristianesimo ben interpretato che può essere messo al servizio della libertà dei fiorentini, è perché stima che questi ultimi non siano privi di pietà. Nel capitolo I, 11 dei *Discorsi*, distingue tra la pietà degli «uomini montanari» e quella degli uomini «usi a vivere nelle città»: la prima facilita l'azione del fondatore o del riformatore, mentre la seconda, più debole, la rende ardua. Ad ogni modo, il successo di Savonarola dimostra che i Fiorentini non sono insensibili alla religione<sup>54</sup>.

La pietà dei Fiorentini dovrebbe dunque essere il fondamento di una riforma dell'ordine istituzionale in direzione della libertà, benché essa esca smiuita dal paragone con la pietà dei Romani e degli uomini montanari. Nel capitolo II, 2 così come nel capitolo I, 11, Machiavelli individua, al tempo stesso, gli ostacoli al progetto del «vivere libero» a Firenze e il modo per attuarlo, cioè, attraverso una buona interpretazione del cristianesimo e confidando nella pietà dei Fiorentini.

Quali conclusioni possiamo trarre dal pensiero machiavelliano? L'analisi delle condizioni della libertà sviluppata nei *Discorsi* dimostra che, se Machiavelli potesse intervenire nel dibattito politico contemporaneo, non darebbe alcun valore all'idea di patriottismo costituzionale formulata da Jürgen Habermas. Con tale analisi si è messo in evidenza che, per Machiavelli, i cittadini non obbediscono spontaneamente alle leggi e che lo stato di diritto, di conseguenza, non si può fondare su se stesso.

L'autore fiorentino non avrebbe denunciato, come oggi fa Gian Enrico Rusconi, l'assenza di valori comuni nelle democrazie e non si sarebbe appellato al cristianesimo per rimediare a questa mancanza<sup>55</sup>. Il suo problema è

54 N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 11, pp. 72. La complessità del rapporto che Machiavelli intrattiene con Savonarola rivela il ruolo politico che egli vorrebbe fosse rivestito dalla religione cristiana a Firenze: se Savonarola è il profeta disarmato, se egli è ambizioso e bugiardo (cfr. la lettera a Riccardo Becchi, del 9 marzo 1498), è anche colui che ha saputo risvegliare la fede dei Fiorentini e assegnare a quest'ultima una portata politica.

55 «Repubblicanesimo e religione civile vengono qui riformulati come modelli virtualmente capaci di fornire motivazioni comuni ('presupposti di valore') per la politica, di produrre

un altro, quello dell'obbedienza alla legge. Da questo punto di vista, si avvicina di più a Jean-Jacques Rousseau che, nel *Contratto sociale*, solleva lo stesso problema e trova spazio per una religione capace di ostacolare l'egoismo degli uomini e di far nascere l'amore per le leggi nei loro cuori. Per l'uno come per l'altro, la religione è necessaria alla vita civile e questa religione non può essere il cristianesimo.

Non ci sono spiegazioni all'incapacità apparente degli uomini di vivere senza dio o almeno, io non sono riuscita a trovarne. Ad ogni modo, mi sembra possibile trarre un insegnamento per la democrazia da questo «compagnonnage» con Machiavelli: il commento che ne ho proposto suscita un sospetto radicale sulla capacità della democrazia laica di creare una relazione – che, del resto, stenterebbe a stare in piedi – favorevole alla libertà fra i suoi cittadini e la legge. Machiavelli cerca di rimediare a questa carenza con l'idea di una credenza religiosa a cui si accompagna la paura. Questa passione può trovare posto in una politica della libertà? Ne dubito. Se non fosse possibile concepire una religione – creata dallo stato o preesistente –, che si basi su un'altra passione, si deve allora dare una risposta a questa domanda: la democrazia deve adattarsi alla sua essenziale fragilità o piuttosto coltivare l'idea di una religione civile, attribuendo, in questo caso, alla religione un ruolo che vada al di là di quello che la storia europea, dalle guerre di religione in poi, le ha dato, cioè di quello che, trasposto nella sfera privata, è proprio delle coscienze e dell'interiorità?

---

vincoli tra i cittadini che vanno al di là del contrasto delle loro visioni etiche. Valori che nel linguaggio repubblicano si chiamano virtù del civismo e dell'integrazione civica» (G.E. Rusconi, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 7).



## LEIBNIZ E L'OMBRA DI SPINOZA

CARLO SINI

Nell'Introduzione del 1949 alla quinta edizione di *Was ist Metaphysik?* Heidegger si riferisce espressamente alla celebre domanda leibniziana contenuta nei *Principi della natura e della grazia*: «*Pourquoi il y a plutot quelque chose que rien?*» Egli la traduce così: «Perché in generale l'essente, e non piuttosto niente?».

Ricorda poi che nella *Prolusione* del 1929 (venti anni prima) la domanda su cosa sia metafisica conduceva appunto alla questione espressa dalla domanda leibniziana. Nel testo della *Prolusione* Leibniz non è però mai espressamente richiamato. Perché? La risposta potrebbe così sintetizzarsi: in quella domanda Leibniz in realtà pensa ancora metafisicamente, cioè non pone in questione la metafisica stessa. Infatti egli cerca la causa suprema di tutte le cose, un sommo essente come causa prima di ogni altro essente (Leibniz parla, più esattamente, di «ragion sufficiente», cioè di «ragion d'essere»). Heidegger invece domanda circa l'essere, il quale non è il medesimo dell'essente e non è neppure un essente sommo o speciale. In questo senso l'essere è più propriamente «niente» che non «essente». Ma Leibniz non pensa davvero né l'essere né il niente. Li prende piuttosto come «ovvi». Infatti aggiunge: «*Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose*». Conclude Heidegger: «Che cosa resta più misterioso? *Dass Seiendes ist, oder dass Sein ist?*» Che l'essente è, è certamente «la meraviglia di tutte le meraviglie»; ma la questione vera sta tutta nello *ist*.

Torneremo su ciò. Ma va anzitutto notato che qui Heidegger sembra dimenticare che nel corso del semestre estivo del 1935 a Freiburg, divenuto poi *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen, 1966), egli aveva senz'altro preso le mosse dalla domanda leibniziana (pur senza citare espressamente Leibniz): «Perché vi è in generale l'essente, e non piuttosto niente?» In quel contesto, infatti, tale domanda veniva definita: 1. come la più vasta (riguarda l'essente in totalità, sicché non sapremmo come oltrepassarla); 2. come la più profonda (riguarda il fondamento nei suoi tre possibili sensi: *Urgrund, Abgrund, Ungrund*); 3. come la più originaria (perché è solo tramite il suo stupore, la sua angoscia o la sua gioia che l'essente in quanto tale dapprima accade: come relazione tra il domandante, l'Esserci, e l'essere). Tale domanda non è dunque un fatto qualsiasi, ma un evento (*Geschehnis*); e non è una semplice domanda: essa rimbalza su di sé e chie-

de del suo stesso senso, ovvero (e qui Heidegger è davvero bravo) chiede: «Perché il perché?».

A tutto ciò Heidegger aggiunge alcune considerazioni volte a stabilire una ferma differenza tra filosofia e religione (sia nel senso della fede, sia in quello della teologia). Queste ultime infatti non domandano e non possono domandare così come la filosofia domanda. Domandare così per la fede ebraico-cristiana «è una follia»; e infatti «per la fede genuinamente cristiana la filosofia è una follia». Si potrebbe osservare che se, nella sua formulazione della domanda, Leibniz è ancora catturato dall'onto-teo-logia, cioè dalla metafisica, allora Leibniz *non* domanda così come Heidegger domanda. Per parte sua, Heidegger conclude: «Filosofare significa chiedere: Perché vi è in generale l'essente, e non piuttosto niente? Il porre effettivamente una simile domanda significa avere l'ardire di interrogare sino in fondo, di esaurire l'inesauribile mediante la rivelazione di quanto in essa richiesto. Laddove qualcosa di simile avviene c'è filosofia».

Al contrario di quanto è qui asserito, vorrei mostrare che, laddove qualcosa di simile avviene, *non c'è ancora filosofia*. Sul filo della sua domanda Heidegger: 1. resta a sua volta catturato dall'onto-teo-logia (sebbene ne sfiori l'orlo); 2. non scorge affatto il fondo della metafisica (perciò non può correttamente ed esaurientemente rispondere alla domanda: che cos'è metafisica?); 3. non comprende *a che cosa* Leibniz opponeva quella domanda (ciò che qui chiamo «l'ombra di Spinoza»; in altri termini: Heidegger non comprende l'«abissalità» dell'evento del pensiero di Spinoza; Leibniz, a suo modo, sì); 4. non ravvisa davvero quella trasformazione e rivoluzione del pensiero «dopo» la metafisica che ripetutamente auspica.

Dopo questa lunga premessa, vediamo come la questione si pone di fatto in Leibniz. Lo facciamo premettendo una significativa notazione che Leibniz dedica a Spinoza nelle sue *Osservazioni sulla Kabbala e Spinoza* (1706). Qui egli, commentando il libro del teologo Johannes Georg Wachter *De recondita Hebraeorum philosophia*, scrive: «Spinoza annovera tra le finzioni la proposizione 'Qualcosa può uscire dal nulla': *De emendatione intellectus*, p. 374». Teniamo presente questa notazione e veniamo ai *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione* (1714). La celebre domanda di Leibniz risuona, come si sa, nel paragrafo 7., che così esordisce: «Fin qui abbiamo parlato come semplici fisici; ora dobbiamo elevarci alla metafisica, servendoci del grande principio, comunemente poco usato, che *nulla accide senza ragion sufficiente* [...] Posto questo principio, la prima questione che si ha diritto di porre sarà: *Perché esiste qualcosa anziché niente?* Giacché il nulla è più semplice e più facile di qualcosa».

Leibniz poi prosegue mostrando: che una ragion sufficiente deve esser posta fuori delle realtà contingenti e quindi deve risalire «in una sostanza, in un Essere necessario che porti la ragione della sua esistenza con sé»; che

«questa sostanza semplice e originaria deve racchiudere in modo eminente le perfezioni contenute nelle sostanze derivate, che ne costituiscono gli effetti»; che la volontà buona e giusta della sostanza necessaria si manifesta nel migliore dei mondi possibili, per cui natura e grazia si congiungono; che di qui deriva il nostro destino di felicità futura ecc. ecc.

La domanda «perché qualcosa anziché niente?» apre e fonda la metafisica; ma, discutendo esattamente nei termini stessi di Leibniz, si ha «diritto» di porre tale questione? In che modo è argomentato questo diritto? Abbiamo visto che Heidegger lo argomenta in modi complessi e, per dir così, enfatici (si vedano i tre punti sopra richiamati). Leibniz procede in modo assai più semplice e più chiaro, cioè unicamente in base al principio generale secondo il quale «nulla accade senza ragion sufficiente». È qui escluso ogni pathos psicologico, né sono richiamate angosce, gioie o stupori. L'argomentare leibniziano si avvale unicamente di un pathos logico che manifesta palesemente il cuore della questione. E ciò consente di vedere in modo più agevole che *non si ha diritto* di formulare la domanda che aprirebbe l'accesso alla dimensione metafisica. La domanda, infatti, suppone che, invece dell'essente, possa non esserci nulla; sicché, se c'è qualcosa, come c'è, deve esserci una buona ragione perché ci sia. «Invece dell'essente»: è proprio questo «invece di» che mostra come la domanda parta dunque dall'essente che c'è, che essa già deve averlo frequentato, praticato e incontrato per potersi sensatamente e anche solo logicamente formulare. Nella domanda è posta un'alternativa (o l'essente o il nulla), sicché l'essente, il suo «che c'è», è il *presupposto* dell'alternativa stessa. Qual è mai allora la «radicalità» e la «legittimità» di questa domanda? Essa già affonda le proprie radici nel mondo, per due ragioni fondamentali: 1. perché presuppone il mondo (e non può che presupporlo); 2. perché, proprio domandando, già frequenta il mondo. La pratica del domandare è infatti una delle innumerevoli pratiche che stanno nel mondo, un evento del mondo o, come direbbe Spinoza, un suo «modo» determinato, una sua manifestazione, un abito dell'«esserci» (come anche potremmo dire col linguaggio di Heidegger o di Peirce). Allora la domanda fondamentale, lungi dal possedere diritti, appare come totalmente insensata (e se è davvero essa che apre la metafisica, mostra insensata, «finita», la metafisica stessa). Questa domanda, infatti, si figura fuori del mondo, capace di metterne in questione l'esistenza, mentre quello e questa già li frequenta e vi si radica.

Si deve perciò concludere: che «c'è mondo» è l'intrascendibile orlo dell'essente presente (compresa la domanda, che è sua volta un essente presente). Oltre il mondo non è supponibile il niente (come dice Spinoza nel *De emendatione*, annotato con perplessità da Leibniz). Non c'è il niente e non c'è un oltre-il-mondo, perché tutto ciò che c'è o che potrebbe esserci il mondo lo ricomprende in sé. Quale che sia il percorso del pensiero o il senso dell'esperienza, di ogni pensiero e di ogni esperienza, il mondo, l'esistente puro e semplice, è già là: presupposto di ogni presupposto, principio di ogni principio,

orlo di ogni possibile. Essere già iscritti nel mondo (per esempio nel modo della domanda) è la *dis-posizione* pre-liminare e intrascendibile dell'esserci.

Naturalmente tutto ciò è comprensibile se la parola «mondo» viene intesa in modo adeguato. Di solito, invece, tale parola viene intesa come sinonimo dell'essente contingente nella sua totalità; nozione, infatti, che Leibniz immediatamente utilizza per svolgere la sua argomentazione. È di *questo* mondo contingente (o supposto tale) che viene domandata ragione, ragione sufficiente (e in Heidegger viene richiesto il «senso»). Ma la contingenza del mondo è un'idea insensata, frutto di un pregiudizio teologico millenario. Contingente non è il mondo; contingente è solo l'*idea* della contingenza del mondo. Tale idea non comprende che significa «mondo» e, pertanto, nemmeno ciò che in ogni esperienza viene incontro.

Il giudizio circa la contingenza del mondo ha, come tacito presupposto, che il mondo sia finito, e perciò differente dall'essere infinito, e, conseguentemente, che esso sia creato (cioè risalente a una ragione o causa). Ma in verità la cosa sta così: che, se si *vuole* essere cristiani, allora si *deve porre* la contingenza del mondo. E questo è appunto il caso di Leibniz, come lo sarà, nei giorni nostri, di Wittgenstein, per esempio nelle sue note rivelatrici alla lettura della *Genealogia della morale* di Nietzsche (là dove appunto annota di non capire come si possa *non* essere cristiani; sicché per lui il mondo è un «fatto», qualcosa di contingente; bisogna naturalmente aggiungere che tutto ciò non c'entra col senso della rivelazione e della parola di Gesù, che non è di certo morto per ragioni teologiche).

L'idea della contingenza del mondo, oltre a non possedere alcun diritto, è poi in sé contraddittoria: guarda *una parte* di mondo e constata che non è *causa sui* (ogni fatto rinvia a un altro fatto, ogni evento a un altro evento). Ma il mondo non è un fatto e l'evento del mondo non è questo evento. In altri termini: che tutto nel mondo è contingente non comporta che *il* mondo è contingente. Non si può estendere alla totalità ciò che sembra vero della parte a noi nota (la contingenza, direbbe Kant, è un'idea dialettica). E se anche tutte le parti fossero contingenti, la totalità non ne è la mera somma. Una totalità, infatti, è sempre infinita: essa è un «limite». Sicché il mondo, la totalità dell'essente, non si può pensare «finito».

Che c'è mondo (l'evento di mondo che si annuncia in ogni essente) *non* è contingente: *il* mondo non può che rinviare a se stesso, non può che essere, come pensava Spinoza, *signum sui*. Esso è il principio stesso del rinvio (quel rinvio che viene invocato per la sua supposta contingenza): l'evento del mondo in questo mondo (per esempio il mondo aperto dalla pratica della domanda). Che *c'è* mondo in *questo* mondo è il principio del rinvio di questo mondo al mondo: esso presuppone il mondo (e vi rinvia) nel fatto contingente stesso del suo accadimento. Sicché, se vogliamo riprendere la prima proposizione del *Tractatus* («Il mondo è tutto ciò che accade») per pensare in essa ciò che

Wittgenstein non vi ha pensato, potremmo dire: il mondo è tutto ciò che accade *in* tutto ciò che accade; esso è il tutto che accade nell'accadere contingente.

Che l'evento del mondo non è contingente, ma *causa sui* e *signum sui*, non significa però: il mondo è necessario, ovvero: tutto ciò che accade è necessario; ma semplicemente significa: è necessario che il mondo esista, come predisposizione, come evento, che precede ogni altro fatto, compreso il fatto rappresentato da questa proposizione (così come da quella domanda), con tutto ciò che la accompagna emozionalmente e logicamente, nel vissuto di questa mattina di primavera, mentre stiamo parlando. Tutto questo però non è altro che il pensiero abissale di Spinoza (*Deus sive natura*).

Si ricordi infatti (per limitarci a qualche rapidissimo riferimento) che Spinoza intende per *causa sui* ciò la cui essenza implica (*involvit*) l'esistenza; ovvero ciò la cui natura non si può concepire se non (*nisi*) come esistente (prima definizione dell'*Ethica*). La sostanza è *causa sui* perché non abbisogna di nient'altro per la sua esplicazione (*explicationem*). Questo significa che essa si spiega e si dispiega da sé. La sua definizione è la sua stessa esibizione, che è presupposto di ogni ulteriore definizione possibile (non avrebbe senso, infatti, «definire» la sostanza così come intende la metafisica, poiché ciò implicherebbe l'inserirla in un «genere» più ampio di essa; per lo stesso motivo dobbiamo dire, nei nostri termini, che non ha senso «definire» il mondo: delimitarlo come «finito» e riferirlo a qualcosa «oltre» il mondo). La sostanza (il mondo) è così l'esibizione (l'autoesibizione) di ciò che si può concepire solo come esistente. Questa esibizione dice quindi che c'è essere (c'è mondo) e che non può non esserci. Ma *questa affermazione è esattamente antipodale a ciò che viene immaginato possibile da Leibniz (il quale nella sua domanda suppone che l'essere possa anche non esserci)*.

In sintesi, si potrebbe dire: la «natura» di ciò che è, è *causa sui*; la natura è ciò la cui natura non si può concepire se non come esistente; la sostanza è il mondo, l'esistente «per definizione»; e che il mondo c'è è *signum sui*.

Nei termini stessi di Spinoza: non si potrebbe concepire il mondo, se non fosse esistente; ovvero: non si può concepire il mondo e non concepirlo esistente (è per questo, si potrebbe dire, che il mondo pone un *limite* al pensiero; ovvero pone il pensiero al limite, dove pensare è pensare appunto questo limite). D'altra parte, questo stesso concepire il mondo come esistente è ancora «mondo» o figura di mondo, qualcosa che è e accade nel mondo e come mondo, e che lo presuppone.

In conclusione. L'essenza del mondo (della sostanza spinoziana, del *Deus sive natura*) implica la sua esistenza. Che c'è mondo è l'essenza stessa del mondo, è il suo *che cosa*: il che cosa implica il che c'è. L'esistenza in certo modo precede l'essenza (che avranno mai inventato di nuovo gli esistenzialisti alla Sartre, che si figuravano lontanissimi da Spinoza?), in quanto l'essenza sostanzialmente dice: l'essere non può concepirsi se *non* come esistente,

*causa sui*. Cioè: 1. causa del suo essere esistente; 2. causa del suo essere concepibile (come esistente). Qui si mostra l'essenziale duplicità e fessura della sostanza spinoziana (che non è una «cosa», così come le cose non sono sostanze): il suo carattere *differenziale*. La sostanza è infatti differenza, evento della differenza; cioè quel «far differenza» in cui si radicano l'attributo e il modo. Essa ha pertanto la natura originaria della *diade* e allora effettivamente si comprende perché Leibniz le contrappose la sua *monade* (cioè, come egli diceva con palese inconseguenza logica, la «sostanza derivata»).

«Spiritualizzando» la sostanza nella monade (e denaturalizzando la natura) Leibniz cerca di arrestare il movimento della differenza: cerca di colmarla e di nasconderla, così come cerca, su un altro piano, di dominarla, cioè di «calcolarla» e di trascriverla. Perciò non può, né vuole, intendere la sostanza di Spinoza; che però nel contempo usa, per superare il brutale dualismo «scientifico» di Cartesio e per riconciliare scienza e filosofia e filosofia e religione. Spinoza, al contrario, non cerca un compromesso ideologico con la scienza, ma cerca invece, come già Bruno, di pensare speculativamente la scienza, l'infinito copernicano. Abbiamo sentito Leibniz parlare, nei *Principi della natura e della grazia*, di «sostanze derivate». Questo è proprio il «ferro ligneo» di cui parla Heidegger quando critica ogni «filosofia religiosa». Come si può infatti chiamare sostanza ciò che non è *causa sui*? Questo ricorso alle sostanze derivate è solo un fragile schermo di fronte alla tremenda macchina dimostrativa del primo libro dell'*Etica*, che conclude inflessibilmente all'unicità della sostanza. Ma Leibniz *vuole* la pluralità delle anime o spiriti (egli dice che la «ammette!»), per la qual cosa si appella alla fisica e al senso comune, come infatti sono soliti fare tutti i logici sino a Russell, nella loro incapacità di pensare speculativamente (ma Leibniz ne era per contro benissimo capace, quando voleva).

Si vedano, per esempio, le *Osservazioni sull'Etica di Spinoza* (scritte nella primavera del 1678 in riferimento agli *Opera posthuma*). Qui, in riferimento alla definizione terza («Sostanza è ciò che è in sé e che per sé si concepisce»), scrive: «definizione oscura: infatti che significa essere in sé?». E aggiunge: «perché l'attributo non è una cosa?» E alla proposizione 6 (una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza: questione, Leibniz dice – e ben lo si comprende – capitale): la dimostrazione regge solo se si dimostra «che è lo stesso essere in sé e essere concepito per sé» (ma questo è appunto il pensiero abissale, fondamentale e originale di Spinoza: non intenderlo, pretendendo che lo si «dimostri», equivale a fallire la comprensione di tutto il resto). Alla proposizione 15 Leibniz annota, riassumendo Spinoza: non c'è alcuna sostanza tranne Dio, tutte le altre cose saranno affezioni o modi di Dio, dal momento che al di fuori delle sostanze e dei modi non c'è nulla. E aggiunge tra parentesi: «di nuovo omette gli attributi». Il che mostra la sua incomprendimento, cioè la sua incapacità di intendere che gli attributi non sono né cose, né sostanze, né affezioni; cioè nulla di «reale», reale essendo solo la

sostanza e la sua affezione, il modo. Proposizione 31: «Dio propriamente non intende né vuole. Non sono d'accordo» (niente di più pacifico, che non lo sia).

Se ora diamo uno sguardo alle *Osservazioni sulla Kabbala*, in riferimento al *Tractatus politicus* troviamo scritto: «che la potenza delle cose è la potenza di Dio, io non lo ammetto. Dio esiste necessariamente, ma produce liberamente le cose [ecco che emerge qui la differenza tra l'essere e il niente che viene utilizzata nella domanda fondamentale: l'alternativa deve esserci, perché ci sia Dio creatore]. Dio ha prodotto la potenza delle cose, ma essa è diversa dalla potenza divina».

Come si sa, nell'ottobre del 1676 Leibniz incontrò Spinoza all'Aja. Discussero, tra l'altro, sull'esistenza dell'essere perfettissimo (e forse Spinoza lesse a Leibniz una parte dell'*Ethica*). Per l'occasione Leibniz redasse una breve dimostrazione (*L'essere perfettissimo esiste*) e annotò: «Questo ragionamento ho mostrato allo Spinoza, quando mi trovavo all'Aja. Lo ha trovato solido: ma perché all'inizio mi contraddiceva, l'ho posto per iscritto e gliel'ho letto». L'argomento mostra che è logicamente possibile concepire un soggetto di tutte le perfezioni, cioè un essere perfettissimo (laddove Cartesio si limita a presupporlo, dicendo che *lui* lo concepisce distintamente, senza però dimostrarlo né preoccuparsi se anche gli altri lo concepiscano distintamente). Poiché l'esistenza è compresa nel numero delle perfezioni, ne consegue in modo manifesto che l'essere perfettissimo esiste. Ma il problema è appunto che cosa significhi questa esistenza dedotta dalle perfezioni (ciò contro cui muoverà Kant). Spinoza, per parte sua, non ha bisogno di «perfezioni» né di una sostanza «perfettissima»: gli basta che la sostanza sia concepita come sostanza, come il «che c'è» intrascendibile dell'esistente. Ammesso questo, però, tutto precipita inarrestabilmente contro ogni teologia e teodicea.

Che dire infine di Heidegger? Si deve riconoscere che in vari modi egli sfugge ai limiti «metafisici» di Leibniz (che infatti denuncia). Anzitutto ponendo un dubbio sulla domanda («Perché il perché?»). Bisogna poi ricordare la conclusione, molto significativa, della *Introduzione* del '29: «Che cosa resta più misterioso: che l'essente è, o che l'essere è? O non ancora ci siamo noi avvicinati con questa riflessione al mistero dell'essere dell'essente?». Egli dunque sostituisce con questa più profonda domanda la domanda di Leibniz. Inoltre bisogna rammentare, in generale, che proprio Heidegger è il più esplicito pensatore della differenza e della finitudine di ogni figura dell'essere. In tal modo si potrebbe dire che egli ha recuperato, senza saperlo, il pensiero abissale di Spinoza *attraverso* Leibniz. Ma non ha potuto veramente pensarlo. Egli ha certo compiuto il massimo sforzo che dalla teologia (dalla onto-teo-logia) conduce a ravvisare il compito della filosofia nel tempo della fine della metafisica e della dominazione del pensiero tecnico; senza però poter mai dimenticare o abbandonare del tutto il punto di partenza nella teologia e nelle sue inconsistenti domande.



## FREUD, CONFLITTO, CONTRADDIZIONE E STORIA Elementi per una discussione sulla storicità\*

VIRGÍNIA FONTES

**P**ensare a partire da Freud comporta l'ammissione della radicalità del suo contributo, e ciò significa accettare il suo «viaggio» e pensare il mondo in modo differente dopo la sua lettura. La dimensione del complesso dell'opera freudiana rende difficile selezionare con esattezza un punto preciso a partire dal quale definire la nostra questione. Per quanto venga stabilito il tema che si vuole investigare, lavorare con i testi di Freud ci fa scivolare su innumerevoli risvolti non previsti; la questione originale si divide in molte altre, che offrono sempre nuovi stimoli. Il taglio critico che proponiamo si riferisce inoltre a una categoria complessa che assume varie funzioni nella teoria psicoanalitica. Si tratta della funzione e della portata della categoria di *conflitto*, nel modo in cui è elaborata da Freud, e delle sue implicazioni rispetto alla riflessione storica. Il contributo freudiano costituisce una sfida così intensa che, più di un secolo dopo *L'interpretazione dei sogni*, resta foriero di possibilità enormi.

Considerando l'ampiezza e l'audacia di questa sfida, è necessario delimitare il terreno sul quale intendiamo muoverci. In primo luogo, questa lettura di Freud è condotta da un punto di vista preciso: la ricerca di una riflessione storica a partire dalla teoria freudiana. Innumerevoli autori hanno già messo in relazione Freud e la Storia. Tra coloro che si sono ispirati direttamente al complesso della teoria psicoanalitica, possiamo citare i lavori di Peter Gay, Saul Friedländer, o il contributo magistrale di Norbert Elias<sup>1</sup>. Nonostante le loro

---

\* Questo lavoro trae origine da un intervento in una tavola rotonda nel corso dell'incontro *Freud, Conflitto e Cultura*, avvenuto nel febbraio 2001, nel corso del quale ho potuto approfittare del dialogo prezioso con Luiz Fernando Gallego. Devo anche molto a un lungo e creativo scambio di idee con la psicanalista Maria Helena Junquiera e col filosofo Claudio Oliveira, durante il corso offertoci nella *pós-graduação* in storia della Universidade Federal Fluminense di Rio de Janeiro, su *Marx, Freud e la Storia*. Senza tener conto dell'accoglienza calorosa della classe e dell'alto livello delle discussioni, molto di questo lavoro perderebbe senso. I problemi che rimangono possono essere attribuiti soltanto a me.

1 S. Friedländer, *Storia e psicoanalisi: saggio sulla possibilità e i limiti della psicostoria*, a cura di M. Tejera, Roma, Il Pensiero Scientifico, 1977; N. Elias, *Die Gesellschaft der Individuen* (1939), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996, tr. it. di G. Panzieri, *La società degli individui*, Bologna, Il Mulino, 1990. È importante menzionare qui il lavoro

differenze, ciò che questi lavori hanno in comune è il tentativo di applicare la teoria freudiana a materiali o situazioni storiche, sia investigando processi individuali, sia, come fa Elias nell'impresa più vasta di condurre un'analisi storica che parta da presupposti freudiani, cercando di ritracciare sociologicamente e storicamente la costruzione sociale del «super-io», istanza psichica la cui formazione si lega strettamente alla vita sociale. Elias illustra il rafforzamento senza precedenti storici delle forme sociali di contenimento della libido nella formazione del mondo moderno, contenimento che avrebbe potenziato la capacità creativa (e produttiva), ma che avrebbe lasciato segni profondi, espressi nel crescente malessere che accompagna il processo civilizzatore.

Non è questa l'intento del nostro lavoro. Non stiamo cercando né un modo di applicazione né una tecnica di ricerca capace di dar conto, nell'analisi storica, delle forme di costituzione psichica, di carattere individuale o collettivo. La nostra ipotesi è che la riflessione di Freud permetta di stabilire un principio di storicità radicale, e questo principio si trova precisamente nella forma per cui gli individui sono costituiti dal conflitto. Inoltre, a partire da Freud, la categoria di conflitto permette di scorgere una prospettiva radicale di *futuro*, caratteristica rara nella maggior parte dei lavori scientifici dell'area cosiddetta umanistica.

A questo fine, è necessario riprendere la definizione concettuale della categoria di conflitto e la sua centralità nella stessa struttura psichica, così com'è possibile inferirla dal complesso della riflessione freudiana. Il conflitto vi è definito come parte integrante della struttura della psiche:

La psicoanalisi considera il conflitto come costitutivo dell'essere umano, secondo diverse prospettive: conflitto tra desiderio e proibizione, conflitto tra differenti sistemi o istanze, conflitti tra pulsioni, conflitto edipico, in cui non soltanto si confrontano desideri contrari, ma essi stanno contro al divieto<sup>2</sup>.

Benché abbia un ruolo e una funzione definiti, il conflitto intrapsichico ha in Freud due tipi di contenuti. Nel primo, un elemento della psiche<sup>3</sup> – l'Es, o Id – ha un contenuto che, in quanto tale, è inaccessibile, e, a rigori, non è neanche

---

la cui indagine si avvicina maggiormente a quella che stiamo cercando di stabilire, quello di M. de Certeau, *Psychanalyse et histoire*, in *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 97-116. Per Certeau è in questione la valutazione della relazione con il passato in Freud, mentre con «storicità» sto pensando a una relazione tripla, tra passato, presente e futuro.

2 J. Laplanche - J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, p. 90.

3 Nonostante le obiezioni formulate da Bruno Bettelheim, abbiamo mantenuto qui il termine *psiche*. Bettelheim dimostra come, nelle edizioni originali di Freud, il termine «psiche» non rivesta un carattere tecnico e, al contrario, si mantenga prossimo alla relazione tra amore e psiche quale si presenta nelle *Metamorfosi* di Apuleio, cfr. B. Bettelheim, *Freud e l'anima dell'uomo*, tr. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 1983, pp. 27-31.

formulabile in modo sistematico. Esso è un elemento che produce una specie di tensione permanente, benché non sia possibile alterarlo o modificarlo. Il contenuto del secondo tipo è invece aperto al processo storico e all'individuazione: abbiamo qui il conflitto tra le istanze psichiche, il quale può essere pensato al tempo stesso come una struttura (con disposizioni topiche) e come un processo, nella misura in cui i suoi contenuti si modificano in due modi: secondo i momenti dell'esistenza individuale (differenti fasi della maturazione e della vita) e secondo cesure o rotture che avrebbero carattere storico.

La centralità attribuita al conflitto e la ricerca delle condizioni storiche dell'emergenza di alcuni dei suoi contenuti hanno permesso a Freud di indicare la possibilità di una psicoterapia individuale – e, quindi, della trasformazione delle condizioni di sofferenza e di relazione con la soddisfazione di cui si nutre ogni soggetto – così come della trasformazione delle relazioni che mantengono con il loro contesto sociale. L'opera di Freud permette di pensare un'innovazione radicale nella spiegazione della relazione tra l'individuo e la collettività e, quindi, permette di pensare una determinata modalità di riflessione storica. Se gli uomini portano in sé la storicità, possono essere per ciò stesso pensati decisamente insieme come pazienti e agenti storici.

### 1. *Démarche*

Un proposito di questo tipo esige una spiegazione preliminare. Si tratta forse di una richiesta di giustificazione a priori. Freud non è uno storico, non si occupa direttamente di una riflessione storica. Il suo oggetto è la psicoanalisi – teoria e pratica –, e tutti i suoi scritti si occupano di essa. Tuttavia, la storia si muove sempre ai margini della sua riflessione. In diversi lavori, egli esamina le condizioni di formazione, di mantenimento o di trasformazione delle società in cui si formano i soggetti che osserva. *Totem e tabù*, *Il futuro di un'illusione*, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* e *Il disagio della civiltà* sono alcune delle opere in cui il referenziale teorico psicoanalitico è convocato da Freud oltre le frontiere di una pratica terapeutica singolarizzata. È possibile trattare delle diverse accezioni che assume in Freud la riflessione storica all'interno di queste e di altre sue opere.

Lasciemo a un momento successivo la considerazione di quanto sia rilevante la valutazione dei significati ricoperti dalla Storia in Freud. Benché l'analisi dei significati della Storia nei testi di Freud sembri, a un primo approccio, un modo appropriato di valutare, da parte di uno storico, il contributo della teoria freudiana alla riflessione storica, la *démarche* che propongo è proprio il contrario di questa impostazione. Intendiamo esaminare in quale misura sia possibile ritrovare nello stesso nucleo della teoria psicoanalitica degli elementi relativi ai modi di manifestazione della storicità e che cosa ciò possa comportare.

Ora, i lavori di Freud che potremmo chiamare «storici» non contengono niente di simile a una ricerca di carattere storico o storiografico. Freud oltrepassa le frontiere disciplinari e investiga, in modo piuttosto disinvolto, quegli elementi che gli sembrano significativi o rilevanti. Dal punto di vista di un rigoroso formalismo storiografico, si potrebbero quindi rilevare nei suoi lavori una serie di imprecisioni e di anacronismi. Non mi sembra che una tale esposizione dei limiti di «Freud storico» aggiunga molto alla nostra indagine. Perciò, nella *démarche* che cerco di svolgere non si tratta di criticare un supposto «Freud storico»; ciò presupporrebbe il mantenimento di frontiere rigide tra le diverse conoscenze sociali, ciascuna con tecniche di ricerca precise e stabilite.

Non si tratta neanche di sopprimere ogni differenza cognitiva tra una dimensione psicoanalitica e una dimensione storica. Stiamo affrontando, in questi due casi, delle aree distinte della conoscenza di carattere sociale. Tuttavia, mentre una ha come oggetto e fine della propria prassi la trasformazione individualizzata, l'altra ha come oggetto il processo d'instaurazione e trasformazione dei modi di esistenza sociale (o «delle forme dei modi di esistenza»<sup>4</sup>, o modi di produzione), la cui prassi trasformatrice può svilupparsi soltanto in modo collettivo e organizzato. Come si può vedere, stiamo partendo da una definizione di storia che trova il proprio fondamento in Marx.

Riteniamo che non sia sufficiente supporre semplicemente l'esistenza di una «teoria della storia» soggiacente all'opera freudiana, che basterebbe svelare o recuperare. Il nostro punto di partenza è dunque la supposizione che l'opera di Freud susciti questioni e problemi tali da poter essere analizzati a partire da un'indagine relativa ai fondamenti della storicità. In questa ricerca preliminare, cerchiamo quindi degli elementi che potrebbero essere rilevanti per il pensiero storico *proprio là dove la preoccupazione di Freud non è storica né costituisce necessariamente una riflessione generale sulla cultura o sulla civiltà.*

## 2. Il conflitto

Per Freud, l'individuo è tale che i suoi elementi costitutivi (es, io e superio) sono distinti tra loro, desiderano cose contraddittorie, esigono soddisfazioni differenti. I momenti di pacificazione, di eccitazione, di appagamento ricostituiscono incessantemente il desiderio e l'assenza di questi stessi sentimenti. Considerato in modo unilaterale, ciò potrebbe indicare soltanto l'eterna insoddisfazione degli uomini, facendo dell'insoddisfazione un elemento della stessa natura umana. Tuttavia, Freud non si accontenta di questa unilateralità e va al di là della naturalizzazione semplificatrice di questo tipo di

---

4 Cfr. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1984.

procedimento. Benché menzioni la definizione di uomo ampiamente utilizzata da Hobbes – *homo homini lupus* –, Freud supera l'angusta naturalizzazione contenuta nella riflessione di carattere liberale<sup>5</sup>. Con l'obiettivo di stabilire una pratica d'intervento, una psicoterapia (psicoanalisi), che dipende fortemente dal recupero dei contenuti disponibili delle istanze psichiche e dalla percezione della loro continuità o transitorietà, il ruolo del conflitto attraversa tutta l'opera freudiana. Anche in Hobbes c'è il conflitto, ma esso resta esterno all'individuo. Il conflitto oppone gli uomini gli uni agli altri (in questo senso, esso è costitutivo dell'«umanità»), ma non forma l'interiorità dell'individualità. L'uomo allo stato di natura di Hobbes, isolato, entra in contatto con i propri simili soltanto nel modo dell'affrontarsi. L'uomo che Hobbes suppone, inesistente storicamente e praticamente, è un tentativo d'isolare, di definire una «natura» fissa e permanente dell'uomo. Perfino la «società civile» e il patto imposto dal sovrano sono incapaci di alterare qualsiasi elemento di questa natura, che permane stabile e identica a se stessa. Nel caso di Hobbes, il conflitto tra gli uomini non ha nulla a che vedere con un conflitto interno agli uomini. La sua preoccupazione è di stabilire un quadro generale delle passioni e delle forme umane di pensare, e ciò comporta un procedimento descrittivo e classificatorio delle emozioni e dei sentimenti. La pazzia, considerata come danno biologico o come «il continuare a lungo della passione», diventa la riduzione, l'assenza o la sospensione della lucidità. C'è una scala di sentimenti che conduce alla ragione e non ci sono conflitti interiori<sup>6</sup>. Il conflitto in Freud attraversa e costituisce l'individuo, cosa impensabile in Hobbes, per il quale la razionalità riposa sul calcolo:

Quando si *ragiona*, non si fa altro che concepire una somma totale dall'*addizione* di particelle, o concepire un resto dalla *sottrazione* di una somma da un'altra [...]. Insomma, in qualsiasi materia in cui c'è posto per l'*addizione* e la *sottrazione*, ivi c'è pure posto per la *ragione*; e dove queste non trovano posto, ivi la *ragione* non ha niente a che fare. Da tutto ciò, possiamo definire (vale a dire determinare) che cosa si vuol dire con questo vocabolo *ragione*, quando lo calcoliamo tra le facoltà della mente. Infatti, la *ragione*, in questo senso, non è che il *calcolo* (cioè l'addizione e la sottrazione) delle conseguenze dei nomi generali su cui c'è accordo per *contrassegnare* e *significare* i nostri pensieri; dico *contrassegnarli*, quando li calcoliamo per noi stessi e *significarli*, quando dimostriamo o proviamo i nostri calcoli agli altri uomini<sup>7</sup>.

Anche se Freud ricorre a Hobbes, in lui non si trova niente di simile a questa natura statica e inalterabile: al contrario, il conflitto interno e tra gli uomini

5 Del resto, Freud attribuisce la frase a Plauto, *Asinaria*, 2, IV, 88.

6 T. Hobbes, *Leviatano*, tr. it. di G. Micheli, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 71.

7 Ivi, pp. 40-41.

ni – esterno e interno, non fortuito, ma permanente – si riproduce e assume forme differenziate nel corso del tempo, modificandosi. Questa relazione tra il conflitto psichico e l'insieme della vita sociale pone incessantemente dei problemi a Freud. Si veda, ad esempio, la sua riflessione sul processo di umanizzazione ipotizzato in *Totem e tabù*:

Non può essere sfuggito a nessuno che noi procediamo dovunque dall'ipotesi di una psiche collettiva nella quale i processi mentali si compiono come nella vita mentale dell'individuo. In particolare, facciamo sopravvivere per molti millenni il senso di colpa causato da un'azione, e lo facciamo restare operante per generazioni e generazioni che di questa azione non potevano saper niente. Facciamo proseguire un processo emotivo, quale poteva sorgere in generazioni di figli maltrattati dal padre, in nuove generazioni che proprio l'accantonamento del padre aveva sottratte a simile trattamento. Sembra trattarsi di difficoltà molto gravi, e ogni altra spiegazione che riuscisse a evitare tali premesse parrebbe meritare la preferenza<sup>8</sup>.

L'instaurazione di nuove forme di conflitto psichico portate dallo stesso processo civilizzatore si aggiunge alle forme individuali e singolari:

La centralità del conflitto intrapsichico non rinchiude tuttavia questa nozione nella sfera individuale; la repressione rappresenterà, sul piano culturale, il modello e, secondo alcune ipotesi, l'origine del conflitto intrapsichico; il rifiuto della sessualità è, in questo modo, imputato tanto alle esigenze della civiltà quanto a quelle dell'individuo<sup>9</sup>.

La peculiarità dell'organizzazione della struttura psichica consiste, per Freud, nel fatto che il conflitto struttura le dimensioni psichiche, e non si limita a una «posizione» o a un unico topos:

il conflitto freudiano differisce dal conflitto preso nel suo senso classico, nella misura in cui le forze che si affrontano sono più supposte che riscontrate, e ciò si fonda su di una speranza terapeutica in principio illimitata [...]. Il rilievo attribuito al conflitto costituisce il punto a partire dal quale Freud sottolinea il modo di soluzione proposto: non il superamento, ma generalmente il compromesso, strategia essenziale perché il sintomo agisca tuttavia anche all'interno di formazioni più nobili, come la coscienza morale<sup>10</sup>.

Freud indaga le forme specifiche assunte dall'opposizione tra cultura e natura, le implicazioni che tale opposizione può avere – e ritorna regolar-

8 S. Freud, *Totem e tabù*, tr. it. di S. Daniele, Torino, Bollati Boringhieri, 1969, p. 211.

9 M. Schneider, *Conflit (psychanalyse)*, in *Les notions philosophiques*, Paris, PUF, 1996, p. 411.

10 *Ibidem*.

mente su questi temi. Cerca d'identificare in differenti momenti del processo storico il sorgere di alcuni dei loro contenuti, la ragione della lunga persistenza di alcuni divieti, nonostante il grado di sofferenza che implicano, i poli centrali sui quali incidono (natura, famiglia, Stato, per esempio, esposti chiaramente ne *Il disagio della civiltà*).

L'identificazione del conflitto come nucleo centrale della strutturazione psichica mette in luce una possibilità radicale della trasformazione data all'interno della stessa costituzione degli individui. Questa radicalità, per Freud, si sviluppa soprattutto nel processo terapeutico, nella psicoanalisi, di carattere individuale. Ma ciò non potrebbe anche riguardare una certa maniera di pensare le trasformazioni sul piano storico e sociale? In altri termini, non ci sarebbe qualcosa come una certa storicità contenuta in questa centralità del conflitto?

In primo luogo, per Freud la psicoanalisi (o l'alterazione del quadro presente del paziente) esclude il superamento o l'eliminazione del conflitto. Altrimenti, si ricadrebbe nell'unilateralità e nel semplicismo di supporre che ci sia un'armonia definitiva tra le istanze psichiche al di sopra delle pulsioni e dei loro momenti contraddittori. La formulazione freudiana implica la tensione permanente e costitutiva tra le istanze psichiche, benché i gradi di tensione possano variare. La trasformazione (pensiamo al processo psicoanalitico) non implica la sparizione dei conflitti con un colpo di mano, ma la loro evidenziazione, percezione e soprattutto la loro ammissione. Non si tratta di proporre un io immune dal desiderio e dalla frustrazione, ma in grado di percepirla e di lottare con loro, insomma di modificarsi. Il compromesso implica quindi soprattutto la lotta permanente con la tensione e il conflitto. Lasciamo cadere, fin da subito, la supposizione poco seria secondo la quale la psicoanalisi inciderebbe soltanto sull'accettazione del conflitto, e sarebbe quindi un adattamento rispetto ad esso. Ammettere il conflitto implica (ed esige) invece la possibilità di viverlo, di sperimentarlo, acquistando la capacità di sovvertire condizioni psichiche date che appaiono come immutabili e, al tempo stesso, di acquistare coscienza che le tensioni non cesseranno con il sollievo dai sintomi più dolorosi. In altri termini, accettare il conflitto è ammettere il fatto che il movimento intrapsichico permette trasformazioni nel corso di tutta l'esistenza degli individui.

Una tale concezione del conflitto attribuisce al conflitto stesso e alla sua esistenza strutturale la possibilità di cambiamento. Con ciò, la stessa struttura psichica si apre al futuro, comporta cioè una possibilità di modificazione della situazione effettiva, presente, e quindi della produzione storica dell'individuo.

L'io è, per definizione, la mediazione permanente tra due forze divergenti, che possono essere (e molte volte lo sono) contraddittorie e antagoniste (es e super-io). Diventa pertanto impossibile pensare l'eliminazione di questo conflitto, eliminazione che significherebbe la fine dello stesso individuo. Il pre-

dominio assoluto di una delle istanze ha come conseguenza gravi stati patologici e, al limite, la distruzione del soggetto come luogo di conflitto e di tensione. Eliminata questa tensione, al posto della serenità e della fine della sofferenza, si avrebbe invece l'alienazione di sé, o soltanto la pura sofferenza.

Non c'è neanche l'attesa o l'indicazione di un'armonia permanente tra queste forze. La caratteristica della vita psichica è la relazione costante di attrito tra di esse, attraverso penose ricostituzioni di nuovi equilibri, attraverso una vita piena sia di dolore che di soddisfazione, sia di godimento che di divieti. La lenta e penosa costituzione dell'io come mediatore tra forze così potenti implica sofferenza e perdita, ma è anche il terreno dal quale emergono l'amore, l'arte e la cultura.

Se il principio di realtà permane contraddittorio o perfino opposto al principio di piacere, nello spazio che li media risiede la possibilità di ampliare, nella realtà, i contorni dei piaceri possibili. Qualsiasi ampliamento implica, a sua volta, nuovi conflitti interni, con il carico di dolori e l'aumento di difficoltà che essi comportano:

Il programma impostoci dal principio di piacere: diventar felici, non può essere adempiuto; tuttavia non dobbiamo, anzi non possiamo, desistere dagli sforzi di approssimarne in qualche modo l'adempimento<sup>11</sup>.

La riflessione freudiana esclude definitivamente un ideale fusionale dell'uomo col cosmo, un sentimento «oceanico» che eliminerebbe tutti i conflitti e i dubbi, che instaurerebbe un mondo edenico e senza impulsi o pericoli. In questo senso, il suo apporto è decisamente storico: non c'è fine della storia possibile, non c'è una pacificazione finale, ma un processo permanente, tensione che si reinstalla nel momento in cui si calma. La pace, percepita, come nella visione religiosa, quale il termine di tutte le tensioni, si tradurrebbe in questo caso nella pace dei cimiteri, della soggezione o della sofferenza psichica sterile.

### 3. *Conflitto e storicità*

In secondo luogo, il concetto di conflitto che emerge dall'opera di Freud permette di pensare la storicità attraverso un altro carattere piuttosto evidente: se la struttura della psiche e del conflitto è determinata (e non si può scegliere di avere o non avere inconscio), i contenuti dei conflitti sono estremamente differenziati. Non sono differenziati soltanto perché sono individualizzati e soggettivi. Vi è certo un riferimento fondamentale alla soggettivi-

---

11 S. Freud, *Il disagio della civiltà*, tr. it. di E. Sagittario in *Il Disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1971, p. 219.

tà individuale nell'organizzazione e nei contenuti che rinviano a situazioni irripetibili (ogni famiglia è diversa e gli stessi genitori sono diversi per ogni figlio). Anche in questo caso, tuttavia, è impossibile stabilire delle tipologie, identificare le forme peculiari e ricorrenti delle configurazioni psichiche che individui del tutto diversi riproducono in modo simile. Freud smonta la congettura, condivisa da molti nel secolo XIX (e anche prima – e purtroppo anche dopo) che la limitata singolarità della vita di ciascuno costituisca una barriera insormontabile per la conoscenza umana. Provocatoriamente nei confronti delle tendenze sempliciste o riduzioniste, per Freud alcune configurazioni del conflitto psichico oltrepassano le stesse barriere storiche, mantenendosi a dispetto della profonda differenziazione delle epoche e dei luoghi, e delle caratteristiche proprie a ogni gruppo sociale o agli individui (penso, per esempio, al tabù dell'incesto).

Questa caratteristica (manifesta nella nozione di filogenesi, presentata varie volte da Freud) potrebbe essere considerata come una negazione della storia. Forse lo stesso Freud ha esitato su questo punto: non era uno storico e questa non era la sua preoccupazione centrale<sup>12</sup>. Mi sembra tuttavia che una lettura più attenta di Freud permetta di identificare un'area ancora un po' oscura, contenente però degli elementi decisamente storici nella riflessione sulla costituzione psichica.

Ora, se ogni individuo sostiene il conflitto secondo un modo a lui peculiare (coscientemente e/o incoscientemente), egli porta in sé una struttura i cui contenuti sono l'esito di un processo storico localizzabile, identificabile. È questo, per esempio, il percorso intrapreso da Norbert Elias quando cerca di stabilire la *sociogenesi* o la filogenesi elaborata a partire dal punto di vista sociale e storico. In questi termini, il lavoro di Elias consiste in un'applicazione delle scoperte freudiane al terreno della costituzione storica e sociale dei «modi d'essere» e di sentire. Il principio di storicità che stiamo ricercando implica un interrogativo specifico: in che modo il conflitto, con la centralità attribuitagli da Freud, permette d'intravedere un'apertura per la trasformazione storica, o per la storicità? Al di là di un'accumulazione e sovrapposizione di repressioni, ci sarebbe spazio, nella rifles-

---

12 È certo possibile trovare in Freud una «iper-psicologizzazione» del processo storico. Questo fenomeno è comprensibile, vista la portata della sua scoperta e delle possibilità che vi scorgeva. Tuttavia, una tale «iper-psicologizzazione» non ha mai fatto sparire sottobanco le difficoltà nelle quali egli s'imbatteva – Freud era estremamente cauto su questo punto e segnalava tutti i dubbi suscitati dal procedimento analitico usato. Inoltre, lavorando in questo modo, Freud resisteva all'ipotesi di un'armonizzazione assoluta che deriverebbe soltanto dalle condizioni sociali, riprendendo e insistendo sulla permanenza del conflitto psichico anche qualora altri conflitti sociali (come, per esempio, l'esistenza della proprietà) si modificassero.

sione freudiana, per la trasformazione considerata storicamente?

La scissione psichica sembra costituirsi sull'attributo specifico del processo di umanizzazione, o della trasformazione di un essere «di natura» in un essere sociale, propriamente umano. Torneremo su questo tema più avanti. In questo caso, il super-io, considerato astrattamente, è una condizione permanente, stabile, e sembrerebbe, esclusivamente in questo senso, storica. Non è certo esistito sempre uguale a se stesso, ma è una condizione dell'esistenza umana, «civilizzata» o «culturale», un attributo presente in tutti i gruppi che possono essere qualificati come umani. È in questo senso che stiamo usando il termine «storico». Se i possibili contenuti del «super-io», istanza mediatrice tra l'es e l'io, risultano dalla repressione e dalla ripetizione, dall'imposizione e dalla coercizione, essi sono anche contraddistinti dall'affetto e dall'accettazione sociale, dalla trasformazione del piccolo animale neonato in un essere sociale, umano. Ciò presuppone una doppia dimensione dei contenuti del super-io: il mantenimento di forme arcaiche (il tabù dell'incesto e il conflitto edipico), da un lato, e dall'altro, la loro essenziale trasformabilità, nella misura in cui la stessa storia si modifica, e le condizioni sociali differenziate producono esigenze, repressioni e compensazioni di carattere molto diverso.

Le forme impresse dalla società e dalla famiglia possono contenere elementi cumulativi (nel senso dell'incorporazione di elementi arcaici la cui permanenza nella vita sociale ne assicura la conservazione), ripetitivi (nella misura in cui differenti società ripongono, nel corso del tempo, determinate forme di controllo o di subordinazione come condizione della loro riproduzione in quanto società) o originali (nella misura in cui nuovi divieti o nuovi modelli e aspettative sociali si costituiscono). Esse possono ammettere, così, anche l'abbandono di certe forme di auto-controllo o di divieto sociale, modificate nella loro forma, estensione e contenuto.

Si trova qui, dunque, un elemento straordinariamente ricco e, a mio avviso, poco esplorato: l'individuo, in Freud, diventa definitivamente storico. Storico, poiché può modificare il peso relativo delle tensioni esistenti tra le istanze che lo compongono (è questo l'intento della psicoanalisi); storico perché porta in sé, come *«natura» specifica dell'uomo, la Storia stessa, attraverso i contenuti mutevoli del super-io, che rimandano alle contraddizioni della vita sociale* (famiglia e stato; cultura locale, regionale, nazionale e internazionale); storico, infine, perché *la sua costituzione specifica incorpora il conflitto, il quale suscita incessantemente la differenza, la differenziazione e rifiuta, per principio, il ritorno allo stesso, all'identico, all'indifferenziato.*

La rivoluzione cognitiva, epistemica (e di carattere pratico) implicita nella concezione freudiana del conflitto ha una portata straordinaria.

#### 4. Libertà e determinazione

Il dibattito classico sull'individualità innata o, al contrario, sulla derivazione dell'individuo dall'ambiente perde completamente di senso. Con un gioco di parole, si può dire che singolarmente l'individuo porta *dentro di sé* ed elabora soggettivamente contenuti che derivano non soltanto dall'ambiente, in senso stretto, ma dal complesso di aspettative, richieste, repressioni e affettività che fanno sì che egli costituisca se stesso unicamente nel proprio mondo e ambiente sociale. E questo mondo è storico... Una concezione di questo tipo scioglie il groviglio che oppone determinazione e libertà. È questo un punto estremamente complesso, rispetto al quale mi limiterò qui a dare alcune indicazioni, attraverso un breve gioco di domande.

Freud è determinista?<sup>13</sup> Sicuramente, nella misura in cui esplicita e mette in rilievo che tutti gli individui, senza eccezioni, sono costituiti psichicamente da una struttura alla quale non possono sfuggire. Le componenti di questa struttura sono date e non c'è rimedio contro di esse. Non abbiamo la libertà di decidere di avere o no una struttura psichica. Certamente, tuttavia, soltanto come frutto di una possibilità liberatrice irrefutabile è possibile costruire conoscenza e palesare l'esistenza di ciò che ci costituisce.

È determinista anche quando esplora i limiti degli individui e mostra la lotta incessante tra l'essere individuale e la civiltà, tra la pulsione sempre «libera» (poiché non traducibile in termini diretti) e incensurabile e la cultura fatta di divieti e di norme. Freud indica quindi l'esistenza di un conflitto (proprio della cultura), che deve essere inevitabilmente affrontato, e sul quale l'esercizio della libertà è perciò una mera figura retorica.

Freud è antideterminista? È stato considerato (e lo è ancora) tale da molti, e con buone ragioni. In primo luogo, perché, quando esplicita il luogo, il ruolo e la funzione dell'inconscio, porta all'interno dell'individuo l'imponderabile, il regno dell'inconoscibile per definizione, il terreno delle pulsioni, del desiderio mai chiarito interamente. Indica l'impossibilità di definire i contenuti di questo elemento che costituisce tutti gli uomini, e soprattutto, l'impossibilità che il soggetto conosca se stesso in modo assoluto: avrà sempre qualcosa, che è una sua parte, la cui conoscenza gli sfugge, il cui controllo totale è impossibile, sul quale il suo potere esercita un'azione limitata. In questo senso, esiste un regno di

13 «Vi rendete conto ormai come lo psicoanalista si distingua per una fiducia singolarmente ferma nel determinismo della vita psichica. Per lui non vi è nulla di insignificante, di arbitrario e casuale nelle manifestazioni psichiche; egli si aspetta sempre una motivazione esauriente laddove di solito non si avanza siffatta pretesa; anzi egli è preparato a una *motivazione multipla* del medesimo effetto psichico, mentre la nostra esigenza causale, presuntamente congenita, si dichiara soddisfatta di un unico motivo psichico» (S. Freud, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, tr. it. di A. Staude, Torino, Bollati Boringhieri, 1977, p. 57).

enorme libertà, non circoscritta né circoscrivibile, che abita ogni individuo. Egli può negarla, non volerla avere, può non sapere neppure della sua esistenza. Non importa. Anche in questo caso, dovrà lottare con il suo desiderio...

La coscienza e l'azione trasformatrice, in Freud, implicano e presuppongono l'attività cognitiva capace d'identificare rigorosamente gli elementi determinanti (la stessa struttura psichica). Conoscenza e azione si articolano strettamente quando viene definito e proposto un processo psicoanalitico la cui condizione di successo consiste nell'esercizio del discorso e della coscienza. Benché questo sia l'esercizio di una coscienza posta sempre tra elementi che non controlla, essa resta pur sempre coscienza. Ma la questione della libertà è cruciale soprattutto secondo un aspetto che lo stesso Freud esplora in misura minore: se i contenuti di un'istanza psichica (come il super-io) e quelli dello stesso io non sono definiti o definitivi è perché la stessa azione umana (individuale e, nel secondo caso, soprattutto collettiva) li può modificare. Ancora: siccome tali elementi ripropongono incessantemente un conflitto che attraversa l'intera vita di ciascuno, questa tensione esige ininterrottamente la produzione di nuovi equilibri, sempre instabili e mutevoli.

Insomma, determinazione o libertà? La raffinata elaborazione di Freud, nella misura in cui delimita una struttura (quindi determinata) che comporta un elemento centrale di sconoscenza e agisce attraverso il conflitto (quindi senza risultato predefinito), esige la capacità di andare oltre la staticità e l'unilateralità di alcune categorie che si sono rivestite del peso di un certo senso comune. Determinazione, in questo senso, ha poco a che vedere con determinismo quale lo intende e lo definisce abitualmente il senso comune. Determinismo, in questo senso riduttivo, sembra implicare una catena causale fissa e rigida, in cui *leggi* di carattere irrefutabile eserciterebbero la propria azione esternamente agli uomini e senza alcuna possibilità di modificazione. Se Freud identifica forme strutturali di tensione psichica – e quindi determinate –, non suggerisce in alcun modo che le forme di esistenza sociale e individuale siano omogenee e prestabilite, rigidamente chiuse e immutabili. Anche in Marx, ciò che è designato come «determinazione economica» rivela le forme per cui il processo storico si è finora trovato limitato dalla subordinazione sociale alle forme di riproduzione delle condizioni sociali date. Sia in Marx che in Freud, la riproduzione umana è sociale – ed è necessariamente al tempo stesso materiale e culturale, biologica e sociale –, e si apre, attraverso la pratica sociale stessa, alla trasformazione storica.

La caratteristica della struttura in Freud implica, per riprodursi in quanto tale, per mantenersi in quanto caratteristica comune dell'«umanità», che sia sconosciuto (o imprevedibile) il risultato dell'equilibrio specifico di ogni individuo singolo, ma, andando un po' più in là, di ogni gruppo culturale. Da questo punto di vista, analizzando individui rigorosamente determinati sia per contenere una certa struttura psichica sia per essere sottoposti a esigenze cul-

turali date, storiche e instabili, risalta la possibilità della produzione del differente e del radicalmente nuovo da parte di ogni individuo proprio nella misura in cui fa parte di questo tutto più ampio. Ciò comporta l'ammissione dell'assenza tanto di una determinazione assoluta quanto di una libertà astratta e assoluta. La determinazione include, in Freud, *necessariamente* un aspetto incontrollato, incontrollabile e in grado di favorire la produzione di trasformazioni radicali, delimitato dalla tensione tra io e super-io; la libertà si trova sempre di fronte il principio di realtà, che indica, da una parte, l'esistenza di questa struttura psichica e fornisce, dall'altra, gli elementi di garanzia della sopravvivenza e di equilibrio dell'io. La riproduzione, come forma di riposizione dell'identico (la ricorrenza), e la trasformazione che porta oltre (per esempio, la sublimazione) sono entrambe poste come condizioni di possibilità.

Il terreno sul quale Freud impianta la propria riflessione è ancora instabile e insicuro; lui stesso esita a seguire fino in fondo certe strade, e subordina per ciò stesso la storicità all'individualità, psicologizzando alcuni elementi della vita sociale. Tuttavia, ne indica innumerevoli volte le implicazioni e le contraddizioni. Rifiuta, però, con chiarezza la pretesa di forme assolute come condizione per pensare la verità e il processo della conoscenza. Se la verità e la conoscenza non sono più pensate come degli assoluti, devono peraltro dar conto dei processi specifici, determinati, che bisogna spiegare (e sui quali si deve intervenire). La verità del conflitto psichico e della sua struttura è posta come conoscenza, e prassi, esercitate sopra elementi dati in un punto storico del conflitto<sup>14</sup>. Certamente, Freud cerca spesso di fissare il contenuto del super-io, anche quando ne suppone l'estensione nel corso del processo civile o culturale. L'ipotesi dell'assenza di un contenuto prestabilito sembra essere tuttavia quella più conforme alla natura delle stesse questioni freudiane. Non è impossibile, peraltro, che questo fosse, per lo stesso Freud, un punto ancora incerto e complicato, data una certa visione della storia, che sembra essere quella di un'accumulazione continua e crescente, assai vicina quindi alle forme di analisi storica dominanti nel suo tempo.

Senza assoluti, siamo usciti dal territorio della credenza, siamo usciti dalla aspettativa che qualcosa di esterno a noi ci venga in soccorso, siamo usciti dall'attesa edenica in cui la supposizione di un mondo senza fessure, di una perfetta comunione tra tutto e tutti elimina ciò che è specificamente umano: la trasformazione, la crescita, la modificazione e la sofferenza. In paradiso, la morte reificata serve da esempio per la fine del piacere e dell'afflizione e, oso dire, della storia.

---

14 Ritroviamo, in modo suggestivo, l'argomento di Adam Schaff quando critica alcuni presupposti di una concezione di verità considerata come assoluta ed enfatizza il carattere oggettivo e però processuale e storico della conoscenza. Cfr. A. Schaff, *Storia e verità*, tr. it. di A. Marchi e D. Angeli, Roma, Editori Riuniti, 1977.

### 5. *Cultura, civiltà, conflitto*

Riprendiamo la riflessione sul conflitto. Una volta esposto nelle sue linee generali il concetto di conflitto quale si presenta in Freud, diventa necessario indagare alcuni aspetti che possono essere d'aiuto a pensare la sua relazione con la storicità. È opportuno allora rammentare che in questo articolo stiamo soltanto sollevando delle questioni in vista di un ulteriore approfondimento.

Il tema del conflitto/contraddizione/lotta non è nuovo a cavallo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Abbiamo visto come Freud citi, direttamente o indirettamente, Hobbes e la sua concezione dell'eterna lotta tra gli uomini, controllabile soltanto dalla coercizione rappresentata dalla regolamentazione statale. Dei pensatori contrattualisti, secondo la linea di Locke o secondo quella di Rousseau, insisteranno sull'aspetto conflittuale della vita sociale contemporanea. Locke, partendo dall'ammissione del conflitto sulla base dell'uomo «naturale» di Hobbes, considera naturale anche il contenuto di classe di questi conflitti, e approfondisce la naturalizzazione del processo storico. Cercherà quindi i mezzi per stabilire regolamenti statali precisi per le dispute e i contrasti sociali (legittimando, per esempio, la ribellione dei proprietari). Il conflitto, mantenuto nel suo ambito esterno – gli uomini tra loro –, esige una «soluzione» esterna, lo Stato.

Al contrario, Rousseau cercherà le possibili forme di superamento di queste lotte, giungendo perciò alla considerazione tanto della storicità quanto dell'evidenza della questione sociale. Ciononostante, egli si mantiene sul terreno della ricerca di una natura umana, concepita adesso non come aggressione o violenza ma piuttosto come una socievolezza non concorrenziale e armonica. Così, Rousseau percepisce chiaramente l'esistenza di una scissione interna agli individui, non propria della costituzione psichica, ma risultante dal processo storico. Questa scissione, prodotto della civiltà, potrebbe tuttavia venire superata. Egli intuisce e rileva il fatto che la scissione della vita sociale introduce e genera un profondo sconforto tra gli uomini e cerca di stabilirne le forme sociali di superamento. In Rousseau appaiono chiaramente due ambiti di scissione e quindi di conflitti: quello di carattere sociale e quello di tipo individuale.

In Hegel, la contraddizione assume un ruolo fondamentale e occupa, da questo punto di vista, uno spazio centrale simile a quello che abbiamo indicato in Freud. È infatti a partire da Hegel che possiamo pensare come il processo storico avvenga nella e attraverso la contraddizione. C'è tuttavia una differenza cruciale: per Hegel, la possibilità del superamento è una condizione fondamentale, e il superamento tende ad abolire la stessa contraddizione che l'ha generato, benché occorra pensare ad altre contraddizioni, in modo dialettico. Ora, in Freud, il conflitto tra le istanze psichiche è proprio della condizione umana, dal momento che non si può pensare a un suo superamento in questi termini. Se il conflitto si apre al processo storico, come stia-

mo suggerendo, è nel quadro della sua permanenza, caratteristica di un pensiero topico, all'interno del quale si strutturano le istanze psichiche.

Si può aggiungere che in Marx, che fa propria e porta avanti la dialettica hegeliana, c'è una proposta tanto innovatrice quanto quella di Freud<sup>15</sup>. Riprendendo l'argomentazione che abbiamo presentato più avanti, proprio perché parte direttamente dalla problematizzazione della stessa storicità, già in Marx era chiaramente proposto il superamento della dicotomia tra libertà e determinazione e, quindi, l'ammissione sia di un'apertura verso il futuro sia soprattutto la percezione della capacità di agire per un suo cambiamento, di produrre il nuovo, di costruire collettivamente forme sociali capaci di favorire il pieno sviluppo degli individui<sup>16</sup>. Marx ripropone in modo originale la questione del conflitto e della contraddizione sociale. In primo luogo, non esiste più un uomo al di fuori della natura – l'uomo esiste in quanto tale nella relazione con essa, nella relazione data dalle sue attività fondamentali, nella sua riproduzione individuale e collettiva. Stare nella natura però è radicalmente diverso da essere «naturale» o dall'aver una natura fissa e statica. Le contraddizioni non derivano per Marx da un marchio di nascita perpetuo (caratteristica tipica del cristianesimo ripresa dal pensiero liberale), ma permettono di indagare gli elementi sociali e storici produttori di una «natura» umana mutevole e variata. Le forme dominanti di organizzazione sociale, che garantiscono la riproduzione fisica e materiale, assicurano anche il mantenimento dei «modi di essere» che caratterizzano i differenti periodi storici.

In secondo luogo, c'è l'uomo (sia in senso generico che in senso specifico) – e pertanto c'è relazione con la natura – soltanto nella misura in cui determinati insiemi di uomini (società) lo producono. Così, l'esistenza dell'individuo umano non esige più una precedenza (del tipo dell'uovo e della gallina). Non si può parlare di un «uomo-natura» che scelga liberamente l'una o l'altra forma associativa: egli è costituito come umano esattamente in quanto è il risultato di un determinato momento di un gruppo situato storicamente che si relaziona con la natura in un modo specifico e peculiare. Ogni società produce forme specifiche d'individualità, di aspettative, di libertà e di subordinazione. In questo senso, l'uomo è sempre storico, è sempre cultura, rinvia sempre a questo complesso di aspettative, credenze, divieti, forme di socialità e orizzonte di possibilità inscritti nel mondo che lo forma e che lo circonda, che gli permettono di esplicitare il proprio senso e la propria posizione.

Marx indaga direttamente la forma storica, specifica e peculiare della formazione delle individualità. Non c'è eliminazione delle individualità (o soggettività), ma un loro riposizionamento radicale:

15 Cfr. al riguardo L. Althusser, *Freud e Lacan*, a cura di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1981.

16 Cfr. A. Schaff, *Il marxismo e la persona umana*, tr. it. di L. Tulli, Milano, Feltrinelli, 1966.

– la singolarità rinvia permanentemente alla forma di organizzazione sociale e delle divisioni che vi s’instaurano, dal momento che da questa organizzazione dipende sia la riproduzione fisica, materiale e biologica dell’insieme della società sia la stessa possibilità che gli esseri individuali si percepiscano come individualità – e ciò è possibile appunto perché fanno parte di una collettività;

– la società fornisce gli orizzonti di possibilità per la costituzione ed espansione (o blocco) delle individualità;

– questo processo è sempre contraddittorio in molteplici sensi.

Siamo giunti al punto centrale. La contraddizione coinvolge qui altri elementi, diversi da quelli elaborati da Freud.

– La scissione storica tra classi sociali soffoca e limita il pieno sviluppo delle individualità, riservando ad alcuni le forme «elevate» di vita sociale, una volta che si siano allontanati dalle «asprezze» legate alla garanzia di sopravvivenza materiale dell’insieme della società;

– il conflitto permanente dato dall’esistenza delle classi e le sue forme di repressione e/o adeguamento reintroducono continuamente la tensione tra la formazione delle individualità e il loro ruolo sociale, instaurando internamente al processo la possibilità della sua trasformazione;

– la società non si riassume in qualcosa di omogeneo o chiuso, benché si strutturino forme d’integrazione (o di repressione) delle differenze che essa stessa produce;

– la permanenza (o la riproduzione) del complesso della vita sociale implica la ri-produzione di individui adeguati a essa e, simultaneamente, la ri-produzione delle tensioni che li costituiscono;

– la riproduzione non rifà semplicemente il medesimo – ripropone il medesimo con le sue nuove cicatrici, incorpora i segni dei conflitti e delle tensioni e deve quindi rielaborarli continuamente, per quanto nel senso del suo ritorno al medesimo (la riproduzione delle classi sociali e del predominio di una di loro). La storicità agisce anche quando un modo dominante di esistere cerca di riprodursi rigidamente come se fosse «immutabile», come se «non ci fossero alternative»;

– la cultura (la forma di organizzazione di una data società e le sue modalità di socialità) non è quindi statica. Essa incorpora il conflitto interno da cui è permeata e, inoltre, è obbligata a incorporare anche il conflitto che la contrappone alle altre forme di cultura e di organizzazione (altri gruppi sociali, altre forme di socialità).

Marx inaugura una scienza della Storia, come Freud inaugura quella della psiche. Non si tratta di una storia idealizzata, che sarebbe lo specchio di un progresso crescente e ininterrotto, di un continuo miglioramento della condizione umana. Al contrario, lo stesso processo storico sarebbe fondato sulla contraddizione cruciale prodotta dal processo stesso, quella delle classi sociali, laddove il crescente dominio sulla natura non implica necessariamente il miglioramento della vita sociale. Non si tratta neanche di uno storicismo che impedisca

qualsiasi azione, per l'individualizzazione assoluta di ogni gruppo sociale, chiuso nella propria cultura e «forma d'azione», dal momento che la conoscenza delle contraddizioni del processo permetterebbe di superare, attraverso l'azione congiunta e collettiva, l'esistenza delle classi sociali. La Storia, fino a qui (che Marx chiama preistoria), sarebbe quindi non il frutto di un perfezionamento lineare specifico della individualità umana, né l'evidenza di una perpetua riproduzione dell'uomo, ma il risultato di scissioni profonde, di drammatiche trasformazioni e di lunghe permanenze. Questa storicità profonda, incidendo sulla vita sociale che costituisce l'uomo, incide anche sull'uomo stesso.

La determinazione, in Marx – data dalle condizioni di organizzazione della vita sociale, che stabiliscono per i soggetti un modo d'essere specificamente sociale, modellandoli a loro luoghi sociali di tipo interiorizzato, riconducendoveli per convincimento o costrizione, quando le contraddizioni che contengono permettono atti di ribellione o di sovversione –, è al tempo stesso il luogo della libertà e dell'azione trasformatrice. La Storia, luogo della contraddizione e del conflitto, si apre al futuro nella misura in cui la conoscenza di queste contraddizioni e l'azione collettiva permettono di trasformarla, a partire dagli stessi elementi contraddittori in essa contenuti, a partire dall'uomo stesso, storico e contraddittorio, frutto di questo processo. Certo, c'è un'obiezione, che si è presentata frequentemente: siccome la storia in cui viviamo è storia di lotta di classi, ci potrebbe essere una società armonica e statica, edenica nel senso indicato più in alto? Diversi autori tendono a dare questa lettura di Marx, e ciò, a mio avviso, comporta una semplificazione e una riduzione pericolose. È ciò che ha fatto lo stesso Freud:

I comunisti pensano di aver trovato la via per liberarci dal male. L'uomo è senza alcun dubbio buono, ben disposto verso il suo prossimo, ma l'istituzione della proprietà privata ha corrotto la sua natura [...]. Non è affar mio la critica economica del sistema comunista; non posso sapere se l'abolizione della proprietà privata sia opportuna e proficua. Ma sono in grado di riconoscere che la sua premessa psicologica è un'illusione priva di fondamento<sup>17</sup>.

Più vicino alla lettura di Rousseau che a quella di Marx, Freud non include qui la storicità come formazione dell'uomo, e, in questo senso, cade su un'ipotesi di permanenza mentre la sua stessa proposta – la psicoanalisi – permette di pensare delle forme di superamento. Imputando l'ipotesi ai «comunisti», riduce la storicità e le sue tensioni alla proprietà privata, o alle contraddizioni tra le classi sociali, che sono, anch'esse, frutto di un processo costruito, e quindi né necessarie né naturali. La riduzione della storicità alla questione della proprietà confonde, così, un momento del processo storico

---

17 S. Freud, *Il disagio della civiltà* cit., p. 248.

con la natura umana (considerata di nuovo staticamente), annullando la capacità storica di trasformazione sociale e collettiva. Ora, la storicità contenuta nella concezione del conflitto intrapsichico di Freud permette di aprire, al contrario, nuovi orizzonti di soddisfazione, benché indichi l'emergere di nuove fonti di sofferenza, ricollocati entrambi su un altro piano o livello. La ricchezza della riflessione marxiana consiste proprio nel rilievo dato agli elementi non naturali, prodotti dalla vita sociale, e quindi modificabili da essa. I due elementi – l'individualità e la collettività – stanno, nel pensiero di Marx, in continua tensione. Non è un caso se, per Marx, la storia dell'Umanità può cominciare in modo pieno a partire dal momento in cui le società, di fatto, assumeranno la loro storicità come elemento costruito, prodotto socialmente, e in cui la scissione brutale delle classi sarà superata, permettendo l'emergere (e la produzione) di un'altra socialità. È proprio il contrario di una visione edenica, in cui il futuro sarebbe sbarrato, in quanto «già dato». Il superamento delle forme ricorrenti – e naturalizzate – che la dominazione di classe ha bisogno d'imporre permetterebbe, invece di una fine edenica della storia, la sua piena realizzazione, in forme nuove per le quali non disponiamo di formule pronte, già date. Certo, coerentemente con la sua formulazione teorica, Marx non potrebbe mai teorizzare a partire da speculazioni sul futuro. Così, le forme di contraddizione che mette in luce sono quelle esistenti fin qui, sulle quali possiamo in effetti esercitare la nostra capacità conoscitiva. Se egli inaugura la possibilità di includere nell'analisi la trasformazione sociale nella misura in cui si apre al futuro, alla produzione di una società senza classi, come forma radicale della Storia, la struttura delle contraddizioni di questa nuova società può essere pensata soltanto a partire dalla sua stessa realizzazione, dalle sue stesse cicatrici, insomma dallo stesso processo.

Rispetto alla questione con cui abbiamo cominciato questo lavoro – le forme della storicità –, ci sembra possibile indicare l'esistenza di una forma innovatrice presente nel conflitto intrapsichico scoperto da Freud. Aperta al futuro e alla trasformazione, la struttura psichica si costituisce su degli elementi del passato (sia quello singolare che quello collettivo) e li attualizza, riproducendoli e/o modificandoli. Il confronto con la riflessione marxiana ci ha permesso di scorgere dei punti comuni e delle differenze importanti. Più che giungere a una conclusione, vorrei utilizzare gli elementi proposti per lasciare in sospeso una questione in forma di provocazione, che suoni come un'apertura e non come una chiusura: lo statuto del conflitto in Freud è simile a quello della contraddizione hegeliana e marxiana? Mi sembra che sia qui contenuto un punto fondamentale sul quale lavorare. Mentre, per Marx, le contraddizioni sono momenti di un processo storico e sono, quindi, superabili, in Freud la struttura psichica è permanente e non superabile. Lo statuto del conflitto, nei due autori, è radicalmente differente, benché entrambi ammettano la trasformazione.

Ciò può essere pensato in due direzioni. Per Marx, la determinazione non assume un carattere «naturale», dal momento che è il frutto di processi modificabili. In Freud, invece, la scissione psichica (divenuta natura umana) sarebbe la condizione di esistenza della stessa umanità. In questo senso, non può forse essere definita come naturale, ma come condizione di ominizzazione, benché si avvicini a uno statuto naturale per la sua immutabilità (non è possibile supporre il superamento del conflitto intrapsichico senza la fine del soggetto).

Il conflitto e la sua ammissione – l'espressione più caratteristica della riflessione freudiana – potrebbe costituire il percorso per pensare il processo storico all'interno di società senza classi, nelle quali le contraddizioni di classe fossero superate. Si potrebbe stabilire così la critica ai modi di pensare, compresi quelli che si pretendono marxisti, che suppongono una società edenica e armoniosa («oceanica» in termini freudiani) in un mondo «rivoluzionato» e non più sovversivo – che riducono cioè la storicità a un momento del processo storico.

L'ammissione del conflitto (in Freud) e della storicità (in Marx) implica necessariamente l'ipotesi di una forma di Stato come agenzia centrale di repressione dei conflitti? Ci sembra di no, a differenza di quanto hanno concluso molti altri. In Freud, la psicoanalisi non si riduce a un'istanza permanente di *controllo* sul paziente, ma alla percezione dei conflitti interni, realizzata volontariamente. Allo stesso modo, in Marx, il superamento della dominazione di classe richiede che sia superata al tempo stesso l'istanza di coercizione specifica che ne è una condizione d'esistenza che s'impone come «forma naturale». Se la storicità è la condizione fondamentale, ciò comporta certamente l'esistenza di forme sociali di organizzazione, di cui non ha senso definire *ex ante* la qualità, così come non ha senso naturalizzare a priori lo Stato...

[Traduzione dal portoghese di Marco Vanzulli]



## ESSERE SIGNIFICA ESSERE IN VISTA DI UN FINE Aristotele e la disputa col materialismo\*

CHARLES T. WOLFE

*Occorre affrontare senza disgusto l'indagine su ognuno degli animali, giacché in tutti v'è qualcosa di naturale e di bello. Non infatti il caso, ma la finalità è presente nelle opere della natura, e massimamente: e il fine in vista del quale esse sono state costituite o si sono formate occupa la regione del bello (PA I 5, 645 a 21-26).*

### *Introduzione*

Aristotele presenta svariati argomenti contro quei pensatori che egli chiama *physiologoi*, ma che noi oggi potremmo definire come «materialisti». Secondo lui, l'interesse che pensatori come Democrito o Empedocle mostravano per la materia li avrebbe portati a ridurre ogni cosa agli atomi e al caso, oppure alla teoria degli elementi (fuoco, terra, acqua, aria) e della loro «mescolanza», cosicché essi «hanno trattato poco e in modo parziale della forma e dell'essenza» (*Phys.* II 2, 194a 20). Tuttavia, Aristotele è ugualmente critico verso l'«idealismo» delle forme platoniche, che non spiegano fenomeni caratteristici del mondo sublunare come il *mutamento*: le forme non sono «di nessuna utilità per spiegare i processi di generazione e per spiegare le sostanze» (*Met.* Z 8, 1033 b 29), o, più in generale, «perché mai, infatti, le cose sensibili parteciparono o partecipano di esse?» (*Met.* Δ 10, 1075 b 20). Sosterrò che il suo modo di percorrere il sentiero di entrambi questi due estremi – l'uno, che tenta di offrire delle «spiegazioni» o «formule» per il mondo naturale, ma che non può rendere conto della permanenza delle cose, nel suo richiamarsi costantemente al caso e alla necessità, l'altro, che si è

---

\* Ringrazio Klaus Brinkmann, Monique David-Ménard, e Mirja Hartimo per i loro commenti sull'ultima bozza, e Luis Guzman per aver condiviso con me il suo lavoro sulla discussione contenuta in *Fisica* II. Sigle utilizzate per le opere di Aristotele: *DA*: *De Anima*, in *Opere*, volume IV, a cura di A. Russo e R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1983, pp. 97-191; *GA*: *La generazione degli animali*, in Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino, Utet, 1999, pp. 775-1402; *GC*: *Generazione e corruzione*, in *Opere*, vol. IV cit., pp. 1-95; *MA*: *I movimenti degli animali*, tr. it. in Aristotele, *Opere biologiche* cit., pp. 737-773; *Met.*: *Metafisica*, tr. it. di G. Reale, Milano, Rusconi, 1993; *PA*: *Le parti degli animali*, tr. it. in Aristotele, *Opere biologiche* cit., pp. 483-736; *Phys.*: *Fisica*, tr. it. a cura di L. Ruggiu, Milano, Rusconi, 1995; *PoA*: *Analitici posteriori*, in *Opere* cit., volume I, a cura di M. Gigante e G. Colli, 1982, pp. 257-373.

troppo allontanato dal mondo – è meglio espresso dalla sua nozione di «essere in vista di». Dalla generale esposizione del mutamento, ricaviamo il principio che può essere così formulato:

X non è spiegato nel modo migliore a partire dai suoi costituenti, né da un'occorrenza fortuita, né dal suo *eidos*. Piuttosto, X è spiegato nel modo migliore in quanto è «in vista di Y». Essere significa essere in vista di un fine.

Pertanto, la mia analisi di un Aristotele «anti-materialista», o come un pensatore in dialogo con la sfida del materialismo, metterà in evidenza, nello sviluppo di questo tema, quasi una risposta al materialismo. Come mostra la citazione in esergo, tratta dalle *Parti degli animali*, l'investigazione della natura rivelerà che l'«essere in vista di» è presente in quel testo più che altrove, in una disputa che unisce biologia e metafisica. Inoltre, Aristotele applica la nozione di «in vista di cui» all'analisi della stessa materia, in cui l'illustrazione materiale del funzionamento organico – come nel caso di processi naturali quali la crescita dei denti o la pioggia – non viene tanto rifiutata, quanto integrata da una spiegazione teleologica.

La cosiddetta disputa anti-materialista emerge in Aristotele dal momento che egli vuole proteggere la sua teoria del mutamento dal ricadere in una teoria del caso (secondo lui una non-teoria). Posto ciò, proverò, in primo luogo, (1) a ricostruire i passaggi attraverso i quali egli giunge a questo problema: dalle riflessioni su forma e materia al mutamento e alla generazione. Quindi, e centralmente, (2) punterò l'attenzione sugli argomenti di Aristotele a favore dell'«in vista di cui», o causa finale, in quanto entrambi riguardano i processi naturali e la stessa materia animata. Questi argomenti costituiscono la prima espressione della distinzione tra teleologia e necessità, in quanto è in reazione alle teorie del caso e della necessità, in particolare in *Fisica II*, che Aristotele articola per la prima volta l'«in vista di cui». Concluderò (3) con delle ulteriori riflessioni sull'«in vista di cui», in quanto spiegazione scientifica, e il Bene.

### 1. Una metafisica biologica: da materia e forma a mutamento e generazione

1.1. Aristotele prende le mosse dall'«assunto» che in natura c'è mutamento (*Phys.* I 2, 185 a 12), cosa che egli assume non essere stato afferrato da quelle che potremmo chiamare le «metafisiche razionali» dei suoi predecessori. In più, le cose naturali, a differenza delle cose artificiali, hanno in se stesse un principio di «mutamento» o di «movimento» (*kinesis*). Questo significa essere naturale, avere una «natura» (*Phys.* II 1, 192 b 14-15, b 33). In altri termini, la «natura» di una cosa è il suo interno «principio di mutamento» (*Met.* Δ 4,

1015 a 13-19). Ora, vi sono diversi tipi di mutamento. Per spiegarli ci occorrono le *quattro cause*, in quanto conoscere qualcosa equivale a conoscere la sua causa o spiegazione<sup>1</sup>. Quali sono queste quattro cause?

Sostanza o essenza (*to ti en einai*, «che cos'è» per qualcosa l'essere quel qualcosa), il «perché», o la «formula» o il «modello»; nel caso di una casa, la sua struttura; la legge per cui qualcosa si sviluppa: la *causa formale*.

La materia, il sostrato (il costituente da cui qualcosa viene ad essere, come il bronzo per la statua, o il legno per la casa), ossia la *causa materiale*.

Il «primo principio del mutamento», la fonte del mutamento (il padre del figlio, lo scultore della statua, il costruttore della casa), ossia la *causa efficiente*. Si noti che questo significato è il più vicino alla nostra comprensione della causalità. Aristotele pensa che i *physiologi* affidino alla sola causa efficiente, o alla combinazione della causa materiale e di quella efficiente, la spiegazione di fenomeni che egli piuttosto spiegherebbe facendo riferimento alla causa finale (*Met.* A 4, 985 a 10-13, a 27-34).

La *causa finale* o il bene, lo scopo, ciò in vista di cui (*to hou eneka*), la funzione della casa (riparo ecc.). Perché cammino? Per essere in buona salute. Aristotele appronta una spiegazione dell'«in vista di cui», intesa come una delucidazione dei processi naturali in *Phys.* II 8 e in *PA* I 1 (discuterò di entrambi nella parte II). La causa finale, o «la cosa in vista di cui», è il *limite di ogni movimento* (*MA* VI, 700 b 11-12), poiché in caso contrario vi sarebbe un regresso all'infinito: il camminare in vista della salute, la salute in vista del camminare, e poi cos'altro?<sup>2</sup>

I presocratici tendevano ad affidarsi alle cause *materiali* (b), ma il legno non «fa» o causa il letto<sup>3</sup>, e neppure il bronzo la statua! Aristotele non si interessa né ai costituenti materiali, né alle forme platoniche; egli vuole trovare quella X che è la fonte del *movimento*. Dopo aver passato in rassegna i presocratici e le loro asserzioni su fuoco, terra, aria e acqua, Aristotele si chiede: c'è solo la causa materiale? (*Met.* A 3, 984 a 18). La sua risposta è no, il che lo porta alla formulazione iniziale della sua posizione antimaterialista: «*infatti, non è certo il sostrato che fa mutare se stesso*» (a 23, corsivo mio). La materia non *muove se stessa* ( $\Delta$  6, 1071 b 29), non può essere fonte di movimento: la casa richiede un architetto per esistere. La riflessione di

1 *Met.* A 1, 981 a 30; A 3, 983 a 25-26; *Phys.* I 1, 184 a 13 e II 3, 194 b 19-21. Sulle quattro cause in generale, *Met.* A 3 fa riferimento alla discussione canonica in *Phys.* II 3, che è in parte un duplicato di *Met.*  $\Delta$  2.

2 La causa finale non si applica solo all'azione umana; la teleologia di Aristotele non è antropocentrica. Si consideri, tuttavia, il passaggio della *Politica* in cui si spiega che le piante esistono per nutrire gli animali, e gli animali esistono allo scopo di vestire l'uomo (*Pol.* I, 1256 b 15-22, esp. b 16).

3 *Phys.* II 1, 193 a 13-b 9.

Aristotele sul sostrato (*hypokeimenon*) lo conduce a sviluppare una teoria della *forma e materia*, in contrapposizione alle forme platoniche, che non spiegano nulla del mondo come noi lo esperiamo; questa teoria è interamente incentrata sul problema del *mutamento*, cui vuole accordare *lettres de noblesse* di problema metafisico. Come può persistere la forma, se la materia muta? E, viceversa, come mai, se seppelliamo un letto di legno, si comporta come «legno» e non come letto? Per cominciare un'indagine su ciò che è, sulle cause che producono il mondo così come lo conosciamo, Aristotele deve partire dalle cose esistenti, percepite dai sensi. Anzitutto, su ogni cosa possono porsi due questioni:

1. la questione del «*che cosa*», ossia: che cosa sono i suoi costituenti o componenti?

2. la questione del «*come*», ossia: come è diventata quello che è?

Come cercherò di mostrare, queste due questioni vengono infine sostituite da una terza:

3. qual è il suo *scopo*?

La risposta a (1) riguarda la forma e la materia, e (2) è fondamentalmente ciò che spinge Aristotele a rivolgersi al problema del mutamento, a cui risponde con le nozioni di potenza e atto. Lo stesso oggetto può esistere in atto o in potenza, in quanto la forma e il composto sono in atto, mentre la materia è in potenza ( $\Delta$  5, 1071 a 5-11). La materia esiste in potenza fino a che non viene informata dalla forma ( $\Delta$  8, 1050 a 15). L'atto deve essere anteriore (in quanto causa di tutto,  $\Delta$  5, 1071 a 38) poiché, se vi fosse solo l'essere in potenza, come potrebbe esservi movimento? (ancora, la materia non muove se stessa). La potenza è *in vista dell'atto* ( $\Delta$  8, 1050 a 9) – andando alla questione (3). E sappiamo che l'atto più elevato è il Primo Motore.

Come muove il Primo motore? Come una *causa finale* (il solo caso di una causa efficiente e finale). Cominciamo col ritenerlo oggetto di desiderio, per muoverci, di conseguenza, verso il Primo Motore<sup>4</sup>; cioè, nonostante il fatto che il Primo Motore sia la fonte di ogni movimento, allo stesso modo noi lo «desideriamo»; la materia stessa tende verso il Bene (*Phys.* I 9, 192 a 16-23). Questo «tendere» segna la differenza cruciale tra la materia negli organismi biologici e la materia negli oggetti artificiali, poiché solo i primi hanno questa potenzialità (il «tendere») nei confronti del Primo Motore, l'*entelecheia*. Se la forma è la più alta attualità, ciò significa che non abbiamo la mera capacità di pensare gli oggetti, ma che essi sono in potenza presenti in noi (*Met.*  $\Delta$  8, 1049 b 26)<sup>5</sup>. Questa «direzionalità» o spinta verso il compimento, caratteri-

4 *Met.*  $\Delta$  7, 1072 a 20 b1, cfr. anche  $\Delta$  5, 1071 a 37.

5 J. Lear, *Aristotle: the desire to understand*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 292-293.

stica della nostra *vita* in quanto esseri «eliotropici» implica che la necessità materiale democritea può essere ammessa da Aristotele, ma non può essere una valida spiegazione dei processi naturali e neppure della materia, poiché «il fine è causa della materia», anziché essere la materia causa del fine; la materia non «necessita» il fine (*Phys.* II 9, 200 a 15-20, a 33-34).

1.2. Quale, tra la causa «in vista di cui», o causa finale, e la causa che è la «fonte del movimento», viene prima? La causa «in vista di cui», in quanto è la spiegazione o la definizione (*logos*) della cosa; e noi possiamo cogliere la natura di qualcosa solo specificando il suo *logos* o «essenza» (*to ti en einai*): ciò in vista di cui è. Aristotele lo chiama anche *il bene*, il che ha senso specialmente negli esempi del tipo «Perché cammino dopo pranzo? In vista della mia salute» (*PA* I 1, 639 b 20; 642 a 1-2, 13-27). La causa «in vista di cui» è il *bene*, perché i processi naturali sono «in vista di ciò che è bene in ciascun caso» (*GA* V 8, 789 b 4). Si ricordi che la causa di qualcosa è anche la sua *natura*. Gli esseri viventi possiedono un principio interno di movimento, e pertanto sono indipendenti, «non dipendono da entità più basilari»<sup>6</sup>. Possedere un interno principio di movimento o di mutamento è segno di una certa direzionalità: significa che l'essere ha uno scopo! Questa componente teleologica è ad un tempo la fonte della sua unità irriducibile (*Met.* Z 17, 1041 b 1-9), che non può essere spiegata unicamente dal riferimento ai suoi componenti materiali (elementi), e della sua persistenza nel tempo. Naturalmente, gli esseri viventi, ossia gli esseri animati o «dotati di anima», non persistono eternamente nel tempo, come i corpi celesti o il Primo Motore. Essi persistono nel tempo in un modo che è temporalmente limitato, nel senso che l'organismo non si limita a manifestare una natura, in quanto la vita è definita come «autonutritivo, crescita e decadimento» (*DA* II 1, 412 a 14).

La sfida chiarificatrice del mutamento porta Aristotele a scrivere la *Fisica*, nella quale il mutamento è definito come un tipo di movimento. Ma proprio in quanto il movimento deve provenire da qualcosa, vi sarà una scienza dei «principi primi»: *philosophia prote* o filosofia prima, precisamente, il ramo dell'attività teoretica interessata ai principi primi o alle cause (che includono il bene o la causa finale: *Met.* A 2, 982 b 10). La filosofia prima studia le sostanze immateriali e immutabili, e infine il Primo Motore; la «filosofia seconda» si divide negli studi delle sostanze che sono mutevoli ma eterne, vale a dire i corpi celesti, e le sostanze corruttibili nel mondo sublunare, come gli enti biologici<sup>7</sup>.

6 M.L. Gill, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 213.

7 *Phys.* II 7, 198 a 30; *Met.* E 1, 1026 a 29-31.

La necessità di una spiegazione del mutamento porta alla nozione di un sostrato, di un livello «al di sotto» del mutamento, poiché Aristotele cerca una spiegazione dei processi naturali che possa fare ricorso ad un fondamento autentico e non essere invalidata dagli accidenti: ciò sarebbe il materialismo. La situazione che egli presenta è che tutti i suoi predecessori sono caduti nel porre dei principi e nell'asserire la loro mescolanza o il loro conflitto; «nessuno dice perché mai ci sarà sempre generazione, e quale sia la causa della generazione» (*Met.* Δ 10, 1075 b 17); i materialisti credono che nulla sia generato e nulla perisca (A 3, 983 b 14) perché la materia prima viene sempre conservata<sup>8</sup>. Prendere «sul serio» il mutamento significa non ipostatizzarlo in un costante flusso di divenire, come fa Eraclito. Aristotele spiega che Platone, in gioventù, era ancora un eracliteo che spiegava ogni cosa in termini di mutamento; fu l'incontro con Socrate, che era in cerca degli universali con la sua domanda «che cosa è X?», a convincere Platone a cercare qualcosa oltre il mondo sensibile: le Forme (*Met.* A 5-6, 987 a 30-b 10). Ma le Forme non sono una spiegazione sufficientemente buona del mutamento, del mondo mutevole che noi esperiamo, e che include dei processi di generazione, mostrati come problemi in *Phys.* I, 7. Per contrasto, i materialisti sono «migliori» dei pensatori mitologici come «Esiodo e i teologi» (*Met.* B 4, 1000 a 10), in quanto essi almeno «procedono per dimostrazioni» (a 20). Ancora nella spiegazione di Empedocle, il mutamento non è tanto qualcosa di reale, quanto piuttosto un «accidente delle interrelazioni tra le cose reali»<sup>9</sup>; il vero processo di generazione, vale a dire il cominciare-ad-essere e il corrompersi, viene trattato come un'apparenza che corrisponde a delle redistribuzioni qualitative.

Tuttavia, il mutamento in quanto «obiettivo» della spiegazione non si *riduce* ad un inerte sostrato. Piuttosto, Aristotele enfatizza l'idea di una *fonte che dà inizio al movimento*. Materialisti come Leucippo, Democrito ed Empedocle confondono la causa materiale con la «causa movente», la fonte del movimento. Pertanto sono colpevoli di alcune lacune almeno quanto gli «idealisti» come Parmenide, per il quale tutto è Uno: essi «hanno trascurato per negligenza» il movimento (*Met.* A 4, 985 b 20).

Consideriamo due casi di mutamento. Il primo: un uomo ignorante diventa istruito. Il secondo: la crescita dallo sperma all'uomo. Nel primo caso, il soggetto non viene modificato nella sua materia, ma cambia predicati. In logica, la relazione tra contrari (F e -F, ignorante ed istruito) non ha la «direzionalità» del mutamento nel mondo fisico, che prende la forma dello svilup-

8 Perciò si potrebbe dire che Aristotele cerca di «riabilitare il mutamento facendone il prodotto della mescolanza di esseri preesistenti in possesso delle qualità degli Eleati», cfr. D.W. Graham *Aristotle's Two Systems*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 125.

9 *Ibidem*.

po lungo un continuum. Questo mutamento «generativo» o «generazione» è *metabole*. La differenza tra l'opposizione logica di -F e F e lo «sviluppo lungo un continuum», come tra la malattia e la salute, in un tipico esempio aristotelico, ci mette sulla via per comprendere il carattere teleologico del mondo fisico. La salute è presente in potenza nella malattia: la febbre è un segno del corpo che combatte un'infezione ecc.; mentre -F non «muove» verso F, quando sono malato io mi muovo (è sperabile) verso la salute.

Nel mutamento dello sperma in un uomo, l'esigenza di Aristotele che la sostanza rimanga nel composto o in una composizione non viene soddisfatta (*Phys.* I 9, 192 a 31-32). Quando noi «distinguiamo» qualcuno o qualcosa in base al suo *eidos*, in un certo modo ci stiamo rapportando a un'entità ilemorfica, a una combinazione di forma e di materia: io distingo quest'uomo dicendo «Oh, c'è Socrate», nominando la sua forma, ma si tratta necessariamente della sua forma in quanto incarnata o individuata nella materia. Il *tode ti*, il «questo» o il «qualcosa» che distingo, è come un «tipo naturale», una parte indivisibile ed irriducibile del mondo naturale, una forma-specie, piuttosto che solo una combinazione di forma e di materia. La formulazione iniziale dell'idea di sostanza come sostrato *appartiene ai materialisti*, per i quali questo sostrato è *hyle* (*Met.* A 3, 983 b 6-18). Aristotele valuta quest'idea, ma sente che alla fine è una definizione troppo stretta: il bronzo non può essere detto l'*ousia* di una statua (*Z* 3, 1029 a 4). Sia *hyle* che *morphé* sono degne di questo status, in quanto è la loro composizione o composto (a 26-30)<sup>10</sup>. Si noti che qui Aristotele sta dicendo che la materia di una cosa deve essere presa in considerazione nella sua definizione, mentre in altri testi come nella *Fisica* e in *PA* dice che una *spiegazione* materiale non può rendere conto dei processi materiali, cioè del modo in cui le parti di un organismo realizzano la loro funzione (in vista del quale esistono).

Il problema è come occuparsi della sostanza sensibile, cioè della sostanza mutevole. La materia in quanto correlato della forma è inizialmente emersa come risposta filosofica al problema del mutamento. Invece di comprendere il mutamento come il passaggio di un contrario in un altro, Aristotele argomenta che deve esserci un sostrato soggiacente al mutamento, che può anche spiegare la generazione e la corruzione delle sostanze. Questo sostrato risulta essere la materia (*Phys.* I 9, 192 a 31-32, 34) – salvo che, infine, egli deciderà che è la forma.

1.3. Aristotele è consapevole che la materia di cui siamo fatti cambia col tempo (*GC* A 5, 321 b 24 f). *essa non può essere parte della definizione (logos) dell'essenza* (*Met.* Z 11, 1037 a 25, 27), in quanto la *definizione* di una

10 Cfr. T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 205, 210.

cosa non fa riferimento alla sua materia (Z 10, 1035 a 17, 22). Quando io individuo qualcosa o qualcuno, è in riferimento alla forma e non alla materia. Il *logos* (definizione, nozione, formula) di una cosa è «dell'universale» (1036 a 1). La materia non può essere *ousia* poiché non è né ontologicamente indipendente, né un *tode ti* (Z 3, 1029 a 7 seg., a 19, a 27). Di per sé, cioè senza forma, manca di determinatezza. Nessuna delle categorie si applica alla materia. Cos'è un uomo? Un corpo o una casa? È qualcosa che deriva la sua unità dalla sua *forma*; pertanto la «causa per cui la materia è una determinata cosa», cioè la sua forma, è anche la sua *ousia* (Z 17, 1041 b 1-9).

La generazione comincia necessariamente da un termine ingenerato (la materia) e si dirige verso un fine che è qualcosa di immobile (la forma) (B 4, 999 b 4-12). Data una materia immutabile, in che modo può esservi mutamento da X a Y, dallo sperma ad un uomo? La risposta di Aristotele è che, al di fuori della sostanza, elementi o parti di animali sono solo potenzialità per la sostanza pienamente realizzata, l'animale vivente (Z 16, 1040 b 5 e sgg.) e, ancora, la sua idea che se non vi fosse nulla di eterno non vi sarebbe fonte di generazione, che serve da fondamento metafisico per il «tipo di permanenza»: «è l'uomo che genera l'uomo», cioè, deve esserci un principio all'inizio per generare qualcosa, che a sua volta ha il suo principio: «la generazione è un processo da qualcosa a qualcosa, da un principio a un principio» (PA II 1, 646 a 31). E la fonte del movimento è anche il limite del movimento (*Met.* B 4, 999 b 6, b 10).

La risposta alla domanda «che cosa?», affrontata nel paragrafo 1 è che un dato individuo è una materia organizzata secondo una «forma». Quando qualcosa è un «questo in questo» (*tode en tode*), non è sufficiente spiegarlo nei termini di una forma o essenza: la nozione di questo qualcosa deve includere anche la sua materia (*Met.* E 1, 1025 b 30 sgg.; K 7, 1064 a 21 sgg.): un «questo in questo» significa «forma-nella-materia». Per quanto riguarda il «come?», la materia è il sostrato nel quale prende posto lo sviluppo della forma (la ghianda per la quercia, lo sperma per l'uomo); l'individuo, quando è infine determinato dalla forma, è in atto ciò che la materia non sviluppata era in potenza. Si noti la differenza tra la concezione delle sostanze in quanto permeate da generazione e corruzione, e la concezione più statica trovata nella *Metafisica* (Z 8-9), in cui la materia non viene ad essere né si corrompe. Furth osserva che «Z 8-9 pensa alla semplice materia, come il bronzo»; di fatto, in quanto lega di rame e stagno, il bronzo è a sua volta creabile e distruttibile, come gli antichi già sapevano<sup>11</sup>. Diciamo ancora qualcosa sul «che cosa», prima di passare al «come».

Le sostanze, in quanto organismi viventi, sono di fatto dei composti di materia e forma. Se venissero analizzate nelle loro componenti, la forma sem-

11 M. Furth, *Substance, form and psyche: an Aristotelian metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, III, § 12.

brerebbe avere la precedenza. Ancora, tentare di «prescindere dalla materia» nella definizione è «fatica inutile» (Z 11, 1036 b 23), in generale, perché molte cose sono una forma distinta *in* una materia distinta, nello specifico, perché per definire un animale bisogna prendere in considerazione il suo *movimento* e quindi l'interrelazione tra le sue parti (b 29-30) (per questo una mano o un dito tagliato non sono più una mano o un dito se non per omonimia).

Questa idea di una «relazione speciale» tra la forma e certi tipi di materia viene espressa nella «materia prossima» di Aristotele, che è in contatto col resto della materia in cui la forma è presente in potenza, di contro alla «materia remota», come la mano recisa dal corpo, in cui la forma è solo presente in quanto *possibilità*. In modo abbastanza misterioso, «la materia prossima e la forma sono un'unica e medesima realtà» (H 6, 1045 b 17-19), che potrebbe portarci a pensare che siamo semplicemente dietro alla forma, salvo che «anche la materia è sostanza» (H 1, 1042 a 32). Di fatto, non è facile isolare la forma. Per esempio, anche l'anima, che, come abbiamo visto, è forma e atto, non può essere definita senza alcun riferimento alla sua materia prossima. Una definizione «funzionale» include, nondimeno, della materia<sup>12</sup>. In maniera simile, la proprietà dell'essere camuso in un naso camuso non può ridursi alla concavità (che potrebbe essere una «formula»), perché quando definiamo la concavità non c'è nulla di particolarmente «camuso» in essa. Ciò che l'essere camuso ci dice è che «la carne è la materia in cui la concavità si produce» (Z 10, 1035 a 5), la sua materia prossima, cioè la materia che le è *propria*, come lo è la carne per il corpo umano nell'esempio.

Le forme che sono incorporate nella materia richiedono un particolare tipo di materia per la loro incarnazione: «l'atto e la forma sono diversi per le diverse materie» (H 2, 1043 a 12). Ciò è illustrato dal caso estremo dell'anima, così descritta nel *De anima*: l'anima non agisce separatamente dal corpo (I 1, 403 a 5), e le affezioni dell'anima sono principi che coinvolgono la materia (a 25). Ancora, l'anima è anche «l'atto primo di un corpo che ha la vita in potenza» (II 1, 412 a 27), e, in quanto tale, uguaglia l'*ousia* e anche il *to ti en einai* (b 10-12). È una definizione molto funzionale, se si considera che il primo esempio di Aristotele è una scure: che cos'è essere una scure? Una scure differisce da una sega, un coltello da un boomerang basandosi su un modo specifico del *fare*. Per estensione, l'anima come essenza del corpo è un certo modo di «fare». È il «che cos'è l'essere» di uno specifico tipo di corpo: quello che ha il suo proprio principio di movimento e di quiete (b 17). Essa non può separarsi dal corpo perché in alcuni casi il suo essere in atto «è delle parti stesse» (413 a 5).

12 *Met.* Z 11, 1036 b 22 sgg.; sulla materia funzionale nella relazione tra corpo e anima nel *De Anima*, si veda M.L. Gill, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity* cit., p. 145.

La materia non può costituire una parte della definizione dell'essenza, ma il caso della «materia prossima», della «materia animata», sembra unico. I letti, i vasi, le statue possono «venire ad essere» con vari tipi di materiali: legno, osso, marmo, ma «la forma dell'uomo appare sempre in carne e ossa e in parti materiali di tal genere», e non in altri modi o in «altri tipi di materia», come traduce Apostle (*Met. Z* 11, 1036 b 4-7), pertanto è difficile separare la forma dalla materia. O meglio, è realmente difficile trascurare la causa materiale: una sega di legno non è una sega<sup>13</sup>. Fino a che punto Aristotele «oscilla» nella direzione opposta, cioè, al di là di un'enfasi «platonica», eccessivamente astratta, sui numeri a spese della materia? *La nostra* materia è differente dalla materia di una statua o di un vaso: in particolare, le nostre parti materiali costituiscono parte della nostra *definizione*, in quanto la sensazione e il movimento sono dimensioni irriducibili della nostra vita, e non possono esistere al di fuori dei nostri organi (1036 b 26-32).

Eppure, con la materia, in quanto indeterminata, non è possibile procurare un *logos* (nozione, spiegazione), mentre se consideriamo la sostanza prima, la *prote ousia*, abbiamo un *logos*. Nel composto (*synolon*), invece, è presente anche la materia, ed è per questo che si tratta di un composto (es. «naso camuso», o «Callia») (1037 a 27 sgg.). il fatto che le cose singolari reali siano sempre dei composti di forma e materia, viene anche utilizzato da Aristotele come argomento contro le forme platoniche, considerate «vuote». Incontriamo, qui, la tensione tra la «materia in astratto» (identifico Socrate a partire dalla sua forma; il legno non fa un letto), e la «materia in quanto principio di individuazione» (l'esser camuso). Aristotele dice, ad esempio, che Callia e Socrate sono differenti *per la loro materia* (*Z* 8, 1034 a 7). D'altra parte, come abbiamo visto, sia forma che materia sono preesistenti: è l'individuo che è *soggetto a mutamento*. L'anima-sostanza è ciò che permane: è la forma-specie. Non è la materia ad assicurare la persistenza dell'identità nel tempo<sup>14</sup>, poiché viene interamente sostituita. Piuttosto, la forma sostanziale deve incarnarsi in una «materia distinta», come è ricordato in *Met. H* 2. Ciò che permane è *l'essere in vista di qualcosa*, principio, questo, talvolta definito come il «funzionalismo» di Aristotele.

1.4. Funzionalismo che asserisce che ciò che una cosa è, è il suo essere *per* – vale a dire il tema dell'«in vista di cui» che metterò in evidenza. Un passaggio di *Phys. II* 9 (200 a 31 sgg.) lo spiega bene: il necessario, nelle cose naturali, è tanto la materia quanto il mutamento cui è sottoposta; lo studioso

13 *Met. H* 4, 1044 a 27-29; *Meteorologica IV* 12, 390 a 14.

14 M. Loux, *Primary Ousia: an essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 234.

della natura deve trattare entrambe le cause, ma in particolare qual è il fine della cosa, in quanto «questo è causa della materia, e non la materia del fine» (a 30-34). In effetti, Aristotele afferma, talvolta, che quanta più materia vi è, tanto più difficile sarà raggiungere il fine.

In *DA* I 1, 403 a 29-b 3, Aristotele distingue il modo in cui i filosofi materialisti (*ho physikos*) tratterebbero per esempio il problema dell'ira da quello, opposto, dei filosofi dialettici (*ho dialektikos*). Il materialista spiega il fenomeno facendo riferimento al «bollire del sangue», mentre i «dialettici» si richiamano alla «forma o nozione» (*to eidos kai ton logon*), ossia alla direzione del comportamento: a cosa tende l'ira? L'ira è un *desiderio di fare X*. Ma Aristotele non si identifica del tutto con la visione dialettica, anche se, detta in questo modo, sembrerebbe. Infatti, come potremmo aspettarci, se ricordiamo la sua propensione per la «via di mezzo» o «terza via», invece dell'interpretazione materialista o idealista del fenomeno, Aristotele afferma che la sua definizione deve *combinare quella materiale e quella formale* (403 b 7-9)<sup>15</sup>. Se questo suona misterioso a tutti, si consideri uno dei suoi esempi più celebri... che può rivelare che la terza via «ilemorfica» non propende per nulla verso la forma come funzione.

Da un lato, il legno non fa il letto, perché il letto in quanto letto non possiede alcun principio innato di mutamento e di movimento, vale a dire: non ha una natura, mentre il legno ha una natura. Il letto ha «acquisito le caratteristiche» che lo rendono un letto dal suo essere un artefatto, e quindi non possiede alcuna «natura». Aristotele aggiunge: «sono da natura tutte quelle cose che, mosse in modo continuo in se stesse da un qualche principio immanente, giungono ad un fine» (*Phys.* II 8, 199 b 15). Solo nella misura in cui è fatto di legno un letto può avere un principio di mutamento (II 1, 192 b 29). Se interrare un letto di legno, la decomposizione risulterà tale che il legno produrrà un germoglio» (a 13) – ciò implica che l'*ousia* del letto è, in realtà, la sua materia, mentre le sue caratteristiche «formate» (se sia una cuccetta, un letto acquistato all'Ikea, un futon...) sono contingenti. Di qui alcuni pensatori hanno voluto restringere la «realtà» ai quattro elementi, intesi come «essere»: fuoco, terra, acqua, aria. Ma, d'altra parte, e in modo più definitivo, un letto, o la parte di un corpo, non è definito dalla sua materia ma dalla sua forma, o quanto meno dalla «materia del composto» (*PA* I 1, 640 b 26), in quanto «natura si dice in duplice senso, sia come forma che come materia» (*Phys.* II 2, 194 a 12) e «la forma, piuttosto che la materia, è natura» (II 1, 193 b 6-7). La replica di Aristotele al fatto che il legno di cui è composto il letto produca dei germogli, è il suo famoso «un uomo si genera da un uomo» (193

15 Cfr. E. Berti, *Does Aristotle's dialectic develop?*, in W. Wians (ed.), *Aristotle's Philosophical Development*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1996, pp. 128-129.

b 8-10), cioè: gli uomini non nascono per accidente. La materia detta «legno» non costituisce l'entità «formata» chiamata «letto» perché «l'accomodamento in virtù del quale una qualche materia costituisce un letto è un attributo accidentale di essa»<sup>16</sup>. Fin tanto che è un letto (con una definizione, un *logos*, un progetto), il letto non è «legno», ma è «di legno». Quando vediamo un letto, non pensiamo «guarda, c'è del legno» (a meno che non cerchiamo qualcosa con cui accendere il fuoco), bensì «c'è un letto (di legno)».

Sembra esservi una tensione tra questi due concetti di materia – come astrazione e come materia «per qualcosa» – ma è anche vero che entrambi i concetti rispondono al problema di spiegare il mutamento. Se il mutamento è l'«obiettivo» della spiegazione, e se ci siamo armati dall'inizio di una concezione della sostanza individuale, come la mettiamo con la generazione e la corruzione? In questi casi, sembra innegabile che la sostanza, tanto la sua materia quanto la sua forma, venga sottoposta a un'alterazione radicale; come dice Suzanne Mansion: «il divenire affetta la sostanza nel suo essere»<sup>17</sup>, perciò la materia che corrisponde alla forma deve diventare una pura e astratta «materia prima» (*Phys.* I 7, 190 a 31-b 13, 191 a 7-14).

Mutamento e alterazione sembrano forzare ogni nozione di sostanza che includa la nozione di sostanze sensibili. Se si esclude il movimento «cosmico» (il movimento dei corpi celesti), «le creature viventi sono causa del movimento di tutto il resto», tranne che del movimento dovuto ad un contatto immediato, come una collisione. E la caratteristica distintiva del movimento animale è che esso accade *in vista di qualcosa*, sia per quel tanto che un animale *viene mosso*, sia per quel tanto che esso *impartisce del movimento* (*MA* VI, 700 b 11-12). Siamo nell'ambito della teleologia naturale così come viene discussa in *Phys.* II: l'«in vista di cui» e l'insistenza sul fatto che la causa finale appartiene alla forma. In questo contesto, il senso della materia cambia. Essa non è più un sostrato astratto, ma piuttosto la «nuda materia» o «il materiale» di cui si serve la forma per raggiungere la sua meta (per esempio nella generazione). Detto di passaggio, questa nozione di «materia per X» è alla base dell'ipotesi di Furth che «il concetto filosofico di 'forma sostanziale' deve essere fondamentalmente considerato come un'invenzione: come uno strumento concettuale forgiato nel corso della ricerca di una comprensione teoretica degli agenti (o 'cause') responsabili della simultanea unità e complessità degli oggetti biologici, sulla scena di una fisica e di una chimica (potremmo chiamarla così) empedoclea, di per sé non abbastanza potente da soddisfare questo compito»<sup>18</sup>.

16 L. Aryeh Kosman, *Animals and other Beings in Aristotle*, in A. Gotthelf - J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 370, riferito a *Phys.* II 1, 193 a 12-15.

17 S. Mansion, *Positions maîtresses d'Aristote*, in Id., *Études aristotéliennes*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1984, p. 17.

18 M. Furth, *Substance, form and psyche: an Aristotelian metaphysics* cit., p. 71.

1.5. Come si comporta una teoria ilemorfica del mutamento di fronte al fenomeno del «caso» o della «fortuna» (*tyche*), cioè alle occorrenze che non sembrano obbedire a un modello? Abbiamo dedicato molto tempo a delineare la risposta di Aristotele al problema del mutamento, ma che dire della posizione materialistica? Ricordiamo che gli idealisti semplicemente omettono di occuparsene, oppure, come Eraclito, lo ipostatizzano, ma la risposta materialista sembra creare ad Aristotele più di una difficoltà. Pensatori come Democrito ed Empedocle asseriscono rispettivamente che tutto è necessità, nel qual caso il mutamento è negato (Aristotele pensa, invece, che i fenomeni di generazione, come il «mutamento» dello sperma nell'uomo, ne costituiscono una sufficiente controevidenza), o che tutto è caso, tutto è aleatorio: in questo caso si è ciechi verso l'esistenza di un ordine e del fatto che «l'uomo si genera dall'uomo» e non da una aggragato aleatorio di molecole che, secondo l'espressione di Lucrezio, si verifica «ora qui, ora là» (*nunc huc, nunc illuc*). Detto in poche parole, *caso/necessità è il fenomeno tramite il quale Aristotele si confronta davvero per la prima volta con la sfida materialista*.

Egli è costretto a farlo poiché, come lui stesso nota, alcuni pensatori hanno voluto annoverare caso e «spontaneità» («l'automatismo», *automatou*) tra le cause (*Phys.* II 4, 195 b 33). Ora, in quanto gli esseri naturali manifestano bontà e bellezza, essi non possono nascere dalla «spontaneità o dal caso»<sup>19</sup>. I processi naturali sono *spontanei*, non nel senso che sono «per caso», ma che non sono prodotti del *nous*. La «spiegazione casuale» (accidente, coincidenza ecc.) è plausibile, ma non vera: «lo sviluppo organico si verifica o in vista di qualcosa o per caso; non avviene per caso (poiché gli effetti del caso sono irregolari, quelli organici sono regolari); quindi lo sviluppo organico avviene in vista di qualcosa» (*Phys.* II 8, 198 b 34-199 b 7). Ciò può essere riassunto come segue: qualcosa avviene o in vista di qualcosa o per caso; poiché quel qualcosa può essere frequentemente osservato non verificarsi per caso, è in vista di qualcosa.

Tuttavia, ciò che va perso è lo strato metafisico implicito in questa concezione della regolarità in Aristotele. Il movimento locale, lineare è inferiore a quello circolare e perfetto dei cieli, perché quest'ultimo è eterno, mentre il movimento sublunare cambia sempre. La natura *si sviluppa sempre in qualcosa*, è «via verso la natura» (*Phys.* II 1, 193 b 12), producendo qualcosa che alcuni commentatori chiamano «tipo-permanenza». Le occorrenze del caso mancano di stabilità o della regolarità caratteristiche della forma. La forma esprime «l'eterno nel mutamento», come si può vedere nella riproduzione dell'uomo dall'uomo ecc.: anche le parti degli animali durano per compiere

19 *Met.* A 7 (984 b 11-15). Barnes traduce: «spontaneità e fortuna», Apostle: «caso o fortuna» («spontaneità» è lo stesso del più letterale «automatismo»); in *Phys.* II 6, 197b 51, Aristotele nota che «spontaneità» è una nozione più estesa di caso.

uno scopo ultimo, poiché «lo scopo e il bene sono il fine della generazione e di ogni movimento» (*Met.* A 3, 983 a 31-32).

La variante aristotelica della linea argomentativa – «colui che disse che [...] c'è una Intelligenza che è causa dell'ordine e dell'armonica distribuzione di ogni cosa, sembrò il solo filosofo assennato, e, al suo paragone, i predecessori sembrano gente che parla alla ventura» (A 4, 984 b 15-18) – poggia in modo cruciale su di una concezione del movimento celeste in quanto ordinato, in contrasto con quei presocratici che argomentavano che il mondo così come lo conosciamo è il risultato di casuali assestamenti della materia. Essi postulano necessariamente uno stato «precosmico», secondo l'utile formulazione di Cherniss, mentre Aristotele parte dall'ordine celeste (cosmico), e nega che questo ordine e questa armonia possano essere spiegati da costituenti materiali (fuoco, terra ecc.) o dal caso (il «parlare alla ventura» sopra menzionato). Non tutta la regolarità nel mondo evidenzia la struttura dell'«in vista di cui»: per esempio, le eclissi lunari, che sono regolari ma non servono ad alcuno scopo preciso (H 4, 1044b 10-14).

Piuttosto che asserire la pura esistenza dell'ordine, così come farebbe un platonico, e quindi negare il mutamento (la struttura del cosmo mostra che dei corpi organizzati non possono emergere dal caso), Aristotele si appoggia alla sua nozione di accidente, che gli offre la base per affrontare i fenomeni di «caso», inteso sia come una forma di mutamento, sia come accidente (*Phys.* II 5, 196 b 10-197 a 21)<sup>20</sup>. Tuttavia, gli accidenti sono spiegabili in riferimento alla sua distinzione tra enti dipendenti e indipendenti: quelli che esistono accidentalmente presuppongono l'esistenza di quelli che esistono in e da se stessi (con il loro interno principio di movimento). L'universo non può essere un prodotto del caso, in quanto gli accidenti sono posteriori al *nous* e alla natura. Di fatto, il caso e la spontaneità *implicano l'esistenza di una causa finale*<sup>21</sup>. Infine, l'ordine è il *bene*, anche se un bene minore rispetto allo stesso Primo Motore, che, come atto puro, ci ricorda che tutto è, in definitiva, ordinato «verso» l'atto, poiché la potenza è in vista dell'atto (Θ 8, 1050 a 7-10).

Ricapitoliamo alcuni passaggi della via dell'argomentazione di Aristotele presentati.

Il problema del mutamento lo porta a mettere in luce la natura del sostrato. Questo sostrato può essere forma, materia, o il composto di entrambi. L'ultima opinione risulta più utile per spiegare il «mutamento generativo», per esem-

20 Quando Aristotele critica le teorie materialistiche degli effetti casuali, il linguaggio e gli esempi che utilizza sono abbastanza vicini alla sua definizione di accidente (*Met.* Δ 30, 1025 a 15 sgg.).

21 Cfr., rispettivamente, *Phys.* II 6, 198 a 5, a 10-13; *Met.* K 8, 1065 b 4; *Phys.* II 4, 196 a 24-b 5, II 5, 197 a 5-9, *Met.* A 4, 984 b 14-18.

pio dallo sperma all'uomo. Ma nel processo in cui si articola questo tipo di mutamento, cioè la generazione, Aristotele è spinto dalla «direzionalità» del mondo fisico a sviluppare una nozione di «in vista di cui». Posto in termini metafisici più familiari, proprio perché la materia in quanto tale è astratta e inconoscibile non ci si può arrestare ad essa: ogni materia è in potenza per qualche atto. Il carattere duplice della materia è di essere a un tempo parte di un «questo» e «materia per X». L'agente provoca un certo mutamento nella materia che risulta nella «forma», attraverso il movimento, che include quei particolari tipi di movimento chiamati generazione e corruzione. Ora, l'ultima fonte del movimento è il Primo Motore Immobile, e ogni essere in potenza si protende verso l'ultima realtà in atto. Quindi, retrocedendo più in basso, verso un livello più mondano, ogni azione è «in vista di» una meta.

L'autentica giustificazione per uno studio sugli animali è che esso rivela *le cause finali*. Questa è la risposta definitiva all'interrogazione: «quale biologia troviamo in Aristotele?» Si considerino quei passaggi che accennano allo status «paradigmatico»<sup>22</sup> delle cose naturali per l'intelligibilità delle sostanze:

«Un uomo o una pianta o una delle cose di questo genere, se è qualcosa, è una sostanza» / «Un uomo o una pianta o qualcos'altro di questo genere [...] lo chiamiamo 'sostanza' al grado più alto» / «Gli esseri viventi naturali sono soprattutto sostanze» (*Met. Z 7, 1032 a 19*)<sup>23</sup>;

«I corpi, specialmente [...] i corpi naturali, sono pensati come sostanze» (*DA II 1, 412 a 11*);

«Una casa o un mobile, forse, [...] non sono neppure sostanze, e, come queste, non sono sostanze neppure delle altre cose che non sono prodotte da natura» (*Met. H 3, 1043 b 22*).

Da una parte, Aristotele sembra dire che gli enti biologici sono «paradigmi» delle sostanze, ossia che, se vogliamo sapere, da metafisici, cosa sia la sostanza, questi enti sono il miglior luogo da considerare. In altri termini, in una formulazione forse un po' più debole di questa tesi, se vogliamo avere una comprensione della sostanza, abbiamo bisogno di conoscere gli enti biologici in quanto animali. Aristotele afferma certamente che «siamo maggiormente equipaggiati ad acquisire una conoscenza delle piante e degli animali mortali, perché questi ci crescono accanto» (*PA I 5, 644 b 29*). Dall'altra parte, Aristotele non ha la pretesa di avere isolato una classe di esseri chiamati sostanze, che si dà il caso siano biologiche, per cui, come direbbero oggi i «neuro-filosofi» contemporanei, la metafisica deve diventare biologia. Egli sta dicendo, con tono più esplorativo: che cosa, di questi esseri, fa sì che essi siano sostanze?

22 Ancora prima di Furth, Anthony Preus aveva già parlato dell'interpretazione aristotelica dei singoli animali come «casi paradigmatici di *ousiai*», cfr. A. Preus, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*, Hildesheim, Olms, 1975, p. 48.

23 Traduzioni, rispettivamente, da Ackrill/Barnes (modificata), Apostle, Kosman.

Anziché chiedersi «perché c'è qualcosa, anziché nulla?», o «quali sono i costituenti ultimi della realtà?», Aristotele afferma che entrambi sono *dati*; la domanda vera è: perché questi materiali (per esempio il legno) sono una casa? Perché un corpo in questo stato è un uomo? (*Met. Z* 17, 1041 b 4-9). La biologia di Aristotele osserva un animale, un organo, o altre sostanze e cerca di comprendere quale ne sia lo scopo<sup>24</sup>. La definizione dell'«essere in vista di», della causa finale, è importante, perché è anche condizione della questione di *come Aristotele si accosti ai processi naturali*. Come ho cercato di mostrare, anziché diventare un ateoretico, empirico, «quantitativo» raccogliatore di esempi, egli difende l'esistenza dell'«eterno nel transeunte», della regolarità in quanto persistenza della forma; egli si accosta ai processi naturali *a partire da una nozione già sviluppata di causa finale*, in altri termini: in quanto in possesso di una metafisica sostanzialista.

Tanto nella versione metafisica dell'argomentazione, quanto in quella più biologica, il primato della forma come fondamento della regolarità, e, per estensione, la spiegazione dei processi naturali in quanto si producono in vista di qualcosa che infine è la fonte della permanenza, serve come base ad Aristotele per il rifiuto di quell'«accidentalismo», che egli trova come caratteristica del pensiero materialista.

Secondo il punto di vista di Aristotele, i materialisti (1) affidano all'idea del verificarsi di eventi casuali la spiegazione della struttura degli esseri naturali (come la spina dorsale, che è curva in seguito alla «prima frattura, nella storia umana, della colonna vertebrale», *PA I* 1, 640 a 20), e (2) equiparano delle spiegazioni materiali alla necessità (640 b 5, b 10). La sua replica è che non basta dire che una cosa è composta così. La sua «terza via», ossia la combinazione di forma e materia, deve tenere insieme il livello materiale della spiegazione, la «necessità», con le spiegazioni che invocano «l'in vista di cui» (642 a 1, a 14, 2 a 6). Ciò che non è completamente chiaro è l'estensione della «compatibilità» o della «complementarità» della necessità e della teleologia. Egli dirà che «è vero che tutti i processi naturali sono necessari, ma essi avvengono anche per una causa finale» (*GA V* 8, 789 b 3), e, più oltre, che il fatto che «la necessità risult[i] dalla natura materiale» può essere «impiegato da una natura razionale per una causa finale» (*PA III* 2, 663 b 23).

24 Marjorie Grene difende questa come una valida interpretazione, da parte di Aristotele, del «lavoro del biologo», di contro ad un programma riduzionista (cfr. M. Grene, *A Portrait of Aristotle*, Chicago, University of Chicago Press, 1963, pp. 134, 140, 255).

## 2. «In vista di» contro il materialismo

### 2.1. La natura come «essere in vista di»

Aristotele si occupa della teoria materialistica del caso, intesa come una spiegazione della natura in *Phys.* II 8 e in *PA* I 1. Ricordiamo che, a differenza degli idealisti, Democrito ed Empedocle sono, secondo Aristotele, i primi a formulare delle rivendicazioni esplicative che egli possa valutare (anche se infine si sente obbligato a squalificarle). Pertanto, io mi concentrerò sulla sua confutazione dei materialisti, in altri termini, sulla sua asserzione della causa finale in natura: la natura «fa parte delle cause finali» (*Phys.* II 8, 198 b 10). La natura «si sviluppa sempre in qualcosa», ma è qualcosa di regolare. Lo studio del movimento del mondo sublunare rivela che, sebbene meno perfetto del moto celeste, nondimeno è in vista di qualcosa, è quindi è sia regolare che stabile: un uomo genera un uomo, e non qualcosa di differente.

In *Phys.* II 1, Aristotele definisce la natura come il principio e la causa del movimento e della quiete delle cose che hanno tale principio in se stesse (192 b 22-23). Cose che non richiedono un agente esterno per muoversi, ma lo fanno per un principio interno ad esse, sono dette esistere *per natura*. Avere un principio interno di movimento e di quiete significa essere individuate da tale principio. Quando mi protendo verso l'acqua ghiacciata, non è una parte di me, come secondo Democrito o Empedocle, che stimola questo gesto; sono «io» come intero. Ma che cos'è il movimento di un essere provvisto di anima? Dove porta? Se teniamo a mente la regolarità dei processi naturali, possiamo immaginare che questo movimento sia ciò che sostiene questa regolarità. In 192 b 29, Aristotele parla dei principi della produzione. Il principio del movimento nei corpi naturali è ciò che porta alla sua produzione. La natura, quindi, è la causa della produzione dei corpi naturali, ed è interna ad ogni essere. Nelle *Parti degli animali*, la natura è equiparata al *telos* verso cui tende ogni movimento per compiersi:

noi invece dichiariamo che una cosa è finalizzata ad uno scopo, ogni volta che si manifesta un termine verso il quale tende il mutamento se nulla lo ostacola. Sicché è chiaro che vi è qualcosa di tal genere, ed è ciò che noi chiamiamo natura (*PA* I 1, 641 b 24-28).

È possibile non identificare lo scopo finale degli esseri naturali, ma che essi siano «in vista di qualcosa», con la loro produzione di effetti senza costituire prima un gradino intermedio, è ciò che Aristotele stabilisce in un altro testo:

poiché, infatti, noi sosteniamo che in tutte le cose la natura è protesa verso il meglio, e l'essere è migliore del non essere [...], e poiché è impossibile che l'essere stia presente in tutte quante le cose per il fatto che queste sono troppo lontane dal principio, il dio ha completato l'universo nella sola maniera che rimaneva possibile, rendendo, cioè, ininterrotta la generazione; proprio in questa maniera, infatti la realtà avrebbe potuto avere la massima coesione possibile, per il fatto che il peren-

ne divenire persino della generazione si approssima, più di ogni altra cosa, alla sostanza. E la causa di questa perennità è come abbiamo detto più di una volta, la conversione circolare, perché essa sola è continua (GC II 10, 336 b 27-337 a 1).

Lo scopo e l'obiettivo degli esseri naturali non è solo di raggiungere un compiuto stato di essere, di sviluppo normale, nel quale si realizzi la loro essenza, ma anche di permanere in tale stato. Poiché ciò è impossibile per delle cose corruttibili e mortali, la cosa migliore è quella di continuare la loro esistenza, non individualmente, ma nelle specie, vale a dire: produrre una discendenza. Essere è meglio che non essere. Tuttavia, nel mondo sublunare, le cose sono corruttibili e mortali: si generano e cessano di essere. Pertanto, la più vicina approssimazione all'essere eterno è la generazione continua, l'interrotto ciclo di riproduzione degli individui di una specie, che dà un essere continuo a tale specie. La natura è quindi il principio o la causa del movimento nelle cose che si muovono da sé, attraverso cui esse realizzano la loro essenza; esse si ingegnano a rendere tale realizzazione continua attraverso la produzione della prole, in quanto solo così degli esseri mortali possono continuamente realizzarsi nella loro essenza.

Questo nel primo paragrafo di *Phys.* II 8. Nei paragrafi successivi, Aristotele procede a stendere un'alternativa alla visione della natura e dei suoi principi, discussa nei primi capitoli del primo e del secondo libro: una spiegazione materialistica (198 b 18-33). Aristotele, quindi, tenta di portare alla luce le falle inerenti a tale spiegazione, e conclude che i processi naturali devono avere un *telos* che si accingono a compiere, che spiega empiricamente il loro accadere sempre o per lo più (198 b 34-199 a 8).

Cominciamo con il primo paragrafo:

che cosa impedisce alla natura di operare non in vista di un fine, e non perché questo è il meglio, ma così come Zeus fa piovare, non al fine di accrescere il raccolto, ma necessariamente? (la condensazione deve necessariamente raffreddarsi, e divenuta acqua per raffreddamento, precipitare, e la crescita del raccolto ne deriva di conseguenza). Lo stesso capita nel caso che il raccolto nell'aia vada perduto: non è in vista di questo – e cioè della perdita del raccolto –, che è piovuto, ma questo è capitato. E dunque: che cosa impedisce che avvenga allo stesso modo anche per le parti delle cose che sono da natura? Ad esempio, prendiamo in considerazione i denti: di necessità gli uni, gli incisivi, sono aguzzi e adatti a tagliare, mentre gli altri, i molari, sono piatti e dunque adatti a masticare il cibo? Essi certo non sono generati a questo fine, ma risultano tali per coincidenza. Ed è così anche per le altre parti, nelle quali sembra esservi una finalità. E vogliamo riferirci a quegli esseri nei quali è avvenuto come se tutto fosse prodotto in vista di un fine, mentre le cose si sono ritrovate costituite in modo opportuno, casualmente; le cose invece che non si sono trovate organizzate in modo adeguato, sono perite e periscono, così come Empedocle afferma in riferimento ai buoi dal muso umano (*Phys.* II 8, 198 b 17-33).

Aristotele immagina una difficoltà nella sua visione che la natura proceda in vista di un fine e del meglio. Perché non è possibile che la natura produca, o che i processi naturali avvengano, per necessità? L'esempio utilizzato per illustrare dei processi necessari è la pioggia, mentre l'esempio utilizzato per illustrare il tipo di processo che accade «per un fine», o perché «è meglio», è la crescita degli incisivi e dei molari in certi animali. Ciò implica una tacita differenziazione tra i processi come la pioggia, e quelli come la crescita dei denti. Da questo solo paragrafo è difficile sapere se Aristotele concordi oppure no con questa distinzione dei processi naturali. Una lettura alternativa asserirebbe che questa posizione viene assunta da qualcuno che confronta la visione di Aristotele, sostenendo un'origine a-teleologica per il processo della pioggia. Se Aristotele fosse d'accordo con questa posizione, processi come la pioggia non avrebbero una causa finale, in quanto potrebbero essere spiegati solo in termini di combinazioni materiali – la condensazione e la rarefazione dell'acqua e dell'aria. Se ci concentriamo solo su questo paragrafo, può sembrare che egli consideri la pioggia come una pura combinazione di elementi materiali e di processi senza uno scopo finale. Questa è l'opinione di Balme:

Gli elementi sublunari, aria, terra, fuoco e acqua, agiscono teleologicamente solo quando costituiscono le parti di un corpo vivente; al di fuori di ciò (per esempio nel caso di un temporale) non c'è causa finale che agisca su essi (*Phys.* II 8, 198 b 18). Aristotele confina la teleologia naturale alla vita sublunare<sup>25</sup>.

D'altra parte, se si prende in considerazione il fatto che nel secondo paragrafo Aristotele si serve dell'esempio della frequenza della pioggia per illustrare che coincidenza e caso sono (stabilendo la dicotomia: o *per coincidenza* o *in vista di un fine*), può sembrare che la pioggia abbia uno scopo finale, poiché si produce sempre o generalmente d'inverno. Cherniss sembra sostenere questa visione. Dopo aver spiegato il processo della pioggia da una prospettiva puramente materiale, egli giunge a dire:

Aristotele obietta a ciò che gli oggetti naturali hanno sempre, o solitamente, un carattere costante, mentre i risultati del caso no; queste formazioni mostrano, attraverso la loro ricorrenza costante, che non sono il risultato del caso, e la sola alternativa è che essi esistono «per uno scopo»<sup>26</sup>.

Dal secondo paragrafo sembra ovvio che la pioggia non accada per coincidenza o per caso, ma che, quindi, debba avere un «essere in vista di».

25 D.M. Balme, *Teleology and Necessity*, in A. Gotthelf - J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* cit., p. 277.

26 H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, New York, Octagon Books, 1964, p. 251.

L'interrogativo da porsi è se questo «essere in vista di» sia dello stesso tipo del *tagliare e masticare il cibo*, scopo degli incisivi e dei molari in certi animali. Sembra di no. La pioggia è parte dell'eterno ciclo delle sfere celesti. Qualunque tipo di *telos* esista nei cieli, è differente dal *telos* cui tende il mondo sublunare. Tuttavia, questo non significa che la pioggia non abbia alcuna relazione con i processi di generazione degli esseri viventi nel mondo sublunare. È una condizione senza la quale essi non potrebbero realizzare la propria essenza. Quindi, non accade *in vista della* generazione degli organismi viventi e della loro realizzazione, ma nemmeno accade per caso. Deve essere considerata come una parte degli eventi delle sfere celesti, e non del mondo sublunare, sebbene la sua influenza su questo mondo sia chiara.

Aristotele offre vari esempi di processi naturali che non possono essere spiegati solamente col ricorso a modelli meccanicisti, o accidentali. Infatti, poiché i processi naturali sono «in vista di» un fine, vi è priorità delle cause finali. Ancora: le cause finali non vengono ipotizzate per spiegare *ogni cosa*, cioè, non tutte le spiegazioni reali sono teleologiche: sì, abbiamo «gli occhi per vedere», in vista del guardare; ma non abbiamo occhi *blu* in vista di un fine: che essi siano blu o verdi risulta per accidente (nel caso specifico, il grado di umidità nell'occhio) e può essere spiegato solo da cause meccaniche. In modo simile, il respiro esiste *in vista di* un fine, ma le varie proprietà dell'aria (come, per esempio, la temperatura, la combinazione di caldo e freddo, molte sorte di cose che i materialisti descrivono), la trachea e i polmoni non sono «in vista di»; semplicemente: capita che siano così<sup>27</sup>.

Nel testo tratto dalla *Fisica* che stiamo considerando, l'esempio utilizzato dall'interlocutore materialista è il processo della crescita dei denti negli animali, entro il quale viene fatta una triplice distinzione.

L'origine del processo, con il quale egli non intende ogni tempo individuale in cui ad un animale spuntano incisivi aguzzi e molari piatti, ma piuttosto la prima volta in cui tali processi naturali accadono, la cui sopravvivenza dipende quindi dall'essersi formato in modo adeguato. In opposizione a questi, quei processi che non sono combinati in modo adeguato, sono periti e continuano a perire. I processi combinati in modo adeguato continuano ad accadere, cioè si riproducono. Secondo quest'ottica, materiali differenti si sono combinati in maniera spontanea («automatica»), alcuni sopravvivendo e riproducendo la loro mescolanza, altri perendo; la loro sopravvivenza dipende dalla loro adeguata formazione, in quanto essi si concludono in modo accidentale rendendo possibile un certo tipo di attività come tagliare il cibo e masticarlo.

27 Cfr., rispettivamente, GA V 1, 778 a 29-b 19, in particolare a 32 (l'occhio) e 642 a 31-37 (il respiro).

Lo stesso processo naturale (la pioggia, o la crescita degli incisivi e dei molari), che accade *fuori dalla necessità*. Dal momento in cui un'organizzazione spontanea di materiali sopravvive grazie al suo carattere adeguato — quest'ultimo non essendo la causa del suo generarsi — essa si riproduce nello stesso modo della necessità: i denti anteriori spunteranno sempre come incisivi e molari. Questa necessità sarebbe puramente materiale e basata sulla combinazione di materiali dati in una certa quantità, non necessariamente stabilita dal suo carattere adeguato. Non è una necessità teleologica, ma piuttosto materialistica.

Le attività realizzate per mezzo di questi processi della natura, come tagliare e masticare il cibo, non sono né una causa, né una ragione di tali processi. Semplicemente, essi accadono perché ciò è possibile, se si intende qui la possibilità come una ragione sufficiente e non necessaria. Con ciò, voglio dire che il fatto che gli uomini abbiano degli incisivi e dei molari è una ragione sufficiente per utilizzarli per tagliare il cibo e masticarlo. Non è una ragione necessaria, tuttavia, in quanto gli uomini potrebbero usare le dita e smussare gli oggetti (come le pietre) per ottenere gli stessi atti. È una coincidenza che gli animali che abbisognano di cibo per sopravvivere, effettuando questa attività per mezzo della bocca, abbiano una certa conformazione dentale per mezzo della quale farlo con maggiore facilità.

Riassumiamo le tappe dell'argomentazione materialistica:

Un processo naturale come la crescita dei denti si origina per caso.

Se non è «adeguato», perisce, in caso contrario, si riproduce (ciò che Ross chiama «tipo-permanenza»).

L'accidentalismo non può spiegare la «tipo-permanenza» delle funzioni organiche; le spiegazioni che poggiano sul caso non possono spiegare perché «l'uomo si genera dall'uomo» (*PA* I 1, 640 a 25), o «un seme casuale non si genera da un corpo casuale» (641 b 27-28). Il seme è *arché poietikon*, il principio produttivo del suo effetto.

Empedocle pensa che gli effetti siano accidentali, per cui ritiene che dei buoi possano generare dei cuccioli con muso umano (*Phys.* II 8, 198 b 32). Ross ritiene che il principale argomento di Aristotele contro Empedocle sia: perché gli animali si generano veramente da un tipo? C'è una *permanenza dei tipi*, in opposizione all'aleatoria apparizione e scomparsa delle specie, quali gli uomini col cranio di bue o quelli «dal muso di vitello» (198 b 31-32, Ackrill) — «la progenie dell'uomo con muso bovino» o «figlio dell'uomo con la testa di bue»<sup>28</sup>. La nascita dei mostri è un caso di necessità che si oppone alla teleologia: la cieca necessità radicata nella materia che ostruisce il caratteristico sviluppo, proprio

28 Diels-Krantz B 59, B 61; G.S. Kirk, K.E. Raven, M. Schofield (eds.), *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983<sup>2</sup>, pp. 380, 304.

della teleologia naturale. In una visione del mondo teleologica, l'esistenza di imperfezioni non può essere attribuita a delle manchevolezze nella «visione» dell'artefice, bensì a delle manchevolezze nel materiale. Si noti, tuttavia, il passaggio da una visione della materia come «ostacolo» («la natura è origine più di quanto lo sia la materia», *PA I 1*, 642 a 19 – la teleologia è visibile anche nei suoi fallimenti), alla reale sfida che viene interpretata come *caso*.

Il livello che precede la sua occorrenza (A) o la sua conseguenza (B). A questo livello, la domanda è: può essere annoverato tra le origini dei processi naturali?

Nel secondo paragrafo troviamo:

in effetti queste (per esempio la formazione dei denti) e tutte le altre cose che sono da natura, o si generano sempre in questo modo, o per lo più, e nessuna di esse si genera a caso o spontaneamente (198 b 35-199 a 1).

Abbiamo, quindi, in questo passaggio, l'argomentazione seguente:

1. Tutti i processi naturali si generano sempre o per lo più – osservazione empirica.

2. Nulla di ciò che si genera a caso o spontaneamente produce sempre o per lo più (tipo-permanenza).

Se consideriamo l'asserzione fatta nel primo paragrafo, ossia che la formazione dei denti accade per necessità, dobbiamo concludere che essa non si è originata a caso o spontaneamente. Ciò è ben fondato sull'argomentazione 1. È l'argomento 2. ad essere un caso unico in Aristotele, ed egli fa più fatica a dimostrarlo. Alla fine di *Phys. II 6*, è possibile trovare, se non la prova di questa asserzione, quanto meno la premessa di ciò su cui si basa: «è infatti evidente che nessuna delle cose che accadono accidentalmente è prima delle cose che si producono per sé, come neppure la causa accidentale è prima della causa per sé. La spontaneità e il caso sono dunque successivi all'intelletto e alla natura» (198 a 7-10). Si potrebbe aggiungere che la «materia è causa accidentale» (*Met. E 2*, 1027 a 14), e che quindi i materialisti sono, precisamente, degli accidentalisti; e che non vi è conoscenza degli accidenti, poiché la conoscenza è conoscenza dell'universale, di ciò che accade per necessità e non per caso. In altri termini, l'*episteme* ha a che fare solo con cause intrinseche, e non con cause accidentali (1026 b 4-5). L'essere accidentale è prossimo al non essere (1026 b 21); altri tipi di essere partecipano della generazione e della corruzione, ma non dell'essere accidentale (b 24).

Sembra un'ulteriore illustrazione di quanto detto sopra, una chiarificazione, per mezzo dell'esempio della pioggia, di ciò che sono caso e coincidenza. Diciamo che piove per caso non in inverno, quando accade sempre o per lo più, ma in estate, al tempo della canicola (*K 8*, 1064 b 39). Quindi, caso e coincidenza non si possono riferire ai processi necessari che accadono sempre o per lo più. Tuttavia, qui c'è un problema. Aristotele, attraverso l'esem-

pio della pioggia, ha spostato il contesto, nel quale vuole far luce su caso e coincidenza, dall'origine spontanea di un processo naturale al suo normale accadere (il suo generarsi). In altri termini, nella prima proposizione egli ha concluso che i processi naturali, che accadono sempre o per lo più, non possono originarsi per caso o spontaneamente. Nella seconda, egli afferma che parliamo di caso o di coincidenza non quando qualcosa accade sempre o per la maggior parte delle volte, ma nel caso opposto. Tuttavia, con l'esempio della pioggia, egli non sta tanto parlando dell'origine spontanea o necessaria di un processo naturale, quanto piuttosto dell'accadere per coincidenza o per necessità di un processo naturale. Aristotele sembra avere oscurato la differenza tra (1) e (2), mostrando che il caso e la coincidenza non possono spiegare un processo naturale che accade sempre o per lo più.

Il materialista descritto nel primo paragrafo, su questo punto sarebbe d'accordo con Aristotele. Egli potrebbe anche credere che l'accadere di alcuni processi naturali è necessario (accade sempre o per lo più). Il punto dell'argomentazione è il carattere spontaneo dell'origine dei processi naturali. Più sotto troviamo una proposizione che include ancora un'altra premessa fondamentale dell'argomentazione di Aristotele:

Se dunque [un processo naturale] sembra essere per coincidenza o in vista di un fine; e se non è possibile che queste cose [cioè la crescita dei denti o la pioggia] accadano o per coincidenza o spontanee, avverranno in vista di un fine (199 a 3-199 a 6).

Pare esservi un'ambiguità relativamente a questo *sembra essere*: potrebbe essere letto sia come *sembra originarsi* (nel senso della *prima volta che un processo naturale accade*, e il cui sussistere dipende dal suo carattere conveniente), sia come *sembra accadere* (nel senso di *ogni volta che accade*, cioè ogni volta che ad un animale spuntano i denti). Interpretato come prima, ciò sembrerebbe cozzare con l'esempio di Aristotele della frequenza della pioggia in inverno o durante la canicola.

L'argomentazione si svolgerebbe così: posto che i processi naturali sembrano originarsi sia per coincidenza che in vista di uno scopo, ma posto che i processi naturali (inclusa la crescita dei denti) non possono avere origine per caso o spontaneamente (la nostra prima conclusione), ne consegue che *tutti i processi naturali si origineranno in vista di un fine*. Alternativamente, se consideriamo questo «sembra» come «sembra accadere», l'argomentazione potrebbe essere: posto che i processi naturali sembrano generarsi (non solo la prima volta, ma ogni volta che accadono) sia per coincidenza che in vista di un fine, e posto che i processi naturali non si generano per caso o spontaneamente, ne segue che tutti i processi naturali si genereranno (sempre) in vista di un fine.

Senza considerare la sfumatura che c'è tra «si genera» e «si origina», l'argomentazione può essere riassunta come segue:

Tutti i processi naturali si generano sempre o per lo più.

Nulla di ciò che si genera (o si origina) per caso o spontaneamente (o automaticamente) si genera sempre o per lo più.

Quindi: nessun processo naturale si genera per caso o spontaneamente.

Se a quest'ultima premessa aggiungiamo che tutti i processi naturali sembrano generarsi per coincidenza o in vista di un fine, la conclusione è:

*Tutti i processi naturali si generano in vista di un fine.*

Aristotele non può accettare la triplice distinzione fatta nel paragrafo precedente, perché andrebbe contro una tesi principale del suo pensiero, menzionata chiaramente alla fine di *Phys.* II 6, e riformulata qui come «spontaneità e caso sono secondi per natura». Pertanto, Aristotele non può farsi un'opinione del secondo passo che segue il primo nella triplice distinzione. Nulla di necessario può seguire da quel primo passo. Anzi, non si tratta affatto di un passo: non lo si può conoscere perché non se ne dà una causa (non c'è conoscenza degli accidenti). La sua causa è indeterminabile. Ciò non permette una risposta alla domanda: perché le cose sono così come sono. Aristotele non si sentirebbe soddisfatto da una risposta puramente materiale alla domanda «perché?». Come ho tentato di mostrare nella prima parte, su cui tornerò (II, 2) nella rubrica sulla «materia in vista di X», l'idea di richiamarsi ai materialisti e alla loro combinazione è insufficiente per Aristotele: *perché* questo materiale è entrato in questa combinazione? Se si rispondesse semplicemente che «è andata così», ossia, che è capitato che si ottenesse un'occorrenza casuale, Aristotele potrebbe ribattere che la regolarità osservata in natura non avrebbe alcun fondamento: non sarebbe affatto una regolarità, e in ogni momento potrebbe cessare di essere com'è.

Aristotele non può fondare la regolarità dei processi naturali sulla mera persistenza. La persistenza non è in se stessa e di per sé una reale fonte di stabilità: alcune condizioni possono essere soggette ad un cambiamento improvviso in qualche punto del futuro. La natura non si può fondare su una spontanea combinazione di materia (qualunque ragione possa darsi per un simile sopravvivenza, per esempio il suo carattere *conveniente*). Denti, polmoni, occhi e tutto il resto sono tenuti insieme da una gerarchia a tre livelli (vedi sopra) e, più fundamentalmente, sono tenuti insieme perché tutte le parti e le loro attività sono *in vista di ciò che è meglio per l'organismo*. Così, quando Cherniss dichiara che «la confutazione, da parte di Aristotele, della teoria empedoclea dell'adattamento sembra dipendere dalla permanenza di tipi nella riproduzione organica»<sup>29</sup>, non ha del tutto ragione, perché sul versante materialista c'è sufficiente necessità, e quindi permanenza. Ciò che Aristotele rifiuta è che si possa concepire un'origine spontanea di un proces-

29 H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* cit., p. 251.

so naturale cui faccia seguito un accadere necessario.

È ovvio, quindi, che, in base a questa premessa, nessun tipo di teoria evolutivista potrebbe adattarsi alla visione aristotelica della natura. Una teoria materialistica delle formazioni spontanee della materia, che sopravvivono grazie al loro carattere conveniente, non è in grado di fondare la regolarità osservabile della natura. Essa lascia ancora l'osservatore con una insoddisfacente invocazione del caso dell'aleatorietà. In ogni momento, combinazioni materiali originatesi per caso sono soggette a subire un altro mutamento per caso. La visione aristotelica della natura rende comprensibile quanto ho attribuito al suo rinvio all'«eterno nel mutevole».

Vi sono varie asserzioni di questo effetto: la natura non è così come è perché lo è *divenuta*; piuttosto, essa *diventa* così perché è così: «il divenire è [...] in vista dell'essere»; «la generazione è in vista dell'essere, il non essere è in vista del generarsi», che Ross traduce «il processo di evoluzione è in vista della cosa evoluta, non quest'ultima in vista del processo». Un'altra formulazione è quella di Cherniss: «la generazione dipende dall'essenza, più che l'essenza dalla generazione»<sup>30</sup>.

Per i materialisti, una combinazione materiale di cose che accadono necessariamente (sempre o per lo più) non è necessariamente *in vista di* un fine. Questa è la posizione messa in discussione nel primo paragrafo. Per Aristotele, un processo naturale di questo genere (a) non si limita a una mera combinazione di materia, ma si sforza di portare a compimento un fine, di realizzare la sua essenza, (b) non può accadere sempre o per lo più, in quanto non vi è alcuna ragione che esso sia entrato in una determinata combinazione. In *PA I* 1<sup>31</sup>, Aristotele mostra l'insufficienza di una spiegazione della formazione dello stomaco in base alle correnti d'acqua contenute nel corpo, o della formazione delle narici in base al passaggio del respiro. Senza un *in vista di*, le correnti d'acqua nel corpo avrebbero potuto formare un numero indeterminato di cose oltre allo stomaco. Reciprocamente, un fenomeno come la perdita dei denti è sia vantaggioso, e quindi spiegabile, in termini di «essere in vista di», che materialmente necessitato:

[gli incisivi] una volta formati, cadono in vista del meglio, perché l'acuto si smussa rapidamente [...] [ma] anche di necessità, perché, mentre le radici dei molari si trovano nella parte della mascella e in un osso robusto, quelle dei denti davanti si trovano in un osso sottile, perciò sono deboli e instabili<sup>32</sup>.

30 Rispettivamente, *GA V* 1, 778 b 6, 640 a 18, e D. Ross, *Aristotle*, London, Methuen, 1949<sup>5</sup>, p. 125; H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* cit., p. 258.

31 640 b 5-30; 642 a 31. Per il secondo passo, cfr. i commenti di P. Pellegrin, *De l'explication causale dans la biologie d'Aristote*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 95 (1990), p. 204 e sgg.

32 *GA V* 8, 789 a 8-15.

La posizione «compatibilista» ammette la necessità, ma non riconduce alla necessità ogni fenomeno naturale. La crescita dei denti e la loro perdita, infatti, involve delle cause motrici, delle cause materiali, e la probabilità; ma essi accadono, infine, «in vista di ciò che è meglio in ogni caso». Le forze materiali, in se stesse e di per sé, non possono creare la necessità dei denti incisivi. I processi materiali sono soggetti ad un cambiamento inaspettato, e potrebbero prodursi differenti formazioni materiali senza una ragione preliminare. Un processo naturale che non ha un *in vista di* è una pura miscela di differenti quantità di materie, che avrebbero potuto combinarsi altrimenti, e quindi essersi originate per coincidenza. Aristotele distingue tra differenti tipi di combinazione: *synthesis*, in cui gli elementi permangono uguali, e *mixis*, in cui si trasformano; così, per esempio, la carne è *mixis* dei suoi elementi, e non *synthesis*<sup>33</sup>. In *GC* II 7 (333 b 9-20), Aristotele mostra che non è sufficiente parlare di proporzione (*logos*) se la causa di questa proporzione non è data: perché questa specifica proporzione e non un'altra? E comunque, non è possibile assegnare una causa che debba accadere fortuitamente.

Una spiegazione causale specifica che la cosa (il fenomeno, il processo) è *per* (in vista di). Una spiegazione materialistica si affida al caso e perciò non può essere una delle spiegazioni causali (*aitiologiais*) che Aristotele riconosce come legittime, in contrasto con le nostre moderne interpretazioni, che privilegiano la causa materiale e quella efficiente, e solitamente respingono le cause finali, così come «gli antichi *physiologi* [che] parlavano solo di cause materiali ed efficienti» (*GA* V 1, 778 b 7). Una spiegazione squisitamente causale, per Aristotele, non è una «inerte» spiegazione materialistica, proprio perché è fonte di movimento<sup>34</sup>. Una macchina non cresce, non richiede nutrimento e non si corrompe. Metafisicamente, quando si esamina un oggetto, ciò che il materialista vede è materia-e-caso (atomi e caso, materia e necessità), mentre ciò che Aristotele vede è *essenza*: se vedete un letto di legno, non esclamate: oh, c'è del legno! E un letto *in quanto* letto può essere di metallo, di pietra ecc.: la sua «materia» non determina che cosa esso sia, il suo *to ti en einai*).

È possibile, adesso, formulare due premesse aggiuntive l'argomentazione di Aristotele, nella *Fisica*, contro una spiegazione puramente materialistica dei processi naturali. La prima, che rende impossibile per i processi naturali (il cui accadere sempre o per lo più si osserva empiricamente) l'essere accaduti per caso, spontaneamente, o avere avuto origine in tal modo. Essa oppone direttamente la posizione espressa dal materialista nel primo paragrafo della nostra citazione della *Fisica*, in quanto parla di processi naturali che

33 Cfr. *GC* *passim*, e H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* cit., pp. 141-143, 236-237.

34 *Met.* A 3, 984 b 19, b 23, b 26-27, e *Phys.* II 8, *passim*.

capita accadano e sopravvivano grazie al loro carattere conveniente, divenendo perciò dei processi necessari. La seconda, che definisce una descrizione puramente materiale di un processo naturale, senza un *in vista di*, come bisognoso di una causa del suo accadere, come indeterminato in quanto avrebbe potuto essere altrimenti. Se gli incisivi crescessero puntualmente senza un *telos*, non solo avrebbero anche potuto crescere piatti, ma in ogni momento potrebbero cominciare a crescere piatti. Se il processo che fa sì che gli incisivi crescano piatti in alcuni animali si genera per caso, non c'è alcuna ragione che esso si riproduca nella loro discendenza. Potrebbe accadere così solo se questi incisivi piatti, che si ritiene si siano originati per caso, fossero invece il risultato di genitori che avevano gli incisivi piatti, e così via. Questo rende, ovviamente, impossibile stabilire un'improvvisa ed inattesa nascita di un processo in uno specifico punto del tempo. Solamente in quanto non nega il mutamento, ma mira a spiegarlo, Aristotele non nega che vi sia anche necessità. Mai invece, il pensatore della «terza via» ammette un grado di complementarità tra la necessità e la teleologia:

il necessario è, nelle cose naturali, ciò che chiamiamo materia e i mutamenti in essa. E al fisico compete di trattare di entrambe le cause, e soprattutto di quella finale. Infatti questa è causa della materia, e non la materia del fine; e il fine è ciò in vista di cui, e il punto di partenza è dato dal *logos*? (*Phys.* II 9, 200 a 31-35).

Aristotele è chiaramente consapevole della necessità assegnata dai materialisti ai processi naturali. Ciò su cui non concorda, ritenendolo impossibile, è l'origine di quel processo necessario nel caso e nella coincidenza. Egli non trascura il secondo passo della triplice distinzione vista sopra. Solamente, non vede in che modo esso potrebbe avere avuto origine dal primo passo. Le due premesse aggiuntive formulate sopra offrono una chiara ragione del perché. È ovvio che un modello evolutivo dei processi naturali sia fuori questione per Aristotele, in quanto basa la loro regolarità e continuità su una forma preesistente nell'organismo che produce la sua discendenza. Per esempio:

Invero da ciascun seme non si forma a caso una creatura qualunque, ma questa particolare creatura da questo seme particolare, né un seme qualsiasi deriva a caso da un corpo qualsiasi. Il seme è dunque principio di formazione di ciò che da esso deriva. Per natura ciò avviene: giacché la nascita viene dal seme. Ma va aggiunto che anteriore al seme è ciò di cui il seme è principio: il seme è infatti il processo di formazione, il compimento è la cosa stessa. Ancora anteriore a entrambi, è ciò da cui viene il seme (*PA* I 1, 641 b 27-32).

Quindi, un modello evolutivistico che introduca dei cominciamenti improvvisi non sarà in grado di renderne conto, in quanto non si può domandare perché accadano in quello specifico momento. E una spiegazione pura-

mente materiale non potrebbe rendere conto della necessità con cui certi processi potrebbero continuare ad accadere nel corso del tempo.

Perché gli organi di un animale funzionano così bene? Gli organi dell'animale «sono, e fanno, ciò che è bene per esso»<sup>35</sup>. Il materialista argomenta che le varie parti prodotte nel corso dello sviluppo dell'animale sono semplicemente il risultato della necessità materiale. In quest'ottica, è a causa delle proprietà materiali di vari tessuti organici che un dente aguzzo spunta davanti e un dente piatto dietro. Fin qui bene; ma perché accade che questa disposizione dentale funzioni così bene in relazione ai bisogni dell'organismo, come per esempio tagliare il cibo? O ciò accade per coincidenza, o perché è vantaggioso («buono»). I materialisti, in quanto negano l'«essere in vista di», sono obbligati a sostenere che tali sviluppi sono coincidenze (*Phys.* II 8, 198 b 16-32). I materialisti non negano che ad una data costituzione capiti di essere «buona», essi dicono solo che si è prodotta per caso. La risposta di Aristotele è che una coincidenza è un'occorrenza inusuale, mentre le disposizioni degli organi di un animale sono regolari («usuali»). Non sono quindi il risultato di una disposizione coincidente, ma piuttosto accadono «in vista del» bene dell'animale.

Dato l'esempio della crescita dei denti, possiamo distinguere tre questioni:

- *in che modo* crescono i denti?
- *perché* crescono?
- *perché* terminano proprio in questo modo?

I *physiologi* rispondono «necessità» a (1) e a (2), e «accidente» a (3). Aristotele dice che (2) e (3) possono essere spiegati perché l'esito è *buono* («meglio», 198 b 17). Biologicamente, è la causa formale: il seme possiede una *dynamis* che lo rende in grado di svilupparsi secondo una certa forma. Ma la lezione principale che possiamo ricavare è che l'esito dei processi naturali, e quindi la loro regolarità e persistenza, è governato dalle cause finali, dall'«essere in vista di», dal Bene, che tiene insieme (2) e (3)<sup>36</sup>. Come discusso all'inizio, per Aristotele una genuina spiegazione è una spiegazione *causale*; la risposta alla domanda «perché?» è una causa. Il legno non è l'*ousia* o il *logos* del letto, così come la vulnerabilità degli incisivi, che possono cadere, non è parte dell'«in-vista-di». Tuttavia, una sega di legno non è una sega, in quanto non può compiere il suo *ergon*<sup>37</sup>, un corpo vivente deve essere com-

35 J.M. Cooper, *Hypothetical necessity and natural teleology*, in A. Gotthelf - J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* cit., p. 251.

36 A. Gotthelf, *Aristotle's Conception of Final Causality*, «Review of Metaphysics» 30 (1976), p. 227; cfr. la nuova edizione del saggio, ristampata con modifiche in A. Gotthelf - J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* cit., p. 251.

37 *PA* I 1, 642 a 9-11, *Phys.* II 9, 200 a 10-13.

posto di carne (la sua materia «distinta», la materia in quanto potenza per un atto più elevato), e noi abbiamo denti piatti in grado di masticare. Questa è la necessità ipotetica:

un organo, una configurazione o una cosa vivente si [...] forma per necessità ipotetica se, data l'essenza della cosa (specificata in termini di capacità e di funzioni) e data la natura del materiale disponibile per costituirlo, l'organo o la configurazione in questione è mezzo necessario della sua costituzione<sup>38</sup>.

## 2.2. «La materia in vista di X»

Nella sezione precedente, abbiamo discusso della critica aristotelica all'importanza attribuita dai materialisti al caso e alla necessità, a favore della nozione di «essere in vista di», che giustifica l'ordine, la regolarità e la persistenza trovata nella natura, con riferimento a testi quali *Phys.* II 8, 198 b 34. Rivolgendomi adesso alla biologia, la dimensione che cercherò di evidenziare è il modo in cui Aristotele può spostare l'attenzione sul «microcosmo» per difendere la propria posizione. Contro la visione di Empedocle di una cosmologia caotica di parti perpetuamente riconfigurate, in cui «una testa può crescere senza collo» (*GA* I 18, 722 b 21), Aristotele asserisce che il caso e l'accidente non possono spiegare la presenza di un «essere in vista di» propriamente fisiologico. Non soltanto vari «eventi» o «processi» in natura illustrano la presenza di una causa finale, ma anche la costituzione di un organismo vivente.

Un organismo comprende tre «livelli di organizzazione» (o «gradi di composizione» – Ackrill): elementi, tessuto e organi<sup>39</sup>.

*Elementi.* Gli elementi materiali (terra, aria, fuoco e acqua) sono la materia per le parti uniformi.

*Tessuto.* Le parti uniformi (= gli omogenei, le omeomerie: *homoiomeres*, «fatti di parti simili», composti di costituenti identici). Sono parti come carne, sangue, ossa. Esse sono materia per gli organi.

*Organi.* Le parti non uniformi (= eterogenee, non-omeomerie: *anhomoiomeres*, «fatte di parti dissimili», cioè, i costituenti non sono identici). Sono organi come la mano o la faccia. Qualcosa di controintuitivo, a prima vista: essi sono la materia per gli animali stessi.

Gli esseri animati o provvisti di anima [*empsychon*] – esseri che possiedono un interno principio di movimento – sono caratterizzati dalla struttura dell'«essere in vista di», che esiste attraverso e al di sopra del mero mutamento, *genesis haplos*: una struttura che persiste nonostante la sostituzione della materia. Ogni livello di organizzazione, ciascun gruppo di caratteristiche è nel

38 J.M. Cooper, *Hypothetical necessity and natural teleology* cit., p. 256.

39 *PA* II 1, 646 a 12-b 10 (in aggiunta a I 1, 640 b 20); *GA* I 1, 715 a 9-11; *GC* I 5, 321 b 16-22.

modo in cui è, *in vista del* livello successivo. Questo è ciò che Aristotele intende per «duplice natura» della materia<sup>40</sup>: sia la «materia informe» all'interno di uno stadio di organizzazione, sia la «materia per» lo stadio successivo. Quindi, la gerarchia dei «livelli di organizzazione», in altri termini, il processo di «acquisizione della struttura», sembra appoggiarsi sulla teoria aristotelica della «prima potenza» e dell'«atto primo», della «seconda potenza» e del «secondo atto» ecc.: in un essere vivente la materia prossima e la forma sono lo stesso, semplicemente, essi sono differenziati in quanto potenza e in quanto atto<sup>41</sup>, o in quanto avvicendamento tra il primo e il secondo atto. Questo avvicendamento spiega la gerarchia tripartita delineata sopra, a cui occorre aggiungere il «fatto» definitivo che, poiché l'*ousia* di un corpo provvisto di anima è la forma o l'essenza di quel corpo (*Met. Z* 10, 1035 b 14), il corpo stesso è in vista dell'anima (*DA* II 4, 415 b 18). Se uniamo alcuni passaggi da testi differenti, possiamo formulare le argomentazioni seguenti<sup>42</sup>:

(P1) Ogni *organon* è in vista di un fine (b 14).

(P2) Ogni corpo è parte di un *organon*.

(C) Le parti di un corpo sono in vista di un fine (*ergon*) (b 15).

(P1') Questo *ergon* è atto (*energheia*).

(C2) Tutte le parti del corpo sono in vista dell'atto (b 15)

(C2') Il corpo come tutto è in vista dell'atto (b 16).

Se queste due concatenazioni di argomenti sono considerare insieme, l'asserzione che risulta è qualcosa del genere: le parti di un corpo sono in vista del corpo, in particolare della sua «vita», e il corpo è in vista dell'anima. Ma è soprattutto interessante il primo argomento, che riguarda i livelli materiali di organizzazione.

Una mera commistione di elementi non può produrre la complessità, ma solo un'ulteriore commistione. Se un uomo viene distrutto nelle ossa, nei muscoli e nella carne, egli non è composto da esse nel senso che queste sono parti della sua *ousia*; piuttosto, esse sono «parti in quanto materia», parti del composto ma non del *logos* (*Met. Z* 10, 1035 a 18-22). Furth suggerisce un simile esperimento mentale, senza dubbio ispirato da questo passaggio, ma più macabro, che mette tuttavia maggiormente in luce dei punti principali:

Un cavallo è ovviamente più che una mescolanza, e non è affatto qualcosa di omogeneo: esso ha *una struttura* senza cui gli stessi elementi nella stessa proporzione certamente non si sommano in un cavallo. Lo si vede facilmente dal semplice, anche se angoscioso, espediente che consiste nel porre il cavallo in una

40 *GC* I 5, 321 b 19 f.

41 *Met.* H 6, 1045 a 35, b 19; anche *DA* II 1, 412 a 9.

42 Che uniscono soprattutto *PA* I 5 (645 b 14); la premessa P 2 è tratta da *GA* I 2, 716 a 24, la premessa P1' da *Met.* Q 8, 1050 a 22-23, e una versione più estesa della conclusione iniziale (C) si può trovare in *Meteorologica* IV 12, 389 b 27 sgg.

grande macinatrice, e nel mettere da parte con cura tutto il materiale che esce dall'altro lato - da cui si ottengono esattamente i quattro elementi che compongono il cavallo originario [...], ma nessuno confonderà la quantità di materia con il cavallo. Perché la *struttura* è andata distrutta.

Oppure, nell'esempio più misurato di Gill: «Uova, farina, acqua, burro e zucchero possono essere mescolati e messi in forno, e solo allora c'è qualcosa come una torta»<sup>43</sup>.

Una certa quantità di un certo tipo di materia in *un X* è differente dalla stessa quantità in *un altro X*. «Il sangue non sarà sangue, né la carne sarà carne in tutti gli stati e in ciascuno» (GA I 18, 722 b 34). La struttura materiale di una parte *per sé*, conta meno di «dove» essa è: una mano, separata dal corpo, non è più una mano. Una mano può essere concepita come una mano fin tanto che appartiene ad un corpo provvisto di anima, cioè, è una materia animata da una forma. Quindi, la parte materiale, la mano, è un derivato della parte formale, l'anima. È precisamente questa mera omonimia tra una mano «morta» e una mano «viva», ciò che, dal punto di vista di Aristotele, è sfuggito a Democrito (*Met. Z* 11, 1036 b 32). Se ogni animale (ed ogni sua parte) fosse definito dalla figura e dal colore, «Democrito avrebbe ragione»; tuttavia «l'uomo morto ha la stessa conformazione della figura [di un uomo], ma nondimeno non è un uomo» (PA I 1, 640 b 29, b 35). L'*ousia* di un animale non si divide in parti come la materia. Nei termini della relazione tra *ergon* e *areté*, possiamo anche dire che una mano morta non è più una mano, così come un flauto di pietra non è un flauto, o un medico dipinto non è un medico, poiché nessuno di questi può «fare il proprio lavoro», ossia espletare la propria funzione (641 a). Non si dovrebbe enfatizzare la distinzione tra la materia stessa e una *struttura* materiale più complessa, come Furth sembra fare a volte: nel nostro linguaggio, l'argomento dell'*ergon* riguarda la funzione più che la struttura, come è il caso, in particolare, della mano: essa ha infatti la stessa struttura sia che venga o meno recisa dal corpo, ma non ha più la stessa funzione<sup>44</sup>.

L'analisi «elementale» non è del tutto sbagliata; tuttavia, vi sono delle proprietà di livello più alto di cui non riesce a rendere conto, come evidenziato dai livelli 2 e 3 della gerarchia. Più nettamente: Aristotele direbbe che le spiegazioni che poggiano sugli elementi e sulla loro mescolanza non possono rendere conto della *vita* stessa, che egli intende come crescita e nutrimento. La prospettiva di Aristotele sembra, qui, più prossima a un «materialismo arricchito», cioè, ad un materialismo che integra una teoria dei livelli di organiz-

43 M. Furth, *Aristotle's Biological Universe: an Overview*, in A. Gotthelf - J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* cit., p. 45; M.L. Gill, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity* cit., p. 151.

44 Cfr. D. Ross, *Aristotle*, London, Methuen, 1949<sup>5</sup>, p. 111, e le sue osservazioni sull'esempio della mano (*Meteorologica* IV 12, 389 b 27 sgg.), p. 125.

zazione. Ma egli non ha dimenticato la sua «terza via», vale a dire un'indagine del mutamento che si incentra sull'interrogazione «perché X si sviluppa in Y?», cioè: perché lo sperma si sviluppa in un uomo, e un uomo genera un uomo, e non un'altra sorta di essere? In effetti un cavallo è fatto di carne e ossa, ma quando viene «ridotto» a carne e ossa, sia nel momento della morte naturale, sia per mezzi della macinatrice di Furth, non può servire a generare un cavallo, un altro cavallo: non è la «materia esterna» di cui è fatto un cavallo, la *katamenia*<sup>45</sup>.

Se la materia in un essere animato è caratterizzata da una struttura gerarchica di scopi a tre livelli, il livello materiale è più integrato che negato. Anziché asserire un «essere in vista di» al di là delle teorie materialistiche del caso e della necessità e contro di esse, qui egli asserisce l'«essere in vista di» come essere dell'*interna struttura della materia stessa*. Le sostanze, nelle *Categorie*, esistevano solo come materiale per la costruzione del mondo: uomini, cavalli ecc. Nella *Metafisica* e negli scritti di biologia – letti pagina per pagina in questo articolo – gli esseri naturali sono le sostanze «paradigmatiche». L'apparato logico del soggetto e del predicato aprivano la strada ad un'analisi della struttura interna in virtù della riflessione sulla forma, sulla materia, e sulla forma-nella-materia, e questa analisi «incastonava» le sostanze nella «totalità dell'universo sublunare della materia empedoclea»<sup>46</sup>. Tuttavia, la materia di Aristotele innova completamente la materia di Empedocle per il fatto di essere «materia *per* qualcosa», materia *capace* di varie attualizzazioni in virtù della sua interazione con la forma.

Alcuni commentatori ritengono che ciò che ho chiamato il materialismo «arricchito» di Aristotele non può essere affatto un materialismo, cioè che non si può dire che egli accetti o integri un livello empedocleo nella sua concezione gerarchica dei livelli di organizzazione. Preus, per esempio, dichiara che «la materia di Aristotele non è quella degli atomi o degli atomisti, e nemmeno la materia di chi trova che la riduzione materiale sia una spiegazione adeguata dei fenomeni fisici»<sup>47</sup>. Tuttavia, egli propone una descrizione della gerarchia abbastanza simile a quella di Furth: «la materia di Aristotele forma delle gerarchie; ogni materiale ha più forma del materiale dal quale è composto, ma ha meno forma di qualunque cosa in cui vada a finire, *allo scopo di*

45 GA I 19, 727 b 31-33, I 20, 729 a 9-11; *Met.* H 4, 1044 a 34-35; cfr. «la terra è già in potenza l'uomo? Oppure non lo è, e lo è solo quando sia già divenuta sperma, e anzi forse neppure allora?» (Q 7, 1048 b 37-1049 a 3).

46 M. Furth, *Substance, Form and Psyche: an Aristotelian Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 163. Si noti la differenza tra questa visione «integrativa» del rapporto tra Aristotele ed Empedocle e, per esempio, quella di Cherniss (che in più pensa che Aristotele si sbagli nei confronti dei presocratici).

47 A. Preus, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works* cit., 1975, p. 95.

qualunque cosa esso sia». Ciò dipende da quanto si voglia concedere al «livello di base»<sup>48</sup>. Dal lato positivo, se gli atomi di Democrito erano di gran lunga troppo astratti e non spiegavano il mondo così come noi lo esperiamo, il progresso significativo di Empedocle è di definire, per esempio, un tessuto organico come il «*logos* della mescolanza» o la «*ratio* della combinazione»<sup>49</sup> di questi elementi, una formula in atto più che un'aleatoria iterazione di elementi. Dal lato negativo, anche questo rende l'idea di una «crescita impossibile, senza aumento o addizione» (GC II 6, 333 b 1), e questo perché, di fatto, la spiegazione del movimento da parte di Empedocle «è troppo semplice» (b 22). Si tratta essenzialmente dello stesso problema che abbiamo visto nella sezione precedente: fino a che punto Aristotele può tener conto della necessità? Che qui diventa: fino a che punto una spiegazione materiale può insegnarci qualcosa?

Si noti che Aristotele è in grado di lavorare sia con una versione *a priori* che *a posteriori* dell'argomentazione dell'«essere in vista di»: la teoria delle quattro cause e infine del Primo motore (con la teoria associata del movimento locale e del movimento celeste) «obbliga» la natura a una struttura teleologica; ma, per converso, *a causa* della complessità organica, la forma è necessaria come principio esplicativo: la materia non può lavorare da sola. La forma è l'ultima fonte del movimento dell'ente, che spinge la gerarchia a tre livelli della «materia in vista di»; perciò è anche la fonte dell'*unità* dell'ente (Met. Λ 10, 1075 b 36): ciò che fa sì che un cavallo sia un cavallo, la carne sia carne, Socrate sia Socrate, una torta sia una torta. L'insistenza sulla forma, sia come ciò che «raccolle» cavalli, Socrate, torte ecc., dal turbine caotico degli atomi, sia come ciò che in termini *esplicativi* rende giustizia dell'esistenza di processi naturali complessi più di quanto faccia una mera spiegazione materiale, è quanto Furth intende con «l'innovazione aristotelica della materia di Empedocle».

L'enfasi di Aristotele sulla forma, quindi, appare meno di un *fiat* metafisico, e più di una risposta a un mondo in cui non c'era ancora la «microfisica»<sup>50</sup>: un mondo in cui la materia non era caratterizzata da una *struttura*,

48 In contrasto con Furth e Preus, J.M. Cooper, *Hypothetical necessity and natural teleology*, in A. Gotthelf - J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* cit., avverte che la descrizione «teleologica» delle interrelazioni tra i tre livelli non tocca in alcun modo i costituenti materiali *in se stessi*, ma ha a che fare piuttosto con le *relazioni*, o «*rationes*».

49 PA I 1, 642 a 15; GC I 1-2, 315 a 4-b 5 (Democrito e Leucippo furono i primi ad indagare veramente le «formule» degli esseri viventi, a 26 sgg.); cfr. anche GA V 8, 789 b 3. Le traduzioni sono rispettivamente di A. Preus *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works* cit., p. 29, in riferimento a Peck, e dell'edizione Barnes.

50 M. Furth, *Substance, Form and Psyche: an Aristotelian Metaphysics* cit., III § 9.

cosicché quanto più la si mettesse nei termini di una risoluzione microscopica, tanto più la materia sarebbe – nei termini di Aristotele – *omogenea*. Di qui il fatto che la struttura dovrebbe essere provvista di una forma. L'onere della prova è, a questo punto, a carico dell'atomista, poiché i generi di «questo» che incontriamo nella vita quotidiana sono degli «interi», degli individuali, dei tipi sostanziali che, se vengono divisi in parti, perdono la loro definizione (*Phys.* VI 1, 231 a 21 e sgg.).

Siamo tornati all'asserzione del primato epistemologico della forma intesa come ciò che distingue gli «interi» nel mondo. Nel suo esperimento mentale che ricorre ad un'analogia medica un po' rozza, Aristotele ci chiede di immaginare un medico in un mondo empedocleo e democriteo (un mondo composto soltanto di materia omogenea). Se la visione dei materialisti fosse giusta, egli potrebbe studiare solo la bile e la flemma, ma non possedere una «scienza medica» come discorso formale; il medico materialista, per così dire, non avrebbe «conoscenza della salute» (*Phys.* II 2, 194 a 22), sarebbe solo in grado di descrivere continuamente e prescrivere degli elementi e la loro mescolanza, ma non potrebbe dire a che *pro* un organo è. Nei termini dei livelli di organizzazione, Aristotele direbbe che al medico non occorre avere una conoscenza «molecolare» di ciò di cui sono composti i muscoli, ma solo una conoscenza del loro fine<sup>51</sup>. Potremmo definirlo il principio che «l'occhio è la materia della vista» (*DA* II 1, 412 b 21, b 23), che attraversa il corpo: «è necessario che la materia di ciascuna cosa sia ciò che è in potenza siffatta cosa, ed è così anche per la sostanza» (*Met.* N 1, 1088 b 1-2). A differenza del mondo materialista composto da quasi inerti bile e flemma che semplicemente entrano in differenti composti, la descrizione di Aristotele della natura di un ente enfatizza il fattore *potenziale* (*dynamis*). L'organismo maturo è il *telos*, l'essere in potenza che si è realizzato, ma occorre che anche le singole parti di un animale siano comprese come esistenti in accordo a una certa potenzialità specifica (*PA* I 1, 640 b 22).

Come abbiamo visto nella prima parte, l'interrogazione-guida di Aristotele non è «perché c'è qualcosa piuttosto che nulla?». Piuttosto, egli si chiederebbe: «perché si genera X?» quali sono le fonti che portano X all'essere, e come spiegare questo passaggio? Oppure, quali sono le cause che ci consentono di comprendere X altrimenti che come un mero fenomeno contingente? La risposta su cui mi sono concentrato prenderebbe la forma: «comprendere X significa comprendere *per* che cosa X è». L'in-vista-di in quanto spiegazione dei processi naturali e dell'organizzazione materiale è anche espressione della

51 Il riduzionismo e la molecolarizzazione, anche da Descartes in poi (per non menzionare il darwinismo e la più recente scoperta di «cellule indifferenziate», che non hanno uno scopo genetico specifico) sono stati fatali a questo modo di vedere. Per questo l'opinione di Grene, ricordata prima, sembra così strana.

nozione metafisica di essere in potenza. Non posso presentare la questione meglio di Kosman: «è nella ricognizione della materia di un animale, non solo in quanto ciò di cui *consiste* l'animale, ma in quanto struttura complessa della *potenza strumentale* in virtù della quale esso è in grado di attuare la sua vita e il suo essere formale, che possiamo pensare, in generale, la materia dell'ente in atto in termini di potenza strumentale»<sup>52</sup>.

### 3. Conclusioni

3.1. Per spiegare le argomentazioni antimaterialistiche di Aristotele, dobbiamo tornare alle loro fonti nella sua metafisica. La «fisica» non procede agevolmente per il desiderio di indirizzare il problema del mutamento («io, Aristotele, voglio spiegare il mutamento, così mi rivolgo alla fisica; ma vi sono quattro cause; perciò faccio una metafisica»). Piuttosto, c'è un dibattito con i filosofi naturalisti che lo precedono. Platone asserisce il primato della forma, i *physiologi* asseriscono il primato della materia. Aristotele opta infine per la forma e la materia. Se siamo tutti d'accordo che la sostanza è qualcosa che ha una natura, allora la questione si restringe a: che cos'è la natura? È materia o forma? E allora ha un senso esaminare i processi naturali in atto e chiedersi: «perché?», «a che scopo?» e, riflettendo sulla struttura della potenza e dell'atto, affermare che *ogni processo naturale X può essere inteso come «in vista di qualcosa»*.

Aristotele ritiene di aver confutato la posizione materialistica presentando la scelta tra una spiegazione per mezzo del caso e della coincidenza, e una spiegazione in termini finalistici. Poiché la struttura degli esseri organici non può essere spiegata solo in termini di caso, occorre spiegarla in termini finalistici. Ma che dire del caso? Il caso è il *vero* argomento materialista, è la sola autentica sfida ad una concezione finalistica dell'universo. Così, Aristotele deve rinforzare l'«essere in vista di» oltre e contro il caso. Ciò viene inizialmente fatto asserendo il primato della forma sulla materia, ma subito diventa un problema ontologico: il primato dell'eterno sul transitorio. C'è generazione, e quindi produzione di esseri, perché la vita è meglio dell'assenza di vita; e quest'ultima affermazione è vera perché essere è meglio che non essere (*GA II 1, 731 b 28*). Nella versione di Preus, «l'essere è tanto quanto possibile»<sup>53</sup>.

Essere è meglio che non essere perché noi siamo, in atto, *in vista di uno scopo*: passeggiamo per la salute (e, per implicazione, è meglio essere sani che non sani); i martelli esistono allo scopo di martellare; l'*areté*, o «eccellenza» di un ente è determinata dall'*adempimento* della sua funzione

52 L. Aryeh Kosman, *Animals and other beings in Aristotle* cit., p. 385.

53 A. Preus, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works* cit., p. 105.

(*ergon*), dalla sua *energeia*. Un ente è qualcosa che attualizza una potenzialità. Nei lavori discussi sopra, nella seconda parte, ossia *Fisica II*, *GA* e *PA*, ciò diventa l'idea che tutte le parti di un organismo esistano *in vista di* quell'organismo e del suo prosperare. Si può vedere quest'idea come lo sviluppo di nozioni fondamentali come il primato dell'essenza sull'accidente, del *nous* e della natura sul «caso e sulla fortuna» (*Phys. II* 6, 198 a 5-13).

3.2. La ricognizione metafisica del problema del mutamento e del caso ha anche a che fare con la crescente consapevolezza del mondo biologico. Aristotele non ha una prospettiva «neutrale» del mondo biologico, libera da ancoraggi metafisici. Quando parlo di un antimaterialismo biologico di Aristotele, intendo dire che la sua metafisica è legata alla sua biologia in modo tale che, anche quando egli «veste i panni» dello scienziato» o del filosofo naturale, ciò a cui egli si sta rivolgendo – o che sta cercando – è la *forma e la funzione*, e non una visione da «calce e mattoni» di un approccio strettamente quantitativo, che è precisamente l'«elementalismo» che egli critica nei *physiologi*, ossia nei materialisti.

Sulla vessata questione della «biologia e della metafisica», posso solo dire di passaggio che tanto l'opinione di Graham – secondo cui «il concetto aristotelico della causa finale traduce in termini teoretici il comportamento diretto alla meta che un corpo naturale esibisce» – quanto l'opinione di Balme – secondo cui i lavori di biologia sono «studi di concetti [filosofici] ricavati da dati empirici»<sup>54</sup> – mi sembrano insoddisfacenti. Essi non sembrano considerare il modo in cui la biologia e la metafisica si permeano a vicenda. Senza considerare fino a che punto il «livello di base» sia empedocleo, preferisco la posizione di Furth, per il quale «gli oggetti biologici, in particolare gli animali, devono essere considerati come le sostanze materiali aristoteliche *per eccellenza* e... infatti la teoria metafisica della sostanza è stata a lungo intesa, e potrebbe essere letta, come una fondazione profondamente teoretica delle scienze biologiche»; la metafisica della sostanza può essere spiegata, in quest'ottica, come «motivata» da uno scopo fondativo<sup>55</sup>. Aristotele guarda al mondo naturale come alla fonte dell'idea migliore di ciò che le sostanze sono, il che sembra supportare la tesi di un primato della biologia, ma quando egli si rivolge al mondo naturale, egli vede dappertutto l'«essere in vista di», che riflette nella sua metafisica.

54 D.W. Graham, *Some Myths about Aristotle's Biological Motivation*, «Journal of the History of Ideas» 47 (1986), p. 544; D.M. Balme, *The place of biology in Aristotle's philosophy* cit., p. 11.

55 M. Furth, *Substance, form and psyche: an Aristotelian metaphysics* cit., pp. 5, 68; cfr. anche Id., *Aristotle's Biological Universe: an Overview* cit., p. 23.

3.3. Aristotele poteva credere che le spiegazioni teleologiche fossero solo *metodologicamente* superiori a quelle materiali? Ossia: può essere che, dato un fenomeno complesso come lo sviluppo di un embrione – nei termini di Aristotele: lo sviluppo dello sperma nell'uomo –, ci occorran i concetti di fine e di compimento per spiegarlo, anziché credere che tali concetti riflettano la realtà stessa? La risposta sarebbe chiara dalle prime parti di questo articolo che ha cercato di ricostruire il «sistema» di Aristotele, con riferimento al Primo motore. Al contrario, gli esseri viventi sono *scopi nella realtà*.

La loro esistenza [...] controlla e dirige quegli aspetti dei processi di generazione che devono essere spiegati in riferimento ad essi, e che, infatti, è proprio per questo che devono essere spiegati<sup>56</sup>.

Così, per esempio, troviamo nella *Fisica*: «nelle cose che si generano o esistono per natura, è presente l'operare in vista di un fine [...]. Se l'arte di costruire navi fosse immanente nel legno, allora essa produrrebbe il suo risultato nello stesso modo che per natura»; così la natura è causa nel senso che è «in vista di un fine» (II 8, 199 a 8-b 26), o, come traduce Ackrill, l'essere «in vista di un fine» è «presente in natura». Se la materia è peritura e il mondo è eterno, le nature formali sono in grado di riprodursi in un modo di cui l'accidentalismo democriteo non può rendere conto: il carattere «riproduttivo» della natura è in vista della sua eternità. Quindi, deve esserci un «essere in vista di», che fa sì che tutte le specie interagiscano con successo, e si riproducano sempre allo stesso modo (in diretta opposizione all'evoluzionismo di Empedocle<sup>57</sup>). La generazione deve sempre finire nella produzione di regolarità, poiché «ciò che sta diventando qualcosa è un non essere»<sup>58</sup>.

3.4. L'essere «in vista di» della causa finale è uno *scopo reale*, che implica la nozione di «meglio» e di «Bene». In altri termini, il tipo di necessità che governa questo processo di attualizzazione è del tipo: «X è meglio di Y», lo si potrebbe chiamare *ottimale*. Accade così che ciò confermi la dimensione biologica dell'essere «in vista di», poiché l'ultima nozione implica che le strutture maggiormente *ottimali* si sono realizzate. Gli elementi sono in vista dei composti; i composti sono in vista dei tessuti; i tessuti sono in vista degli organi; gli organi sono in vista del corpo; il corpo è in vista dell'anima, intesa

56 J.M. Cooper, *Hypothetical necessity and natural teleology* cit., p. 273.

57 Potremmo chiamarlo, sulle prime, un «proto-evoluzionismo», ma se ricordiamo che la teoria di Darwin è una teoria della *selezione naturale*, sembra giusto ammettere che anche teorie come quelle di Empedocle e di Lucrezio possano essere chiamate «evoluzionistiche», in quanto descrivono il mutamento delle specie nel tempo. Allora la questione diventa: l'evoluzione è «teleologica»? o meglio, include un elemento di perfettibilità?

58 *Met.* K 11, 1067 b 33.

come forma e atto. L'atto è meglio della potenza. In ultimo, se un organo svolge una funzione, è in vista del bene, perché la natura non fa niente invano<sup>59</sup>, e non fallisce mai in ciò che è necessario<sup>60</sup>.

3.5. Espongo il problema per l'ultima volta. *L'Auseinandersetzung* di Aristotele con il materialismo può essere vista nel contesto del suo intento di procurare una descrizione soddisfacente del mutamento che non dissolva la permanenza delle sostanze in un mondo di caso o di necessità. All'intersezione della biologia e della metafisica, il concetto che per lui svolge il lavoro più grosso è quello di «essere in vista di». In quanto spiegazione dei processi naturali, esso giustifica la permanenza di tipi nella riproduzione e nella morfogenesi meglio delle spiegazioni «aleatorie» dei materialisti. In quanto spiegazione dell'organismo stesso, è meno di un'asserzione della causalità finale al di là e contro le spiegazioni materialistiche, e più di una spiegazione del funzionamento organico *in termini di* «essere in vista di». È, infatti, una «terza via», ma certamente non è un inizio ingenuo dal mondo biologico senza un bagaglio metafisico: c'è un concetto di «essere in vista di», fondato su una metafisica forte, inteso come il «meglio» che orienta l'anti-materialismo in particolare e la biologia in generale. Nell'esergo si diceva che la struttura dell'essere «in vista di» è in vista di uno scopo che ha «lo statuto della bellezza»; ora, in conclusione, possiamo anche dire che è il Bene. Appartiene allo stesso campo del sapere lo studio del fine o di ciò per cui qualcosa è, e lo studio di quella cosa che è per quel fine. E questo fine è il Bene: «non ogni termine finale, infatti, è fine, ma solo ciò che è il meglio» (*Phys.* II 2, 194 a 31).

---

59 *PA* II, 658 a 9; *GA* II 6; *DA* III 12, 434 a 31.

60 *DA* III 9, 432 b 21.

## «IL MUGGHIARE DEL MARE» Hobbes e la follia della moltitudine\*

TED STOLZE

*In memoria di Christopher Hill*

Nel *Leviatano* Thomas Hobbes offre una lunga discussione intorno al tema della follia<sup>1</sup>. L'interesse di Hobbes verso questo tema non è mera curiosità storica né è riconducibile alla necessità di risolvere una difficoltà interna al suo sistema, come la fisiognomica o la frenologia<sup>2</sup> per Hegel. Al contrario, come vedremo, la follia occupa un ruolo importante nella filosofia politica di Hobbes, laddove egli affronta la questione della protesta delle masse e del conflitto sociale, tentando di prevenirne il rischio.

La follia per Hobbes concerne non tanto l'eccesso di passioni degli individui, quanto, cosa ancora più importante, quello della moltitudine.

In effetti, per comprendere perché egli consideri gli aspetti specificamente politici della follia, dobbiamo innanzitutto contestualizzarla nella sua teoria delle passioni. L'analisi delle passioni si basa sulla ben nota metafisica materialista dei movimenti dei corpi<sup>3</sup>. Hobbes inizialmente distingue due tipi di movimento caratteristici degli animali: movimento «vitale» e «animale», o, più nello specifico, «volontario». Il primo comincia «nella generazione» e continua «ininterrottamente» fino alla morte. Esempi di tale movimento vitale sono «il corso del sangue, le pulsazioni, la respirazione, la digestione, la nutrizione, l'escrezione» (*L*, VI, 1, p. 41). Hobbes afferma che tali movimenti non coinvolgono l'immaginazione. Il movimento volontario, invece, include il movimento corporeo o la parola «nel modo immaginato preliminarmente nelle nostre menti». Hobbes ha già argomentato nei primi due

---

\* Sigle utilizzate:

*L* = *Leviatano* (la traduzione utilizzata è a cura di A. Lupoli, M.V. Predaval, R. Rebecchi, Bari, Laterza, 1989); *EL*, *Elementi di diritto*.

- 1 Hobbes comincia la trattazione della follia negli *Elementi di diritto* (1640). È degno di nota che Hobbes non menzioni esplicitamente la follia nel *De Cive* (1642, più tardi rivisto nel 1647, tradotto anonimamente in inglese e pubblicato nel 1651 come *Rudimenti filosofici relativi al governo e alla società*) né nel *De Homine* (1658).
- 2 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1960.
- 3 Hobbes fonda la filosofia politica sulla «filosofia prima». Questo approccio alla relazione tra la metafisica di Hobbes e la sua filosofia politica è stato difeso nel modo più convincente ed esaustivo da Y. C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1999<sup>10</sup>.

capitoli del *Leviatano* (a) che la sensibilità è il risultato del movimento corporeo interno causato dalle azioni o pressioni di oggetti fisici esterni e (b) che «l'immaginazione» non è altro che il residuo o la «ricaduta» dei movimenti sottostanti la sensazione. È anche chiaro che (c) o il movimento corporeo o la parola richiedono «l'aver prima pensato a *se*, come e *che cosa*». Pertanto Hobbes conclude (d) che l'immaginazione è la «prima origine interna di ogni movimento volontario». Egli insiste che tale movimento volontario alla sua origine non deve essere visibile né sensibile.

Infatti immaginiamo uno spazio piccolissimo, ciò che si muove in uno spazio maggiore, e di cui il piccolo spazio è una parte, deve prima muoversi su di esso. Questi piccoli inizi di movimento all'interno del corpo umano, prima che si manifestino nel camminare, nel parlare, nel percuotere e in altre azioni visibili, sono comunemente detti *conato* (*ibidem*).

«Conato»<sup>4</sup> può essere distinto secondo che sia diretto verso o lontano da un dato oggetto. Nel primo caso, il conato è definito «desiderio» (in senso ampio) o «appetito» (in senso stretto, quando si riferisce a desideri come fame o sete). Nel secondo caso, il conato viene detto «avversione». Hobbes suggerisce che un altro modo per definire tale distinzione tra tipi di conato è parlare di «amore» e «odio». Comunque, è necessaria una distinzione a questo riguardo: desiderio e avversione presuppongono l'assenza di un determinato oggetto, mentre amore e odio implicano la *presenza* dell'oggetto. Sebbene gli essere umani siano nati avendo un numero minimo di desideri innati (e avversioni), questi sembrano coinvolgere oggetti generali e non particolari. Desideri di «oggetti particolari, procedono dall'esperienza e dalla sperimentazione dei loro effetti su se stessi o sugli altri» (*L*, VI, 4, p. 42).

Il desiderio, dunque, prevede un processo di prova ed errore; non possiamo conoscere niente di ciò che non abbiamo già provato, non possiamo formarci convinzioni rispetto a esso e dunque mancano le condizioni perché nasca il desiderio: possiamo solo «assaggiare e provare». L'avversione, d'altra parte, può risultare sia da ciò che abbiamo già sperimentato sia da ciò che dobbiamo ancora sperimentare. In altre parole, l'avversione può essere un modo per ritrarsi di fronte all'ignoto.

Infine, Hobbes argomenta che è impossibile che due individui – addirittura il medesimo individuo in momenti diversi – abbiano gli stessi desideri e le stesse avversioni:

---

4 Per una discussione completa dell'uso hobbesiano di «desiderio» (*conatus*), si veda J. Barnouw, «Le vocabulaire du *conatus*», in Y.C. Zarka (éd.), *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Vrin, 1992, pp. 103-124.

Poiché la costituzione del corpo umano è in continuo mutamento, non è possibile che le stesse cose causino gli stessi appetiti e le stesse avversioni, ed è ancor meno possibile che tutti gli uomini condividano il desiderio di un solo e medesimo oggetto (L, VI, 6, p. 43).

Come Hobbes enfatizza nella introduzione al *Leviatano*, c'è una «similitudine» tra le passioni di una persona e quelle di un'altra, anche se gli oggetti della passione differiscono. Questi oggetti variano secondo le peculiarità della

costituzione individuale e in rapporto all'educazione ricevuta da ciascuno ed è così facile sottrarli alla nostra conoscenza, che l'alfabeto del cuore umano, celato e dissimulato com'è attraverso la finzione, la menzogna, la simulazione e la false dottrine, risulta decifrabile soltanto a chi penetra nei cuori. (L, Introd., 3, pp. 6-7).

Da ciò risulta cruciale per i filosofi paragonare le azioni altrui alle proprie per evitare la predisposizione alla «troppa fiducia» o «troppa diffidenza». È importante sottolineare a questo punto che Hobbes non crede che qualcuno possa mai sperimentare consapevolmente i movimenti interni che sottendono le passioni:

Come nella sensazione, ciò che si trova realmente dentro di noi [...] è soltanto movimento causato dall'azione degli oggetti esterni (ma in apparenza per la vista è luce e colore, per l'orecchio suono, per le narici odore, ecc.), allo stesso modo, quando l'azione dello stesso oggetto, a partire dagli occhi, dagli orecchi e dagli altri organi, prosegue fino al cuore, non vi è altro effetto reale che movimento o sforzo, consistente in appetito o avversione rispetto all'oggetto che provoca il movimento. L'apparire o la sensazione di quel movimento è però ciò che noi chiamiamo *diletto* o *disturbo della mente* (L, VI, 9, p. 44).

Ognuno di noi non è solitamente più consapevole di tali movimenti di quanto non sia consapevole, per esempio, della circolazione del sangue e del rilascio di ormoni. Proprio come Hobbes ha argomentato in precedenza nella sua discussione sull'immaginazione, che essa è solo un'esperienza indiretta di movimenti esterni di oggetti fisici che colpiscono gli organi di senso e in tal modo costituiscono veri e propri movimenti interni della sensibilità; così, egli argomenta ora, anche che la gioia (o il piacere) sono semplicemente l'apparenza del movimento interno del desiderio. Similmente, il dolore non è altro che l'apparenza di un moto interiore di avversione. Hobbes procede a distinguere tra due tipi di piaceri (e dolori). I «piaceri dei sensi» concernono «le funzioni di carico e scarico del corpo, come anche tutto ciò che risulta piacevole alla *vista*, all'*udito*, all'*odorato*, al *gusto* o al *tatto*». I «piaceri della mente», d'altro canto «nascono dall'aspettativa indotta dalla prefigurazione del fine o dalla conseguenza delle cose, sia che esse risultino piacevoli o spiacevoli alla sensazione» (L, VI, 12, p. 44).

Come ha commentato Yves Charles Zarka, Hobbes ritiene il piacere sensibile comune agli umani e agli animali, ma il piacere mentale è proprio soltanto degli uomini<sup>5</sup>. Questo perché gli animali sperimentano il mondo in modi quasi esclusivamente legati alle sensazioni presenti, mentre gli umani dispongono di una più grande capacità di estendere l'orizzonte di esperienza fino alla retrospezione delle sensazioni passate e all'anticipazione delle sensazioni future. Così il piacere (e il dolore) mentale, per esempio il piacere (e il dolore) estetico, eccede i vincoli temporali del piacere sensibile ed è condizione per le passioni autenticamente umane di «gioia» (e «pena»).

A questo punto Hobbes cerca di dimostrare come le varie passioni «semplici» che abbiamo incontrato finora – appetito, desiderio, amore, avversione, odio e pena – si ramifichino secondo un'intricata tassonomia di varie passioni «composte»<sup>6</sup>. Sebbene in queste sedi non sia possibile esaminare questa tassonomia nel dettaglio, è importante notare che la lista hobbesiana delle passioni semplici nel *Leviatano* differisce considerevolmente da ciò che abbiamo trovato nei precedenti *Elementi di diritto* e nel successivo *De Homine*<sup>7</sup>. Come ha suggerito Arrigo Pacchi, Hobbes, da un lato, tenta di derivare ogni passione dalla singola passione primaria di «gloria» negli *Elementi di diritto*; e, dall'altro, nel *De Homine*, abbandona ogni tentativo di stabilire un modello per le passioni semplici<sup>8</sup>.

Nel *Leviatano*, comunque, Hobbes appare interessato all'irriducibilità e all'interrelazione delle sei<sup>9</sup> passioni primarie<sup>10</sup> (piuttosto che una). Secondo Zarka, possiamo classificare queste passioni semplici secondo tre coppie: desiderio/avversione, amore/odio, e gioia/pena<sup>11</sup>. C'è una forte ragione per cui Hobbes propone questa suddivisione in coppie. Desiderio e avversione si riferiscono ad una inclinazione a favore o contro un oggetto dato. Amore e odio si riferiscono alla presenza o assenza dell'oggetto. Infine, gioia e pena si rife-

5 Y.C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes* cit., pp. 259-261.

6 Sebbene Hobbes non usi l'aggettivo «composto», sembra che egli abbia in mente un'analogia con l'immaginazione semplice e composta, si veda II, 4.

7 Si veda la seguente e attenta trattazione della classificazione hobbesiana delle passioni: Y.C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes* cit., pp. 255-271 e A. Pacchi *Hobbes e le passioni*, «Topoi» 6 (1987), pp. 111-119.

8 Ivi, p. 117.

9 Dal momento che nel *Leviatano* Hobbes usa «appetito» e «desiderio» (nonostante le loro differenze nominali) in modo intercambiabile, è utile pensare in termini di sole sei passioni semplici.

10 Per il debito hobbesiano (e la critica implicita) al catalogo cartesiano delle passioni in *Le passioni dell'anima*, cfr. A. Pacchi, *Hobbes e le passioni* cit., p. 116 e G.B. Herbert, *Thomas Hobbes: The Unity of Scientific and Moral Wisdom*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1989, pp. 110-112.

11 Y.C., Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes* cit., pp. 255-256.

riscono al piacere mentale – piuttosto che sensibile – derivato dall'esperienza di un oggetto.

Inoltre, argomenta Zarka, le passioni semplici differiscono da quelle composte<sup>12</sup> nella misura in cui le prime sono caratteristiche di individui più o meno isolati, mentre le seconde richiedono la mediazione di altre persone. Dietro l'emergere di passioni composte, ovviamente, troviamo noi stessi nel mezzo dei conflitti tra passioni che caratterizzano lo «stato di natura» hobbesiano, e che trovano sbocco nelle argomentazioni di Hobbes a favore del contratto sociale e della sovranità assoluta. Comunque, il nostro interesse qui non è rivolto al contratto sociale né alla sovranità assoluta, ma alle forme di eccesso passionale (follia) che mettono in pericolo la realizzazione di entrambe. Non è un caso che Hobbes, quando nel capitolo 26 specifica chi possa e chi non possa entrare nel contratto per costituire una comunità, osservi quanto segue:

Per mentecatti di natura, infanti e pazzi non c'è legge – non più almeno che per le bestie brute –, né essi sono passibili del titolo di giusti o ingiusti, poiché non hanno mai avuto la capacità di stipulare un patto o di comprenderne le conseguenze. Quindi non assunsero mai l'onere di autorizzare le azioni di un sovrano, come debbono fare coloro che costituiscono uno Stato (*L*, XXVI, 12, p. 224).

Tra le passioni composte solo la «gloria» (e la «vanagloria») ha una relazione diretta con il tema della follia. Così consideriamo ora la prima all'interno del quadro di una più dettagliata investigazione della seconda.

### 1. *Le varietà della follia*

La visione hobbesiana della follia ha due caratteristiche generali: primo, è un resoconto naturalistico che esclude spiegazioni soprannaturali della follia che presuppongano possessione da parte di spiriti (per esempio, forze demoniache)<sup>13</sup>; secondo, è una spiegazione che presenta la follia in un *continuum* con le passioni ordinarie delle quali essa sarebbe un'espressione eccessiva.

---

12 Zarka le chiama passioni complesse.

13 In questo senso la prospettiva di Hobbes sulla follia è analoga a quella relativa alla superstizione religiosa e alla stregoneria. La sua metafisica materialista esclude in questi casi ogni possibile spiegazione soprannaturale. Comunque, egli argomenta che le streghe dovrebbero essere ancora punite! – non perché esse abbiano un potere reale, ma «per la loro falsa persuasione di poter compiere tanti misfatti, unita all'intenzione di produrli, se ne sono capaci. Il loro mestiere si avvicina più ad una nuova religione che ad una nuova tecnica o a una scienza» (*L*, II, 8, p. 18). Per la critica metafisica (e politica) della superstizione religiosa e magica, cfr. D. Johnston, *The Thetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1986, pp. 101-106, 134-163.

Storicamente, afferma Hobbes, ci sono state due opposti punti di vista sulle cause della follia: uno interpreta la follia come passione degenerata, mentre l'altro la riconduce all'influenza avversa di demoni, spiriti ecc. Hobbes ritiene quest'ultima spiegazione non credibile. I pazzi non sono posseduti da entità maligne; non sono demoniaci. Al contrario, come vedremo, essi assomigliano molto di più agli ubriachi. Per difendere il suo approccio materialistico alla follia, Hobbes considera un numero di antichi racconti (greci e biblici) nei quali la follia è intesa come avvenimento soprannaturale dato da possessioni spiritiche e demoniache, e argomenta che possiamo afferrare meglio il loro significato come casi di eccessi di passioni sregolate.

Nel capitolo ottavo, Hobbes situa la sua discussione sulla follia nel più ampio contesto delle virtù intellettuali. In effetti, la follia secondo Hobbes può essere meglio compresa come un tipo di «difetto» intellettuale. Ma per comprendere meglio che cosa sia un difetto intellettuale, dobbiamo prima analizzare ciò che Hobbes considera virtù intellettuale.

Le virtù intellettuali sono «abilità della mente» altamente considerate. Nel linguaggio comune, nota Hobbes, un individuo che disponga di tali abilità è detto possedere «buon ingegno» (*L*, VIII, 1, p. 56). Ci sono due tipi di virtù intellettuali: «naturali» e «acquisite». Consideriamole in ordine.

La virtù intellettuale naturale, curiosamente, *non* significa virtù intellettuale innata, dal momento che alla nascita gli esseri umani manifestano soltanto certe capacità sensoriali. In questo senso, Hobbes non esita a rilevare la naturale uguaglianza tra gli esseri viventi (e anche, in questo caso specifico, tra esseri umani e altri mammiferi). «Naturale», poi, caratterizza «quel tipo di ingegno che si ottiene solo attraverso l'uso e l'esperienza, senza metodo, né cultura, né istruzione» (*L*, VIII, 2, p. 56).

Possiamo distinguere due aspetti dell'ingegno naturale: primo, quello che Hobbes chiama «velocità nell'immaginare»; secondo, l'abilità di mantenere «ferma linea di condotta» verso lo scopo deciso (*ibid.*). Perciò, un *difetto* intellettuale naturale potrebbe comprendere ritardo mentale, stupidità o «ottusità». Se una persona è più o meno veloce o lenta dipende dallo stato delle sue passioni. Per lo stesso motivo, un altro difetto potrebbe prendere la forma di mancanza di prontezza mentale e linea di condotta verso un fine desiderato. Hobbes suggerisce che una fantasia troppo grande deve essere pensata come una sorta di follia nella quale l'individuo è soggetto a eclettismo, distrazione o deviazione.

È importante distinguere a questo punto tra «immaginazione» e «giudizio». Hobbes espone un numero di regole generali attraverso le quali stabilire la relativa importanza da assegnare all'immaginazione o al giudizio in casi specifici (*L*, VIII, 3-10, p. 57). Nella poesia, la fantasia dovrebbe predominare, mentre nella scrittura della storia dovrebbe prevalere il giudizio. Similmente, negli encomi o nelle invettive dovrebbe prevalere la fantasia;

mentre nei discorsi di esortazione e di supplica (per perorare una causa), la prevalenza tra immaginazione e giudizio dovrebbe dipendere dal diverso livello di verità o dissimulazione in essi contenuti. Infine, nel ragionamento stesso, l'immaginazione (e le metafore ad essa associate) dovrebbero essere rigorosamente escluse. Violare queste regole generali significa promuovere un difetto relativo a ciò che Hobbes chiama «discrezione».

Discrezione è la virtù che coinvolge una buona capacità di giudizio in «colloqui e nel disbrigo degli affari in cui occorre distinguere momenti, luoghi e persone [...]» (*L*, VIII, 3, p. 57). Hobbes ritiene che sia peggio per una persona mancare di discrezione che di fantasia:

In un qualsiasi discorso, se risulta evidente la mancanza di discrezione, per quanto abbandonante sia l'immaginazione, l'intero discorso sarà considerato indice di un difetto di ingegno, ma questo non accadrà mai quando sia manifesta la discrezione, per quanto banale possa essere l'immaginazione (*L*, VIII, 9, p. 58).

Hobbes fornisce due singolari, perfino divertenti, esempi di quando gli individui possono essere definiti come difettosi di discrezione. La mancanza di discrezione in entrambi i casi sembra dipendere dall'inappropriatezza di manifestare pubblicamente i propri pensieri o desideri:

Un anatomista o un medico possono dire o scrivere il loro giudizio su cose sconvenienti perché lo fanno per giovare e non per piacere, ma per un'altra persona lo scrivere le proprie fantasie stravaganti e divertenti sullo stesso soggetto equivarrebbe al comportamento di qualcuno che, dopo essere ruzzolato ella sporcizia, andasse a presentarsi di fronte ad una buona compagnia. È la mancanza di discrezione che costituisce la differenza. Inoltre, in momenti di dichiarata distensione mentale e in una compagnia familiare, una persona può giocare coi suoni e coi significati equivoci delle parole, accompagnandoli spesso ad una straordinaria immaginazione, ma nel corso di un sermone, in pubblico, o di fronte a persone sconosciute, o alle quali si deve rispetto, non c'è gioco di parole che non venga ritenuto stramberia. E la differenza sta soltanto nella mancanza di discrezione (*L*, VIII, 10, p. 58-59).

Torniamo ora ad esaminare l'ingegno «acquisito con il metodo e con l'istruzione». Tale ingegno acquisito non è altro che la ragione stessa, che è «basata sul retto uso del linguaggio, e produttrice delle scienze» (*L*, VIII, 13, p. 60). A questo punto Hobbes avanza un argomento importante. Egli vuole dimostrare che le differenze in ingegno tra gli individui dipendono dalle differenze nelle loro passioni. Ma la diversità tra le passioni di diversi individui non può essere spiegata solamente in termini di differenze biologiche. Se la costituzione fisica delle persone fosse grandemente differente, allora ci si potrebbe aspettare una variazione ugualmente grande nella vista, nell'udito e così via. Ma non è questo il caso. Quindi, dobbiamo concludere che le differenze delle passioni (e quindi delle abilità mentali) deriva da differenze *arti-*

*ficiali* nei costumi e nell'educazione. Hobbes cerca di spiegare quali passioni causano differenze nelle abilità mentali:

Le passioni che prime fra tutte sono causa delle differenze di ingegno sono principalmente il maggiore o minor desiderio di potere, di ricchezza, di conoscenza e di onore. E tutte possono ridursi alla prima, cioè al desiderio di potere, poiché ricchezza, conoscenza e onore sono soltanto specie diverse di potere (*L*, VIII, 15, p. 60).

Non è questo il momento di addentrarci in una discussione della concezione hobbesiana del potere<sup>14</sup>, se non per notare che «il potere *di un uomo* (considerato universalmente) è dato dai mezzi di cui dispone per ottenere un apparente bene futuro ed è o *originario* o *strumentale*» (*L*, X, 1, p. 69)<sup>15</sup>. Conseguentemente, un individuo che non abbia grande interesse nell'accumulare ricchezze, conoscenze, onori o, infine, potere finirà per denotare anche mancanza di buona fantasia o giudizio.

Come suggerisce Hobbes con una vivida metafora, «i pensieri, infatti, sono, rispetto ai desideri, come esploratori e spie che perlustrano ogni luogo per trovare la strada verso le cose desiderate». Ma passioni deboli inducono ottusità mentale, appassionarsi indifferentemente a qualsiasi cosa dimostra volubilità e dispersione. Infine, apprendiamo, «provare per qualcosa passioni più forti e veementi di quelle che si osservano normalmente negli altri è ciò che si definisce *follia*» (*L*, VIII, 16, p. 60).

Anche se Hobbes sostiene che vi sono tanti tipi di *follia* quanti i tipi di passioni, egli sembra pensare che le due passioni cruciali tra le quali oscilla la *follia* costituiscano un grado elevato di «vanagloria» e una grave «depressione». Come abbiamo già visto nel suo approccio alle passioni, Hobbes pensa che la *follia* possa talvolta essere causata da una «cattiva costituzione degli organi del corpo o dal fatto che siano stati lesi» (*L*, VIII, 17, p. 60); ma questa non può essere l'unica spiegazione. È cruciale non confondere «vanagloria» con «gloria»<sup>16</sup>. Quest'ultima è una «esultanza della mente» assolutamente ordinaria che sorge dall'«immaginare il proprio potere e la propria abilità» (*L*, VI, 39, p. 47). Fintanto che questa passione comune è basata sulla propria esperienza

14 Sulla quale cfr. S.I. Benn, *Hobbes on Power*, in M. Cranston e R.S. Peters (eds.) *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essay*, Garden City, NY, Anchor Books, 1972, pp. 184-212; e B. Hindess, *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*, Malden, MA, Blackwell Publisher, 1996, pp. 23-46.

15 Qui Hobbes intende ancora «originario» come «naturale» opposto ad «acquisito» (con l'educazione, la formazione ecc.)

16 Per una dettagliata presentazione della visione hobbesiana della gloria, cfr. G. Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, New York, St. Martin's Press, 2000.

individuale, è una forma legittima di fiducia in se stessi. Tuttavia, quando l'autostima è basata sull'adulazione degli altri o è solo un prodotto della propria immaginazione, essa assume la forma aberrante della «vanagloria». Questa passione eccessiva spesso affligge i giovani, osserva Hobbes, e potrebbe essere corretta «con l'età e con il lavoro» (*L*, VI, 41, p. 47). La «depressione», l'opposto della vanagloria, è una passione che nasce «dalla convinzione di mancare di potere» (*L*, VI, 40, p. 47). Così, a quanto pare, la visione hobbesiana della follia fluttua tra due estremi nei quali le passioni moderate relative alla propria identità sono sconvolte. La follia può essere considerata come una idea di sé basata sulla stima troppo grande o troppo piccola delle proprie reali abilità o, secondo la terminologia hobbesiana, del proprio *potere*<sup>17</sup>.

Per essere più precisi, la follia di rabbia e furia è il risultato della vanagloria, e la follia della melanconia è l'effetto della depressione. È importante notare che Hobbes non concepisce la follia come discontinua rispetto all'esperienza ordinaria. La follia è un'intensificazione e un'esagerazione dell'attività comune delle passioni. Hobbes fornisce un esempio che colloca la sua analisi della follia all'interno dell'ambito naturalistico: l'ubriachezza<sup>18</sup>.

Secondo Hobbes, chi beve assomiglia a un pazzo dal momento che questi esemplifica un comportamento eccessivamente appassionato senza la discrezione che hanno il sobrio e il sano. Sia l'ubriachezza che la follia minano la virtù della discrezione, poiché esse rimuovono la «dissimulazione» che ordinariamente tiene le passioni sotto controllo. Come Hobbes afferma «gli uomini più sobri, quando passeggiano da soli, senza preoccupazioni e senza impegnare la mente, non vorrebbero che la leggerezza e la stravaganza dei loro pensieri di quel momento fosse pubblicamente osservata; il che equivale a confessare che le passioni sbrigliate sono per la maggior parte pura follia» (*L*, VIII, 23, p. 62). Forse l'esempio più interessante di tutti, tuttavia, è il tentativo hobbesiano di spiegare il sovvertimento sociale come un tipo di contagio affettivo, una follia della «moltitudine»<sup>19</sup>. Come osserva Hobbes:

Sebbene l'effetto della follia in coloro che posseggono la convinzione di essere ispirati non si manifesti sempre in una singola persona attraverso qualche azione

17 Qui emerge un brusco contrasto tra la concezione hobbesiana del sé e il *cogito* cartesiano. Hobbes concepisce il sé come intrinsecamente instabile perché è lacerato dalla fluttuazioni delle varie passioni. Nella descrizione cartesiana del *cogito*, invece, scopriamo un sé essenzialmente stabile, immutabile, *sostanziale* radicato nella ragione. Appare che per Cartesio la follia è strettamente esterna alla ragione e, sebbene pericolosa, può essere tenuta a distanza di sicurezza attraverso una garanzia trascendente che Hobbes ritiene impossibile.

18 Questo esempio è simile a quello concernente il significato dei sogni (*L*, II, 5-6, pp. 16-17).

19 Come ha osservato Susan James, la metafora di passioni incontrollate come ribelli contro l'ordine della ragione era diffusa tra i primi filosofi moderni. Si veda il suo *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, NY, Oxford University Press, 1997, pp. 11-12.

particolarmente stravagante che proceda da questa passione, tuttavia, quando molte di queste persone cospirano assieme, la rabbia dell'intera moltitudine è sufficientemente visibile. Quale maggior segno di follia può esserci, infatti, che inveire, menar colpi e lanciare pietre contro i nostri migliori amici? Eppure tutto questo è meno di quanto farà una simile folla. Costoro, infatti, ingiurieranno, combatteranno e annienteranno coloro dai quali sono stati protetti e garantiti dai torti per tutta la loro vita fino a quel momento. Se questa è la follia della moltitudine, lo è anche di ogni singolo uomo. In effetti, come quando ci si trova in mezzo al mare, anche se non si percepisce il suono della parte di acqua più vicina a noi, si è tuttavia ben certi che quella parte contribuisce quanto ogni altra della stessa grandezza al rumoreggiare del mare, allo stesso modo, anche se non si riscontra una grande turbolenza in una o due persone, si può essere tuttavia ben certi che le loro singole passioni sono parti del rumoreggiare sedizioso di una nazione agitata. E se non ci fosse nient'altro che rivelasse la loro follia, il solo fatto di attribuirsi un'ispirazione di quella fatta, sarebbe una ragione sufficiente. Se una persona ricoverata a Bedlam vi intrattenesse con una conversazione assennata e se voi, nel prenderne commiato, manifestaste il desiderio di sapere chi sia per potergli restituire la cortesia in un'altra occasione, e costui vi dicesse di essere Dio Padre, credo che non vi sarebbe necessario aspettare alcuna azione stravagante come segno della sua follia. (*L*, VIII, 21, pp. 61-62).

In questo brano Hobbes passa drammaticamente dal suo precedente esame della follia individuale (che si sviluppa presumibilmente in individui provvisti di difetti organici) a forme di follia che affliggono gruppi o anche intere società.

Se non si procedesse oltre una ricostruzione analitica dell'argomento hobbesiano, sembrerebbe che Hobbes si sia sbagliato sia nella divisione, sia nella composizione. Soltanto perché un gruppo manifesta un comportamento che potremmo chiamare «folle», non c'è ragione di concludere che ognuno degli individui nel gruppo sia pazzo (allo stesso modo). Similmente, la follia individuale di parecchie persone non si trasforma necessariamente in follia collettiva. Se la follia talvolta sorge negli individui, come argomenta Hobbes, dalla «cattiva costituzione degli organi del corpo o dal fatto che siano stati lesi» (*L*, VIII, 17, p. 60), allora è difficile capire come, almeno in questi casi, l'insorgenza della follia collettiva possa essere causata dall'accumulazione di deformazioni organiche individuali. Sebbene Hobbes nel *Leviatano* usi frequentemente metafore organiche per descrivere la struttura di uno Stato<sup>20</sup>, sicuramente una siffatta metafora sarebbe qui inappropriata anche soltanto come metafora.

Come abbiamo già visto, Hobbes permette che la follia negli individui abbia talvolta un'eziologia non-organica; in questi casi le stesse passioni eccessive sono la causa di tutti i relativi danni organici. Sfortunatamente Hobbes non

20 Nel modo più esauriente nel cap. 24, nel quale egli considera «tutte le cose che indeboliscono o tendono alla dissoluzione dello Stato».

descrive la natura di queste cause non-organiche. Ma qualunque sia la causa di follia negli individui – organica o meno – perché un simile eccesso di passione individuale dovrebbe condurre necessariamente a un eccesso di passioni collettivo? In altre parole, devono molti casi individuali di vanagloria sommersi tra loro per arrivare a dare una vanagloria collettiva<sup>21</sup>? Una tale situazione non è impossibile, ma non potrebbe darsi che, nella somma, le *varie* folie individuali si contrappongano o si cancellino a vicenda?

Sembra che Hobbes non abbia mai spiegato come l'eccesso di passione di vanagloria possa davvero comunicarsi da una persona all'altra – «trans-individualmente», potremmo dire<sup>22</sup> – e così assumere una dimensione collettiva intensificando il proprio effetto. Al massimo Hobbes può spiegare una cumulativa «imitazione degli affetti»<sup>23</sup> in termini di una serie di inferenze analogiche fatte da ogni membro della moltitudine. Come egli ha osservato nell'Introduzione al *Leviatano*,

...a causa della somiglianza fra i pensieri e le passioni di una persona e i pensieri e le passioni di un'altra, chiunque guardi in se stesso e consideri cosa fa quando pensa, opina, *ragiona, spera, teme*, ecc., e consideri su quale base faccia queste cose, automaticamente egli leggerà e conoscerà anche i pensieri e le passioni di tutti gli altri uomini in occasioni simili (*Introduzione*, 3, p. 6).

Tuttavia anche se queste inferenze diventassero davvero patrimonio comune di ogni membro della moltitudine in questo modo, esse non spiegherebbero comunque nulla; al contrario, esse *presupporrebbero* una relazione transindividuale di passioni già operativa da un individuo all'altro<sup>24</sup>.

Per esempio, Hobbes applica chiaramente la sua teoria della «similitudine delle passioni» fondata sulle inferenze analogiche tra un individuo e gli altri nella sua analisi della pietà. Nel capitolo 6 egli suggerisce che

Lo *scoramento* per la disgrazia di un'altra persona è la PIETÀ e nasce dall'immaginare che una disgrazia analoga possa accadere a se stessi. Perciò è chiamata anche COMPASSIONE, e, con espressione attuale SIMPATIA. Di conseguenza, i migliori provano il minimo della pietà per una disgrazia che deriva da una grande malvagità e per quella stessa disgrazia provano minor pietà coloro che pensano di esservi meno esposti (*L*, VI, 46, p. 48).

21 Inversamente, molti casi di depressione individuale portano a una depressione collettiva?

22 Sul concetto di transindividualità, cfr. E. Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, Delft, The Netherlands, Eburon, 1997.

23 Il concetto di «imitazione degli affetti» (*imitatio affectuum*) è, certamente, introdotto da Spinoza nella Terza Parte, Proposizione 27 dell'*Etica*.

24 Cfr. Y.C. Zarka: *La décision métaphysique de Hobbes* cit., pp. 277-278.

Senza dubbio la pietà di uno per la sfortuna dell'altro potrebbe sorgere in questo modo, ma perché non potrebbe risultare facilmente allo stesso modo dall'*identificazione* diretta con la condizione di un'altra persona? In breve, Hobbes fonde compassione e pietà: mentre la pietà presuppone una divergenza tra gli interessi dell'uno e dell'altro, la compassione (letteralmente, in latino, «soffrire con») prevede la possibilità di una mediazione di quegli interessi.

Ci sono diverse altre peculiarità nella discussione hobbesiana sulla follia della moltitudine. Nel capitolo 8 del *Leviatano* Hobbes si ripromette di descrivere le vicissitudini degli esseri umani nello stato di natura *antecedente* l'emergere dell'ordine e della stabilità, che è il primo scopo di un potere sovrano centralizzato. Però lo scenario che egli dipinge assomiglia molto di più a quello nel quale la folla, che in precedenza osservava la legge, degenera in ciò che egli chiama, nel capitolo 22, un'«assemblea tumultuosa»<sup>25</sup> priva di leggi. Come Hobbes spiega in quest'ultimo capitolo, «non è un numero pre-stabilito di partecipanti che rende illegale un'assemblea, ma quel numero [variabile a seconda delle circostanze] che le forze di polizia non siano in grado di reprimere e di far processare» (*L*, XXII, 33, p. 199).

Sebbene Hobbes non caratterizzi esplicitamente situazioni di «tumulto illegale» (*L*, XXII, 34, p. 199) come manifestazioni di follia collettiva, l'implicazione è questa. Il risultato di questa «discrepanza»<sup>26</sup> è che nel capitolo 8 Hobbes ha già offerto un esempio di follia collettiva pre-politica che sarebbe molto più appropriata a descrivere la moltitudine post-politica in rivolta contro un potere sovrano *già esistente*.

25 Sebbene la distinzione tra assemblea tumultuosa (o «moltitudine») e «gente» sia semplicemente operativa nel *Leviatano*, l'unico riconoscimento esplicito di Hobbes di ciò occorre nella sua prolissa nota a piè di pagina nel *De Cive* VI, 1 per una completa considerazione di questo e di altri passaggi rilevanti negli scritti hobbesiano, cfr. J. Chanteur, *Note sur les notions de «peuple» et de «moltitude» chez Hobbes*, in R. Koselleck e R. Schnur (hrsg.) *Hobbes. Forschungen*, Berlin, Bunker und Humblot, 1969; Y.C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes* cit., pp. 329-330; E. Meiksins Wood e N. Wood, *A Trumpet of Sedition: Political Theory and the Rise of Capitalism 1509-1688*, Washington Square, New York University Press, 1997, pp. 94-111; W. Montag, *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries*, New York, Verso, 1999, pp. 90-103.

26 Louis Althusser ha usato il termine «discrepanza» per indicare la tendenza teoretica, specialmente tra i teorici del contratto sociale classico, ad introdurre superstiziosamente esempi nei loro racconti sullo stato di natura che molto più propriamente appartengono alla vita civile (spesso come casi limite). Cfr. L. Althusser, «Sur le contrat social», in Id., *Solitude de Machiavel*, éd. Y. Sintomer, Paris, PUF, 1998, pp. 59-102, tr. it. di V. Morfino, Milano, Mimesis, 2003.

## 2. La follia nella rivoluzione inglese

Sarebbe sbagliato considerare le carenze logiche presenti nell'argomentazione di Hobbes, quali il ricorso all'analogia e ad esempi non pertinenti, come errori, come precipitosa omissione imbarazzata, o come segni di disonestà intellettuale. Al contrario, esse rappresentano il suo più serio tentativo di comprendere la nascita del sollevamento sociale di massa. Questo tentativo, nella sua epoca, non è stato proprio del solo Hobbes. Come ha acutamente argomentato Michael Heyd, la critica dell'«entusiasmo» era «uno dei temi ricorrenti della letteratura del XXVII secolo»<sup>27</sup>. Heyd documenta non solo la grande varietà di significati che il termine «entusiasmo» poteva avere – religioso, filosofico, scientifico e retorico –, ma mostra anche che tutti questi significati hanno connotazioni sociali e politiche. Afferma infatti:

Il fenomeno dell'entusiasmo era strettamente collegato alla crisi dell'autorità nel XVII secolo, ed è dentro questo contesto che esso rivela la sua specificità storica [...]. Inoltre [...] la critica di entusiasmo, che cerca di difendere l'ordine sociale e intellettuale, soffre una certa crisi nel XVII secolo. Infatti, si potrebbe ipotizzare che «la crisi generale del XVII secolo» sia stata principalmente una crisi dei fondamenti culturali e ideologici dell'ordine sociale. Fino alla metà del XVII secolo, la critica all'entusiasmo nelle società protestanti era basata sui fondamenti tradizionali della religione e sull'ordine sociale, cioè sulle scritture, sull'insegnamento umanistico, sulla scolastica aristotelica e sulla medicina galenica [...] Dalla seconda metà del XVII secolo, invece, divenne sempre più chiaro che questi baluardi tradizionali [...] non avrebbero più fornito una solida base per l'ordine sociale e culturale. Infatti, queste furono proprio le tradizioni attaccate dai cosiddetti «entusiasti». Messi faccia a faccia di fronte a questi attacchi, coloro che speravano di difendere l'ordine sociale, religioso e culturale dovettero farlo ricorrendo ripetutamente agli argomenti tradizionali, oppure cercando nuove risposte<sup>28</sup>.

Hobbes ha offerto una di queste risposte. Prima di tutto, come abbiamo visto, ha reinterpretato l'entusiasmo religioso non più come ispirazione soprannaturale o possessione divina, ma in termini di resoconto scientifico delle passioni – e della loro manifestazione eccessiva. Questo non è altro che ciò che Heyd intende con «medicalizzazione» della critica di entusiasmo:

nel designare come «malati mentali» gli eccentrici in materia di religione e gli anticonformisti, i critici dell'entusiasmo ridefiniscono impercettibilmente l'orto-

27 M. Heyd, «*Be Sober and Reasonable*». *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, New York, E.J. Brill, 1995, p. 2.

28 Ivi, pp. 8-9.

dossia religiosa in termini medici di salute e equilibrio mentale, piuttosto che, o almeno, pari pari, in termini teologici di fede corretta<sup>29</sup>.

Come abbiamo appena visto, anche, Hobbes è particolarmente preoccupato del trattamento riservato dall'ordine sociale dominante all'entusiasmo sfrenato della massa in movimento. Il suo orrendo ritratto della moltitudine impazzita che mugghia come il mare è emblematico di un più largo discorso elitario su come conservare meglio il potere. Esso serve inoltre come risposta mirata di Hobbes – si potrebbe aggiungere *atterrita* – al diffuso discorso di quei suoi contemporanei che lodano proprio ciò che egli condanna.

Come ha argomentato Christopher Hill nella sua magistrale ricerca sulle «idee radicali nella rivoluzione inglese», nella società inglese nel XVII secolo l'opposizione alla monarchia spesso prende la forma di una esaltazione della follia<sup>30</sup>. Anche se un gran numero di questi oppositori nell'Inghilterra del XVII secolo facevano appello a visioni, profezie e ispirazioni divine, è importante puntare l'attenzione su Gerrard Winstanley, che fu il capo dei proto-comunisti *True Levellers* o *Diggers*, e specialmente nel periodo 1649-1652 scrisse e si comportò come una sorta di «anti-Hobbes»<sup>31</sup>. Nel gennaio del 1649 Winstanley ebbe una visione religiosa e proclamò che una nuova

legge di rettitudine sorgerà dalla polvere, dalla povera gente che viene calpestata sotto i piedi: perciò, come l'annuncio del Figlio dell'uomo fu fatto per la prima volta da pescatori, e disprezzato dai sapienti dotti e invidiosi, così l'annuncio della giusta legge nascerà dai poveri, dagli umili e dai reiitti, dai folli della terra<sup>32</sup>.

Nel giugno di quell'anno, due mesi dopo che lui e gli altri *Diggers* avevano cominciato ad arare e piantare il terreno desolato di St. George Hill, poco fuori Londra, Winstanley scrisse una lettera a Lord Thomas Fairfax, comandante in capo del recentemente vittorioso New Model Army del parlamento. Alla fine di questa lettera Winstanley chiede a Fairfax di:

prendere a cuore [...] questa questione della comunità pubblica, che io ho condotto secondo la potenza dell'amore e la chiara luce della giustizia universale, e ho portato avanti quanto più possibile; e io non posso fare altro – la legge dell'amore nel mio cuore mi costringe a far così, e perciò sono chiamato folle, matto, e subisco numero-

---

29 Ivi, p. 10.

30 C. Hill, *The World Turned Upside Down*, New York, Penguin, 1972, in particolare pp. 223-230.

31 Per una dura contrapposizione di Winstanley a Hobbes, cfr. ivi, pp. 313-319.

32 «The New Law of Righteousnes», in G. Sabine (ed.), *The Works of Gerrard Winstanley*, New York; Russel & Russel, 1965 (1941), p. 205. L'ortografia di Winstanley in questa e nella citazione successiva è stata leggermente modernizzata.

si attacchi diffamatori, e sono oggetto di molta furia da parte degli invidiosi, rispetto alla quale il mio spirito è paziente, ed è salvaguardato nella gioia e nella pace. Io non odio nessuno. Io amo tutti. È per me ragione di diletto vedere ciascuno vivere bene. Io vorrei che nessuno vivesse nella povertà, nelle difficoltà o nel dolore<sup>33</sup>.

Ciò che colpisce negli scritti di Winstanley è la sua acuta consapevolezza di come la nobiltà inglese avrebbe amaramente osteggiato uomini e donne comuni per i propri interessi politici, economici e religiosi. Uomini come Hobbes, realizza Winstanley, non possono ignorare questi umili e reietti, e perciò li liquidano come pazzi o folli.

In una prospettiva storica, tuttavia, come potremmo comprendere questi scoppi di eccesso di passioni del XVII secolo e di disprezzo per l'autorità terrena evidente nelle parole e nelle azioni di Winstanley e della moltitudine inglese nel suo insieme?

Hill offre tre spiegazioni. Prima di tutto, avviene spesso nella storia che la crisi mentale» sia una forma di «protesta sociale, o almeno reazione a intollerabili condizioni sociali: quelli che sono soggetti a crisi potrebbero essere gli unici sani»<sup>34</sup>. In secondo luogo, tali forme estreme di pensiero e di azione potrebbero essere «forme deliberate di promozione, o di se stessi o della propria causa, nella misura in cui le due cose possono essere distinte»<sup>35</sup>. Hill suggerisce che «molti radicali riconobbero [...] che le loro visioni erano così estreme da farli apparire pazzi ai membri normali della classe dominante»<sup>36</sup>. Una delle poche maniere per il povero e il sottomesso di attirare l'attenzione sulle proprie visioni sarebbe stato simulare follia. In terzo luogo, un tale elogio dei folli e della loro follia sarebbe un mezzo attraverso il quale i critici della società potrebbero dissimulare le loro idee, «concedendosi di esprimere pensieri pericolosi sotto una copertura di insania o delirio, dalla quale uno potrebbe ritirarsi successivamente»<sup>37</sup>.

Rimane, comunque, una quarta possibile spiegazione che Hill non discute esplicitamente. I movimenti di massa liberano idee rinchiused ed emozioni che sono state rimosse o repressed per anni in una data società; esse invariabilmente destano sentimenti di euforia attraverso l'instaurazione di intensi legami emotivi di solidarietà.

Ma qualunque sia la migliore spiegazione per le innumerevoli celebrazioni della follia nel XVII secolo, troviamo nel *Leviatano* che Hobbes non vuole avere

33 «A Letter to the lord Fairfax and his Councill of War», in G. Sabine (ed.), *The Works of Gerrard Winstanley* cit., p. 291.

34 Cfr. C. Hill, *The World Turned Upside Down*, p. 224.

35 *Ibid.*

36 *Ivi*, p. 225.

37 *Ivi*, p. 227.

niente a che fare con esse. Egli esprime una «paura delle masse»<sup>38</sup> che può solo considerare le proteste sociali come il risultato pericoloso di eccessi di passioni, come vanagloria aggressiva che culmina in follia generalizzata. Così non è sorprendente, come David Johnston e Quentin Skinner hanno argomentato<sup>39</sup>, che Hobbes abbia scritto il *Leviatano* precisamente come un lungo esercizio di retorica filosofica per aiutare a frenare – o almeno a reindirizzare – l'ondata di passioni eccessive che a quel tempo travagliava l'Inghilterra<sup>40</sup>.

Hobbes pensò che una nuova retorica filosofica era necessaria perché i suoi predecessori filosofici erano stati parte del problema. La filosofia stessa – specialmente nella versione scolastica – ha troppo spesso evidenziato una follia più pericolosa di quella individuale o collettiva, precisamente perché la prima follia prepara la strada alla seconda. Nella sua discussione su ragione e scienza nel capitolo V del *Leviatano*, Hobbes ha già osservato che tra le creature viventi solo gli esseri umani sono capaci di errori o «assurdità», perché essi soli possono usare – e abusare – il linguaggio. I filosofi hanno contribuito in modo particolare alla generazione di errori e assurdità nel ragionamento, principalmente perché hanno fallito (fino ad Hobbes) nel fare uso di un metodo adeguato, perché «nessuno di loro comincia il ragionamento partendo dalle definizioni o dalle spiegazioni dei nomi che è in procinto di usare. Tale metodo è usato soltanto nella geometria le cui conclusioni sono perciò diventate indiscutibili» (*L*, V, 7, p. 37). Senza un metodo adeguato, la filosofia rischia di cadere in una forma di follia analoga alla follia che gli individui o i gruppi soffrono in virtù di «passioni priva di guida» (*L*, VIII, 23, p. 62).

38 Balibar usa questa frase per designare l'ambivalenza di Spinoza circa i movimenti sociali, in opposizione all'antipatia di Hobbes verso gli stessi, cfr. E. Balibar, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, tr. it. di A. Catone, Milano, Mimesis, 2001, pp. 11-31.

39 Cfr. D. Johnston, *The Rhetoric of Leviathan* Princeton, Princeton University Press, 1986; Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, New York, Cambridge University Press, 1996.

40 Per una conferma dell'allarme di Hobbes specialmente nel *Leviatano* circa la follia della moltitudine, potremmo contrapporlo al suo trattamento della follia nell'analisi iniziale fatta negli *Elementi del diritto*. Dal 1640 Hobbes è già arrivato a comprendere la follia negli stessi termini di 11 anni più tardi nel *Leviatano*. Per esempio, egli caratterizza la follia come «principalmente un difetto della mente» che è «un immaginazione di tale predominio su tutto il resto, di modo che non abbiamo passioni all'infuori di questa» e risulta sia da (a) eccessiva vanagloria o (b) eccessiva vana depressione (*EL*, 51). Ciò che è interessante circa i diversi esempi di follia forniti da Hobbes è che tutti questi riguardano singoli individui e non gruppi. Hobbes era già convinto che le credenze religiose potessero divenire indesiderabili forme di entusiasmo. Ma l'espressione specificamente politica della follia non è ancora sorta in lui. Questa realizzazione dovette aspettare il sovvertimento sociale che accompagnò la Rivoluzione Inglese.

Hobbes collega la stabilità dello Stato alla stabilità psichica degli individui; la filosofia ha un ruolo cruciale da giocare nell'assicurare la regolazione delle passioni collettive e individuali<sup>41</sup>. Come ha argomentato Albert Hirschman, Hobbes adotta la strategia generale di opporre passione a passione – quelle «addomesticate»<sup>42</sup> contro quelle «selvagge» ancora da addomesticare. Lo scopo ultimo di questa «strategia di controbilanciamento» è rafforzare le passioni che inducono le persone all'obbedienza e alla pace anziché all'insubordinazione e alla guerra.

Nell'analisi finale, certamente, Hobbes non ritiene la pratica della sola filosofia sufficiente a prevenire il pericolo posto dalla libera espressione di passioni eccessive. Solo la sovranità può servire come potere adeguato a tenere sia individui sia gruppi nel timore; solo la sovranità è in grado di dosare la paura funzionale a mantenere la stabilità dello stato. Tuttavia non vi è garanzia di una tale stabilità, perché ogni comunità è soggetta ad essere messa in pericolo. Hobbes si preoccupa che «sebbene la sovranità, nelle intenzioni di coloro che la costituiscono, sia immortale, tuttavia, per sua natura non solo è soggetta a morte violenta a causa di guerra contro i nemici esterni, ma anche reca in sé, fin dalla stessa istituzione, a causa dell'ignoranza e delle passioni, i molti semi della mortalità naturale generati dalla discordia intestina»<sup>43</sup> (*L*, XXI, 21, p. 185). Come risultato, anche il potere sovrano della forza fisica ha un costante bisogno del potere filosofico della persuasione verbale.

### 3. Conclusioni

Dal momento che la forza di persuasione dell'analisi hobbesiana della follia in definitiva riposa sulla forza di persuasione della sua teoria delle passioni, ogni problema con la seconda non può far altro che costituire un problema anche per la prima. E certamente vi sono molte serie deficienze nel trattamento hobbesiano delle passioni. Tom Sorell ha ben identificato alcune delle principali debolezze, ed è importante citarlo per esteso:

Il problema di questa teoria altamente individualistica è che essa non sembra adeguata alle creature di cui Hobbes intende catalogare le passioni, cioè a creature come noi. Egli solitamente trascura il modo in cui gli appetiti e le avversioni vengono a costituirsi per pratica o per condizionamento; di conseguenza, egli sembra trascurare di analizzare i modi con cui alcune pratiche possano portare ad un unico

41 Hobbes dedica anche tutto il cap. 46 alla necessità di evitare le assurdità cui i filosofi sono proni – assurdità con conseguenze sociali.

42 Cfr. A. Hirschman, *The Passions and the Interests*, edizione del ventesimo anniversario, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1997, p. 31.

43 L'intero capitolo 29 è cruciale a questo riguardo.

modello di valori tale da affermarsi in una comunità più ampia. Hobbes di certo ammette la possibilità che la passione di uno sia influenzata dall'eloquenza [...] e dall'insegnamento di altri [...], ma egli considera questo solo come un'influenza tra le altre, laddove essa potrebbe invece essere plausibilmente indicata come preminente. Egli è tipicamente sovra – individualistico nel suo resoconto di come le persone sviluppano i propri sistemi di valutazione. Nel suo tentativo di legare insieme gli effetti del senso con i primi inizi di movimento volontario, egli sembra cercare cause per lo più interne all'agente piuttosto che collettive<sup>44</sup>.

In un modo o nell'altro, poi, dobbiamo venire a patti con il problema della adesione hobbesiana all'individualismo e al materialismo. Da un lato, egli è preso in un dilemma simile a quello che Marx e Engels identificarono in Feuerbach<sup>45</sup>: fintanto che Hobbes è materialista egli evita la storia, e fintanto che considera la storia non è materialista. Egli semplicemente non può spiegare adeguatamente la dimensione storica della vita emotiva umana. D'altro canto, l'individualismo gli impedisce di comprendere pienamente il significato politico degli eventi tumultuosi attorno a lui e la loro dinamica propriamente transindividuale. Come abbiamo visto, la sua teoria della «similitudine delle passioni» non rende conto adeguatamente dei casi di completa identificazione emotiva tra più persone e perciò riduce la complessa psicologia della lotta collettiva alla semplice somma di aberrazioni emozionali individuali.

Che cosa ha a che fare tutto questo con la teoria hobbesiana della follia? Come Michel Foucault e Roy Porter hanno acutamente argomentato<sup>46</sup>, la storia della follia può essere meglio compresa come la storia della *costruzione* sociale e discorsiva della follia. La follia non può essere spiegata solamente in termini di disfunzioni organiche, ma dovrebbe essere vista anche come prodotto di uno dei tanti mezzi di cui si sono servite storicamente le élite sociali per regolare forme di credenze e modelli di comportamento, distinguendo tra ciò che viene giudicato appropriato o inappropriato, normale o patologico.

Hobbes non fa eccezione a questa pratica. Nonostante la sua considerazione radicalmente materialistica delle passioni e il suo rifiuto di spiegazioni soprannaturali della follia, Hobbes finisce per piegarsi al servizio della reazione politica – un servizio sgradito, sicuramente, considerando come il suo inflessibile materialismo terrorizzasse i suoi contemporanei realisti e continuasse a disturbare le pie elucubrazioni dei liberali su natura e scopo dello stato.

44 T. Sorell, *Hobbes*, New York, Routledge and Kegan Paul, 1986, p. 92.

45 K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 18.

46 Cfr. M. Foucault, *La Folie et la déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Librairie Plon, 1961, tr. it. di F. Ferrucci, Milano, Rizzoli, 1976; e R. Porter, *Madness. A Brief History*, New York, Oxford University Press, 2002.

Tuttavia, ironicamente, come abbiamo visto, Hobbes stesso arretra davanti a una moltitudine priva di governo che gli appare la decomposizione di ciò che potrebbe diventare, in circostanze favorevoli, una società più o meno ordinata (e sottomessa). Analizzando la sua stessa paura possiamo, forse, tracciare una lezione filosofica di immensa importanza anche, e specialmente, oggi: la lotta di massa al suo culmine minaccia sempre di far esplodere i limiti individualistici di legittimità impliciti in ogni idea di contratto sociale. In questo senso essa si configura come un potere costituente tale da contestare il potere costituito dei sovrani e dei loro filosofi<sup>47</sup>.

---

47 Sulla distinzione tra forme «costituenti» e «costituite» di potere politico, cfr. A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Roma, Manifestolibri, 2002.



## RIVOLTA ESISTENZIALE E RIVOLUZIONE SOCIALE\*

### Il percorso di Nicola Massimo De Feo

OTTAVIO MARZOCCA

#### 1. *Finitudine e conversione dell'uomo*

**N**icola Massimo de Feo (Barletta 1939 - Bari 2002) ha insegnato Filosofia Morale dal 1970 al 1977 all'Università di Lecce e dal 1971 al 2001 all'Università di Bari. Già prima di questa esperienza aveva avviato un'intensa collaborazione con alcune delle riviste più importanti del

---

\* In questo saggio viene ripresentato con qualche modifica e adattamento il testo della *Presentazione* al volume pubblicato recentemente: N.M. de Feo, *Ragione e rivolta. Saggi e interventi 1962-2002*, a cura di O. Marzocca, prefazione di A. Negri, Milano, Mimesis, 2005. Qui di seguito vengono elencate le sigle utilizzate nei riferimenti agli scritti di de Feo:  
Volumi:

*OF* = Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger. *L'ontologia fondamentale*, Milano, Silva, 1964.

*ADN* = *Analitica e dialettica in Nietzsche*, Bari, Adriatica, 1965.

*PSS* = *Prassi e scienza sociale*, Milano, Silva, 1968.

*WL* = *Weber e Lukács*, Bari, De Donato, 1971.

*MW* = *Max Weber*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

*RRA* = *Riformismo, razionalizzazione, autonomia operaia. Il Verein für Sozialpolitik - 1872-1933*, Manduria-Bari-Roma, Lacaïta, 1992.

*AN* = *L'autonomia del negativo tra rivoluzione politica e rivoluzione sociale*, Manduria-Bari-Roma, Lacaïta, 1992.

*IW* = *Introduzione a Weber*, Bari, Laterza, 1995<sup>2</sup>.

*RS* = *La ragione sovversiva. Appropriazione e irrazionalismo in Weber, Sombart, Marx*, Bari, Edizioni B.A. Graphis, 2000.

Saggi e interventi:

*PIT* = *Il principio di identità e il tempo nell'ontologia di Heidegger*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia - Università degli Studi di Bari» 8 (1962), pp. 223-267.

*UDK* = *L'uomo-dio nel cristianesimo di Kierkegaard*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 3 (1965), pp. 369-385.

*US* = *Unificazione del sapere e dialettica sociale*, in P. Filiassi Carcano et Alii, *L'unificazione del sapere*, Atti del XX Congresso Nazionale di Filosofia, Firenze, Sansoni, 1965, pp. 175-183.

*TR* = *La teoria della raffigurazione e il neo-materialismo di Georg Klaus*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia - Università degli Studi di Bari» 9 (1966), pp. 103-136.

*PMW* = *Presenza di Max Weber*, «Critica Marxista» 2 (1969), pp. 118-135.

*CDS* = *Cibernetica e dialettica sociale nella rivoluzione scientifico-tecnologica*, «Critica Marxista» 4-5 (1969), pp. 76-96.

*SI* = *Il socialismo impossibile di Max Weber*, «Problemi del Socialismo» 9 (1972), pp. 405-419.

panorama culturale italiano («Giornale Critico della Filosofia Italiana», «Aut aut», «Critica Marxista», «Problemi del Socialismo», «Critica Storica»), ed aveva pubblicato studi di grande rilievo sul pensiero di Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Weber, Lukács.

Nel 1962, un anno prima di laurearsi in Filosofia a Bari, pubblicava negli «Annali» della Facoltà universitaria in cui studiava, un lungo saggio in cui si annunciavano le linee essenziali di un più articolato percorso di ricerca che avrebbe trovato una prima «sistemazione» nella sua tesi in Filosofia teoretica, portata a termine sotto la guida di Giuseppe Semerari e pubblicata nel 1964<sup>1</sup>. Sia in questi due testi che in altri, usciti negli anni successivi, egli sviluppava un serratissimo confronto con la linea di pensiero che, secondo lui, svincolandosi dall'hegelismo, si era contrapposta nel modo più radicale al rinnovamento dialettico-speculativo della gabbia metafisica in cui la riflessione filosofica era stata rinchiusa dalla tradizione occidentale. De Feo ritro-

MMN = *Malattia e memoria in Nietzsche*, «Annali dell'Università di Lecce - Facoltà di Lettere e Filosofia» 5 (1973), pp. 287-321.

ACH = *Analisi e critica dell'alienazione in Heidegger*, Introduzione alla prima edizione di M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, pp. V-XXV.

AOM = *Autonomia operaia e militarizzazione dello Stato dalla Repubblica di Weimar al Terzo Reich*, in G. Semerari et Alii, *Matrici culturali del Fascismo*, Seminari promossi dal Consiglio Regionale Pugliese e dall'Ateneo Barese nel Trentennale della Liberazione, Bari, Facoltà di Lettere e di Filosofia dell'Università degli Studi di Bari, 1977, pp. 71-83.

HAN = *Heidegger e l'autonomia del negativo*, «Aquinas» 22 (1979), pp. 242-258.

NC = *Nietzsche e il comunismo*, in G. Penzo (a cura di), *Friedrich Nietzsche o la verità come problema*, Bologna, Pàtron, 1984, pp. 29-33.

RAS = *Razionalizzazione, appropriazione e sovversione in Weber, Sombart e Marx. Una introduzione*, in F. Tateo (a cura di), *Ragione e storia. Studi in memoria di Giuseppe Semerari*, Fasano, Schena, 1997, pp. 95-127.

KP = *Karl Plättner, il ribelle senza pace*, «Posse» 2 (2002), pp. 118-122.

Tra gli altri scritti di de Feo, si segnalano inoltre i seguenti testi tutti ripubblicati ora, insieme ai saggi e interventi precedenti, in *Ragione e rivolta* cit.: *L'empirismo logico nella dottrina della scienza di Max Weber*, «Aut aut» 87 (1965), pp. 20-34; *Ragione e rivoluzione nel pensiero dialettico*, «Aut aut» 99 (1967), pp. 49-76; *La «partitività» della filosofia in Lenin*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia - Università degli Studi di Bari» 14 (1969), pp. 91-107; *Umanizzazione e umanismo*, «Aut aut» 119-120 (1970), pp. 20-35; *Analisi della merce e teoria del partito in Lukács*, «Problemi del Socialismo» 5-6 (1971), pp. 879-893; *Scelta di classe e umanismo in Gyorgy Lukács*, «Critica Storica» 3 (1972), pp. 483-496; *Bandiere nere su Kreuzberg*, «Controinformazione» 22 (1982), pp. 21-28; *Sulla «questione morale»: «violenza per il corpo e menzogna per lo spirito»*, «Escamotage» 6-7 (1989), pp. 31-34; *Il sacro e il potere in Heidegger*, Introduzione alla seconda edizione di M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, Firenze, La Nuova Italia, 1994, pp. VII-XXXVI; *Corruzione*, «Futuro Anteriore» 2 (1995), pp. 105-111; *Globalizzazione e morale*, in C. Esposito et Alii, *Verum et certum. Studi di storiografia filosofica in onore di Ada Lamacchia*, Bari, Levante Editori, 1998, pp. 161-166.

vava così nel «cristianesimo impossibile» di Kierkegaard, nella «riscoperta del tragico» di Nietzsche e nella «ontologia problematica» di Heidegger delle possibilità di comprensione profonda della crisi della civiltà moderna in cui gli sembrava immersa più che mai la condizione dell'uomo contemporaneo<sup>2</sup>.

Soprattutto attraverso la valorizzazione della dimensione esistenziale della riflessione del «primo» Heidegger egli faceva emergere l'indistricabilità del legame che la domanda sull'essere intratteneva con l'esperienza umana della finitezza. La temporalità e la provvisorietà dell'esistenza assumevano così il significato di una «indeterminatezza determinata» di cui l'uomo è chiamato a farsi carico decidendosi per la progettazione del proprio essere-per-la-morte come possibilità di essere libero. L'analitica esistenziale, ovvero il riconoscimento della possibilità di un'esistenza autentica nell'insignificanza dell'esistenza stessa, diveniva in tal modo la condizione fondamentale di un'ontologia che si dispone al suo fallimento inesorabile accogliendolo come impulso all'incessante interrogazione richiesta dal senso stesso dell'essere<sup>3</sup>.

Un'importanza estrema aveva comunque per de Feo l'apprezzamento positivo del terreno fenomenologico su cui si svolgeva l'analitica heideggeriana. Ma altrettanto intrascurabile era per lui la denuncia della distanza che restava fra questa analitica esistenziale e il senso trascendentale della fenomenologia di Husserl, distanza nella quale egli scorgeva un effetto del legame, per quanto minimizzato dallo stesso Heidegger, che il pensiero di quest'ultimo intratteneva ancora con l'irrisolto esistenzialismo religioso di Kierkegaard<sup>4</sup>. In ogni caso, il rifiuto di collegare l'*epoché* fenomenologica – vale a dire la sospensione di qualsiasi concezione naturalistica e/o oggettivistica dell'essere – alla «riduzione trascendentale» – ovvero alla prospettiva di un *riscatto attivo dell'uomo* dai vincoli dell'oggettività «sospesa» – avrebbe impedito ad Heidegger di cogliere effettivamente le potenzialità liberatorie tanto dell'analitica che della stessa fenomenologia. «Husserl e la fenomenologia – sosteneva de Feo – vogliono strappare l'uomo e l'umanità alla stanchezza di vivere, accendendo una nuova fede nella ragione della storia, il cui scopo è il senso dell'individuo e dell'umanità»<sup>5</sup>. Diversamente, «la fenomenologia heideggeriana si muove sul terreno neutro, quasi vuoto, di una sospensione totale della vita, dove anche gli impulsi ed i significati più elementari della vita comune appaiono soffocati [...]. Heidegger, in *Essere e tempo*, è come avvolto nella tautologica ripetizione di un unico pensiero fondamentale, continuamente rimesso in questione, affermato e negato, poi ancora rimesso in dubbio. Non

---

1 Cfr. *PIT* e *OF*.

2 Oltre i testi già indicati, cfr. *UDK*, *ADN*, *MMN*.

3 Cfr. *OF*, pp. 122-123 e 126-127.

4 Cfr. *ivi*, pp. 149-163.

c'è nella fenomenologia *ontologico-esistenziale* di Heidegger *la fede husserliana* nella ragione innata nella storia, né la fede morale nella comprensione della evidenza e della natura, recuperata dalla sua alienazione naturalistica sul piano della riduzione trascendentale»<sup>6</sup>. Perciò, «l'assurdità, rivelatasi ad Heidegger dal seno stesso della ragione, impedisce il movimento completo della conversione dell'uomo, quel mutamento totale della esistenza, che può essere realizzata da un'*epoché universale assolutamente peculiare*»<sup>7</sup>.

Secondo de Feo, i limiti del pensiero di Heidegger si sarebbero irrigiditi ulteriormente nella seconda fase della sua esperienza, quando il richiamo all'inafferabilità dell'essere e alla determinatezza dell'esserci si sarebbe tradotto in accettazione deterministica della condizione di «impotenza» in cui l'uomo si scopre attraverso la percezione della sua finitezza. De Feo mostrava tutto questo già nel suo saggio del 1962 (*PIT*), prima di argomentarlo in modo più ampio e approfondito nel suo libro del 1964 (*OF*). La direzione in cui egli si muoveva in quei primi anni di intensissima riflessione era, evidentemente, quella di un nuovo umanismo che potesse andare oltre l'«involuzione» del percorso heideggeriano<sup>8</sup>.

È in questa prospettiva che, in effetti, giocava un ruolo fondamentale la fenomenologia husserliana che de Feo recepiva accogliendone la forte valorizzazione operata da Semerari<sup>9</sup>. Ed è all'interno di tale prospettiva che si delineava anche la possibilità di «leggere» la stessa esperienza della disperazione esistenziale come condizione di un nuovo «progetto ontologico» dell'uomo che, attraverso «la presa di coscienza del nichilismo», si ponesse sul cammino di una filosofia costruttiva in cui potessero trovare il posto che meritavano anche i pensieri e i percorsi di figure come Feuerbach e Marx<sup>10</sup>. Ma se, già nei primissimi anni della sua ricerca, de Feo avvertiva chiaramente la rilevanza imprescindibile di questi autori (come pure, per altri versi, di Dostoevskij, di Sartre o di Camus), ancor più acutamente egli percepiva la portata enorme dell'esperienza di Nietzsche, alla quale dedicò il suo secondo libro (*ADN*), oltre che gran parte del primo (*OF*).

Anche del pensiero di Nietzsche come di quello di Heidegger, almeno in un primo momento, de Feo proponeva una lettura fortemente indirizzata in senso «esistenziale» e «fenomenologico», tentandone con decisione il riscatto dalle interpretazioni nichilistiche. Pur problematizzandolo profondamente, egli sembrò avvertire in questo pensiero delle potenzialità maggiori di

5 Ivi, p. 137.

6 Ivi, pp. 141-142.

7 Ivi, pp. 143-144.

8 Ivi, p. 242. Qui de Feo è particolarmente esplicito in tal senso.

9 Tra le opere di G. Semerari che in questo momento esercitavano maggiormente la loro influenza sul lavoro di de Feo, va segnalata soprattutto *Scienza nuova e ragione*, Bari, Istituto di Filosofia dell'Università degli Studi, 1961 (seconda ediz. Milano, Silva, 1966).

quelle riscontrate in Heidegger o in Kierkegaard<sup>11</sup>. Portando alle estreme conseguenze l'indicazione, avanzata da Semerari, sulla possibilità di una «assimilazione fenomenologica di Nietzsche», de Feo vedeva nell'autore della *Nascita della tragedia* colui che «persegue fino in fondo il compito di vincere il dolore della finitudine, superando la tragicità del finito, scoprendo nelle nascoste strutture dell'esistenza originaria, che egli chiama *volontà di potenza*, una nuova più umana ragione di vita, nella quale il finito superi la sua sin'ora necessaria destinazione nichilistica»<sup>12</sup>. Ciò che, in definitiva, consentiva a Nietzsche di porsi sulla strada di un nuovo umanismo era – secondo de Feo – una «comprensione epica» dell'esistenza, che risultava dalla necessaria e tormentata immersione nella sua stessa «comprensione tragica»<sup>13</sup>.

## 2. Nietzsche e Heidegger: crisi e ribellione incompiuta

Se – in questi primi anni – le coordinate entro le quali de Feo disegna le linee del nuovo umanismo, cui «chiama» Heidegger e Nietzsche a dare il loro contributo diretto o indiretto, sono costituite dallo sfondo esistenziale e dalla prospettiva fenomenologica, ben diverso sarà il quadro in cui egli ricollocherà questi autori negli anni seguenti. Sia il terreno esistenziale che l'orizzonte fenomenologico verranno progressivamente «posti tra parentesi», a vantaggio di una sempre più profonda comprensione dei processi storico-politici in cui queste figure hanno vissuto le loro esperienze filosofiche rispecchiando la forza sradicante di questi stessi processi nella sofferta problematicità del loro pensiero, ma, al tempo stesso, resistendo ciascuno a suo modo all'esigenza del loro sovvertimento.

Nel passaggio dall'inquadramento prevalentemente fenomenologico-esistenziale a quello essenzialmente storico-politico di questi pensatori, de Feo definirà interamente la sua adesione al marxismo, praticandolo sempre più come analitica e critica militante dei rapporti di classe da cui originano le crisi dell'uomo contemporaneo. Perciò, tornando su Nietzsche nel 1973 e riconoscendo i bersagli principali della sua ribellione nella filosofia idealistica e nell'incalzante razionalismo positivista del XIX secolo, indicherà queste tendenze come i nuovi riferimenti culturali e ideologici delle vecchie classi domi-

10 *OF*, p. 236.

11 In proposito si veda la lettura dei due primi libri di de Feo (*OF* e *ADN*) proposta da Antimo Negri nella sua recensione in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 1 (1968), pp. 154-156.

12 *ADN*, p. 47. Sulla possibilità di «assimilazione fenomenologica» di Nietzsche, cfr. G. Semerari, *Pascal, Nietzsche e la scienza*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 4 (1963), pp. 495-503.

13 *ADN*, p. 10.

nanti tedesche che, sotto la protezione dell'ombrello bismarckiano, tendono ormai ad allearsi con le forze emergenti del grande capitalismo industriale, riproducendo in forme aggiornate il loro approccio «dogmatico» e «teologico» alla realtà. D'altra parte, de Feo in questo momento insisterà molto sull'incompiutezza della rivolta nietzschiana, vedendola come «tensione tra analisi e memoria», il cui «movimento, che è progressivo e regressivo, da un lato dissacra i valori 'attuali', dall'altro, fissandoli nel ricordo, li conserva nella propria 'umanità'. La tensione riflessiva diventa allora rivolta e conservazione, critica e tradizione»<sup>14</sup>. Nietzsche, dunque, malgrado tutto si mostra incapace di confrontarsi con lo spessore storico-sociale delle trasformazioni sconvolgenti del suo mondo, finendo semplicemente per contribuire, proprio con il suo «rovesciamento dei valori», al dissolvimento del vecchio ordine morale e sociale che il capitalismo stesso persegue attraverso i processi di razionalizzazione dei rapporti e delle forze produttive<sup>15</sup>.

In termini ancora più critici, nel 1974, de Feo rilegge lo svolgersi del pensiero di Heidegger come «prodotto e come uso teorico della crisi» della società borghese. Il percorso heideggeriano rifletterebbe sul piano filosofico quella nuova fase dello sviluppo capitalistico che inizia negli anni Venti e «che si definisce nella crisi e usa la crisi per organizzare lo sviluppo»<sup>16</sup>. Il che sarebbe riscontrabile innanzitutto in *Essere e tempo*, dove verrebbe elaborata una «traduzione esistenzial-ontologica» della crisi stessa attraverso l'assunzione dell'«incomprensibilità», dell'«enigma» dell'essere e della «mancanza di senso» della quotidianità dell'esserci come presupposti ineludibili della stessa ricerca ontologica. Il corpo a corpo heideggeriano con la «crisi» si svolgerebbe poi, negli anni Trenta, attraverso l'adesione al nazismo (*Discorso di rettorato*) e l'assunzione dell'«oscuramento del mondo», del «depotenziamento dello spirito», del predominio della «mediocrità», dell'«indifferentismo» e della «massificazione» derivanti dalla decadenza della civiltà occidentale, come motivazioni del compito del popolo tedesco, in quanto «popolo metafisico per eccellenza», di dispiegare «nuove forze storiche spirituali» (*Introduzione alla metafisica*). Infine, dopo la caduta del nazismo – e soprattutto dagli anni Cinquanta –, ponendo il problema del sopravvento «della pianificazione e del calcolo, dell'organizzazione e dell'automatismo» in termini di «inumanità» e di «mistero» della tecnica avanzata, Heidegger si porrebbe sulla via di una sostanziale accettazione dello stato di cose presenti, pur sottraendosi alla sua approvazione incondizionata e, comunque, assumendo

---

14 *MMN*, p. 295.

15 Cfr. *ivi*, p. 312.

16 *ACH*, p. VII.

come un dato insormontabile l'idea che la potenza della tecnica «è cresciuta oltre la volontà e il potere di decisione dell'uomo» (*L'abbandono*)<sup>17</sup>.

È per ragioni simili che si può dire – secondo de Feo – che nel percorso di Heidegger si riflettono i tentativi ricorrenti di uso strategico, di pianificazione e di controllo politico delle crisi sociali ed economiche del Novecento, tentativi che – dopo il crollo delle illusioni del liberalismo classico – si sono rinnovati in modi diversi, attraverso l'organizzazione scientifica del lavoro, le politiche socialdemocratiche, il totalitarismo nazista e socialista, le strategie economico-sociali delle democrazie neocapitalistiche.

Le riletture appena richiamate di Nietzsche e Heidegger, in ogni caso, non conducono de Feo a degli esiti definitivi. Egli tornerà ancora ad indagare i rapporti tra le loro esperienze e le convulsioni della società borghese. E sarà ancora la questione della «crisi» a spingerlo verso ulteriori scandagli, fino a riconoscere in questi ed altri esponenti del «pensiero negativo» la coscienza – per quanto tormentata, contraddittoria o «mistificata» – dell'antagonismo inconciliabile cui il «negativo» e la «crisi» stessa possono dar luogo all'interno di una società tesa alla riproduzione sistematica, estensiva ed intensiva, di rapporti irreversibili di sfruttamento, di controllo, di esclusione, di dominio. Più in generale, il problema che de Feo cercherà di risolvere nel ricorrente confronto con questi autori non sarà certo quello della loro pura e semplice «interpretazione». L'attenzione costante al loro pensiero rientrerà piuttosto in un più vasto sforzo di verifica degli effetti e dei contraccolpi che le forme storiche della lotta di classe o l'avvicinarsi di «sviluppo» e «crisi» provocheranno sul piano della riflessione filosofica, esistenziale, etica, politica e «intellettuale» in genere; uno sforzo che riguarderà soprattutto altre due grandi figure del pensiero contemporaneo come Weber e Lukács.

### 3. *Marxismo come filosofia sociale*

Il percorso che de Feo farà in questa direzione si avvia già nei momenti immediatamente successivi ai primi approfondimenti del pensiero di Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger. In *Prassi e scienza sociale* (1968), in particolare, le ragioni di fondo del dialogo critico con questi autori si traducono ormai nel compito di determinare «le motivazioni e le condizioni storiche del movimento dell'*ontologia fondamentale*» attraverso l'*analisi economico-*

17 Su tutto questo cfr. *ACH*, pp. V-XIX; cfr., inoltre, M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, tr. it. di C. Angelino, Genova, Il Melangolo, 1988; Id., *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, Milano, Mursia, 1968; Id., *L'abbandono*, tr. it. di A. Fabris, Genova, Il Melangolo, 1989.

*sociale*<sup>18</sup>. Il che è necessario e possibile poiché «l'*ontologia fondamentale* non è una teoria, ma un progetto esistenziale, attraverso il quale l'*uomo vecchio*, l'uomo di Heidegger, è da noi riconosciuto come quella natura dalla quale aspiriamo a liberarci e nel quale viene delineata l'utopia di un *uomo nuovo*, l'uomo di Marx, come la nostra seconda natura»<sup>19</sup>. Questo spostamento del fuoco dell'attenzione verso l'analisi economico-sociale implica certamente una «messa tra parentesi» della riflessione ontologico-esistenziale, ma non è un passaggio transitorio verso un terreno semplicemente complementare a tale riflessione. Esso rinvia all'esigenza e alla possibilità di «rifare un discorso filosofico e scientifico intorno all'alienazione dell'uomo»<sup>20</sup>, poiché l'analisi sociale può liberare i problemi dell'esistenza umana dall'aura di «problemi maledetti» senza, tuttavia, occultarne «il loro proprio carattere di 'scandalo', nel quale noi riconosciamo l'elemento propriamente filosofico di ogni scienza che, direttamente o indirettamente, si proponga non solo di guardare la realtà, ma anche di modificarla». L'analisi sociale mostra anche nei suoi sviluppi recenti l'impossibilità di sottrarsi realmente – per quanto sia intenzionata in tal senso – allo «scandalo» cui è intrinsecamente legato il suo specifico sapere, ovvero alla determinatezza delle sue condizioni, delle sue motivazioni e del suo senso, al fatto, cioè, di essere «storicamente e ideologicamente legata alla rivoluzione scientifica e tecnologica della moderna società industriale»<sup>21</sup>.

Assumendo come imprescindibile questo legame, il passaggio verso una scienza e una filosofia sociale implica il compito di porre in relazione, correttamente e consapevolmente, «conoscenza rigorosamente empirica della realtà e sua contestazione»<sup>22</sup>, ovvero il problema del metodo e quello dei valori etico-sociali che ispirano o devono ispirare l'intenzionalità e il progetto sottesi all'analisi. Un simile compito si pone, in definitiva, come specificazione attiva e cosciente della domanda con la quale di fatto si confrontano, secondo de Feo, tutte le tendenze fondamentali della scienza sociale contemporanea (sociologia critica e sociologia funzionalistica, marxismo e strutturalismo, economia socialista ed economia liberale); una domanda che può essere espressa né più né meno che in questi termini: «è possibile una dialettica sociale?»<sup>23</sup>.

È rispondendo affermativamente ad un simile interrogativo che, da parte sua, de Feo intende definire e mostrare le condizioni entro le quali può darsi una conoscenza filosofico-scientifica fondata su un legame produttivo e critico tra analisi razionale e progettualità etico-politica. In tal senso, secondo lui,

---

18 PSS, p. 15.

19 Ivi, pp. 14-15.

20 Ivi, pp. 20-21.

21 Ivi, p. 7.

22 Ivi, p. 8.

23 Ivi, pp. 8-14.

occorre innanzitutto andare al di là della «falsa» contrapposizione tra razionalità analitico-formale e razionalità filosofico-dialettica che si è prodotta nel confronto tra la sociologia borghese (Weber) e il marxismo hegeliano (Lukács). «La contrapposizione di una scienza sociale borghese, costruita sul modello analitico-formale e di una scienza sociale marxista, conformata al modello dialettico hegeliano, è solo un'antitesi di modelli che presuppongono uno stesso tipo di razionalità, assoluta e necessaria»<sup>24</sup>. Ciò che, piuttosto, deve essere perseguito è una sorta di fusione tra un approccio rigorosamente analitico, capace di sottrarsi tanto al dogmatismo ideologico quanto alle mistificanti pretese di neutralità, ed un rinnovato inquadramento dialettico dei rapporti sociali che valga anch'esso essenzialmente sul piano metodologico, ma anche come modificabilità dei rapporti, e non si traduca perciò in una concezione oggettivistica della realtà. Più precisamente le condizioni di una nuova scienza dialettica della società – sostiene de Feo – possono essere definite soprattutto partendo dalla ripresa «delle implicazioni teoretiche e pratiche della parte più originale del pensiero di Marx, quali abbiamo trovato nei *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*»<sup>25</sup>. Qui, infatti, si presentano le rotture più feconde tanto nei confronti della legalità astratta dei processi sociali, teorizzata nell'ambito del modello scientifico dell'economia politica classica, quanto nei confronti della visione filosofico-speculativa del corso della storia, proposta dalla dialettica hegeliana. «La stessa frammentarietà dei *Grundrisse* è, da un lato, un programma per lo sviluppo futuro della scienza sociale post-marxiana che, in realtà, è stato quasi sempre dimenticato, dall'altro, l'espressione di un pensiero e di un metodo di analisi che hanno rinunciato definitivamente ad ogni forma di 'spirito di sistema'»<sup>26</sup>.

A questo riguardo va notato innanzitutto che de Feo percepisce acutamente l'importanza dei *Grundrisse* di Marx prima della loro pubblicazione in italiano e prima che nel nostro paese attorno ad essi si dispieghi interamente uno specifico indirizzo di ricerca neomarxista i cui primi impulsi erano venuti, agli inizi degli anni Sessanta, dal lavoro di Raniero Panzieri e dei «Quaderni Rossi»<sup>27</sup>. D'altra parte, la sua lettura dei *Grundrisse* in questo momento è ancora profondamente condizionata dal «bisogno di razionalizzare sulla base dei 'nuovi' criteri di scienza e di scientificità, l'esistenza umana»<sup>28</sup>. Si tratta di

---

24 Ivi, p. 17.

25 Ivi, p. 18.

26 Ivi, p. 20; ma si vedano pure le pp. 121-134.

27 È il caso di ricordare che i due volumi della prima edizione italiana dei *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* furono pubblicati per la prima volta rispettivamente nel settembre 1968 e nel marzo 1970. Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Grillo, Firenze, La Nuova Italia, 1968-1970.

28 PSS, p. 8

un «bisogno» che per de Feo assume un preciso significato alla luce del valore cruciale che ha ormai, nel contesto geopolitico del dopoguerra, il confronto tra socialismo e capitalismo attorno al problema della pianificazione razionale dell'economia. In tale ambito a lui appare urgente «trovare nuovi significati e nuove tecniche di razionalizzazione economica come alternative storiche alla razionalizzazione capitalistica ed a quella socialisiticoburocratica»<sup>29</sup>.

Nel suo sforzo di delineare questa prospettiva di rinnovamento filosofico-scientifico ed etico-politico, de Feo si avvale soprattutto dei concetti di *prassi*, di *totalità* e di *dialettica*, pensandoli in stretta relazione tra loro. Il primo di essi appare comunque primario e comprensivo degli altri due; egli, infatti, intende la «prassi» come «totalità organica [...] delle forze e dei rapporti di produzione», come «dialettica» la cui «legge fondamentale» è il «*movimento*, cioè la modificazione dell'uomo all'interno dei rapporti di classe»<sup>30</sup>. Riprendendo, ovviamente, questo insieme di concetti e di temi dalla tradizione marxista, egli tenta di scientificizzarli soprattutto liberandoli dalle loro declinazioni hegelianizzanti. In realtà, a tal proposito si ha la chiara sensazione che de Feo, in questo momento, definisca il suo contributo al marxismo teorico riferendosi soprattutto alle posizioni di Lukács, tentando al tempo stesso di scardinarne le chiusure speculative e le forti inclinazioni ideologiche. Anche per questo egli apprezza, ad esempio, le spinte anti-idealistiche che in queste direzioni vengono impresse al marxismo da Galvano della Volpe e da Louis Althusser<sup>31</sup>. Ma, più in generale, egli mostra un forte interesse per le posizioni che implicano un confronto del marxismo sia con l'esistenzialismo, la fenomenologia o la psicoanalisi che con la psicologia sociale e sperimentale, la filosofia del linguaggio, la teoria dell'informazione, la cibernetica. In tal senso, verso la fine degli anni Sessanta, nei suoi studi assume un singolare rilievo un certo interesse per l'ipotesi, sostenuta dall'autore tedesco-orientale Georg Klaus, di coniugare cibernetica e dialettica sociale nella definizione tanto di una nuova prospettiva teorico-scientifica quanto di un nuovo percorso della razionalizzazione socialista dell'economia<sup>32</sup>. Al di là di questo discutibile scenario, che egli stesso pone in dubbio, de Feo guarda comunque con grande attenzione a tutti gli sforzi che vengono compiuti per il superamento del dogmatismo staliniano, delle concezioni speculative del materialismo storico e dialettico, e del rifiuto ideologico di ogni «contaminazione» del marxismo da parte delle filosofie, delle teorie e delle scienze «borghesi»<sup>33</sup>.

---

29 Ivi, p. 10

30 Ivi, p. 23

31 Ivi, pp. 24, nota 1, e 33-34, nota 4.

32 Cfr. soprattutto *CDS* e, inoltre, *PSS*, pp. 34-35 e *TR*, p. 46, nota 36.

33 Cfr. *PSS*, pp. 32-36 e *US*, *TR*, *CDS*, *passim*.

#### 4. Weber: la ragione inumana

I problemi della razionalità e della razionalizzazione sono costantemente al centro dell'interesse di de Feo. Il che spiega l'importanza fondamentale che nel suo lavoro assume e mantiene fino alla fine il pensiero di Weber, del quale egli può essere considerato uno dei maggiori studiosi italiani. Indagando minuziosamente questo pensiero egli svolge un'analisi radicalmente critica dei capisaldi del razionalismo weberiano; oggetto della sua problematizzazione sono, in particolare, il principio di avalutatività della ricerca scientifica, la rigida contrapposizione tra proposizioni descrittive e proposizioni valutative, la concezione dei valori come irrazionali e della razionalizzazione dei rapporti socio-economici come processo pressoché ineluttabile, ancorché controverso, necessariamente corrispondente ai modelli ideal-tipici della razionalità formale<sup>34</sup>.

Non è comunque il caso di tentare di proporre qui una sintetica chiave di lettura dell'articolatissimo percorso di analisi che de Feo dedica a Weber. Ma si può forse dire, in generale, che l'autore di *Economia e società* risulti essere per lui uno degli intellettuali borghesi più consapevoli delle urgenze e delle emergenze derivanti dalle trasformazioni sconvolgenti che la società subisce, nel periodo cruciale a cavallo tra il XIX e il XX secolo, con la maturazione del capitalismo monopolistico e con l'imporsi di esigenze sempre più pressanti di organizzazione tecnico-scientifica e burocratico-amministrativa della produzione industriale, dell'impresa e dello Stato. De Feo insiste nel porre in luce come Weber ritenga ineludibile la necessità di basare la risposta razionalizzatrice a tali esigenze sul «calcolo del capitale» e sull'appropriazione-separazione dei mezzi di produzione rispetto al lavoro. Su questa base lo stesso comando coercitivo e disciplinare dell'attività lavorativa sarebbe per Weber una conseguenza ineluttabile dell'organizzazione razionale dei processi produttivi, che completa e perfeziona le condizioni imprescindibili della razionalità complessiva dell'agire economico<sup>35</sup>.

Weber, d'altronde, sarebbe lucidamente consapevole – secondo de Feo – della carica disumanizzante e lacerante che la razionalizzazione così intesa innesca all'interno dei rapporti sociali; essa, in realtà, è fonte continua di «irrazionalità materiale» provocata, in particolare, dal fatto «che la misura massima di razionalità *formale* del *calcolo del capitale* sia possibile soltanto sottoponendo i lavoratori al potere degli imprenditori», poiché «con l'appropriazione completa dei mezzi di produzione si consegue il massimo di *disciplina*»<sup>36</sup>. E

34 Cfr. soprattutto *IW*, *WL*, *MW*, *RRA*, *RS*.

35 Cfr. *WL*, pp. 39-51 e *RS*, pp. 44-78.

36 M. Weber, *Economia e società*, tr. it. di T. Bagiotti, F. Casabianca, P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 1981, I, p. 135; in proposito cfr. *RS*, pp. 72-73.

tuttavia – sostiene de Feo – se Weber è consapevole sia di questi che degli altri esiti «irrazionali» della razionalizzazione capitalistica, si dimostra altresì incapace di andare veramente oltre la loro accettazione fatalistica e «tragica», essendo indisponibile a rinunciare al punto di vista di classe a cui si sente legato, considerandolo – malgrado la costante preoccupazione di separare la scienza dai valori – «visione del mondo, etica, rapporto sociale, ideologia – un destino di classe – che dà senso e contenuto alla scienza sociale»<sup>37</sup>. Ciò non toglie, però, che il riprodursi concreto e ricorrente del «politeismo dei valori», dell'irriducibilità alla razionalità capitalistica della «razionalità materiale» dei bisogni e della lotta di classe, costituisca la causa scatenante della disperazione, della nevrosi e della malattia alla quale Weber si condanna, individuando la garanzia fondamentale della razionalità del sapere e dell'agire sociale nello svincolamento delle sue forme dall'esistenza concreta, dalla materialità dei rapporti e dalla prassi reale degli uomini<sup>38</sup>.

##### 5. Lukács: dialettica, ideologia, opportunismo

Nel periodo cruciale tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta, de Feo dedica grande attenzione anche a Lukács, tendendo pure in questo caso, ma ancor più che in quello di altri autori, a porre l'esperienza intellettuale in relazione con l'evoluzione problematica della società capitalistica. Si tratta di un'attenzione di rilevanza imprescindibile, che meriterebbe di essere approfondita più di quanto si possa fare in queste pagine, per il valore esemplare che de Feo, per un certo periodo, ha attribuito al percorso lukácsiano. Per lui in effetti la vicenda di Lukács rappresenta, per un verso, un esempio fondamentale delle possibilità che il marxismo ha offerto all'«intellettuale borghese» di scongiurare il rischio di avvatarsi nella «coscienza tragica» e nel «rifiuto mistico» dell'ordine sociale dominante; per un altro, costituisce invece un caso emblematico dell'indirizzo ideologico e opportunistico al quale si rischia di asservire il marxismo dal momento in cui lo si concepisce soprattutto come una filosofia dialettica della storia: su questa base esso può essere usato, all'occorrenza, anche per far apparire come sostanzialmente immodificabili i processi strutturali e i rapporti socio-politici che si danno nel «movimento oggettivo» della prassi.

Lukács è – secondo l'analisi di de Feo – una figura di origine aristocratica che si rivolta contro il suo mondo esprimendo, già in giovinezza, la coscienza

37 *WL*, p. 75.

38 Cfr. *WL*, pp. 75-99; si veda pure RAS; più in generale su Weber, oltre i testi già indicati, cfr. *EL*, *PMW*, *SI*.

delle «contraddizioni sociali in cui si dibatteva l'Europa, tra feudalesimo e capitalismo monopolistico». Inizialmente (nell'*Anima e le forme*) la sua riflessione sulla crisi della cultura e dell'ordine sociale preesistente si alimenta soprattutto della lettura dei «maestri della disperazione filosofica borghese, da Kierkegaard a Nietzsche a Dostoevskij a Ibsen», e si confronta con «il bisogno romantico della totalità, vissuto esistenzialisticamente nella forma dell'immediatezza e dell'evidenza soggettiva, dell'assoluta libertà individuale, l'aspirazione confusa a qualcosa di superiore, che trascenda la 'normalità' della vita quotidiana». Si manifesta così – secondo de Feo – «la coscienza frustrata in cui Lukács assume la condizione esistenziale dell'impotenza individuale di fronte al processo storico, [...] l'incapacità del giovane Lukács a liberarsi della sua classe, a dare un contenuto sociale nuovo alla sua rivolta religiosa»<sup>39</sup>.

Soprattutto attraverso Weber e Simmel, il filosofo ungherese si orienterà poi verso un'impostazione sociologica dell'analisi della cultura della crisi (*Teoria del romanzo*), ma – osserva de Feo – il quadro dei suoi riferimenti filosofici, culturali e politici resterà segnato ancora da una molteplicità frammentaria e disgregata di elementi («misticismo tragico, nichilismo kierkegaardiano, pessimismo sociale weberiano, messianismo dostoevskiano e sindacalismo soreliano») cui, a partire da *Storia e coscienza di classe*, egli darà una soluzione marxista profondamente motivata dall'aspirazione alla totalità che già aveva marcato la sua rivolta giovanile contro la dispersione caotica dei modi dell'esistenza corrente. E sarà la declinazione dialettica in senso hegeliano di questa aspirazione a consentirgli di rifiutarne e superarne l'originario «irrazionalismo»<sup>40</sup>. Ma più in generale, l'assunzione dell'hegelismo sarà il fattore decisivo della progressiva definizione del marxismo lukácsiano come filosofia della realizzazione dialettica della razionalità della storia.

Questo marxismo resterà fortemente caratterizzato dall'iniziale contenuto etico-filosofico della scelta rivoluzionaria, che si esprime innanzitutto nella concezione della coscienza di classe come problema essenzialmente morale e «spirituale», prevalente rispetto alla questione pratico-organizzativa del partito<sup>41</sup>. Sin dall'inizio – dice de Feo – questo marxismo appare condizionato dall'umanismo borghese, dall'idealismo hegeliano e dalla riproposizione «rovesciata» della contrapposizione weberiana tra razionalità formale e razionalità materiale, tra scienza e valori. Per cui la motivazione etico-coscienziale della scelta di classe implica, per un verso, la «sovrapposizione filosofico-dialettica della

39 WL, pp. 101-103. Cfr. G. Lukács, *L'anima e le forme*, tr. it. di S. Bologna, Milano, Sugarco, 1963.

40 WL, pp. 121-122. Cfr. G. Lukács, *Teoria del romanzo. Saggio storico-filosofico sulla forma della grande epica*, tr. it. di F. Saba Sardi, Milano, Garzanti, 1974; Id., *Storia e coscienza di classe*, tr. it. di G. Piana, Milano, Sugarco, 1967.

41 WL, p. 135.

mediazione sull'immediato», ovvero «il privilegiamento della coscienza rispetto all'essere», e per l'altro «la non superata antinomia borghese di scienza e ideologia» che produce l'idea della «*rivolta* del proletariato contro la disumanizzazione *razionale* del capitalismo in cui Weber aveva visto l'essenza del socialismo», come «*modificazione del punto di vista sulla realtà*»<sup>42</sup>.

Questi aspetti del marxismo di Lukács e, soprattutto, la sostanziale distinzione-separazione tra momento etico-coscienziale e prassi spiegano – secondo de Feo – la sua «posizione equivoca rispetto al partito, sia dal punto di vista della teoria sia da quello della pratica politica». Perciò, in modo solo apparentemente contraddittorio, egli in un primo momento diffiderà del partito e simpatizzerà per le posizioni anarco-sindacalistiche e spontaneistiche, mentre successivamente assumerà l'organizzazione partitica come imm modificabile necessità burocratica, fino al punto di accettare il regime staliniano come unica alternativa alla situazione storica in atto<sup>43</sup>. Infatti, la divisione lukácsiana tra momento coscienziale-intellettuale e momento pratico-politico si espone sin dall'inizio a rovesciarsi nella rigida subordinazione dell'iniziativa soggettiva e della conoscenza teorica all'oggettività della struttura economica e all'inaggrabilità della gestione partitico-burocratica della trasformazione sociale<sup>44</sup>. Ciò che è certo, comunque, è che l'accezione speculativa e ideologica della dialettica finirà per prendere il sopravvento sulla concezione lukácsiana del marxismo e del socialismo. Riferendosi soprattutto alle dogmatiche posizioni espresse da Lukács nella *Distruzione della ragione* negli anni Cinquanta, de Feo scrive: «se l'estremismo rivoluzionario lo aveva portato a fondare il processo storico nella 'coscienza di classe', ora, invece la fedeltà 'morale' alla 'costruzione del socialismo in un solo paese' lo porta a vedere nella coscienza di classe, e nelle sue espressioni ideologiche, filosofiche e scientifiche, il necessario 'rispecchiamento' dello sviluppo economico della prassi»<sup>45</sup>.

Il valore irrinunciabile dell'hegelismo e della dialettica, intesa come legge oggettiva e razionale del movimento della totalità sociale, continuerà a determinare le evoluzioni e le involuzioni teorico-politiche di Lukács anche nella fase finale del suo percorso, quando farà «del marxismo hegeliano il fondamentale schema teorico e critico della rivendicazione, in esplicita funzione antistalinista, dell'umanesimo democratico»<sup>46</sup>. Il che non riuscirà comunque a nascondere il carattere tutto ideologico e tatticistico dello stesso superamento dello stalinismo che in tal modo egli maturerà: «il rifiuto lukácsiano

---

42 Ivi, p. 137.

43 Ivi, pp. 145-148.

44 Cfr. ivi, pp. 150-154.

45 Ivi, p. 166. Cfr. G. Lukács, *La distruzione della ragione*, tr. it. di E. Arnaud, Torino, Einaudi, 1959.

46 WL, p. 171-172.

dello stalinismo, non muovendo da una analisi scientifica, storico-sociale dei suoi contenuti reali, obiettivi, ma risolvendosi in una critica democraticistica alla forma del potere, al volontarismo della teoria e, più ancora, [...] della prassi politica, finisce con l'essere un rifiuto ideologico, e quindi anch'esso tattico al pari di quella destalinizzazione burocratico-amministrativa del potere sovietico, in cui lo stesso Lukács riconosce la presenza del 'metodo' staliniano»<sup>47</sup>. Ma, «ancora una volta – osserva de Feo –, l'occasione del rilancio lukácsiano dell'ideale del socialismo democratico e umanistico è offerta dall'ideologia ufficiale dell'URSS, la teoria sovietica della coesistenza pacifica, da cui egli deduce *la riduzione della rivoluzione socialista alla competizione economica tra il sistema capitalista e il sistema socialista*»<sup>48</sup>.

Non è certamente azzardato ritenere che con queste valutazioni ciò che, in realtà, de Feo pone in luce è il carattere ambiguo e superficiale che ha spesso assunto la destalinizzazione promossa nel secondo dopoguerra dagli stessi partiti storici del Movimento Operaio, oltre che dagli intellettuali più o meno «organici» ad essi. Si tratta, in ogni caso, di valutazioni che non resteranno prive di conseguenze sulle sue scelte successive.

#### 6. Neomarxismo come critica dell'ideologia del piano e del lavoro

Fino agli inizi degli anni Settanta, gran parte del lavoro teorico di de Feo si svolge in stretta relazione con la sua militanza nel Partito comunista italiano e la «partiticità» di questo lavoro segna molti dei suoi scritti pubblicati tra il 1966 e il 1972. Egli interpreta questo impegno soprattutto come verifica delle possibilità di rigenerare il percorso della rivoluzione socialista nella prospettiva di rinnovamento che era sembrata aprirsi nel 1956 con il XX Congresso del PCUS. Tuttavia, a partire dal 1968, de Feo comincia a maturare un diverso atteggiamento che lo porta già nel 1971 ad uscire dal PCI.

È soprattutto la condivisione come assistente universitario delle istanze del movimento studentesco a spingerlo progressivamente in tal senso. Ma, insieme a questo fatto decisivo, un notevole influsso ha anche la delusione per la sostanziale freddezza con la quale la dirigenza del Partito comunista di Barletta, la sua città, tratta la dura battaglia politica e giudiziaria da lui condotta, come rappresentante del Partito nel consiglio di amministrazione del locale ospedale, contro gli abusi ravvisati nella gestione delle risorse della struttura sanitaria da parte della direzione<sup>49</sup>. Questa delusione, in effetti, lo induce alla lucida e defi-

---

47 Ivi, p. 177.

48 Ivi, p. 178.

49 L'iniziativa di de Feo, tra l'altro, portò all'arresto e al rinvio a giudizio con le accuse di con-

nitiva constatazione della deriva compromissoria, burocratica e verticistica che segna a vari livelli la vita del PCI, e quindi all'abbandono dell'organizzazione.

A seguito di tale rottura de Feo si avvicina, pur con qualche scetticismo, alle esperienze politiche di Potere Operaio, del gruppo del «Manifesto» e poi del PdUP (Partito di Unità Proletaria), lasciandosene coinvolgere, tutto sommato, in misura alquanto limitata. Molto forte e duratura è invece la rilevanza che per lui assume nello stesso periodo l'approfondimento dell'indirizzo teorico-politico inaugurato nei primi anni Sessanta dal cosiddetto operismo o neomarxismo italiano che trova in Toni Negri il suo erede e il suo teorico più interessante<sup>50</sup>.

In quello stesso periodo (1970-1971) de Feo inizia il suo insegnamento universitario di Filosofia Morale a Lecce e a Bari. Durante tutta questa esperienza, fra i testi di studio da lui proposti nei suoi corsi sono presenti quasi sempre i *Grundrisse* di Marx e gli scritti di volta in volta più recenti di Negri. L'importanza che attribuisce sin da subito al collegamento fra i primi e i secondi rinvia, in realtà, ad un nuovo, preciso orientamento che caratterizzerà fino alla fine il suo percorso teorico-politico.

Volendo azzardare una definizione generale di questo orientamento, potremmo dire innanzitutto che nei primi anni Settanta de Feo si convince che la prospettiva del superamento del capitalismo attraverso la razionalizzazione socialista e la pianificazione statale dei rapporti di produzione non è più credibile. Ormai, secondo lui, non è soltanto il carattere burocratico e totalitario che questa prospettiva ha assunto nel socialismo reale a comprometterne la credibilità, ma soprattutto il fatto che in essa restano impregiudicate la coazio-

---

cussione, falsità ideologica, interesse privato, peculato e minaccia, del Direttore amministrativo della struttura sanitaria. In proposito si veda, in particolare, «La Città Nuova» 7 (1971), pp. 1 e 5. Ampie tracce, sia pure incomplete, della vicenda è stato possibile ritrovare anche nelle cronache locali dei seguenti organi di informazione: «l'Unità», 19/2/1969, p. 6; «Il Tempo», alle pp. 4 dei seguenti nn.: 25/2/1969, 27/2/1969, 4/3/1969, 7/3/1969, 8/3/1969, 10/4/1969, 13/5/1969; «La Gazzetta del Mezzogiorno», 2/4/1969, p. 13; «La Città nuova»: 5/4/1969, pp. 1-2, 31/5/1969, pp. 1-2. Malgrado la pesantezza e l'ampiezza delle accuse, la vicenda giudiziaria si concluse con l'assoluzione dell'imputato. Di questo esito del procedimento non è stato possibile rinvenire echi giornalistici, ma è noto che de Feo lo ricollegò allo scarso sostegno dato dal PCI alla sua iniziativa, oltre che al grande dispiegamento di mezzi legali che l'imputato fu in grado di attivare e alla sua grande influenza politica, in quanto fortemente legato agli ambienti democratico-cristiani. Si veda, comunque, l'articolo di I. Scarpa significativamente intitolato: *Anche il PCI sull'ospedale fa la politica dello struzzo*, «Il Tempo», 8/3/1969, p. 4.

50 Fra gli scritti degli esponenti del neomarxismo italiano che hanno dato impulso a questo approfondimento, qui vanno segnalati almeno quelli pubblicati negli anni Sessanta in «Quaderni Rossi» e ripresentati in R. Panziera, *La ripresa del marxismo-leninismo in Italia*, Milano, Sapere Edizioni, 1972, e in M. Tronti, *Operai e capitale*, Torino, Einaudi, 1971; i saggi di A. Negri e S. Bologna contenuti in S. Bologna et Alii, *Operai e Stato: lotte operaie e riforma dello Stato capitalistico tra rivoluzione d'ottobre e New Deal*, Milano, Feltrinelli, 1972, e A. Negri, *Crisi dello Stato-piano*, Milano, Feltrinelli, 1974.

ne sociale al lavoro da parte di istanze di comando sistematico e la necessità dell'accrescimento indefinito della produttività collettiva. Per ragioni analoghe, le stesse strategie riformiste di programmazione e di controllo pubblico dell'economia, seguite dai partiti socialisti e comunisti dei paesi occidentali, non costituiscono più per lui delle vie di superamento reale dell'ordine politico-economico del capitalismo. Il socialismo, sovietico o riformista che sia, è di fatto omogeneo a quell'articolata «varietà» di forme e strategie dello Stato-piano di cui il capitalismo è riuscito ad avvalersi già a partire dalle politiche economiche e sociali del bismarckismo e via via attraverso il dirigismo politico-economico nazi-fascista, le politiche keynesiane, lo Stato sociale.

Tutto ciò si spiega – secondo de Feo – soprattutto col fatto che le organizzazioni principali del Movimento Operaio lungo tutto il XX secolo sono rimaste prigioniere dell'idea, proposta dallo stesso Marx nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* del '59, secondo la quale la finalità fondamentale della rivoluzione o della trasformazione sociale sarebbe il superamento della contraddizione capitalistica tra lo sviluppo delle forze produttive della società ed i rapporti di produzione basati sulla proprietà privata<sup>51</sup>. È questo che ha condotto il leninismo a concepire il «comunismo [...] come la combinazione dell'automazione e del potere sovietico, del controllo operaio e del taylorismo», e ha consentito la «trasformazione riformista del marxismo in ideologia dello sviluppo»<sup>52</sup>. In realtà – dice de Feo – «nella maturità dello sviluppo [...] le forze produttive (la natura, la scienza, il lavoro) e le relazioni sociali (l'organizzazione sociale e politica, la cultura, le classi) [...] possono essere più o meno sviluppati reciprocamente e [...] possono essere più o meno adeguati tra di loro», ma «la contraddizione principale che proviene dallo sviluppo non riguarda le [loro] sproporzioni [...], bensì la forma di valore in cui l'individuo sociale viene 'degradato a mero operaio' e 'sussunto sotto il lavoro'»<sup>53</sup>. Ed è a tale riguardo che emerge, in un modo nuovo, tutta l'importanza dei *Grundrisse*. Qui, infatti, Marx esprime – secondo de Feo – la consapevolezza che il maggior problema provocato dal capitalismo avanzato non consiste tanto nella costrizione dello sviluppo della potenza produttiva della società entro rigidi rapporti privatistici, quanto nel fatto che, proprio attraverso lo sviluppo delle forze produttive ed una certa razionalizzazione dei rapporti sociali, il capitale da un lato produce e dall'altro nega costantemente le condizioni per la liberazione dell'uomo dal lavoro inteso come presupposto necessario della soddisfazione dei bisogni. Il capitale – dice Marx –

51 Cfr. *RRA*, pp. 15, *HAN*, p. 244, e K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1984, «Prefazione», pp. 29-34.

52 *RRA*, pp. 22 e 23.

53 *Ivi*, pp. 15-16.

«malgré lui, è strumento di creazione delle possibilità di tempo sociale disponibile, della riduzione del tempo di lavoro per l'intera società ad un minimo decrescente, sì da rendere il tempo di tutti libero per il loro sviluppo personale. Ma la sua tendenza è sempre, per un verso, quella di creare tempo disponibile, per l'altro di convertirlo in pluslavoro»<sup>54</sup>.

Ponendosi e restando nella prospettiva di espandere le forze produttive al di là dei limiti del capitalismo concorrenziale e dell'«anarchia» del mercato, il marxismo rivoluzionario e riformista, la socialdemocrazia e il socialismo sovietico si sono prestati di fatto ad essere assunti dal riformismo borghese come stimoli, fonti di ispirazione, strumenti di rilancio e di gestione pianificata dello sviluppo e delle crisi attraverso la regolazione e l'adattamento dei rapporti sociali alle necessità della crescita, soprattutto mediante la politica sociale, la *Sozialpolitik* basata sulla convergenza di interessi tra grande capitale e classe operaia qualificata. È questo che – secondo de Feo – può essere riscontrato se si analizza a fondo (come lui fa soprattutto nel suo *Riformismo, razionalizzazione e autonomia operaia*) la storia emblematica della Germania contemporanea e l'esemplare elaborazione che si sviluppa, dall'epoca bismarckiana fino al nazismo, attraverso l'esperienza del «*Verein für Sozialpolitik*» («Associazione per la politica sociale») e il lavoro svolto da Weber e Sombart in relazione a tale esperienza. Il «*Verein*» costituisce il «luogo e il tempo di più elevata crescita della coscienza riformista borghese. Che perviene alla più elaborata acquisizione e appropriazione teorica e politica del marxismo in Weber e Sombart [...]. Che apre lo spazio per istituzionalizzare e sopprimere nello stesso tempo il movimento operaio nella gestione e pianificazione delle lotte per lo sviluppo e il lavoro»<sup>55</sup>.

L'aspetto fondamentale di questo orientamento che la ricerca di de Feo assume soprattutto dalla metà degli anni Settanta consiste nel rilevamento storico della divaricazione che, specie nelle fasi di acuto scontro politico-sociale, si crea tra le lotte di ampi settori della classe operaia e del proletariato, da un lato, e le strategie «socialiste» e «riformiste» delle organizzazioni principali del Movimento Operaio, dall'altro. Far emergere le condizioni, le elaborazioni teoriche e le figure sociali attraverso le quali in tal senso si esprime l'*autonomia operaia* sarà uno dei compiti maggiori che egli cercherà di assolvere. La base di partenza immediata di tale lavoro sarà l'interpretazione in questi termini del grande ciclo di lotte dell'*operaio massa*, culminato nell'«autunno caldo» del 1969, e del protagonismo delle nuove figure (l'*operaio sociale*) che animano i movimenti dagli anni Settanta.

54 K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., vol. II, p. 405.

55 *RRA*, p. 22.

### 7. I due movimenti operai e l'autonomia del negativo

Se il riferimento di fondo di questo lavoro è costituito dal neomarxismo italiano, la ricostruzione e l'approfondimento delle forme storiche dell'autonomia operaia troveranno il loro impulso decisivo nella lettura degli studi di Karl Heinz Roth sull'*altro movimento operaio*<sup>56</sup>. Ma più in generale in proposito va posto in luce il fatto che l'estrema attenzione che de Feo dedica, fin dagli anni giovanili, alla storia politico-culturale della Germania, trascorrendo frequenti periodi di studio in quel paese, negli ultimi vent'anni della sua vita si trasforma in un impegno continuo ed intensissimo che lo spinge ad esplorare tutti gli archivi, le biblioteche e le fonti tedesche (e non solo) di documentazione utile alla prosecuzione della sua ricerca. Grandissima attenzione, inoltre, dedicherà ai nuovi movimenti autonomi che si sviluppano nelle grandi città della Germania.

Ne risulterà una linea di reinterpretazione della storia politica contemporanea come insieme di processi antagonisti derivanti dal continuo confronto tra le lotte del proletariato sociale e i tentativi borghesi o socialisti di ricondurre i bisogni e il «tempo disponibile» entro i limiti della valorizzazione capitalistica o dell'ideologia del lavoro<sup>57</sup>.

In questo quadro, dunque, si definisce con nettezza la divergenza storica tra *due movimenti operai*, ovvero tra un movimento operaio «ufficiale», egemonizzato dalla figura del lavoratore professionale ed organizzato nei partiti di stampo secondo- e terzo-internazionalista, e un «altro» movimento operaio più magmatico e composito che si sarebbe espresso attraverso le lotte più disparate, radicali e «selvagge», di una forza lavoro massificata, supersfruttata, quasi sempre marginalizzata e non garantita dallo Stato<sup>58</sup>.

Absolutamente centrale in questa linea di ricerca è la considerazione degli aspetti violenti, «irrazionali», «disperati» delle lotte di questo «altro» movimento operaio in termini di *autonomia del negativo*, vale a dire come manifestazione del carattere irriducibile e distruttivo che effettivamente può assumere la ribellione sociale quando la gestione razionale e pianificata del rapporto tra «sviluppo» e «crisi» si riveli essere negazione forzosa dei bisogni radicali, sfociando essa stessa nella distruttività. Il «negativo» si dà per questo come polarizzazione estrema di un antagonismo che non può trovare soluzione in una razionalizzazione tecno-scientifica o in una concezione storico-dialettica della trasformazione della società.

56 Cfr. in particolare K.H. Roth, *L'altro movimento operaio*, Milano, Feltrinelli, 1976; Id., *Autonomia e classe operaia tedesca*, Milano, Feltrinelli, 1979.

57 In questo senso cfr. *AOM, RRA, AN, RS*.

58 In proposito, cfr. soprattutto *AN* e *RRA*.

Altrettanto peculiare di questo lavoro è la rilettura delle stesse esperienze di Nietzsche, Heidegger o Dostoevskij, come agitate dalla coscienza, più o meno lucida, del fatto che «l'emergenza del negativo – come crisi, crollo, malattia, decadenza, follia, disperazione, esclusione ecc. – non opera più come ambito di compensazione-ristrutturazione-razionalizzazione delle contraddizioni e dei conflitti esistenti»<sup>59</sup>.

A spingere de Feo in questa direzione è la netta percezione della profondità della crisi dello Stato-piano che si apre, dalla metà degli anni Settanta del Novecento, con il declino delle strategie di ammortizzazione dei costi sociali del capitalismo e con il tramonto delle varie tecniche di regolazione politica del rapporto tra sviluppo e recessione. Quello che è stato generalmente visto come l'inizio della grande rivincita del liberal-liberismo sul socialismo e sulle sue varianti democratiche o totalitarie, a de Feo appare piuttosto come la definitiva lacerazione del patto politico-sociale stipulato tra il grande capitale e il movimento operaio professionale, continuamente posto in discussione dall'autonomia operaia lungo l'arco del Novecento.

Ponendosi da questo punto di vista de Feo ritrova nell'ambito del «pensiero negativo» i presagi e la percezione delle motivazioni per cui una simile lacerazione non poteva non darsi. Secondo lui, per quanto si sia espresso in forme astratte, «metafisiche» o ideologiche, questo pensiero ha affiancato i tentativi di «soluzione» (bismarckiana, socialista, socialdemocratica o nazifascista) dello scontro di classe, non soltanto traducendo filosoficamente l'aspirazione alla ricomposizione della «totalità infranta» dai conflitti e dalla parcellizzazione massificante delle attività umane; esso ha espresso, più o meno chiaramente, anche il riconoscimento dell'impossibilità di scongiurare l'emergenza del *negativo* come portato necessario della scissione che continua a riprodursi – secondo il linguaggio di Marx – tra il lavoro che, in quanto oggetto, è «misera assoluta» e il lavoro che, in quanto attività e soggetto, è «possibilità generale della ricchezza»<sup>60</sup>.

In tal senso, sviluppando certe sue acquisizioni precedenti, de Feo individua soprattutto nelle ultime rielaborazioni heideggeriane della *Seinsfrage* la possibilità di «fissare i caratteri e i significati del *negativo* e del *pensiero negativo* [...] come 'compimento' dell'«essenza della tecnica moderna» e dissolvimento del pensiero pianificante e della razionalità calcolatoria». Per cui, «sia pure al livello dell'astrazione dell'«analitica esistenziale», che rifiuta ormai di definirsi come '*ontologia fondamentale*'», attraverso l'ultimo Heidegger di fatto «si

---

59 HAN, p. 243.

60 K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., vol. I, pp. 279-280.

manifesta la crisi del capitalismo organizzato e dello Stato piano»<sup>61</sup>. È, in un certo senso, la stessa auto-interpretazione heideggeriana proposta negli scritti raccolti nel 1969 in *Zur Sache des Denkens* (in cui è contenuto il fondamentale *Zeit und Sein*) ad offrire a de Feo la possibilità di una simile re-interpretazione<sup>62</sup>. Ma v'è di più. Qui – secondo lui – ormai il percorso di Heidegger non esprime più soltanto la traduzione ontologico-esistenziale dell'esigenza di riappropriarsi del negativo (la finitezza), liberandolo e progettandone una valorizzazione (come essere-per-la-morte) estranea alla soluzione onto-teologica della dialettica hegeliana; qui il negativo, manifestandosi come evento, si pone già di per sé non solo come limite storico o esistenziale della condizione umana, ma anche come dissoluzione liberatoria dell'esistente; esso perciò è già apertura al possibile, è possibilità di essere che non dipende dalla legittimazione indiretta proveniente da ciò che le si contrappone; è essere che è in quanto *può* essere, in quanto *si dà* (*es gibt*) nel suo evento (*Ereignis*). Perciò, la «fine della filosofia» prospettata dall'ultimo Heidegger «resta il compito immediato di un pensiero che, nel rifiuto dell'esistente, disoccolta l'essere dell'evento»<sup>63</sup>.

Da questa angolazione, de Feo ritrova anche le tracce dell'influenza esercitata da Nietzsche su certe posizioni neoumaniste, soggettiviste, antieconomiciste, anarco-individualiste, che alcuni teorici militanti dell'altro movimento operaio come Lewenstein, Landauer, Eisner, Wille, hanno contrapposto all'oggettivismo economicistico, partitocratico, statalistico del movimento operaio professionale a partire dall'età bismarckiano-guglielmina. In quest'ambito, persino «l'individualismo aristocratico' di Nietzsche [...] agisce come modello teorico della scienza proletaria, del sabotaggio, il movimento dell'azione diretta di liberazione dell'individuo sociale contro la totalizzazione sociale, e socialista-borghese, della *forma Stato*, che il bismarckismo inizia a costruire come principale controtendenza del capitale sociale all'autonomia operaia»<sup>64</sup>.

È evidente che sarebbe del tutto ozioso, da questo punto di vista, far prevalere la considerazione dei limiti «ideologici» del pensiero di Nietzsche sulla valutazione della sua portata oggettivamente liberatoria. D'altra parte, gli stessi tratti nichilistici di questo pensiero non costituiscono semplicemente un condizionamento «irrazionalistico» da rimuovere o da «superare»; anch'essi, piuttosto, alludono al carattere distruttivo che sia le forme del dominio che gli stessi movimenti di ribellione e liberazione possono assumere all'interno di un contesto politico e sociale che, nel suo complesso, tende a stringere la società e le potenzialità umane in una sorta di doppio vincolo fra ricchezza e miseria.

61 HAN, p. 242.

62 Cfr. HAN, p. 248 e M. Heidegger, *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Napoli, Guida, 1980.

63 HAN, p. 256.

64 NC, p. 32, citato qui nella versione lievemente modificata presentata in AN, p. 369.

In termini simili de Feo legge anche le esperienze di figure «demoniache come Nečaev e la lucida interpretazione «conservatrice» che ne offre Dostoevskij; in modo analogo analizza inoltre le vicende dei gruppi comunisti e anarchici più radicali, e non di rado terroristici, che dall'epoca bismarckiana agitano la scena sociale e politica della Germania, esaminando minuziosamente i movimenti per la *libertà illimitata*, la *propaganda dell'azione*, l'*autonomia*, l'*azione diretta*, animati da figure come August Reinsdorf, Johann Most, Joseph Peuckert, Arnold Roller, Max Hoelz, Karl Plättner<sup>65</sup>. A quest'ultimo, in particolare, de Feo dedicherà grande attenzione negli ultimi anni della sua vita, ma la malattia che lo porterà in pochi mesi alla morte, gli impedirà di portare a compimento il suo lavoro di approfondita ricostruzione della vicenda di questo «ribelle senza pace». Dai tempi della prima guerra mondiale, Plättner è stato protagonista delle rivolte contro il militarismo e l'autoritarismo, del movimento dei consigli operai, delle lotte per la liberazione sessuale dei carcerati, delle ribellioni contro la violenza nazista nei campi di concentramento e di sterminio ecc. Come e più delle altre figure di spicco dell'altro movimento operaio, egli – secondo de Feo – ha espresso e prefigurato, attraverso un intreccio di ribellione violenta e di liberazione desiderante della vita quotidiana, il «movimento, fatto di percorsi diversi, violenti e non violenti, di vittorie e di sconfitte» che «vive tutto dentro le molteplici forme, contenuti e valori del nostro tempo»<sup>66</sup>.

Ciò che, in definitiva, de Feo fa emergere lucidamente da questo e dagli altri percorsi dell'«autonomia del negativo» è la tragica ambivalenza, la commistione tra «bene» e «male», tra «purezza di cuore» e «assassinio», in cui la lotta per la rivoluzione sociale può esser trascinata dalla durezza dello scontro e dalla violenza delle forme del dominio<sup>67</sup>. Il che non può e non deve implicare la liquidazione pura e semplice dei bisogni radicali che la motivano e la rinuncia a riscattarli dalla spirale della distruzione e dell'autodistruzione.

65 In proposito, cfr. *AN*, pp. 5-344, e *RRA*, pp. 447-502.

66 *KP*, p. 121. Ma si veda soprattutto *RRA*, pp. 474-496.

67 In proposito, particolarmente significativo è il capitolo di *AN*, pp. 233-344, intitolato «Sovversione e liberazione», dedicato in gran parte alla lettura proposta da Dostoevskij del caso Nečaev.

## MATERIALI, DIFFERENZE\*

### I. INTRODUZIONE ALLA LETTURA DI SPETTRI DI MARX

FRANCESCO VITALE

**D**errida afferma la necessità e l'urgenza di rileggere Marx, di farsi carico del lascito al quale ci ha vincolato:

Sarà sempre un errore, una mancanza [*faute*] non leggere e rileggere e discutere Marx [...]. Sarà ancor più uno sbaglio, una mancanza alla responsabilità teorica, filosofica, politica. Dal momento in cui la macchina a dogmi e gli apparati ideologici «marxisti» (Stati, partiti, cellule, sindacati e altri luoghi di produzione dottrinale) sono in corso di sparizione, non abbiamo più scuse, ma soltanto degli alibi, per distoglierci da questa responsabilità. Non si avrà più avvenire senza questo. Non senza Marx, niente avvenire senza Marx. Senza la memoria e senza l'eredità di Marx: in ogni caso di un certo Marx, del suo genio, di uno almeno dei suoi spiriti. Giacché questa sarà la nostra ipotesi o piuttosto il nostro partito preso: ce n'è più d'uno, ce ne deve essere più d'uno (*SM*, p. 35; 22).

Si tratta dell'affermazione di una responsabilità, teorica e insieme politica, alla quale non si può venire meno, perché bisogna innanzitutto rispondere di quella che per Derrida è la vera e propria irruzione di Marx nel pensiero occidentale: l'affermazione di un'interpretazione che non si limita a dare ragione dell'esistente, ma promette di trasformarlo.

In verità, Derrida interpreta in maniera poco ortodossa l'XI delle *Tesi su Feuerbach*, introduce l'idea di un'«interpretazione che trasforma ciò che interpreta» (*SM*, p. 89; 69), performatività originaria della promessa che interrompe, sospende l'ordine del discorso costituito, e inaugura lo spazio di un discorso differente, una promessa infatti «deve promettere di essere mantenuta, vale a dire, di non restare *spirituale* o *astratta*, ma di produrre degli avvenimenti, nuove forme di azione, di pratica, di organizzazione ecc.» (*SM*, p. 147; 116).

E tuttavia le parole di Derrida evocano fin da subito le condizioni critiche della lettura di Marx: non solo la necessità di sciogliere Marx da una certa

---

\* Il testo di Francesco Vitale e quello successivo di Fortunato M. Cacciatore s'inseriscono nel progetto di un più ampio lavoro complessivo dedicato all'eredità di Marx nell'opera di Derrida. In entrambi la sigla *SM* sta per J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993; tr. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Milano, Cortina, 1994, con l'indicazione delle pagine dall'originale, e di seguito quelle dalla traduzione italiana, spesso modificata.

produzione dogmatica; ma soprattutto la possibilità di interpretare il testo di Marx al di là delle presunte intenzioni esplicite del suo autore, al di là dell'altrettanto presunta unità teorica e sistematica, che dovrebbe garantire la trasparenza e coerenza dell'opera di Marx in tutte le sue articolazioni.

Per Derrida un testo è un sistema articolato di interpretazioni, all'interno del quale l'identità autoriale è una funzione in grado di produrre effetti tra molti altri possibili; è possibile intervenire su queste articolazioni, mostrarne i punti di attrito, le incoerenze, e dunque scioglierle e organizzarle diversamente. E questo significa che per rispondere dell'eredità di Marx è necessario sottoporre l'unità del nome e dell'opera alla decostruzione. Per verificare questa possibilità è necessario – per quanto in maniera sommaria – precisarne le premesse: *Spettri di Marx*, pubblicato nel 1993, è l'effetto di un lavoro che va avanti da più di trent'anni.

Per quanto difficile, proviamo a definire in breve la nozione di *différance* introdotta da Derrida negli anni Sessanta, almeno per quel che ci interessa a proposito di Marx. Derrida declina a modo suo la determinazione heideggeriana del pensiero occidentale come Onto-teologia, metafisica della presenza: il pensiero occidentale pensa l'essere dell'ente come presenza, determinando quest'ultima sulla base del presente temporale, sciolto dal divenire, e perciò come eterno presente, presenza assoluta. La *a* di *différance* – introdotta da Derrida – serve a focalizzare l'attenzione sul carattere dinamico della differenza, irriducibile condizione di possibilità della presenza, dell'identità. L'identità si determina in relazione ad altro, nel differire da sé. È a partire da questa dinamica del rinvio differenziale che bisogna pensare le opposizioni determinate (presenti) che costituiscono il campo concettuale della metafisica in un ordine gerarchicamente organizzato: e cioè sia come loro condizione di possibilità, sia come ciò che da queste viene rimosso.

È importante sottolineare che non vi è nulla di arcano in questa concezione della *différance*, quanto piuttosto una considerazione rigorosa della trattazione della «differenza assoluta» nella *Scienza della logica* hegeliana. Per Hegel l'identità non è altro dalla differenza, si determina nel differire da sé, in rapporto ad altro. Derrida, cita questo passaggio, lo segnala come «ineludibile» in un saggio del 1965 – *Violence et Métaphysique*<sup>1</sup> – dedicato alla trattazione fenomenologica dell'alterità, in particolare in Levinas; tuttavia non segue Hegel lungo il cammino che conduce all'assoluto, attraverso la rimozione conservatrice (*Aufhebung*) della differenza: la dialettica speculativa assorbe infatti, al termine del suo processo, la differenza nell'identità assoluta del pensiero che pensa se stesso, infinita presenza a sé comprensiva di tutte le differenti deter-

---

1 Cfr. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, tr. it. di G. Pozzi, Torino, Einaudi, 1971.

minazioni del finito. Per Derrida la differenza, l'essere altro, in quanto condizione dell'identità, è irriducibile: se la relazione all'altro è condizione dell'essere (presente a) sé, questo è sempre differito in altro, è, in quanto differisce da sé; soprattutto, non comprendendo in sé la possibilità della relazione all'altro, sua condizione, non può realizzarsi mai come identità, presenza assoluta.

### 1. *La promessa dell'avvenire*

C'è dunque in Marx un'ingiunzione rivolta alla nostra responsabilità; è all'ordine di quest'ingiunzione che dobbiamo assumere e disporre dell'eredità di Marx. E tuttavia quest'eredità è complessa, articolata, differenziata, in se stessa eterogenea: ci sono più spiriti di Marx dai quali è possibile ereditare, non necessariamente tra loro compatibili, e secondo Derrida, non potrebbe essere altrimenti:

Se la leggibilità di un lascito fosse data, naturale, trasparente, univoca, se non chiasse e sfidasse allo stesso tempo l'interpretazione, non si avrebbe mai da ereditarne. Se ne sarebbe affetti come da una causa – naturale o genetica (*SM*, p. 40; 26).

L'eredità di Marx ci viene sì dal passato, ma dispone già da sempre e irriducibilmente all'avvenire; nel passato un appello all'avvenire, che resta la condizione di possibilità di ogni trasmissione ereditaria, e soprattutto di ogni decisione responsabile<sup>2</sup>.

Affinché vi sia decisione responsabile, c'è bisogno di avvenire. Con questo non si intende un futuro identificabile secondo le modulazioni del presente, determinato come presenza a venire, quale che sia questa presenza, quella pensata da Hegel o quella annunciata da Marx; l'avvento della democrazia liberale evocato da Fukujama, o l'ennesimo messia, magari in sandali francescani... altrettante modulazioni della fine della storia. Quale che sia infatti una tale determinata presenza a venire, sarebbe in ogni caso la saturazione della spettro di possibilità di ciò che invece deve restare insaturabile per essere ciò che è, e cioè a-venire, apertura irriducibile all'alterità, la possibilità stessa della giustizia, secondo Derrida.

La promessa di emancipazione che ci viene da Marx deve rispondere – non di tale o tal'altra questione posta da Marx, finalmente in maniera definitiva, una volta per tutte, e per tutti – ma della possibilità dell'avvenire,

---

2 Derrida tratta della responsabilità e della decisione responsabile in numerosi testi; in particolare: J. Derrida, *Donner la mort*, tr. it. di L. Berto, Milano, Jaca Book, 2002; Id., *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, tr. it. di F. Garritano, Torino, Bollati Boringhieri, 2003; Id., *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, tr. it. di G. Chiurazzi, Milano, Cortina, 1995.

senza la quale non vi può essere relazione all'altro, e dunque decisione responsabile, giustizia nei confronti degli altri, che possiamo incontrare come altri – e non come semplici modificazioni del già noto – solo in una tale disposizione all'alterità irriducibile dell'avvenire.

Per distinguere la giustizia dal diritto<sup>3</sup>, per pensare la giustizia come «relation avec autrui»<sup>4</sup>, Derrida invita a tenere conto di un'esperienza che definisce messianica ma distingue da ogni messianismo sia religioso che utopico-politico, un'esperienza messianica senza messia:

Questo messianico, crediamo che resti una marca *incancellabile* – che non si può e non si deve cancellare – dell'eredità di Marx, e senza dubbio dell'*ereditare*, dell'esperienza dell'eredità in generale. In mancanza di ciò si ridurrebbe l'evenemenzialità dell'avvenimento, la singolarità e l'alterità dell'altro. In mancanza di ciò la giustizia rischia di ridursi di nuovo a delle regole, norme o rappresentazioni giuridico-morali, in un inevitabile orizzonte totalizzatore (movimento di restituzione adeguata, di espiazione o riappropriazione) (*SM*, p. 56; 40).

Per Derrida è possibile cogliere l'esperienza messianica distinguendola da ogni messianismo, in virtù di una desertificazione o sospensione del contenuto, sospensione – osserva Derrida – inaccettabile per questi messianismi, perché è proprio il contenuto che ne determina l'identità, la presenza e la differenza dagli altri; è proprio il contenuto di questi messianismi a giustificare il loro essere in guerra l'uno contro l'altro, ora come in passato: l'apertura dell'esperienza all'avvenire è assolutamente originaria, precede strutturalmente ogni sua determinazione di contenuto storico-empirica – tale o tal'altro messia religioso – così come precede strutturalmente ogni anticipazione dell'orizzonte d'attesa – questa o quell'altra utopia. Lì dove l'avvenire è solo l'orizzonte di attesa della presentazione di un contenuto determinato, non vi è avvenire. I messianismi religiosi e utopico-scientifico-politici, nelle forme che conosciamo, dissimulano quell'apertura all'avvenire che pure costituisce la loro condizione di possibilità.

L'esperienza messianica invece è una condizione universale, un quasi-trascendentale dell'esperienza: se l'esperienza è sempre esperienza dell'altro, in tanto vi può essere esperienza in quanto vi è avvenire; la possibilità dell'avvenire, alterità irriducibile e inanticipabile, è la condizione dell'esperienza

3 Sulla differenza entro giustizia e diritto, cfr. J. Derrida, *Forza di legge* cit., p. 67: «Come conciliare l'atto di giustizia che deve sempre riguardare una singolarità, degli individui, dei gruppi, delle esistenze insostituibili, l'altro o io *come* altro, in una situazione unica, con la regola, la norma, il valore o l'imperativo di giustizia che hanno necessariamente una forma generale, anche se questa generalità prescrive un'applicazione ogni volta singolare?».

4 E. Levinas, *Totalità e infinito*, tr. it. di A. Dall'Asta, Milano, Jaca Book, 1986, p. 88. (cit. in *SM*, p. 48; 33).

dell'alterità nelle sue possibili occorrenze concrete.

Si obietterà, forse, che una tale esperienza è l'evidenza stessa per ciascuno, eppure non possiamo non ammettere, con Derrida, che la storia dell'Occidente, questa storia religiosa, filosofica, politica ecc., si è venuta elaborando come denegazione di una tale evidenza dell'esperienza. Le diverse modulazioni della filosofia della fine della storia da Hegel in poi, infatti non sono altro che saturazioni dell'avvenire che richiedono la denegazione dell'essere altro, vale a dire della differenza, della finitezza; in fondo – ma non riusciremo a parlarne in quest'occasione – della morte: se l'essere altro è la condizione del vivente – del suo essere vivente come del suo essere mortale – allora non c'è possibilità per il vivente senza questa possibilità dell'alterità che pure lo minaccia essenzialmente.

La promessa messianica, dunque, non è promessa di un contenuto determinato (religioso o scientifico), ma promessa dell'avvenire, nel senso che in quanto promette, promette di mantenere viva la possibilità dell'avvenire, condizione di ogni decisione responsabile alla quale siamo chiamati senza poter ricorrere né all'applicazione di una norma corrente né a garanzie assolute di altro tipo.

La promessa – dice Derrida – come evento di un'ingiunzione impegnata che comanda di far venire ciò stesso che non si presenterà mai nella forma della presenza piena, è l'apertura di questo scarto entro una promessa infinita (sempre intenzionale almeno perché essa richiede il rispetto infinito della singolarità e dell'alterità infinita dell'altro così come dell'eguaglianza contabile, calcolabile e assoggettabile tra singolarità anonime) e le forme determinate, necessarie ma necessariamente inadeguate di ciò che deve misurarsi a questa promessa. In questa misura, l'effettività della promessa democratica, come quella della promessa comunista, conserverà sempre in essa, e dovrà farlo, questa speranza messianica assolutamente indeterminata nel suo cuore, questo rapporto escatologico all'avvenire di un avvenimento e di una singolarità, di un'alterità inanticipabile (*SM*, p. 111; tr. it. mod., p. 86).

Se la promessa non si realizza mai nella presenza di ciò che promette, non per questo la si può identificare con l'idea regolatrice kantiana: non si tratta di un ideale irraggiungibile per l'uomo ma al quale si deve tendere. Un tale ideale, ancora una volta, è un contenuto determinato, una presenza a venire, anche se nella forma del *telos* ideale. Derrida ci tiene a distinguere la promessa escatologica da ogni teleologia, in particolare in Marx, dove la teleologia storica sarebbe la dissimulazione scientifico-oggettiva dell'apertura escatologica provocata dalla sua stessa promessa di giustizia (*SM*, p. 69; 51).

L'inadeguazione della promessa deve restare tale per mantenere ciò che promette: la promessa dell'avvenire. L'ingiunzione che impegna la nostra singolarità, per mantenere ciò che promette deve operare concretamente («produrre forme di azione, di pratica, di organizzazione») per rispondere della promessa di giustizia ogni volta che se ne manifesta la necessità empirica; e tuttavia, non si tratta di produrre una determinazione della giustizia fissata

una volta per tutte in una presenza determinata. Tali azioni concrete sono tanto necessarie quanto contingenti, devono rispondere ad un'esigenza di giustizia lì dove avviene, ma non possono mai saturare anticipatamente le possibilità dell'avvenire, devono restare aperte, perfettibili, modificabili, differibili per rispondere ogni volta della possibilità dell'avvenire, per fare in modo che questo non sia mai pietrificato in una presenza piena<sup>5</sup>.

L'esigenza di sottrarsi ad ogni risposta che sia anticipazione dell'avvenire, elusione della promessa, vale dunque innanzitutto per Marx stesso. Rispondendo secondo l'ordine dell'obiettività scientifica, fondata su una ontologia implicita, Marx colma, satura, rimuove o dissimula proprio quell'apertura provocata dalla promessa di giustizia, che ci viene da lui. Marx pretende di rispondere attraverso un protocollo scientifico e oggettivo, fondato su una ontologia che ne garantirebbe la necessità e l'immanenza, la verità in senso classico: verità impersonale, indipendente dalla mia decisione responsabile, oggettivamente presente, data e valida una volta per tutte e per tutti.

Questo tipo di risposta annulla lo spazio necessario all'esercizio della decisione responsabile, che per essere tale deve essere sempre singolare, non l'applicazione di un protocollo, che come tale annulla la singolarità tanto dell'iniezione alla quale siamo chiamati a rispondere quanto quella della nostra decisione rispetto ad essa. La decostruzione intende misurare la portata di questa risposta ontologica, in quanto a questa è stato vincolato il lascito di Marx del quale non possiamo non dichiararci eredi.

## 2. Marx degli spettri

Spettri di Marx, al plurale dunque; non solo perché Derrida avanza l'ipotesi che vi sia più di uno spirito di Marx del quale riaffermare l'eredità, ma soprattutto perché lo stesso Marx pare ossessionato da un numero indefi-

---

5 J. Derrida, *Forza di legge* cit., p. 83: «Questo eccesso della giustizia rispetto al diritto e al calcolo, questo straripamento dell'impresentabile sul determinabile non può e non deve servire da alibi per astenersi dalle lotte giuridico-politiche, all'interno di un'istituzione o di uno Stato, fra istituzioni o fra Stati. Abbandonata a se stessa, l'idea incalcolabile e donatrice della giustizia è sempre prossima al male, ovvero al peggio poiché il calcolo più perverso può sempre riappropriarsene. [...]. Una garanzia assoluta contro questo rischio non può che saturare o suturare l'apertura dell'appello alla giustizia, un appello sempre ferito. Ma la giustizia incalcolabile *ordina* di calcolare. E innanzitutto a ciò che è più vicino e che associamo alla giustizia, cioè il diritto, l'ambito giuridico che non si può isolare in frontiere sicure, ma anche a tutti gli ambiti da cui non lo si può separare, che intervengono in esso e che non sono più solo degli ambiti: quello etico, politico, tecnico, economico, psico-sociologico, filosofico, letterario ecc.».

nito di spettri, non meno dei suoi avversari, di allora e di oggi. Non dimentichiamo infatti che lo spettro appare all'inizio del *Manifesto del partito comunista*: la vecchia Europa si arrocca, stringe alleanza per scongiurare la venuta di uno spettro, lo spettro del comunismo del quale, al contrario, il *Manifesto* invoca la venuta, ovvero la realizzazione effettiva, la presenza reale di contro a quella ancora solo spettrale<sup>6</sup>.

E tuttavia lo stesso Marx vuole esorcizzare il potere magico dello spettro, magico nel senso che destabilizza, turba l'ordine delle distinzioni concettuali che presiede al sapere costruito all'ordine di un'ontologia tanto antica e pervasiva da essere scambiata per la realtà stessa: la distinzione che si vuole irriducibile entro presenza e assenza, corpo e spirito, realtà effettiva e costruzione ideale, identità e alterità, vita e morte. In particolare, lo spettro ritorna ogni qual volta – e si tratta sempre di luoghi decisivi – Marx definisce il denaro, il segno monetario, il potere illusionista della merce (*SM*, p. 80; 61).

Ecco allora una serie di questioni: la ricorrenza dello spettro nel testo di Marx è semplicemente contingente? È un espediente retorico? Una metafora pedagogica? Oppure è essenziale alla formazione del concetto, alla costruzione della teoria? Quali sono le conseguenze, gli effetti, di una tale contaminazione? Soprattutto, è possibile svelare attraverso la figura dello spettro l'ontologia presupposta, più o meno consciamente, dalla teoria di Marx?

Derrida propone innanzitutto la lettura serrata della parte centrale de *L'Ideologia tedesca*<sup>7</sup>, quella dedicata alla critica di Max Stirner, l'autore de *L'unico e la sua proprietà* (1845). Secondo Stirner, tutte le elaborazioni ideali, tanto la religione, quanto lo Stato e il comunismo, opprimono l'uomo, in quanto si tratta di astratte finzioni. Questa prospettiva critica – osserva giustamente Balibar<sup>8</sup> – rischia di vanificare tutto, la possibilità stessa del discor-

6 Cosa pensare del proliferare di discorsi che ancora oggi – Marx morto da un pezzo, crollati i regimi comunisti – si preoccupano di scongiurare il pericolo comunista? Secondo Derrida si tratta del sintomo di un'inquietudine inconscia generata dallo spettro: di uno spettro – si sa – non si può constatare la morte, se ne può solo scongiurare il ritorno attraverso un esorcismo magico (la magia del discorso mediatico ad es.), e tuttavia uno spettro – *come tale* – non può non ritornare (*revenant*): *SM*, 163; 127: «Le società capitaliste possono sempre tirare un sospiro di sollievo e dirsi: il comunismo è finito con il crollo dei totalitarismi del XX secolo, e non soltanto è finito ma non ha avuto luogo, non è stato altro che un fantasma. Esse non possono che denegare ciò – l'innegabile stesso: un fantasma non muore mai, resta sempre a venire e a rivivere».

7 K. Marx - F. Engels, *L'Ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1967.

8 E. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, Editions La Découverte, 1993, tr. it. di A. Catone, Roma, Manifestolibri, 1994, pp. 49-50: «Chi è dunque Stirner, dal punto di vista teorico? È, prima di tutto, un anarchico, difensore dell'autonomia della società, composta di individui che sono tutti singoli, *proprietary* del loro corpo, dei loro bisogni e delle loro idee, a fronte dello stato Moderno, nel quale si concentra, a suo parere, ogni dominio e che ha ripreso, a proprio vantaggio, gli attributi *sacri* del potere elaborati dalla teologia politica

so così come quella della critica. Marx le oppone la possibilità di identificare i prodotti dell'ideologia dominante che, nell'interesse di una classe, occultano l'origine reale e concreta delle elaborazioni ideali: la produzione umana in vista della soddisfazione dei bisogni propriamente umani. Dunque, da un lato Stirner, per il quale qualsiasi elaborazione concettuale, idea, prodotto spirituale, è una finzione che deve essere demistificata; dall'altro Marx, per il quale finzioni sono solo quelle elaborate dall'ideologia dominante, e che è necessario demistificare in quanto costruite in modo tale da sovvertire e occultare quella che ne sarebbe l'origine, la presenza reale.

Stirner chiama queste finzioni spettri; e lo stesso Marx che discute Stirner quasi parola per parola, tenta di sfruttare per suo conto il ricorso di Stirner agli spettri, in particolare la duplicità della parola *Geist*, che può significare tanto spirito quanto appunto spettro:

Dal momento in cui il verbo si è fatto carne – dice Stirner citato da Marx – dal momento che il mondo è spiritualizzato [*vergeistigt*], incantato, è un fantasma [*ein Spuk*]<sup>9</sup>.

Tanto Marx quanto Stirner intendono scongiurare lo spettro, demistificare il potere illusionista dell'elaborazione ideale-ideologica, la spettrologia incantatrice che opprimerebbe l'uomo. Per comprendere se e in cosa si distinguono e si oppongono l'uno all'altro in questo comune esorcismo, è bene precisare in cosa consiste precisamente questa magia dello spettro alla quale si oppongono tanto Stirner quanto Marx: non si tratta solo della produzione di entità ideali autonome, quanto dell'attribuzione di un corpo a queste entità che si presume siano solo ideali, un'apparenza di esistenza concreta e reale diversa da quella ideale dalla quale hanno avuto origine:

La produzione del fantasma, la costituzione dell'effetto *fantasma*, non è semplicemente una spiritualizzazione, nemmeno l'autonomizzazione dello spirito, dell'idea o del pensiero, quale si produce per eccellenza nell'idealismo hegeliano. No, una volta questa autonomizzazione effettuata, con l'espropriazione o l'alienazione corrispondenti, e solo allora, le sopravviene il momento fantomale, le

---

del Medioevo. Ma, soprattutto, Stirner è un *nominalista* radicale: intendiamo con ciò che per lui ogni *generalità*, ogni *concetto universale* è una *finzione* forgiata da alcune istituzioni per dominare la sola realtà naturale, cioè la molteplicità degli individui in cui ciascuno è *unico nel suo genere*. «La critica di Stirner è pericolosa – dice Balibar – perché ingloba *tutte* le nozioni universali, senza eccezione. Stirner non vuole saperne di nessuna credenza, di nessuna Idea, di nessuna grande narrazione: né di quella di Dio, né di quella dell'uomo, né di quella della chiesa, né di quella dello stato, ma neppure, decisamente, di quella della rivoluzione».

9 K. Marx - F. Engels, *L'Ideologia tedesca* cit., p. 134.

aggiunge una dimensione supplementare, un simulacro, un'alienazione o un'espropriazione di più. Cioè un corpo! Una carne! Giacché non c'è fantasma, non c'è mai divenire spettro dello spirito senza almeno un'apparenza di carne, in uno spazio di visibilità invisibile... Perché ci sia fantasma ci vuole un ritorno al corpo, ma un corpo più astratto che mai. Il processo spettrogeno risponde dunque ad un'*incorporazione* paradossale. Una volta che l'idea o il pensiero sono staccati dal loro substrato, si generano fantasmi *dando loro corpo*. Non ritornando al corpo vivente dal quale sono strappate le idee o i pensieri, ma incarnando questi ultimi in un *altro corpo artificiale, un corpo protetico*, un fantasma dello spirito, si potrebbe dire un fantasma del fantasma se, come lo lascia pensare Marx, la prima spiritualizzazione produce già spettri (*SM*, p. 202; tr. it. mod. 160).

Stirner e Marx credono alla differenza assoluta che vi sarebbe tra spirito e corpo, entrambi temono lo spettro perché ha il potere di vanificare la sicurezza di una tale differenza; soprattutto, entrambi vogliono esorcizzare questo potere spettrale, per restituire all'uomo la sua presenza reale e concreta. Dunque, entrambi credono all'origine, alla presenza piena quale essenza del vivente, presenza piena e assoluta, cioè indipendente da ogni condizionamento altro, «tutti e due – dice Derrida – mirano a qualche riappropriazione della vita in un corpo proprio» (*SM*, p. 206; 163).

E tuttavia Marx critica il metodo di Stirner per riscattare una tale presenza vivente: si tratterebbe infatti di prendere semplicemente coscienza del fatto che tutti gli spettri che vediamo fuori di noi e che ci dominano, sono solo delle costruzioni della nostra coscienza, si tratterebbe di reincorporarli, di riappropriarsi degli spettri che l'uomo stesso ha prodotto.

Citiamo ancora Stirner nella parafrasi di Marx:

I pensieri avevano preso una forma *corporea*; erano dei fantasmi, tali Dio, l'imperatore, il papa, la patria, ecc. Se io distruggo la loro forma corporea, io li reintegro nel mio corpo e dico: io solo possiedo una forma corporea. Di qui, io apprendo il mondo come ciò che è per me, come ciò che è il mio. La mia proprietà: io rapporto tutto a me stesso<sup>10</sup>.

Contro Stirner, Marx osserva che una volta distrutta la costruzione spirituale che legittima una dominazione reale non la si è realmente intaccata, nemmeno sfiorata: una volta reinteriorizzata l'idea, distrutta la sua apparenza fenomenale, ad esempio quella del papa, il papa resta lì dov'è – più potente che mai. Soprattutto, per Marx una tale reincorporazione degli spettri anziché restituire all'uomo il suo corpo proprio, la sua presenza vivente, lo renderebbe lo spettro di tutti gli spettri, più spettrale di ogni spettro. Così Marx:

---

10 Ivi, pp. 104-105.

Dopo aver cominciato dando ai pensieri una consistenza corporea, vale a dire, dopo averne fatto dei fantasmi, l'uomo, qui identificato all'unico, distrugge questa forma corporea, reintegrandola nel suo proprio corpo, di cui fa, per ciò stesso, il corpo dei fantasmi<sup>11</sup>.

L'uomo, così pensato, e cioè come l'unico ad avere un corpo, è un'altra astrazione, anzi, per Marx, l'astrazione delle astrazioni<sup>12</sup>.

Secondo Derrida, Marx intuisce in questo punto qualcosa che va al di là delle sue stesse intenzioni: l'uomo, esistenza vivente ma finita, è essere altro da sé; per essere sé, per rapportarsi a se stesso ha bisogno, necessariamente, di rapportarsi ad altro da sé. La presenza vivente, a differenza di quella piena e assoluta, diciamo pure quella di Dio, è sempre, necessariamente, relazione ad altro, al non vivente in generale, all'esteriorità in generale, condizione di qualsiasi oggettivazione di sé.

In questo senso il vivente è spettrale, la spettralità è la condizione di ogni presenza vivente finita, non assoluta:

Marx e Stirner – dice Derrida – condividono, apparentemente come voi e me, una preferenza incondizionata per il corpo vivente. Ma proprio a causa di ciò, conducono una guerra senza fine contro tutto ciò che lo rappresenta, che non è lui ma gli riviene: la protesi e la delegazione, la ripetizione, la *différance*. Il me vivente è auto-immune, essi non vogliono saperlo. Per proteggere la sua vita, per costituirsi in unico me vivente, per rapportarsi come lo stesso a se stesso, è necessariamente portato ad accogliere l'altro all'interno (la *différance* del dispositivo tecnico, l'iterabilità, la non-unicità, la protesi, l'immagine di sintesi, il simulacro, e ciò comincia con il linguaggio, prima di lui, altrettante figure della morte), deve dunque dirigere *per se stesso e contro se stesso* le difese immunitarie apparentemente destinate al non-me, al nemico, all'opposto, all'avversario (*SM*, p. 224; tr. it. mod. 178).

Il valore discriminante attribuito alla presenza vivente (tanto da Stirner quanto da Marx) intesa come presenza viva, origine assoluta, e cioè sciolta da ogni relazione ad altro, da quella spettralità, condizione di ogni esistenza vivente finita, non intacca minimamente la gerarchia onto-teologica contro la quale tanto l'uno quanto l'altro vorrebbe intervenire. Un tale valore, anzi, la conferma in pieno: con la presenza assoluta, origine assoluta, vita assoluta non si pensa altro che Dio, l'uomo come dio, come ciò che non è e non sarà mai, assolutamente vivente, se non secondo quelle modulazioni di contenuto che riempiono la promessa messianica, e cioè le religioni o le utopie politico-scientifiche.

In particolare, se la spettralità è la condizione di ogni produzione di senso, dell'idealità in generale, ne consegue che non c'è entità ideale che non sia

---

11 Ivi, p. 105.

12 *Ibidem*.

strutturalmente incorporata nell'esteriorità e autonoma rispetto alle condizioni singolari della sua produzione: l'iscrizione in una traccia materiale, sensibile, corporea è necessaria alla costituzione dell'idealità *come tale*, e cioè come formazione autonoma iterabile al di là dell'*hic et nunc* della sua origine singolare, della sua presunta presenza in una coscienza<sup>13</sup>. Dunque, non si può limitare la lista delle idealità solo spettrali, come vorrebbe Marx, isolandole da quelle che avrebbero un'origine, una presenza piena e vivente. Non si può non tenere conto della *différance*, delle condizioni spettrali della costituzione del senso, altrimenti si rischia di vanificare la produzione del senso in generale, dunque la possibilità stessa della critica, come quella della promessa. Soprattutto non le si può opporre la presenza perché così si farebbe ricorso ad un valore onto-teologico che non solo supporta proprio ciò che si vuole contestare, ma occulta pure la possibilità della contestazione.

### 3. Il capitale fantasmagorico

Bisognerebbe citare per intero il famoso paragrafo del primo libro del *Capitale*, dal titolo *Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano*; Derrida ne dà per scontata la conoscenza puntuale e lo commenta quasi parola per parola.

Così Marx in apertura del capitolo:

A prima vista, una *merce* sembra una cosa triviale, ovvia [*selbstverständliches*]. Dalla sua analisi risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici. Finché è *valore d'uso*, non c'è nulla di misterioso in essa, sia che la si consideri dal punto di vista che essa soddisfa, con le sue proprietà [*Eigenschaften*], bisogni umani, sia che riceva tali proprietà soltanto come *prodotto* di lavoro umano. È chiaro come la luce del sole che l'uomo, con la sua attività, cambia in maniera utile a se stesso le forme dei materiali naturali. Per esempio quando se ne fa un tavolo, la forma del legno viene trasformata. Ciò non di meno, il tavolo rimane legno, cosa sensibile e ordinaria. Ma appena si presenta come *merce*, il tavolo si trasforma in cosa sensibilmente soprasensibile. Non solo sta coi piedi per terra, ma, di fronte a tutte le altre merci, si mette a testa in giù, e sviluppa [*entwickelt*] dalla sua testa di legno delle chimere [*Grille*] molto più mirabili [*wunderlicher*] che se cominciasse spontaneamente a danzare. Dunque, il carattere mistico della merce non sorge dal suo valore d'uso<sup>14</sup>.

13 Sul concetto di archi-scrittura, condizione della costituzione dell'idealità cfr. J. Derrida, *Introduction à L'origine de la géométrie de Husserl*, Paris, PUF, 1962, tr. it. di C. Di Martino, Milano, Jaca Book, 1987; Id., *La voix et le Phénomène*, Paris, PUF, 1967, tr. it. di G. Dalmasso, Milano, Jaca Book, 1968; Id., *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, tr. it. di G. Dalmasso et alii, Milano, Jaca Book, 1969.

14 K. Marx, *Il Capitale*, tr. it. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1964, Libro I, cap. I, 4, p. 103.

Una volta divenuta merce, la cosa non solo diventa spettro ma genera da se stessa tutta una serie di altre formazioni fantastiche, chimere [*Grille*]. La pertinenza della logica spettrale elaborata da Derrida è dunque evidente.

Il divenire merce della cosa sensibile, sensibilmente presente, equivale al divenire spettrale, cosa sensibile-soprasensibile; il tavolo di legno, cosa sensibile, una volta divenuto merce, si anima; da oggetto d'uso, prodotto dal lavoro umano, diventa cosa viva, autonoma, assume un corpo, ma indipendente tanto rispetto alle sue naturali proprietà di cosa, quanto rispetto alle proprietà attribuitegli dalla trasformazione del lavoro umano, al suo valore d'uso.

L'opposizione tra valore d'uso e valore di scambio, ancora una volta è un'opposizione gerarchica tra una presenza vivente, naturale – quella dell'uomo che produce il tavolo per i propri bisogni propriamente umani o per rispondere ai bisogni propriamente umani di altri – e una presenza spettrale, artificiale, indipendente da questi bisogni immediati. Ancora una volta, per Marx, si tratta di scongiurare l'apparizione spettrale, per svelare la presenza reale, in essa mistificata:

Quindi, appena fuggiamo [*flüchten*] in altre forme di produzione, scompare subito tutto il misticismo del mondo delle merci, tutto l'incantesimo e la nebbia fantomatica [*alle der Zauber und Spuk*] che vela [*umnebeln*] i prodotti del lavoro sulla base della produzione di merci<sup>15</sup>.

E tuttavia la tavola di legno non è naturale, è il prodotto di una trasformazione, del lavoro che gli attribuisce una forma che la destina all'uso, indipendentemente dalla presenza immediata e singolare di chi l'ha prodotta o di chi la dovrà utilizzare. La tavola, proprio perché formata per essere oggetto d'uso, disponibile all'uso tanto di chi la produce quanto di altri, è fin dall'inizio, strutturalmente, disponibile a divenire autonoma rispetto al bisogno immediato e vivente; disponibile a divenire soprasensibile, e cioè forma ideale identificabile al di là della sua semplice presenza immediata, dunque disponibile allo scambio, condizione del suo divenire merce.

Non c'è opposizione rigorosa entro valore d'uso e valore di scambio, ma relazione differenziale reciproca: lo scambio è la condizione dell'uso e viceversa. Il divenire oggetto di scambio della merce non mistifica in quanto tale il rapporto sociale tra gli uomini che ne sarebbe la condizione reale, è piuttosto un effetto della relazione all'altro, condizione irriducibile dell'essere se stesso; certo, la possibilità irriducibile dello scambio tra gli uomini può sempre divenire mezzo di sfruttamento e oppressione dell'altro, ma non come tale. Ciò avviene in condizioni determinate che è necessario analizzare e scongiurare, vale a dire, che

---

15 Ivi, p. 108.

dipende da noi scongiurare e non da un presunto valore assoluto. Ancora meglio, non si intacca la possibilità dello sfruttamento eliminando le condizioni di possibilità dello scambio in generale, al contrario, lo si realizza compiutamente.

D'altra parte, un valore è sempre un prodotto sensibile-soprasensibile, mai qualcosa di solo sensibile, immediato, presente, vivente, dato per natura. Non c'è valore assoluto, indipendente da altro, assolutamente presente per noi, ci può essere tale valore solo ricorrendo all'onto-teologia della quale Derrida – proprio come Marx – vorrebbe fare a meno. Il valore del valore può essere solo relazione tra valori tra loro differenti mai assoluti; l'impegno per un valore non lo garantisce nessuno, né un fondamento oggettivo né un'autorità superiore – Dio, Stato...; è condizionato, sta sotto la nostra responsabilità singolare e finita, è la posta in gioco nel rapporto all'altro, è il prodotto sempre a rischio del rapporto sociale.

Così Derrida:

Non si tratta di negare qui l'esistenza di un valore d'uso o la necessità di riferirsi. Ma di dubitare della sua rigorosa purezza. Se questa non fosse sicura, allora bisognerebbe dire che la fantasmagoria è cominciata prima del cosiddetto valore di scambio, sulla soglia del valore di valore in generale, o che la forma merce è cominciata prima della forma merce, essa stessa prima di se stessa. Il cosiddetto valore d'uso della cosiddetta cosa sensibile ordinaria, la *hyle* semplice, il legno della tavola di legno che Marx suppone non aver ancora cominciato a danzare, c'è stato bisogno che la sua stessa forma, la forma che informa la sua *hyle*, lo promettesse almeno all'iterabilità, alla sostituzione, allo scambio, al valore, e che essa innescasse un'idealizzazione che permettesse di identificarla come la stessa attraverso delle ripetizioni possibili, ecc. Così come non c'è uso puro, non c'è alcun *valore d'uso* che la possibilità dello scambio e del commercio, (con qualsiasi nome la si chiami, il senso stesso, il valore, la cultura, lo spirito, la significazione, il mondo, il rapporto all'altro, e innanzitutto la semplice forma e la traccia dell'altro) non iscrive dall'inizio in un *fuori uso* – significazione debordante che non si riduce all'inutile» (*SM*, p. 254; tr. it. mod., p. 200).

Tanto il valore d'uso, quanto il valore di scambio sono effetti della *différance*, della relazione all'altro, condizione irriducibile di ogni produzione, ideale e materiale, sensibile-soprasensibile:

Ogni valore d'uso essendo marcato da questa possibilità di servire *all'altro* o un'altra volta, questa alterità o questa iterabilità lo proietta *a priori* sul mercato delle equivalenze. [...] Nella sua iterabilità originaria, un valore d'uso è in anticipo promesso, promesso allo scambio e al di là dello scambio (*SM*, p. 257; 203).

In definitiva, per scongiurare i fantasmi generati dal capitale, le maschere che giustificano quelle forme di dominio e sfruttamento che ha prodotto, e che ancora oggi vediamo prosperare nell'ingiustizia, Marx crede di dover

innanzitutto esorcizzare l'autonomia sensibile-soprasensibile che caratterizza ogni prodotto dell'attività umana, la spettralità, la *différance* in generale.

Così Marx:

Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini stessi. Quindi, per trovare un'analogia, dobbiamo involarci [*flüchten*] nella bruma fantomatica del mondo religioso. Quivi, i prodotti del cervello umano paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra di loro e in rapporto con gli uomini. Così nel mondo delle merci, fanno i prodotti della mano umana. Questo io chiamo il feticismo che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci<sup>16</sup>.

Detto altrimenti – chiosa Derrida – dal momento che c'è produzione, c'è feticismo: idealizzazione, autonomizzazione e automatizzazione, dematerializzazione e incorporazione spettrale, lavoro del lutto coestensivo a ogni lavoro. Marx crede dover limitare questa coestensività alla produzione di merci. Ai nostri occhi è un gesto di esorcismo (*SM*, p. 263; 209).

Marx identifica con la sfera religiosa, con le sue produzioni ideali, la produzione di idealità in generale, la spettralità in generale, la *différance* sensibile-soprasensibile condizione della produzione in generale, proprio come faceva Stirner.

E questo in nome di un'ontologia della presenza piena, assoluta, vivente, che dovrebbe vanificare l'incantesimo spettrale. E tuttavia quest'ontologia non è originaria rispetto alla *différance*, alla spettralità generale, ne è piuttosto un prodotto, uno di quelli possibili, e precisamente quello che si fonda sulla rimozione delle proprie condizioni, del proprio essere condizionato, vale a dire, della differenza, dell'essere-altro, della finitezza: esorcismo della spettralità in nome di una presenza assoluta, infinita, pura, viva, incondizionata senza rapporto ad altro. Il nome di questa presenza è Dio, da Platone e Aristotele fino a Hegel e al di là.

L'ontologia di Marx in quanto pensa il vivente presupponendo il valore della presenza assoluta non si distacca affatto dalla tradizione ontoteologica, condizione di produzione proprio di quel fantasma religioso che Marx vorrebbe esorcizzare, perché lo riconosce alla base del capitale, ma tanto potente da essere scambiato dallo stesso Marx per la realtà stessa.

E tuttavia, per Derrida, non si tratta di criticare semplicemente i fondamenti della teoria di Marx, quanto «piuttosto di una decostruzione dei limiti critici, dei limiti rassicuranti che garantiscono l'esercizio necessario e legitti-

---

16 Ivi, p. 104.

mo dell'interrogazione critica». Non si tratta di affermare che tutto è fantasmagoria, tutto è merce.

Ma dal momento in cui i limiti della fantasmagoria non si lasciano più controllare o assegnare dalla semplice opposizione della presenza o dell'assenza, dell'effettività e della non-effettività, del sensibile e del soprasensibile, un *altro* approccio delle differenze deve strutturare (concettualmente e realmente) il campo così ri-aperto. Senza cancellare le differenze e le determinazioni analitiche, quest'altra logica richiede altri concetti. Se ne può sperare una reinscrizione più fine e rigorosa. In ogni caso può solo fare appello a questa ristrutturazione incessante come d'altra parte al progresso della critica (*SM*, p. 258; 204).

La lettura di Derrida non intende mettere in evidenza le carenze filosofiche del testo di Marx; non si tratta di questo, proprio perché questa lettura, non lo dimentichiamo, vuole essere fedele allo spirito di Marx, almeno uno fra i tanti, e cioè a quello che ci vincola ad una promessa di emancipazione. È proprio per rispondere di questa promessa che la decostruzione è necessaria: innanzitutto perché, se – come mostra Marx – la logica dell'economia, come quella dell'ideologia che la supporta è una logica spettrale, non ha senso credere di poterla esorcizzare magicamente; se si vuole intervenire su di essa, bisogna conoscerla e comprenderla come tale.

Se poi l'esorcismo della spettralità si rivela fondato su un valore quale la presenza assoluta, incondizionata e che si vuole opposta e rigorosamente allergica all'alterità, alla differenza in qualsiasi forma questa si dia, la decostruzione è ancor più necessaria: in quanto permette di vedere questo valore come intrinsecamente articolato a quell'ontoteologia che ha per condizione la repressione e rimozione dell'alterità, dell'essere altro in generale e come effetto la repressione e la rimozione della singolarità, del finito, del vivente, in nome di Un Dio, di Uno Stato, Un'Idea, Una Terra, Un'Identità etnica, di Sangue, in nome di Una Storia, di Un passato, di Un Futuro... Sfuggiremo mai a questa logica della presenza, dell'identità assoluta, che ha condannato e ancora oggi condanna all'assenza un numero incalcolabile di singolarità viventi? Forse, la decostruzione ci permetterà di intervenire su questa realtà del fantasma ontoteologico per trasformarla, certamente consapevoli di non poterla semplicemente dissolvere come vana bruma spettrale, ma ancora in nome di Marx, dello spirito di Marx, della promessa di emancipazione che ci viene da lui, alla quale non possiamo mancare, se non vogliamo mancare all'avvenire, a tutto e tutti.



## MATERIALI E DIFFERENZE

### II. SPETTRI DELLA STORIA

FORTUNATO M. CACCIATORE

Hegel nota in un passo delle sue opere che tutti i grandi fatti e i grandi personaggi della storia universale si presentano, per così dire, due volte. Ha dimenticato di aggiungere: la prima volta come tragedia, la seconda volta come farsa. Caussidière invece di Danton, Louis Blanc invece di Robespierre, la Montagna del 1848-1851 invece della montagna del 1793-1795, il nipote invece dello zio. E la stessa caricatura nelle circostanze che accompagnano la seconda edizione del 18 brumaio!<sup>1</sup>.

**L**a *Gespenstergeschichte* si ripete. E Derrida, come sempre, invita a sospettare delle separazioni troppo immediate, in tal caso, della frontiera che passerebbe fra la tragedia e la farsa, o fra la storia (già) modello e la sua copia, la *vera* e la *falsa* rivoluzione. Non è così agevole decidere fra *Geist* e *Gespenst*, spirito *buono* e *cattivo* del comunismo, fra l'idealizzazione che conserverebbe e assicurerebbe la presenza vivente e la presunta mistificazione che, rimuovendo le pietre tombali, non metterebbe in circolazione che fantasmi. Tanto più, se si pensa che questi ultimi saranno stati necessari, vitali, condizione necessaria a mettere in moto una rivoluzione ogni volta singolare.

Marx – come nell'*Ideologia tedesca* – non finisce mai di opporre lo spirito allo spettro. Ma il *Gespenst*, incorporazione evanescente dello spirito, non concorre, forse, in modo decisivo a costituire la densità storica della vita in generale, della vita rivoluzionaria in particolare? Se così fosse, allora si dovrebbe ammettere che la ripetizione spettrale non giungerebbe, in una seconda mossa, come un'anomalia accidentale, un errore di percorso, ma sarebbe iscritta nel movimento storico-rivoluzionario *ab imis*. Non vi sarebbero, semplicemente, fatti che si ripetono nella storia, ma la ripetizione (il rinvio differenziale) sarebbe la condizione storica perché qualcosa di *nuovo* si produca.

Così Derrida:

La *hantise* è storica, certo ma non *ha data*, non si lascia docilmente datare, nella catena dei presenti, giorno dopo giorno, secondo l'ordine istituito di un

---

1 K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, tr. it. di P. Togliatti, in K. Marx - F. Engels, *Opere*, vol. XI, a cura di G. M. Bravo, Roma, Editori Riuniti, 1982, pp. 105-205, in particolare p. 107. Il tentativo di comprendere la storia delle rivoluzioni (in Francia e non solo) si dispiega, com'è noto, fra continuità e rotture, riprese e ripensamenti, lungo tutto l'itinerario di pensiero tanto di Marx quanto di Engels.

calendario. Intempestiva, non capita, non sopraggiunge, un giorno all'Europa (o alla rivoluzione), come se a un dato momento della sua storia questa fosse venuta a soffrire di un certo male, a lasciarsi *abitare* all'interno, cioè a lasciare che vi si aggiri (*hanter*) un ospite straniero. Non che l'ospite sia meno estraneo per il fatto di aver sempre occupato la domesticità dell'Europa. Ma non c'era un dentro, non c'era nulla dentro prima di lui. Il fantomale si dislocerebbe come il movimento di questa storia. La *hantise* sarebbe il marchio dell'esistenza dell'Europa. Aprirebbe lo spazio e il rapporto a sé di ciò che si chiama, almeno a partire dal Medio Evo: Europa (*SM*, p. 22; 11).

La *prima volta*, sarebbe già effetto della *différance*, rinvio differenziale<sup>2</sup>: per affermare il *novum* i padri della *Grande Rivoluzione* vestono i panni della romanità, cioè ripetono, per terminare il compito singolare del «proprio tempo»<sup>3</sup>. Già nella *Sacra famiglia*, le fasi della *prima* rivoluzione apparivano scandite (sfasate) dall'*anacronia romana*: «illusione degli uomini del terrore» e motivo della loro mortale sconfitta.

Robespierre, Saint-Just ed il loro partito sono caduti perché hanno confuso la comunità antica, *realisticamente democratica*, che poggiava sul fondamento della *schiavitù* reale, con lo *Stato moderno rappresentativo*, *spiritualisticamente democratico*, che poggia sulla *schiavitù emancipata*, sulla *società civile*<sup>4</sup>.

La rivoluzione (la storia) comincerebbe col ripetersi. O con uno spettro (meglio, al plurale, spettri), nell'eventualità, sempre possibile e imprevedibile, che la rivoluzione si ripeta contro se stessa<sup>5</sup>.

2 Sulla *différance*, cfr. *infra*, pp. 170-171.

3 Gli spettri non sono solo *romani*. Per dimostrare che anche «il popolo tedesco» ha una propria «tradizione rivoluzionaria» e per offrire nuovi panni agli sconfitti del '48, Engels, nel 1850, richiama in vita i contadini di Münzer: «Ci fu un tempo in cui la Germania produsse personalità che possono stare al livello dei rivoluzionari degli altri paesi, [...] in cui contadini e plebei tedeschi concepirono idee e piani di fronte ai quali abbastanza spesso i loro discendenti indietreggiarono spaventati. È venuto il momento, di fronte al temporaneo rilassamento che dopo due anni di lotta appare un po' dappertutto, di presentare ancora una volta al popolo tedesco i profili rudi, ma forti e tenaci della grande guerra dei contadini» (cfr. F. Engels, *La guerra dei contadini in Germania*, in K. Marx - F. Engels, *Opere*, vol. X, a cura di A. Aiello, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 401-493, in particolare p. 401).

4 K. Marx - F. Engels, *La sacra famiglia ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*, in K. Marx - F. Engels, *Opere*, vol. V, tr. it. a cura di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1972, pp. 5-234, in particolare, p. 136. Solo dopo la morte di Robespierre e della *illusione romana* – scrivono Marx e Engels poco dopo – *l'illuminismo politico* «comincia a realizzarsi prosaicamente» (ivi, p. 137).

5 Al riguardo, Derrida cita Victor Hugo, che, altro spettatore d'eccezione, sottolinea la difficoltà nel comprendere gli strani eventi del '48 in una *filosofia della storia*, il cui ordine rischia di deflagrare su una doppia barricata: «Il giugno 1848 fu, affrettiamoci a dirlo, un fatto a parte, e quasi impossibile da classificare nella filosofia della storia? Una rivolta del popolo contro se stesso [...]. Ci sia permesso, quindi, di attirare un momento l'attenzione del

Ripetizione e prima volta, ecco forse la questione dell'evento come questione del fantasma: che *cos'è* un fantasma? Che *cos'è* l'*effettività* o la *presenza* di uno spettro, cioè di ciò che sembra altrettanto ineffettuale, virtuale e inconsistente di un simulacro? C'è *qui*, tra la cosa stessa e il suo simulacro, un'opposizione che tenga? Ripetizione e prima volta, ma anche ripetizione e ultima volta, giacché la singolarità di ogni *prima volta* ne fa anche un'*ultima volta*. Ogni volta, questo è l'evento, una prima volta è un'ultima volta. Tutt'altra (*SM*, p. 31; 18).

È Marx, d'altra parte, a sostenere, mentre conduce la sua lotta contro gli spettri, che si può essere attori della propria storia solo a condizione di ereditare o, per parafrasare un marxista italiano della prima ora, Labriola, di essere *vissuti* dalla storia. L'eredità (compresa «l'eredità del marxismo») viene prima che si possa decidere se accoglierla o escluderla (anche se nulla impedisce, poi, di filtrarne criticamente gli elementi e di ospitare l'uno invece dell'altro, per prendere partito – anzi, *occorre*, è *necessario*, di volta in volta, scegliere, prendere posizione, nella precarietà evenemenziale di ogni decisione). È Derrida a sottolinearlo:

Noi *siamo* degli eredi, il che non vuol dire che *abbiamo* o *riceviamo* questo o quello, che una tale eredità ci arricchisca un giorno di questo o quello, ma che l'*essere* di ciò che siamo è innanzitutto eredità, che lo vogliamo e sappiamo oppure no (*SM*, p. 94, 73).

Proprio per la sua costitutiva evenemenzialità, l'eredità non si riduce mai al *dato*, ma resta aperta (a venire), nell'ingiunzione di una promessa e di un compito.

L'eredità non è mai un *dato*, è sempre un compito. Che resta davanti a noi, incontestabilmente, al punto che, prima di volerlo o rifiutarlo, noi siamo degli

---

lettore sulle due barricate assolutamente uniche [...] quei due spaventosi capolavori della guerra civile [...]. La barricata di Sain-Antoine era mostruosa [...] la rovina. Si poteva dire: chi ha costruito tutto questo? Si poteva dire anche: chi ha distrutto tutto questo? [...]. Era grande e piccolo. Era l'abisso parodiato sul posto stesso della baraonda [...]. Questa barricata era furibonda [...] smisurata e viva; e, come dal dorso di una bestia elettrica, ne usciva un crepitio di fulmini. Lo spirito rivoluzionario copriva con la sua nuvola la sommità dove tuonava quella voce del popolo che somiglia alla voce di Dio; una strana maestà emanava da questa titanica montagna di macerie. Era un mucchio di immondizia ed era il Sinai. Come abbiamo già detto, essa attaccava in nome della Rivoluzione, che cosa? La Rivoluzione [...]. Al fondo si erigeva quella barricata che faceva della vita un vicolo cieco; muro immobile e tranquillo; non vi si vedeva nessuno, non vi si vedeva nulla, non un grido, non un rumore, non un soffio. Un sepolcro [...]. Il capo di quella barricata era un geometra o uno spettro [...]. La barricata Saint-Antoine era il tumulto dei tuoni; la barricata del Tempio era il silenzio. C'era fra questi due fortificati la differenza tra il formidabile e il sinistro. L'una somigliava a delle fauci, l'altra a una maschera» (V. Hugo, *I miserabili* cit. in *SM*, p. 157; 123).

eredi, e degli eredi in lutto, come tutti gli eredi. *Essere* [...] vuol dire, per la stessa ragione, *ereditare* (*ibidem*).

Dire questo non significa indulgere ad alcuna nostalgia «passatista» o «tradizionalista». «La reazione, il reazionario o il reattivo sono solo interpretazioni della struttura dell'eredità» (*ibidem*).

Ma torniamo al *18 Brumaio*.

Gli uomini – scrive Marx – fanno la propria storia [*ihr eigenen Geschichte*], ma non la fanno in modo arbitrario [*aus freien Stücken*], in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé, determinati dai fatti e dalla tradizione [*überlieferten Umständen*]. La tradizione di tutte le generazioni scomparse [*aller toten Geschlechter*] grava pesantemente [*lastet wie ein Alp*]<sup>6</sup> sul cervello dei viventi e proprio quando sembra che essi lavorino a trasformare se stessi e le cose, creare ciò che non è esistito, proprio in tali epoche di crisi rivoluzionaria essi evocano con angoscia gli spiriti e del passato per prenderli al loro servizio; ne prendono a prestito i nomi, le parole d'ordine per la battaglia, i costumi, per rappresentare sotto questo vecchio e venerabile travestimento e con queste frasi prese a prestito la nuova scena della storia<sup>7</sup>.

Al culmine della rivoluzione, più la crisi si fa acuta, più diviene necessario, urgente (ne va della rivoluzione) convocare [*beschwören*] l'antico: «spiriti come spettri nel gesto di uno scongiuro positivo», che giura per evocare, non per ricacciare, nella speranza di poter tracciare, in ogni momento, una frontiera rassicurante fra la parodia e la verità, fra una storia di fantasmi, pura o impura, e il materialismo storico, fra la riproduzione meccanica dello spettro e la riappropriazione vivente dello spirito passato, tanto viva e assimilatrice da coincidere con la vita dell'oblio<sup>8</sup>. «Oblio di ciò che è materno per far vivere in sé lo spirito» (*SM*, p. 181;140).

6 Il modo di procedere decostruttivo (l'interpretazione performativa cui si è accennato all'inizio), tutt'altro che arbitrario, deve tener conto, fra le molte altre cose, della traduzione e degli spostamenti che la decisione fra versioni differenti, può implicare nella lettura di un testo. In riferimento al passo che si sta citando ([...] *lastet wie ein Alp*), Derrida osserva, in un inciso, come, nelle traduzioni francese (ma anche in quella italiana), vittima forse di un esorcismo, scompare l'*incubo*: «Marx dice *lastet wie ein Alp*, cioè 'pesa come un incubo', uno di quegli esseri spettrali che provocano incubi; come spesso accade nelle traduzioni, il fantasma cade nel dimenticatoio o, nel migliore dei casi, si dissolve in figure approssimative, per esempio la fantasmagoria, termine che oltretutto, in genere, si alleggerisce del senso letterale come di una zavorra che lo lega alla parola e alla parola pubblica» (*SM*, p. 176; 138).

7 K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* cit., p. 107.

8 La vita non sopravviverebbe, se non osservasse un certo «imperativo dell'oblio», se non fosse capace di liberarsi del passato una volta evocato, se non avesse la «forza di dimenticare» – come dirà Nietzsche, non moltissimi anni dopo Marx, sul limitare del cosiddetto

Lo scongiuro [*Beschwörung*], come le barricate rivoluzionarie, si duplica, *riflette*. Se, dapprima, può sembrare solo accogliente e ospitale, «dal momento che evoca, lascia o fa venire il morto, non va però mai senza angoscia», «senza un movimento di repulsione o restrizione».

Lo scongiuro è angoscia perché chiama la morte al fine di inventare il vivo e far vivere il nuovo, per far venire alla presenza quel che ancora non c'è stato [*noch nicht Dagewesenes*]. Questa angoscia di fronte al fantasma è propriamente rivoluzionaria. Se la morte grava sul cervello vivo dei viventi, e più ancora sul cervello dei rivoluzionari, deve ben avere qualche densità spettrale (*SM*, p. 177; 139).

Ecco perché Marx chiamerebbe i rivoluzionari a ereditare e, al tempo stesso o in un'alternanza senza fine, a dimenticare.

Appropriarsi di uno spirito *vivente*, assimilare una nuova lingua significa già ereditare, prendere a prestito<sup>9</sup>. Ma, dopo aver ricordato, si dovrebbe dimenticare: «non quello che si eredita ma la pre-eredità a partire da cui si eredita» (*SM*, p. 181; 140).

Dice Marx:

Lutero si travestì da apostolo Paolo; la rivoluzione del 1789-1814 indossò successivamente i panni della repubblica romana e dell'impero romano; e la rivoluzione del 1848 non seppe fare di meglio che la parodia [*parodieren*], ora del 1789, ora della tradizione rivoluzionaria del 1793-1795. Così il principiante che ha imparato una lingua nuova la ritraduce continuamente nella sua lingua materna, ma non riesce a possederne lo spirito e a esprimersi liberamente se non quando si muove in essa senza reminescenze, e dimenticando in essa la propria lingua d'origine<sup>10</sup>.

---

to «secolo della storia»: «la questione fino a che grado la vita abbia bisogno in genere del servizio della storia è una di quelle questioni e preoccupazioni più alte riguardo alla salute di un uomo, di un popolo, di una cultura. Perché con un eccesso di storia la vita si frantuma e degenera, e alla fine, a sua volta, a causa di questa degenerazione, va perduta la storia stessa». La storia, certo, è un bisogno della vita. Ma il suo eccesso rischia di rendere i viventi morti: «enciclopedie ambulanti» recanti ognuna come sottotitolo «Manuale di cultura interna per barbari esterni». Il «popolo dell'interiorità» è quello della «filosofia tedesca» (*nipote* questa volta di un *nonno*: il «pastore protestante», Lutero), che comprende anche i cacciatori di spettri irretiti nella loro «critica per la critica» e braccati anche da Marx nell'*Ideologia tedesca*. Cfr. F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali II. Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. di S. Giametta, in *Opere*, vol. III, t. 1, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, pp. 277, 289, 292.

9 «L'eredità degli 'spiriti del passato' consiste come sempre, nel prendere a prestito. Figure del prestito, figure fittizie (*d'emprunt*), figuralità come figura del prestito. E il prestito *parla*: linguaggio preso a prestito, nomi presi a prestito, dice Marx. Questione di credito, dunque, o di fede» (*SM*, p. 178; 139).

10 K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* cit., pp. 107-108.

Ma, ancora una volta, se dimentica del tutto, il rivoluzionario rischia di cadere preda della *piattezza borghese* e della *routine* capitalista, facendo il gioco della classe dominante. Deve quindi ripetere, per innescare il processo rivoluzionario, e, poi, dimenticare, per non arrestarlo.

Marx crede di scandire il tempo fra due modi dello «scongiuro dei morti» (*Totenbeschwörung*). «Al solo considerare queste evocazioni storiche di morti, – egli scrive, dando il ritmo alle fasi della rivoluzione – si palesa tosto una spiccata differenza»<sup>11</sup>. Si tratta della differenza che permetterebbe di individuare nell'89 la rivoluzione *tragica* e di riconoscere, invece, nel '48 la sua *parodia*, in un movimento che passa attraverso il '30, altra ripetizione.

*Primo tempo*, la tragedia: in «costume romano», Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, e, poi, Napoleone avevano portato a termine il compito del proprio tempo: ritrovare in *ciò che fu lo spirito* della rivoluzione ed emancipare la moderna società borghese.

Gli uni spezzarono le terre feudali, e falciarono le teste feudali cresciute sopra di esse. L'altro creò nell'interno della Francia le condizioni per cui poté cominciare a svilupparsi la libera concorrenza, essere sfruttata la proprietà fondiaria suddivisa e impiegata la forza produttiva industriale della nazione liberata dalle sue catene; e al di là dei confini della Francia spazzò dappertutto le istituzioni feudali, nella misura in cui ciò era necessario per creare [...] in Francia un ambiente corrispondente sul continente europeo<sup>12</sup>.

Ma, scomparsi d'incanto, così come erano entrati in scena, i «mostri anti-diluviani» (i Brutti, i Gracchi, i Publicola, tribuni, senatori, Cesare stesso), la società borghese dimentica che «i fantasmi romani avevano vegliato intorno alla sua culla». Assorbita nella produzione della ricchezza e nella lotta pacifica della concorrenza, essa «si era creati i suoi veri interpreti e portavoce nei Say, nei Cousin, nei Royer-Collard, nei B. Costant e nei Guizot. I suoi veri generali sedevano al banco del commerciante, e la testa di lardo di Luigi XVIII era la sua testa politica»<sup>13</sup>.

La borghesia, per così dire, *esemplare, in sé* poco «eroica», era venuta al mondo grazie all'«abnegazione», al «terrore», alle «guerre civili e fra i popoli».

E i suoi gladiatori avevano trovato nelle austere tradizioni classiche della repubblica romana gli ideali e le forme artistiche, le illusioni di cui avevano bisogno per dissimulare a se stessi il contenuto grettamente borghese delle loro lotte e per mantenere la loro passione all'altezza della grande tragedia storica<sup>14</sup>.

11 O «una differenza esplosiva» (*ein springender Unterschied*). *Ibidem*.

12 *Ibidem*.

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*.

*Secondo tempo*, periodo 1848-1851<sup>15</sup>, la parodia, il fantasma (non più lo spirito):

Della vecchia rivoluzione – scrive Marx – non circolò altro che lo spettro, a partire dal Marrast, il *républicain en gants jaunes*, che si camuffò con la maschera del vecchio Bailly, sino all'avventuriero che nasconde le sue fattezze ripugnanti e triviali sotto la mortuaria maschera di ferro di Napoleone. Un popolo intero, il quale credeva d'aver dato a se stesso, colla rivoluzione, la capacità di un progresso più rapido, si vede bruscamente ricacciato in un'epoca scomparsa e, affinché non sia possibile nessuna illusione circa il ritorno al passato, ricompaiono le vecchie date, il vecchio calendario, i vecchi nomi, i vecchi editti, caduti da tempo nel regno degli eruditi di antiquaria, e i vecchi sbirri, che da tempo sembravano andati in decomposizione. La nazione sente di trovarsi nella situazione di quell'inglese pazzo a Bedlam, che crede di vivere al tempo degli antichi faraoni e ogni giorno si lagna delle improbe fatiche cui deve sobbarcarsi come minatore nelle miniere d'oro dell'Etiopia, sepolto vivo in quelle prigioni sotterranee, con una fioca lanterna fissata sul capo, il guardiano di schiavi alle calcagna con una lunga frusta e, all'uscita della galleria, un'accozzaglia di schiavi barbari, i quali né comprendono i forzati che lavorano nelle miniere, né si comprendono tra di loro, perché non parlano una lingua comune<sup>16</sup>.

Ora, la differenza fra le due temporalità della *Beschwörung*, continuamente rilanciata da Marx, resta sospesa. Separate in apparenza, le due modalità rivelano una strana aria di famiglia: «Bisogna dire proprio che si somigliano. Si contaminano talvolta in maniera così inquietante [...] che la differenza 'esplosiva' esplose, appunto, all'origine, e non salta agli occhi che per saltare davanti agli occhi. Per scomparire apparendo, nel fenomeno del suo fantasma» (*SM*, p. 181; 141).

Il compito rivoluzionario s'impone in un tempo già dislocato, nell'89 come nel '48. Nessun tempo è contemporaneo di se stesso. La rivoluzione non ha mai luogo, non in un presente pieno almeno. «Marx moltiplica allora gli esempi di questa *anacronia* ritmata. Ne analizza le pulsioni e gli impulsi. Ci

15 Marx suddivide tale lasso di tempo in tre fasi (ivi, p. 112). La *prima* (dal 24 febbraio o dalla caduta di Luigi Filippo sino al 4 maggio 1848) è il *prologo* della rivoluzione, il *periodo di febbraio* propriamente detto. La *seconda* (dal 4 maggio 1848 sino alla fine del maggio 1849) è la fase della *costituzione*, della *fondazione della repubblica borghese*. «Alla *monarchia borghese* di Luigi Filippo può succedere soltanto la *repubblica borghese*, il che vuol dire che, se prima una parte limitata della borghesia regnava in nome del re, ora deve dominare in nome del popolo la totalità della borghesia». La *terza* fase (dal 28 maggio 1849 sino al 2 dicembre 1851) è quella della *repubblica costituzionale* o dell'*Assemblea nazionale legislativa* e si conclude, dopo lo scontro frontale fra parlamento ed esecutivo, con la vittoria di Luigi Bonaparte, con la parodia della restaurazione imperiale.

16 Ivi, p. 109.

prende piacere, il piacere della ripetizione: e a vederlo tanto sensibile a queste onde compulsive, si ha l'impressione che non mostri solo a dito: prende il polso della storia. E ascolta una *frequenza* rivoluzionaria. A scatti regolari, essa fa alternare lo scongiuro e l'abiura degli spettri» (*SM*, p. 183; 143). Una volta, si chiamano a comparire gli spettri di Roma, fin dall'*inizio* messi in circolazione per dissimulare la mediocrità delle ambizioni borghesi. È lo scongiuro *positivo*, la convocazione ospitale. Un'altra volta, *post factum*, i fantasmi sono revocati. È lo scongiuro *negativo*, l'abiura: «si dimentica il fantasma come se ci si risvegliasse da un'allucinazione» (*ibidem*).

Così Marx:

Cromwell e il popolo inglese avevano preso a prestito dal Vecchio Testamento le parole, le passioni e le illusioni per la loro rivoluzione borghese. Raggiunto lo scopo reale, condotta a termine la trasformazione borghese della società inglese, Locke diede lo sfratto ad Abacuc<sup>17</sup>.

Tuttavia, fra lo spirito e lo spettro, la tragedia e la farsa «non c'è che la differenza di un tempo fra due maschere». Marx sembra riconoscere la «legge di questa anacronia fatale», per dimenticarsene subito e liberare lo spirito da ogni contaminazione spettrale.

Crede all'avvenire e vuole affermarlo, lo afferma, ingiunge la rivoluzione. Detesta tutti i fantasmi, quelli buoni e quelli cattivi, pensa che si possa rompere con questa frequentazione. È come se ci dicesse, a noi che non ci crediamo per nulla: proprio quello che voi credete di chiamare sottilmente legge dell'anacronia è anacronistico. Questa fatalità pesava sulle rivoluzioni del passato. Quelle che sopraggiungono, *al presente e nell'avvenire* (ciò che Marx preferisce sempre, come tutti, come la vita stessa, ed è la tautologia della preferenza), quelle che si annunciano a partire dal XIX secolo devono distogliere lo sguardo dal passato, dal suo *Geist* come dal suo *Gespenst*. Insomma, devono cessare di ereditare. Non devono neanche fare più quel lavoro del lutto nel corso del quale i vivi si intrattengono e giocano con i morti, si lasciano intrattenere e occupare e *giocare* dai morti, *li* parlano e *gli* parlano, portano il loro nome e usano il loro linguaggio. No, non più memorie rivoluzionarie, abbasso il monumento, sipario sul teatro d'ombre e sull'eloquenza funeraria, distruggiamo il mausoleo per folle popolari, mandiamo in pezzi le maschere mortuarie sotto feretri di vetro» (*SM*, p. 185; 144).

La «rivoluzione del XIX secolo» non può più «trarre la propria poesia dal passato, ma solo dall'avvenire». Le rivoluzioni precedenti, *politiche* (la cui ombra continua, però, ad allungarsi sul secolo che dovrebbe superarle), «avevano bisogno di reminescenze storiche per farsi delle illusioni sul proprio contenuto». In esse, la frase eccede. La repubblica *sociale* e il proletariato (la

---

17 Ivi, p. 108.

*classe-non classe*) entrano ed escono di scena (la metafora *drammatica* è ancora di Marx) proprio come gli spettri, *già e non ancora* presenti, *visibili-invisibili*. «Alla soglia della rivoluzione di febbraio la *repubblica sociale* era apparsa come frase, come profezia. Nelle giornate di giugno del 1848 venne soffocata nel sangue del *proletariato di Parigi*; ma essa è presente come uno spettro nei successivi atti del dramma. Si annuncia poi la *repubblica democratica*. Essa sparisce il 13 giugno 1849 insieme ai suoi *piccoli borghesi* sgo-minati; ma nella fuga essa sparge dietro di sé una pubblicità tanto più rumorosa. La *repubblica parlamentare* si impadronisce con la borghesia di tutta la scena: gode di tutta la pienezza della sua esistenza, ma il 2 dicembre del 1851 la sotterra mentre i monarchici coalizzati gridano con angoscia: *Viva la repubblica!*»<sup>18</sup>. Poi, «la seconda (domenica) di maggio 1852», tutto svanisce (Costituzione, Assemblea Nazionale, partiti dinastici, repubblicani azzurri e rossi, fulmini della tribuna, lampi della stampa quotidiana, letteratura, celebrità politiche e nomee intellettuali) «come una fantasmagoria davanti alla formula magica lanciata da un uomo, che i suoi stessi avversari riconoscono essere tutt'altro che un mago». «Il suffragio universale sembra sopravvissuto un momento soltanto per fare in faccia a tutto il mondo il proprio testamento olografo e dichiarare in nome del popolo: *Tutto ciò che esiste merita di andare in malora!*»<sup>19</sup>. Non è che la fine di una parodia. Ma essa, per quanto farsesca, sarà stata necessaria a «liberare la massa della nazione francese dal peso della tradizione e per elaborare in tutta la sua purezza il contrasto tra il potere dello Stato e la società» (l'enigma lasciato irrisolto dalla *Grande* rivoluzione)<sup>20</sup>.

Ormai, «per prendere coscienza del proprio contenuto» la rivoluzione *sociale* – afferma Marx – deve «lasciare che i morti seppelliscano i loro morti»<sup>21</sup>. Ingiunzione strana, che comanda l'oblio ed è, tuttavia, essa stessa, carica di eredità (considerato, anzitutto, che si tratta di un lascito evangelico). Vediamo come Derrida propone di scioglierne (per quanto possibile) l'enigma. Che intende dire «Marx il morto»?

18 Ivi, pp. 190-191.

19 Ivi, pp. 111-112.

20 Ivi, p. 201.

21 Ivi, pp. 109-110. Ma i morti ritornano, come attesterebbe la storia dell'Unione Sovietica sino ai suoi ultimi anni. «Nell'URSS della fine degli anni Ottanta – scrive A. Brossat – i dibattiti sulla storia si presentano spesso come un carnevale messicano, come una drammaturgia della morte. I cadaveri storici si rivoltano nelle loro tombe, a meno che, esumati senza riguardi, non siano gettati nella fossa comune. I morti senza sepoltura vengono incessantemente a ossessionare i vivi [...] allo stesso modo il posto che occupa ancora oggi (1991) nella cultura sovietica la *mummia di Lenin* (come, un tempo o poco fa, quella di Stalin, scacciata con ignominia dal mausoleo nel 1961) non rivela, forse, una sorprendente inclinazione necrofila in una società i cui dirigenti hanno sempre professato un materialismo e un vitalismo ardenti» (cfr. A. Brossat, *Urss. Il culto di Lenin: il mausoleo e le statue*, in A. Brossat et Alii, *A Est, la memoria ritrovata*, prefazione di J. Le Goff, tr. it. di E. Monasteri e I. Negri, Torino, Einaudi, pp. 77-103, in particolare pp. 77-78).

Egli sapeva bene che mai i morti hanno seppellito qualcuno. Nemmeno dei viventi che non fossero anche *mortali*, cioè atti a portare in loro, ovvero fuori di loro, e davanti a loro, l'impossibile possibilità della loro morte. Bisognerà sempre che dei mortali ancora viventi seppelliscano dei viventi già morti. I morti non hanno mai seppellito nessuno, ma neanche i viventi, dei viventi che fossero solo viventi, dei viventi immortali. Gli dèi non seppelliscono mai nessuno. Né i morti in quanto tali, né i viventi in quanto tali hanno mai calato nessuno nella terra. Se Marx non può non saperlo, che cosa vuol dire allora?» (*SM*, p. 187; 146).

Forse – è l'ipotesi di Derrida – egli intendeva sottolineare il carattere riflessivo di ogni convocazione spettrale, «il *farsi paura* della paura di sé». *Fino al '48*, la rivoluzione si appella allo spirito del passato, per proteggersi dalla violenza del suo stesso colpo, ovvero dal suo «contenuto proprio». Il suo essere presente risulta necessariamente dislocato. Ma neanche nella rivoluzione dell'avvenire, già e non ancora in quella del XIX secolo, l'anacronia o l'intempestività si cancelleranno nella pienezza della *parousia*, in quella presenza a sé del presente che coinciderebbe con la (il) fine del *politico*. Il tempo sarà ancora «*out of joint*», anche se, questa volta, l'inadeguatezza riguarderà l'eccesso del «contenuto proprio» sulla «frase». Tutto si giocherebbe, allora, nell'inadeguatezza tra la frase e il contenuto, nell'attesa che quest'ultimo non incuta più paura e non sia più costretto a celarsi «dietro la retorica luttuosa dei modelli antichi e la smorfia delle maschere mortuarie» (*SM*, p. 188; 147). Ma l'attesa del capovolgimento, della rivoluzione nella rivoluzione, dell'avvento dell'evento, è infinita, senza orizzonte d'attesa.

Marx stesso afferma che «le rivoluzioni proletarie [...] criticano continuamente se stesse; interrompono a ogni istante il proprio corso; ritornano su ciò che già sembra cosa compiuta per ricominciare daccapo; si fanno beffe in modo spietato e senza riguardi delle mezze misure, delle debolezze e delle miserie dei loro primi tentativi; sembra che abbattano il loro avversario solo perché questo attinga dalla terra nuove forze e si levi di nuovo più formidabile di fronte ad esse; si ritraggono continuamente, spaventate dell'infinita immensità dei loro propri scopi [...]». Fino a un certo punto, però, cioè «sino a che si crea la situazione in cui è reso impossibile ogni ritorno indietro e le circostanze stesse gridano: *Hic Rhodus, hic salta! Qui è la rosa, qui devi ballare*»<sup>22</sup>.

Ma questo momento non giunge mai o, meglio, non lo si vede mai venire. Nel processo telelogico, da essa orientato, la rivoluzione *sociale* resta rivoluzione *a venire*. Da un lato come dall'altro della barricata, fra rivoluzione e controrivoluzione, «una riflessione speculare continua a rinviare il simulacro, a differire fino all'abisso l'incontro del corpo vivente, l'evento reale, vivente, effettivo, la stessa rivoluzione, la rivoluzione propriamente detta, in persona» (*SM*, p. 192; 150).

22 K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* cit., pp. 110-111.

**DA TEOFRASTO A STRATONE**  
**L'itinerario filosofico**  
**di Giacomo Leopardi**

GIROLAMO DE LIGUORI

1. *Un'ipotesi storiografica: Il formarsi dell'immagine del materialismo ateo e il ruolo di Bayle*

**A**lla base della meditazione del giovane Leopardi sul concetto di materia pensante e, più specificamente, di molte chiose dello *Zibaldone*, ma anche del graduale formarsi dell'impianto concettuale delle *Operette* e finanche della loro sfortuna nella letteratura contemporanea, si profila ormai – individuata qua e là dalla critica storica più avveduta – la vicenda complessa del materialismo moderno, riguardato dall'ottica molto particolare dei controversisti cattolici, gesuiti in modo particolare<sup>1</sup>.

---

1 Premesse indispensabili alla presente ipotesi di lavoro sono alcuni studi dello scrivente ma, soprattutto, d'altri specialisti cui si rimanda per indicazioni critiche e testuali. Sullo stratonismo di Leopardi, rinvio al mio contributo, *Il ritorno di Stratone. Per la collocazione del materialismo di Leopardi nel pensiero ottocentesco*, in M. Biscuso - F. Gallo, *Leopardi antitaliano*, Roma, Manifestolibri, 1999, pp. 71-98 e ancora, per alcuni spunti, a *Il sentiero dei perplessi. Scetticismo, nichilismo e critica della religione in Italia da Nietzsche a Pirandello*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1995, in particolare pp. 194-200. Cfr. soprattutto R. Damiani, *Teofrasto, Bruto e l'impero della ragione. Stratone e la materia eterna* in, *L'impero della ragione. Studi leopardiani*, Ravenna, Longo, 1993, p. 57 e sgg. Sempre fondamentale, per la formazione del pensiero leopardiano, il notissimo S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa, Nistri Lischi, 1968, in particolare pp. 183-228. Una utile e chiara sintesi dell'argomento in M. De Poli, *L'Illuminismo nella formazione del pensiero di Leopardi*, «Belfagor» 29 (1974), pp. 511-546. In modo più specifico si tengono presenti le numerose ricerche sul Sei-Settecento intorno all'apologetica cattolica, sull'anti-cartesianesimo, su Bayle e sullo scetticismo e materialismo/ateismo che in questi ultimi anni sono andate moltiplicandosi, sia nell'analisi ravvicinata di autori che nella pubblicazione di inediti della tradizione libertina. Darne in questa sede l'elenco sarebbe pretestuoso; ricordo soltanto l'intensa attività del Centro di Studi del Pensiero Filosofico del Cinquecento e del Seicento, già diretto da Mario Dal Pra (che pubblicava i propri lavori, testi e ricerche, presso La Nuova Italia di Firenze), e oggi, passato a Franco Angeli di Milano, è diretto da Guido Canziani. Testi, ricerche, Atti di incontri e singoli contributi specifici verranno richiamati di volta in volta nelle note che seguono. Segnalo qui l'attività del gruppo di studio parigino sulla storia del materialismo, diretto da Olivier Bloch, e, in modo particolare, O. Bloch (éd.), *Le matérialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle et la littérature clandestine, actes de la table ronde de 6 et 7 juin 1980*, Paris, Vrin, 1982; Id., *Il materialismo*, tr. it. di M. Durst, Milano, Marzorati 1990; e ancora, quella

### 1.1. *La polemica su Aristotele e il recupero cristiano di Epicuro*

Una tale vicenda (non sempre dalla critica leopardiana messa in relazione con la formazione del pensiero più maturo del poeta), si coglie subito connessa, nella sua genesi e nei suoi sviluppi, alla penetrazione di quei pensatori europei che dai contemporanei ne furono subito denunciati come i propiziatori o i veicoli, quali Spinoza, Bayle, Hobbes, per fare i nomi più ricorrenti<sup>2</sup>.

---

dell'Unità operativa dell'Università di Roma «Tor Vergata», tra il 1999 e il 2000, con contributi fondamentali di Carlo Borghero, Paolo Quintili, Antonella Del Prete, sul tema *Descartes e l'eredità cartesiana nel pensiero filosofico e scientifico (secoli XVII e XVIII)*. Importanti, ancora, per quanto nel testo ci si riferisce ai confronti storici Cartesio-Spinoza-Bayle, G. Mori, *Bayle e le difficoltà del cartesianesimo. Le obiezioni a Poiret (1679)*, Annali del Dipartimento di Filosofia II, Firenze, Olschki, 1986; S. Landucci, *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli, Bibliopolis, 1986; del quale vedi, anche per altri versi interessante, *La mente in Cartesio*, Milano, Franco Angeli, 2002; e, ancora, M.E. Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1988. Infine, segnalò il Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento dell'Università di Lecce, con la sua attività di studi, ricerche, organizzazione di convegni nazionali ed internazionali, pubblicazioni di testi anche inediti, e con la sua presenza online: [info@cartesius.net](mailto:info@cartesius.net).

- 2 Sul ruolo di tali autori come veicoli d'ateismo, la letteratura, sia di testi che di apporti storico critici, è vastissima. Sulla presenza di Spinoza in Italia, e perciò sulla sua immagine di ateo, oltre i noti saggi di E. Giancotti Boscherini, *Nota sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 3 (1963), pp. 339-362 e, *Baruch Spinoza*, Roma, Editori Riuniti, 1985, nonché C. Santinelli, *Spinoza in Italia. Bibliografia degli scritti italiani su Spinoza dal 1675 al 1982*, Urbino, Quattroventi, 1983, cfr. le considerazioni critiche di V.I. Comparato, *Ragione e fede nelle discussioni storiche, teologiche e filosofiche di Costantino Grimaldi*, in *Saggi e ricerche sul Settecento*, Napoli, Istituto Italiani per gli Studi Filosofici, 1968, p. 91 e nota 176 e di G. Ricuperati, *La formazione di Pietro Giannone*, ivi, pp. 104-105. Ad accreditare l'immagine di ateo di Spinoza, fu com'è noto, lo stesso Bayle con la voce omonima del suo *Dictionnaire* (si cita, se non v'è rimando ad altra edizione o antologia, l'edizione 1740 che riproduce quella del 1730, Amsterdam, 4 voll.) il cui non dichiarato ma palese ateismo venne denunciato e accreditato nella tradizione settecentesca successiva da Pierre Jurieu, nel celebre volumetto del 1706, *Le philosophe de Rotterdam accusé, atteint et convaincu* e, dopo di lui ma anche prima e del tutto autonomamente, un certo numero di apologeti e scrittori cattolici gesuiti e no, anche in Italia. Faccio due soli esempi: Giovan Battista de Benedictis (Aletino) e Sant'Alfonso de' Liguori. Sempre importante, P. Rétat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971. Per una complessiva valutazione e, in pari tempo, analiticamente approfondita dell'uomo e del pensatore, cfr. *Pierre Bayle, citoyen du monde. De l'enfant du Carla à l'auteur du Dictionnaire*, Acte du Colloque du Carla-Bayle, 13-15 sept., Paris, H. Champion, 1996; nonché, G. Mori, *Bayle philosophe*, Paris, Champion, 1999. Inoltre, per le connessioni complesse del suo pensiero con lo scetticismo, cfr. i capitoli 6 e 7 di G. Paganini (ed.), *The return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Group, 2003 ed ivi, per il rapporto tra scetticismo e materialismo, cfr., M. Benitez, *Jean Meslier, le doute méthodique e le matérialisme*. Per l'Italia, cfr. L. Bianchi (a cura di), *Pierre Bayle e l'Italia*, Napoli, Liguori, 1996. Su Hobbes, si rimanda a E. Garin, *La fortuna di Hobbes in Italia*, in, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Firenze, Le Lettere, 1993; A. Pacchi, *Introduzione a*

Da una parte la stanca filosofia scolastica dei chiostri e delle scuole manteneva fede ad Aristotele e dall'altra, consule Gassendi, si recuperava Epicuro al cristianesimo. Per tutto il Seicento, tuttavia, da parte cattolica e gesuitica in modo particolare, si tende ad accomunare Cartesio ad Epicuro e a Gassendi ed ad leggerli nei loro sviluppi spinozisti, soprattutto sul piano della fisica, combattendoli come eretici e ateisti. La mediazione e il punto di riferimento di tale operazione vengono segnati da Bayle: sia che se ne condividano dubbi ed analisi sia che, al contrario, se ne diffidi o si operi una netta separazione tra «la funzione oggettiva dei testi bayliani» e i «convincimenti soggettivi» dell'autore del *Dictionnaire*<sup>3</sup>. In realtà le analisi e le critiche feroci di apologisti, come i gesuiti Gabriel Daniel e Benedetto Aletino, finivano per coincidere nella sostanza con l'intento di Bayle di scristianizzare Epicuro, di riportarlo all'antiprovidenzialismo pagano e, in definitiva, all'ateismo.

Nell'uno l'intento era quello di sostenere che azioni virtuose erano possibili anche al di fuori del cristianesimo dove si era verificata tanta corruzione, negli altri, al contrario, lo scopo era la denuncia dell'empietà e dell'ateismo del pensiero antico e di quello moderno ad esso ispirato. Si rafforza così, proprio attraverso Bayle, l'immagine dell'Epicuro materialista coerente. L'antico filosofo dell'atomismo diventerà il simbolo dell'antifinalismo, antiprovidenzialismo e della concezione della materia increta. «La ragione naturale che muove dalla materia eterna stabilisce infatti l'impossibilità dell'azione divina», della creazione dal niente, come stabilisce invece la Scrittura. Ma una tale filosofia si dissolverebbe come nebbia se si ammettesse, come vuole la fede ortodossa, che «Dieu est le Créateur du Monde». Qualunque sia la ragione dell'atteggiamento bayliano, resta acquisito alla tradizione l'immagine che dell'epicureismo balza dalla sua opera, «come materialismo coerente, in tutto consono alla ragione naturale»<sup>4</sup>.

---

Hobbes, Roma-Bari, Laterza, 1986, in particolare pp. 125-150. Ma per un aggiornamento e soprattutto per l'affermarsi della prospettiva di una continuità tra naturalismo rinascimentale e materialismo settecentesco, cfr. C. Borghero, *Il ritorno del rimosso. Per un bilancio di dieci anni di studi italiani di storia della filosofia del secolo XVIII*, in, *Un decennio di storiografia italiana sul secolo XVIII*, Atti del convegno della Società italiana di Studi sul sec. XVIII, a cura di A. Postigliola, Napoli, L'Officina Tipografia, 1993, p. 122 e sgg., e ancora, P. Quintili, *Dieci anni di studi italiani sul Settecento filosofico francese. Dalla letteratura clandestina a D'Holbach*, in Atti del I Convegno Nazionale della Società di Storia della Filosofia, Catanzaro, Rubettino, 2003, pp. 185-221.

- 3 Cfr. G. Paganini, *Tra Epicuro e Stratone. Bayle e l'immagine di Epicuro dal Sei al Settecento*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 11 (1968) I, in particolare p. 73. Più di recente, S. Brogi, *Bayle in cerca di materialismo*, «Rivista di Filosofia» 89 (1998), pp. 385-416.
- 4 Così G. Paganini, *Tra Epicuro e Stratone. Bayle e l'immagine di Epicuro dal Sei al Settecento* cit., p. 83. Per i riferimenti a Bayle cfr. *Pensées diverses* 111a; *Continuation*, 215b, in, *Œuvres diverses*, a cura di E. Labrousse, G. Olms, Hildesheim 1964-82, vol. III. Il padre Gabriel Daniel, S. J. è autore di varie opere di impianto apologetico e anticarte-

Alla cristianizzazione, invece, di Epicuro si impegnano in Italia Giuseppe Valletta e gli *Investiganti* e, in Inghilterra, Ralph Cudworth. Tale recupero consentiva alla filosofia moderna, accusata quasi in blocco di eresia ed ateismo dalla ortodossia cattolica, di attingere, da Cartesio fino a Locke, ma sempre con la sola esclusione dell'empio Spinoza, una posizione ortodossa o una patente di legittimità contro gli attacchi dell'intransigenza religiosa, sia cattolica che protestante, quale si esprime non solo in Garasse, Daniel, Aletino ma anche in Heidanus e Amyraut, ad esempio, autori di *De origine erroris*, 1678 e di un *Traité des Religions* del 1631 e che sono ritenuti fonti calviniste di Bayle, proprio in relazione al problema del recupero di Epicuro<sup>5</sup>.

- 
- siano, tra le quali ricordiamo: *Réponse aux lettres provinciales de L. de Montalte, ou Entretien de Cleandro et d'Eudoxe*, Colonia 1694; (una edizione latina dell'*Entretien*, con il titolo, *Cleander et Eudoxus, seu de Provincialibus quas vocant [...]*, Puteolis, MDCXCV, Typis Jacobi Raillard, curò il De Benedictis) *Voyage du Monde de Descartes*, Paris 1690 (tr. ingl., *A Voyage to the World of Cartesius*, T. Bennet, Londra 1694); *Suite du Voyage du monde de Descartes*, Amsterdam, 1696 (cfr. la traduzione italiana, curata sempre dal confratello De Benedictis, *Viaggio per lo mondo di Cartesio*, Genova, Giovambattista Franchelli, 1703; una seconda edizione napoletana, postuma, presso Gennaro Muzio è del 1731). Di Giovambattista De Benedictis (Aletino) ricordiamo: *Philosophia peripatetica, Tomis quinque comprehensa. Tomus primus qui est de Logica*, Neapolis, J. Reillard 1688, in 8°; *Tomus secundus qui est Physicae pars prima*, Napoli, Salvatore Castaldo, 1687, in 8°; *Tomus tertius qui est Physicae pars altera, et quartus qui Methaphisica inscribitur*, Napoli, J. Reillard 1692: (1687-1692[?]), (il quinto tomo non è mai uscito). Altra edizione, Venezia, Tip. Balleoniana, MDCCXXIII; *Lettere Apologetiche in difesa della Teologia scolastica e della filosofia peripatetica dedicate al Sig. Don Carlo Fran. Spinelli, Principe di Tarsia*, Napoli, J. Reillard, 1694: 1) a Luigi Oligoro, pp. 1-49; 2) a Nicolò Marziale, pp. 50-111; 2) a Lionardo di Capoa, pp. 112-188; 3) ad Arrigo Filostasio, pp. 189-254; 4) a Roberto Filadelfo, pp. 255-312. *Ragionamenti di Cleandro e di Eudosso sopra le Lettere al Provinciale recati nell'italiana favella*, del Gesuita Gabriel Daniel, Pozzuoli (ma Napoli, J. Reillard), 1694. *Difesa della scolastica teologia per il p. G.B. De B.*, dedicata a Clemente XI, Roma, A. De Rossi, 1703, in 12°. *Difesa della terza lettera apologetica di B. Al. divisa in tre parti; la prima teologica; l'altra filosofica (su la fil. cartesiana) e la terza critica su d'alcuni fatti in essa contenuti*, Roma, A. De Rossi, 1705, in 8°. Paradossalmente i gesuiti si trovavano, come sostenitori di Aristotele, dalla parte dei libertini che combattevano i platonici: i quali accusavano Aristotele di essere la fonte prima della corruzione del pensiero e della sua degenerazione in materialismo. Ovviamente l'Aristotele dei gesuiti era quello di San Tommaso; quello dei libertini, il maestro di Teofrasto e di Stratone.
- 5 Un tale processo viene del tutto ignorato anche dai più attenti commentatori di Leopardi, i quali sovente confondono stratonismo ed epicureismo, sottovalutando l'esequazione giovanile di Epicuro, espressa dal poeta nelle *Dissertazioni* giovanili e che, se sarà superata, come è risaputo, negli anni successivi, manterrà sempre Epicuro piuttosto al di fuori delle future e più mature convinzioni ateistiche. Ad esempio, R. Damiani, *Teofrasto, Bruto e l'impero della ragione; Stratone e la materia eterna* cit., pp. 95-96, ritiene che «il ragionamento sugli atomi di Epicuro converge con lo stratonismo leopardiano»; affermazione che, ci pare, viene contraddetta dalla storiografia sulla fortuna di Epicuro e di Bayle: cfr. degli autori richiamati nel testo, R. Cudworth, *The True Intellectual System of the*

Ma tale recupero, intanto, va posto, come storicamente si pose, in relazione stretta con il contemporaneo rifiuto di Aristotele e con la simmetrica, per così dire, rivalutazione del Platone del *Timeo* e di Pitagora. L'operazione è per buona parte opera del napoletano Giuseppe Valletta, che legge l'intero corso della filosofia moderna come una conferma dell'ortodossia mosaica e scritturale, contro le deformazioni scolastiche ed aristoteliche, nonché averroistiche che non soltanto ne avrebbero snaturato l'essenza ma avrebbero aperto la strada alle eresie di Ario, manichei, donatisti, monofisiti, pelagiani, gnostici e tutti gli altri «perfidissimi eretici»<sup>6</sup>.

Anche Ernst Bloch, nel capitolo *Aut logos aut kosmos* del suo notissimo *Ateismo nel cristianesimo*, fa partire il materialismo moderno dalla «sinistra aristotelica». Non richiama né Teofrasto né Stratone, ma indica ugualmente un percorso analogo a quello che stiamo seguendo per configurarci la genesi e l'evolversi del materialismo e dell'ateismo moderni:

Nel concetto di materia Aristotele introdusse il concetto del possibile oggettivamente reale [...] secondo il quale la materia oltre a condizionare meccanicamente le manifestazioni come *kata to dynaton* («secondo la misura del possibile»), rappresenta soprattutto il vero *dynamei on*, l'«essere in possibilità». [...] Ma molto presto si fece strada, attraverso le premesse della dottrina aristotelica della materia, una «sinistra» aristotelica, che strappò al concetto di materia il suo carattere passivo, e ivi inserì l'attivo delle idee che imprimono. La materia del mondo si levò allora nella sua realtà di Materia, di madre autofecondantesi di tutte le cose, come *natura naturans* autarchica e autosufficiente di tutta la *natura naturata* e cioè del mondo. Ciò si deve in particolare agli aristotelici arabi Avicenna ed Averroè ed alla loro tesi di fondo secondo cui lo sviluppo è esclusivamente *eductio formarum ex materia*, e coincide con lo sviluppo di una natura che non è passiva e priva di qualità che presto non avrà più bisogno di un Dio-padre trascendente. A partire da qui venne concepita una sostanza del mondo comple-

---

*Universe*, Hildesheim - New York, Georg Olms, 1977 [London, 1678] (sull'autore, letto da Bayle, cfr. L. Simonutti, *Cudworth letto da Bayle e Le Clerc, momenti del dibattito sulla «Natura plastica» nelle riviste olandesi*, «Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland» 4 (1993), pp. 147-165; in particolare pp. 57-58) e G. Valletta, *Opere filosofiche*, a cura di M. Rak, Firenze, Olschki, 1975. Su quest'ultimo autore e sulle sue opere, cfr. le note successive. Ma cfr. ancora G. Paganini, *Tra Epicuro e Stratone. Bayle e l'immagine di Epicuro dal Sei al Settecento* cit., p. 83 e note.

6 E. Garin, *Giuseppe Valletta Storico della filosofia*, in *Dal Rinascimento all'Illuminismo* cit., pp. 183-196. «Ma stiasi pur colla sua pace Aristotele – avverte Valletta – con quella pace che nel più cupo inferno, ov'ei si giace, dar si può. Siasi stato Aristotele non tanto scelerato, anzi, dirò, più, siasi stato uomo dabbene, avvegnacché gentile ei fosse. Siansi Santi tutti gli Aristotelici i quali hanno avuto e hanno il nome Cristiano. Siasi io dico la lor dottrina ottima e di niun pregiudicio. Non però avrà che far nulla colla nostra Santa Religione né di buono, né di malo» (G. Valletta, *Opere filosofiche* cit., p. 213 [160]).

tamente immanente [...]. Una sostanza che non è per nulla estranea all'uomo e che gli corrisponde nel cosmo [...]. Una sostanza che penetra di forza nella trascendenza eliminata ed attraverso il Pan-teismo partecipa di essa<sup>7</sup>.

Ma l'operazione del Valletta – e, forse, assieme a quella contemporanea del Cudworth in Inghilterra – può venire interpretata anche come la risposta polemica contro le accuse di parte cattolica e controriformistica mosse alla filosofia moderna di Cartesio prima e di Gassendi poi. Soprattutto se la si legge nel contesto napoletano della polemica tra gli *Investiganti* e l'Aletino, seguito al processo contro gli ateisti, accusati di far parte della stessa *coterie* cartesiana del Di Capua, Cornelio, D'Andrea e Grimaldi; dibattito entro il quale tutta la lotta per la *libertas philosophandi* rischiava di passare per atea, eretica, empia, materialistica e miscredente. Valletta, evitando una risposta polemica e limitata, avrebbe allargato la sua esegesi storiografica, riportando tutta la modernità, grazie alla ripresa originale del «mito rinascimentale del ritorno all'antico, elegantemente sfruttato», alla «immagine di una antichissima sapienza italica, pitagorica-eleatica e atomistico-platonica», e presentando le filosofie di Cartesio e di Gassendi come la più avanzata e felice realizzazione, in termini nuovi, dell'antico sapere che fu di Timeo di Locri, di Parmenide di Elea città della nostra Lucania, [...] e Zenone e Leucippo ancor di Elea, Ucello Lucano e Filolao, discepoli di Pitagora, come ancor Archita [...]. Anzi Pitagora stesso comunemente creduto di Samo nella Grecia, è da altri tenuto dall'altra Samo città della nostra Calabria, e da alcuni altri toscano». Insegnata per primo in Italia, «questa filosofia adunque fu propugnata e distesa per tutto il mondo, e seguitata poi da' migliori, e più gravi filosofi di questi tempi, tra' quali vi furono Empedocle, Epicarmo, Hippaso, Eudosso, Archippo [...] e Pitagora stesso», essa fu elevata al sommo grado da Platone che «fu seguace adunque della filosofia di Pitagora, fino a volerla insegnare «col nome di Timeo che fu discepolo di Pitagora», combinandola con l'insegnamento dell'atomista Democrito<sup>8</sup>.

7 E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, tr. it. di F. Coppelotti, Milano, Feltrinelli, 1977, pp. 287-288.

8 Riporto ancora il testo dalla edizione di Michele Rak, cit., pp. 79-87. Il manoscritto originale, databile, secondo Garin, 1697, s'intitolava: *Discorso filosofico in materia di Inquisizione et intorno al correggimento della filosofia di Aristotele*. Stampato a Rovereto, nel 1732 da Antonio Bernio, prese il titolo di *Lettera del sig. G.V. in difesa della moderna filosofia*, ecc. Ma cfr. anche, per i riferimenti nel testo, E. Garin, *Giuseppe Valletta* cit., p. 183 sgg. Delle opere filosofiche del Valletta, come è noto agli studiosi, esistevano cinque esemplari a stampa clandestina. Di un sesto, copiato dall'Abate Gimma entro un suo manoscritto dal titolo *Notizie ed autorità cavate da una lettera di N.N. per li Deputati della Città di Napoli al Papa, intorno al procedimento del Santo Ufficio della detta Città, nella quale si difende la filosofia moderna e si biasima Aristotele*, 1799, simile in gran parte agli altri noti, ho avuto io notizia e consultato presso la Biblioteca «R.

In Italia, allora, è al Valletta e alla tradizione del Platone timaico che risale la valutazione della filosofia moderna sotto l'egida del cristianesimo e del cattolicesimo. Ma sia l'Epicuro scristianizzato di Bayle da un canto e l'Epicuro cristiano teista di Valletta e di Cudworth, dall'altro, non costituiranno l'unica figura di assimilazione tardorinascimentale del pensiero antico. Alla tradizione di Aristotele si legheranno non solo gli scolastici e i gesuiti ma, con intenti opposti e strumentazione più originale, i pensatori libertini che ne privilegeranno gli aspetti naturalistici attraverso Teofrasto e Stratone. Indicativo il testo del *Teofrasto redivivo* (1659) in cui, come ha sottolineato Garin, «avviene la saldatura fra tradizione rinascimentale e scienza e filosofia dei moderni: Pomponazzi, Cardano, Bruno, Campanella, Galileo, Cartesio, Gassendi»<sup>9</sup>. Come la sua attenta esegesi e la storiografia più autorevole ha ormai appurato, non di un *pamphlet* si tratta ma di una articolata opera teorica, basata su di una concezione «naturalistica e immanentistica» che mira nella sua completezza e nei suoi excursus eruditi, né più né meno che alla «confutazione completa ed articolata della concezione religiosa del mondo e dell'uomo»<sup>10</sup>.

### 1.2. Bayle, Stratone e la polemica sull'ateismo in Italia e in Francia

È sulla questione particolare dell'ammissione del vuoto (Epicuro) e della sua negazione che entra in ballo Stratone. Così lo presenta Bayle:

Straton, successeur de Théophraste dans la régence de l'école d'Aristote, ne se piqua point de suivre le pur péripatétisme, il y fit des innovations, il y renversa le dogme de l'existence de Dieu, il ne reconnut d'autre puissance divine que celle de la Nature, et il soû tint que la Nature étoit toute corporelle<sup>11</sup>.

Attraverso la esecrazione, viva nella controversistica cattolica (di cui si alimenteranno svariate letture di meditazione in Italia tra Settecento e Ottocento),

Bonghi» di Lucera (Manoscritti, n. 17). Per la cortesia dell'allora direttore Antonio Orsitto, ne ho ottenuta copia fotostatica che ho donato al Centro Interdipartimentale di Studi sul Seicento di Lecce. Ne fa cenno G. Belgioso, nella Premessa a G. Gimma, *Sylva rerum notabilium, tomus III*, Lecce, Milella, 1999, pp. 6-7.

- 9 E. Garin, *Da Campanella a Vico*, «Cultura e Scuola» 25 (1958), pp. 5-17.  
 10 G. Paganini, Introduzione a *Theophrastus Redivivus*, testo critico con tr. it. di G. Canziani e G. Paganini, Firenze, La Nuova Italia, 1981-1982, I, p. XVII.  
 11 Cfr. il testo di Bayle, *Continuazione dei pensieri diversi sulla cometa*, capp. CIX-CX-CXI, in G.P. Brega, *Pensieri sulla Cometa e Dizionario storico critico*, Milano, Feltrinelli, 1957, pp. 139-151. Ma cfr. *Dictionnaire*, a cura di G. Cantelli, Roma-Bari, Laterza, 1976, 2 voll., pp. 366-368, voce *Spinoza*, dove si ricorda il *De natura deorum* di Cicerone: «E non si presti ascolto al suo [di Teofrasto] discepolo Stratone, chiamato il fisico». Ma ivi ancora p. 158, voce *Rorario*, sulla polemica intorno all'anima razionale delle bestie. Per la citazione del passo su Stratone, *Continuation*, 317b, 318a, in *Œuvres diverses* cit., vol. III. Ma cfr. ancora G. Paganini, *Tra Epicuro e Stratone. Bayle e l'immagine di Epicuro* cit., p. 91 e sgg.

Epicuro e Stratone, mediati argutamente e problematicamente da Bayle, perverranno a Leopardi. La riscoperta del «risorto pensier» non sarà tanto quella di una generica adesione alle *lumières* quanto, più specificamente, la scoperta di un sentiero che, attraverso il sensismo e materialismo settecentesco, riportava al naturalismo ed allo scetticismo greco. Indicativa a tal riguardo la presenza dello scettico Bayle, come si avrà modo in seguito di verificare testualmente.

Bayle mette sempre e in definitiva in dubbio le possibilità razionali di conoscere l'assoluto; per cui apre la strada ad un suo fideismo che mentre mette in crisi i sistemi, finisce per recuperare il naturalismo, l'ateismo e lo scetticismo degli antichi. Stratone, il fisico, sconfigge – a dire di Bayle – tutti i sistemi e solo la fede nella Provvidenza e nella Scrittura riesce a metterlo in imbarazzo. L'argomentare risulta alquanto sospetto, come avranno modo di rilevargli gli apologisti cattolici del Settecento, secondo i quali Dio e la provvidenza, nell'opera di Bayle, fanno una misera figura e quel che in definitiva s'impone e trionfa è soltanto il dubbio e l'incertezza<sup>12</sup>.

12 Richiamiamo qui (perché poco frequentato dalla storiografia bayliana) un passo di A. de Liguori, *Verità della fede*, parte II, *Contro i deisti che negano la religione rivelata*, in *Opere Dommatiche*, vol. VIII, Torino, Marietti, 1848, p. 576 sgg., (ricordato, oltre che dal Fabro, su cui vedi nota successiva, da G. Minois, *Storia dell'ateismo*, tr. it. di O. Trabucco e L. La Porta, Roma, Editori Riuniti, 2000, in particolare p. 275) dove il santo dottore coglie con acume le contraddizioni e ambiguità del ragionare di Bayle, usandolo, quasi a dire paradossalmente, come critico e ridimensionatore della ragione umana. Quella scepsi moderna che a R. Popkin, *La storia dello scetticismo. Da Erasmo a Spinoza*, tr. it. di R. Rini, Roma, Anabasi, 1995 (su cui cfr. la recensione di chi scrive, *Sulla storia dello scetticismo*, «Segni e Comprensione» 26 (1995), pp. 88-99) appare in ogni caso anticamera della fede, qui viene strumentalizzata da Alfonso de Liguori. Può, si chiede, la ragione umana guidarci alla complessa verità? No, essa non basta. «Necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis et pot longum tempus et cum admixione multorum errorum homini perveniret». Non solo Tommaso ma anche Cicerone restano su questo punto d'accordo. Ben venga allora Bayle, «costretto all'evidenza», a confermare la nostra confusione e le nostre perplessità e a dichiarare candidamente: «La ragione fa conoscere all'uomo le sue tenebre, la sua impotenza e la necessità di una rivelazione» (p. 577). Ma il suo errore resta la miscredenza eretta a sistema; il fatto che egli *tutto mette in dubbio e nulla creda*. Errore poi che si riflette nel suo linguaggio e nel metodo [quello della *ritorsione*] che usa nelle sue esposizioni, nelle quali, «seguendo il suo barbaro stile, or di difendere or d'impugnare le stesse cose che scrive, dopo aver egli detto che la stessa ragione fa conoscere all'uomo la necessità della rivelazione, dice altrove, che la ragione umana è dono di Dio, non meno che la fede; come dunque, soggiunge, possiamo esser tenuti a credere misteri di fede, che son contrari alla ragione?» (p. 579). In definitiva, in Bayle confluisce tutta la tradizione atea del pensiero moderno. «L'empio Bayle è quello poi che guarda le spalle a tutti questi scrittori esecrandi; mentre egli raccoglie tutte le loro empietà, ma ora le difende, ed ora le impugna; sicché il suo intento non è altro che mettere le cose in dubbio, così gli errori degli increduli, come le verità della fede, per concludere finalmente che non vi è alcuna cosa certa da credere, né alcuna religione che siam tenuti ad abbracciare» (pp. 537-538). Il Santo collega anche

Tutto il dibattito sull'ateismo moderno, dal Seicento a tutto il Settecento, passa dal *Dictionnaire* e dalla *Continuazione sui pensieri sulla Cometa*. Cattolici e protestanti, cartesiani e anticartesiani, aristotelici e tomisti, propugnatori della *libertas philosophandi* e controversisti o apologisti, tutti coinvolgono Bayle nelle loro polemiche. La voce *Spinoza* del *Dictionnaire* diventa subito la fonte primaria, non solo per l'affermarsi del *topos* ateistico di Spinoza ma anche per l'assunzione, da parte cattolica, dell'immagine empia dello scetticismo bayleiano che si accrediterà per tutto il Settecento. La controversistica cattolica, e i gesuiti in modo particolare, individueranno subito un filone eterodosso che da Cartesio, attraverso Spinoza e Bayle, avrebbe portato ad Hobbes, Locke, Toland fino a Voltaire ed agli illuministi. In tale visione Bayle veniva a porsi come il punto di confluenza delle correnti eterodosse dell'antichità e come il demistificatore della scepsi, sia epicurea che moderna, facendo cadere tutti i tentativi di riportare sia lo scetticismo al fideismo (tesi, questa, che ai nostri giorni, sarà sostenuta autorevolmente da Popkin) che l'epicureismo all'ortodossia cristiana: tentativi questi ultimi, come si è accennato, di Valletta da noi e di Cudworth in Inghilterra.

Si assiste pertanto, da parte dell'apologetica cattolica e dell'ermeneutica gesuitica, ad un allargamento della configurazione dell'ateo, finendo per ricomprendersi sotto tale categoria non soltanto la tendenza al materialismo ma anche ogni manifestazione di *libertas philosophandi*. La critica storica ha solitamente sottovalutato tale operazione, ricomprendendola entro le esagerazioni polemiche e le intransigenze reazionarie di origine controriformista, senza valutare nello specifico, di volta in volta, l'individuazione di un notevole portato di correttezza esegetica. Il pensiero moderno, in realtà, conteneva, oltre i compromessi e le moderazioni sistematiche cui sarebbe sfociato, una carica eversiva di fondo e, soprattutto, una tensione ateistica ed anticristiana non soltanto nella tradizione libertina ma soprattutto nel recupero del pensie-

---

Spinoza a Bayle sul tema di Dio e dei miracoli; ma tutta l'analisi dei pensatori moderni che vi si conduce (da Rousseau ad Helvetius) merita un'attenzione, anche per una attenta verifica delle fonti, che in questa sede non le si può riservare (cfr. *ivi*, pp. 677; 686-687; 690; ma vedi dello stesso, *Breve dissertazione contra gli errori de' moderni increduli, oggidì nominati materialisti e deisti*, in *Opere* cit., VIII, in particolare pp. 464 sgg.) A. cita testualmente i dubbi e gli interrogativi dello scettico nelle pagine di Bayle che diventa l'antagonista principale del suo argomentare sia contro pirroniani che manichei, stratonici, panteisti ecc. «Se l'uomo [...] è l'opera di un sol principio sovranaturale buono, santo e potente, come fia che sia esposto ad infermità, a freddo, a caldo, a fame, a sete, a doglie, a malinconie? E come fia che abbia tante inclinazioni malvage, e commetta tanti peccati? La santità sovrana può ella produrre una creatura peccatrice? La sovrana bontà può ella produrre una creatura infelice? La potenza sovrana congiunta ad una bontà infinita, non colmerà anzi di beni la sua fattura?» (*ivi*, p. 649; ma cfr. *Dictionnaire*, in G.P. Brega, *Pensieri sulla Cometa e Dizionario storico critico* cit., note a «Manichei», p. 267).

ro antico di Epicuro e di Stratone. Epicureismo e stratonismo diventano così non semplici fenomeni di ricorsi storici o di nostalgico recupero archeologico di un aspetto minore del pensiero antico, quanto spie di un processo ateistico, individuato acutamente dall'apologetica cattolica, reale e operante entro lo sviluppo di tutto il pensiero moderno, da Cartesio a Diderot<sup>13</sup>.

In Italia, la vera e propria polemica antibayliana si sviluppa, com'è noto, nella prima metà del secolo XVIII, in modo particolare con Spinelli, Gherardo degli Angeli, Alessandro Marini, Piro, Concina e Genovesi; ma non è a dire che tra anticartesiani e antispinoziani e, soprattutto, tra gesuiti e antigianse-nisti non si fosse già avviata, nella seconda metà del secolo precedente, una opposizione decisa all'autore del *Dizionario* e dei *Pensieri sulla Cometa*, già dal primo apparire della sua imponente opera critica (Amsterdam, 1695-97). Anche Vico lo attacca per l'affermazione che «possano esistere uomini senza lume di Dio»<sup>14</sup>. Ma tutto quel che Bayle rappresenta come determinato sbocco di una scepsi fideistica estremamente ambigua, era già stato controbattuto in Francia non solo dal suo antagonista Jurieu ma dagli apologisti e dai gesuiti contemporanei fino al Bergier. L'attacco in Italia ha perciò il suo referente francese ed europeo e non può in alcun modo venire ricompreso in un fenomeno di semplice reazione provinciale.

13 In una tale prospettiva, pur nelle reciproche differenze di percorsi, sembrano convergere le note ricerche di A. Vartanian, *Descartes e Diderot*, tr. it. di G. Garritano, Milano, Feltrinelli, 1956; C. Fabro, *L'ateismo moderno*, Roma, Studium, 1969, in particolare pp. 178-179 e 341-394; A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1970, il quale ritiene l'ateismo moderno «il punto d'arrivo consequenziale ultimo del razionalismo», concordando in ciò con il padre Fabro (in particolare p. 15 n. 6). Sulla questione, non soltanto terminologica, cfr. J.S. Spink, «Pirronien» et «Sceptique» synonymes de «Matérialiste» dans la littérature clandestine, in O. Bloch (éd.) *Le matérialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle et la littérature clandestine* cit., pp. 143-148 (ma cfr. ivi, gli altri interventi fondamentali di Benitez, Gregory ed altri). In questa sede non interessa la definizione dell'ateismo come dello scetticismo, quanto la loro storica individuazione in alcuni qualificanti momenti della polemica avviata dai controversisti. Dapprima e più propriamente, il termine *ateo* indicava più che altro quanti non avevano il coraggio o la voglia di palesare in pubblico il loro convincimento. Era – come lo ha individuato A. Tenenti – un fenomeno di *Nicomedismo*. Il termine nel suo significato moderno venne usato per la prima volta da Valérand Poullai in una lettera indirizzata a Calvino del 1544. Cfr. A.L. Herminjard, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue français*, t. VIII, Ginevra, 1893, p. 229, riportato da A. Tenenti, *Credenze, ideologie, libertinismi tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1978, pp. 265-268. Sul termine *scettico*, sovente dagli apologisti collegato a quello di *ateo*, cfr. G. Paganini, *La scepsi clandestina: Doutes des pyrroniens*, in *Filosofia e religione nella letteratura clandestina nei sec. XVII e XVIII*, a cura di G. Canziani, Milano, F. Angeli, 1994, in particolare p. 83, e, dello stesso, l'ampia analisi storica con antologia di testi, *La scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Busento, 1991.

14 G.B. Vico, *Scienza Nuova*, Firenze, Sansoni, 1971, p. 329.

Scrivono Garin, autore da riscontrare accuratamente ad ogni nuova intrapresa storiografica: «L'Italia, come del resto ogni paese d'Europa, e non soltanto d'Europa, si servì largamente del *Dictionnaire* considerandolo un'opera di grande erudizione, ove l'abbondanza delle notizie celava l'insidia delle idee corrosive»<sup>15</sup>. Di tali insidie, ovviamente, si accorsero per primi apologisti e gesuiti che lo accomunarono agli atei e qualificarono empia la sua filosofia. Ma lo stesso Vico, come indica Garin, si era prefisso lo scopo di «distruggere, fra le altre, l'opinione del Bayle sulle origini e i fondamenti della società». Del resto, ribadisce lo storico, «Bayle si insinuava dovunque con la sua erudizione; con la erudizione i lettori assorbivano il suo spirito corrosivo»; persino la stessa conoscenza della filosofia spinoziana si basava quasi esclusivamente sulla voce del *Dizionario*. Dal Concina al Moniglia al Duni, discepolo di Vico, fino al Valsecchi e ad Alfonso, Bayle viene usato ed esecrato, in definitiva ricondotto all'ateismo ed all'empietà<sup>16</sup>.

15 E. Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo* cit., p. 160.

16 Sugli scrittori cattolici menzionati del testo e per buona parte frequentati da Leopardi, fin dagli anni giovanili, notizie in T. Crivelli (a cura di), *Dissertazioni filosofiche*, Padova, Antenore, 1995, soprattutto Appendice, pp. 349-541. Cfr., in merito alla reazione contro le fonti dell'ateismo, quanto scrive Garin, *ibidem*: «Le tesi vichiane intendevano opporre alla repubblica degli atei la Provvidenza, e lo facevano in forma anche più netta di pensatori decisamente avversi a tutte le posizioni dei moderni». A questo punto, l'antibaylismo si connota come fenomeno tipico della controversistica meridionale, così frequentata dal giovane Leopardi. Garin ricorda il padre Fr. Antonio Piro, il quale venne attaccato, per un suo trattato anti-manicheo, addirittura dal padre Concina che lo ritenne inadatto al compito che il prelado si era assunto. Egli fu dalla parte del padre Gherardo de Angelis, allievo di Vico, ed intendeva attaccare, con il Bayle, sia i nuovi manichei che i giansenisti dei suoi anni. Anche F.M. Spinelli entrò nella polemica ma solo relativamente al tema manicheo, *De origine mali*, 1750; mentre il Concina rimproverava al Piro «il tentativo di una difesa razionale della religione». E un atteggiamento analogo avrà nei suoi confronti anche il Genovesi nel 1751. L'opera del Piro che qui maggiormente interessa è: *Dell'origine del male contra Bayle: Nuovo sistema antimanicheo*, del 1749. Solo con il Moniglia si perverrà, nonostante l'aperta riprovazione della dottrina, ad una sorta di uso del Bayle, delle notizie che riporta e delle relative critiche. E il Valsecchi, nella sua confutazione, riempirà circa mille pagine in quarto della sua opera, *Dei fondamenti della religione* del 1757, che nel 1768 era già alla sua terza edizione. Bayle, ricorda Garin, si presentava ormai come «il profeta di quella gran 'cospirazione anti-cristiana' di cui Barreul doveva esporre le vicende segrete»: e la sua sarebbe diventata, per buona parte della cattolicità, «la grande ombra presente all'empia congiura, e alle misteriose adunanze in cui si svelano i segreti dell'alta magia e i mezzi per entrare in corrispondenza col diavolo» (ivi, p. 171). Cfr. anche E. Pii, *Bayle e la cultura napoletana intorno al 1750*, «Il Pensiero Politico» 30 (1972), pp. 509-16. Del padre domenicano Vincenzo Moniglia – fonte della controversistica di Sant'Alfonso e autore ben noto al Leopardi, anche per la questione dell'anima delle bestie – cfr., *La mente umana. Spirito immateriale non materia pensante, opera del padre P. M. F. Tommaso Moniglia dell'ordine dei Predicatori, pubblico Professore di Sacre Lettere nell'Università di Pisa che contiene vari trattati giovevoli per chi vuole impugnare il materialismo*, Padova, 1766, su cui vedi N. Badaloni, A. Conti, *Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1968, in particolare p. 202 sgg., 276-277.

Il recupero della sua scepri da parte del Leopardi ha pertanto un grande significato storico: svela il processo dell'ateismo moderno verso non soltanto la negazione delle mistificazioni delle religioni positive e delle teodicee ma anche delle aberrazioni della ragione, della filosofia sistematica; apre la strada all'unica prospettiva compatibile con tale scetticismo corrosivo: il materialismo legato alle scienze, lo stratonismo, definitivamente liberato da ogni risoluzione fideistica e religiosa, così come storicamente si era andato configurando, ad esempio, nel secolo XVII l'atomismo epicureo. Una tale circostanza è ancora tanto più notevole storicamente in quanto Leopardi ne vive tutto il contorto itinerario: da una giovanile contrapposizione al Bayle ateo della controversistica, entro cui lo scopre e lo combatte, fino al successivo recupero negli scritti successivi. L'immagine dell'ateismo bayliano è presente in lui – attraverso tre fonti principali: *Le Institutiones* di François Jacquier, *I Fondamenti della religione* del Valsecchi e gli *Elementi* del padre Sauri – già nella *Dissertazione sopra gli Attributi e la provvidenza dell'Essere Supremo* del 1811, dove il giovane polemista intende ribattere le obiezioni del reprobato confutando direttamente le sue argomentazioni e servendosi in più della lettera di Mr. Bernard: argomentazioni e testo della lettera che egli riporta integralmente dal padre Valsecchi<sup>17</sup>.

---

17 Cfr. T. Crivelli (a cura di), *Dissertazioni filosofiche* cit., in particolare pp. 343-344. Ma, come ricorda opportunamente R. Damiani, *Teofrasto, Bruto e l'impero della ragione; Stratone e la materia eterna* cit., p. 96, riferimenti a Bayle ed a Stratone erano presenti in un'altra opera, «più volte maneggiata dal Leopardi e menzionata nello *Zibaldone*»: Louis Dutens, *Origine delle scoperte attribuite ai moderni*, tr. it. Venezia, 1789. Ma Bayle è autore particolarmente avversato nella cultura cattolica. A delineare e fissare tale immagine contribuirà la critica di Pierre Jurieu fin dal 1706 che, come è stato ben rilevato, «domina incontrastata – tranne alcune sparute eccezioni – per tutto il Settecento». Cfr. G. Mori, *Introduzione a Bayle*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 157 e sgg. In particolare nel XVIII secolo l'attacco diventa massiccio: dai più modesti ripetitori di impropri come Rosario Arisi, *De' fondamenti dell'onestà naturale dell'uomo contro gli errori dello stoicismo, pirronismo, spinozismo e deismo, come anche contro i principi di Giovanni Obbes, Collins, Elvezio e Bayle*, Venezia, 1776, fino ad Appiano Buonafede (l'arcade Agatopisto Cromaziano). Cfr. A. Buonafede, *Ritratti poetici, storici e critici di vari moderni uomini di lettere di Appio Anneo de Faba Cromaziano*, VI ed., 2 voll., Venezia, Pasquali, 1796, vol. I, p. 68; ma per un analitico commento della sua critica a Bayle rimandiamo a C. Borghero, *L'Italia in Bayle, Bayle in Italia: una ricerca mancata*, in L. Bianchi (a cura di), *Pierre Bayle e l'Italia* cit., p. 3 e sgg. Ma cfr. ancora, E. Garin, *Per una storia dei rapporti tra Bayle e l'Italia*, in *Dal Rinascimento all'Illuminismo* cit., pp. 157-172.

## 2. Il Theophrasto leopardiano e la riscoperta del pensiero antico come antiplatonismo scettico. Il pessimismo degli antichi

È la lettura di Diogene Laerzio, iniziata l'11 novembre 1820, a rivelargli la posizione di Teofrasto nei confronti della filosofia, come demistificatrice delle illusioni e della causa del dolore e nient'affatto consolatoria<sup>18</sup>.

La *Comparazione delle sentenze di Bruto Minore e di Teofrasto vicini a morte* discute, sotto il riferimento storico ai due grandi protagonisti della politica e della filosofia dell'antichità, di due valori, celebrati dagli antichi e, il primo soprattutto, tenuto in gran conto dal cristianesimo: la virtù e la gloria. Bruto denuncia la prima come «parola nuda», alla mercé della fortuna. Teofrasto si fa «penitente» della gloria ma non arriva a sostenere che, più della virtù, la gloria è schiava della fortuna. Se l'avesse fatto, la sua denuncia non soltanto si sarebbe allineata su quella di Bruto, ma avrebbe contrastato la corrente convinzione dei classici, secondo la quale gloria e virtù vanno insieme congiunte. È qui evidente che Leopardi ha di mira la virtù greca, eroica, sempre accoppiata all'universale riconoscimento, com'è nell'Iliade. E infatti osserva che oggi, tra i moderni, le cose sono di molto cambiate: dacché la scienza e la consapevolezza hanno messo a nudo la realtà e denunciano, non più consolano, l'infelicità della specie umana. Quella che in Teofrasto era apostasia desueta, derivata «dal senso e discernimento della verità» è oggi l'unica funzione della filosofia e del sapere. Né aveva egli cagione di infelicità; perché allora pervenne «al sentimento della vanità della gloria e della vita»? Leopardi ne ricerca le ragioni con una lunga e profonda meditazione sul pensiero e sulla erudizione degli antichi e, in particolare, sulla facoltà di generalizzare e cogliere, con colpo d'occhio intuitivo, più cose che non se ne riescano a cogliere con una analisi ravvicinata<sup>19</sup>. Sia pur ricca la letteratura antica di «sentenze dolorosissime», non derivava quel disagio se non da «miseria particolare e accidentale di chi le scriveva», il quale, in ogni caso, non negava in assoluto il perseguimento della felicità che, al contrario, riteneva «possibilissima a conseguire» in altre mutate circostanze. A Teofrasto, invece, la scienza non fu consolatoria, non si limitò «all'immaginativa», come è in Platone, che spiega le cose duplicandole e dipingendole idealmente: tutta ragione ed esperienza, la sua filosofia puntò a denudare il vero. Dopo aver comparato tutto quanto i filosofi avevano raccolto e inteso della natura delle cose e degli uomini, nonché essersi addentrato nella psicologia e nei costumi delle genti (vedi *I caratteri*) Pervenne a quella amara scoperta che solo tanta erudizione e capacità di penetrare nel cuore

18 G. Leopardi, *Zibaldone*, in particolare pp. 316-318. Per i riferimenti alle edizioni di quest'opera, cfr. la successiva nota 37.

19 G. Leopardi, *Zibaldone*, richiamo di Galimberti, nel suo commento alle *Operette morali*, Napoli, Guida, 1986, pp. 456-457, nota 20.

degli uomini può consentire al filosofo: «la nudità e l'infelicità irreparabile della vita». Per questa scoperta egli, per Leopardi, sopravanza tutti gli altri pensatori greci. La sua stessa fortuna sta a dimostrare la verità della sua sentenza: «primieramente non è tenuto dai filosofi moderni in quella stima che dovrebbe», e gli stessi suoi contemporanei proprio per aver egli visto più lontano di tutti loro, «lo vituperarono e maltrattarono e particolarmente quelli, tanto meno sottili quanto più superbi, i quali si compiacevano di affermare e di sostenere che il sapiente è felice per sé»<sup>20</sup>. Presentarono fiacca quella filosofia perché spietata; e qui l'analogia tra l'antico dissacratore, rimosso dalla coscienza dei contemporanei e Leopardi, viene suggerita dagli stessi riferimenti del poeta («Della qual fantasia non pare che i filosofi siano ancora guariti [...]»<sup>21</sup>). Tali che autorizzano il rinvio alla *Ginestra*: «bench'io sappia che oblio [...]»; «Così ti spiaccque il vero»; «felicità quali il ciel tutto ignora»; «chiami vil chi lui segue, e solo / magnanimo colui / che sé schernendo o gli altri, astuto o folle, / fin sopra gli astri il mortal grado estolle». Inoltre, la consapevolezza della infelicità non portava certo Teofrasto a *distornarla*, a nascondere cioè a se stesso e agli altri tale verità, come fecero in passato e come continuano a fare molti illustri personaggi. Per Leopardi è grandemente indicativo che al tempo di Teofrasto, tempo della *Primavera e delle favole antiche*, dei miti e delle illusioni, un filosofo abbia avuto la forza e il coraggio di denunciare «il basso stato e frale»; cosa che sarebbe stata più agevole al tempo di Bruto e oltre, allor quando la crisi del mondo antico predisponne le coscienze all'avvento del Cristianesimo. Lo spiritualismo moderno, quello «superbo e sciocco», avrebbe trovato nella nuova mitologia razionale un rinnovato strumento di mistificazione del vero nella credenza e nell'aspettativa di un'altra vita.

### 2.1. *Il duplice rapporto con la filosofia antica*

Teofrasto perciò diventa il simbolo di una meditazione e di un sapere anti-consolatorio, tale che guarda la realtà in faccia (*La man che flaggellando si colora...*). Contro la tendenza contemporanea di filosofi («della qual fantasia») che ritengono «ci debba menare alla felicità questa filosofia presente», Teofrasto si erge come un demistificatore<sup>22</sup>.

Il rapporto con la filosofia antica si sviluppa perciò in Leopardi in due momenti: in un primo momento, come vaniloquio intorno a presunte certezze, tutte superate dalla verità rivelata (secondo l'educazione tradizionale e religiosa ricevuta); in un secondo come demistificazione degli artifici razionali, ma in chiave antiplatonica: quasi nella messa a punto di uno strumento

20 Ivi, p. 460.

21 Cfr. il rimando a Cicerone, *Tusc.*, V 25 e III 21.

22 *Comparazione delle sentenze di Bruto Minore e di Teofrasto vicini a morte*, nel commento di C. Galimberti a G. Leopardi, *Operette morali* cit., p. 460.

distruttivo contro la filosofia stessa, in quanto arte della consolazione e della razionalizzazione delle contraddizioni. Platone stesso diviene l'antagonista principale o se si vuole, «il contrappunto teorico in negativo, lo sfondo polemico»<sup>23</sup>. Anzi le letture platoniche gli consentiranno di avvicinarsi meglio allo scetticismo e al pessimismo degli antichi (il neo platonismo lo aveva studiato al tempo della *Vita di Plotino* di Porfirio); come quando, leggendo il *Gorgia*, trova le argomentazioni del sofista Callicle più probanti di quelle di Socrate-Platone. Platone gli svela o gli permette di approfondire il valore della scepsti greca. Leopardi, infatti, incontrerà Bayle e il punto che abbiamo chiamato di confluenza della scepsti antica, proprio su questo terreno della capacità distruttiva della ragione, come, del resto, hanno bene individuato gli studiosi della fortuna di Bayle e dello stratonismo in Italia come il Badaloni. Perciò, se la *Comparazione* non contiene espliciti riferimenti a Stratone e, comunque, non ha per tema specifico la concezione materialistica dell'universo – come è nel *Frammento* – va ugualmente collocata nel processo di recupero da parte di Leopardi dell'aspetto distruttivo (scettico) e materialistico (antiplatonico) del pensiero antico. Del resto lo stratonismo era fenomeno diffuso nella cultura filosofica sei-settecentesca e arrivava a toccare gli autori più significativi dell'illuminismo, coi quali Leopardi avrà grande consuetudine. E ancora, una lettura molto frequentata dal Leopardi, durante la stesura delle *Operette*, fu proprio Diogene Laerzio da cui, come ricorda Timpanaro, «trasse spunti non solo di pessimismo in senso stretto, ma di materialismo e di osservazione disincantata della realtà»<sup>24</sup>.

Si libera egli del mito della felicità degli antichi e si prepara ad una visione materialistica e scettica a un tempo. Solo la filosofia, del resto, può dir male della filosofia: filosofia contro «mezza filosofia», quella che non arriva a combattere del tutto le illusioni<sup>25</sup>. E su questo punto egli è certo in perfetto accordo con Bayle. Ma la cultura illuministica, della quale Leopardi si nutre, aveva proceduto alla demistificazione della boria della ragione ma anche dei miti antichi, in particolare con autori, come Nicolas Fréret, la cui opera non mancava nella biblioteca di Recanati. Tale autore del resto aveva a lungo meditato l'opera bayleiana nei lunghi mesi passati alla Bastiglia<sup>26</sup>.

23 Sulla lettura antiplatonica o lettura «rovesciata» di Platone, cfr. l'*Introduzione* di A. Prete, *Operette morali*, Milano, Feltrinelli, 1976, p. 13; e, soprattutto, S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* cit., p. 208 e sgg., sulle letture platoniche di Leopardi, particolarmente nell'anno 1823.

24 Ivi, p. 207; ma cfr. G. Leopardi, *Zibaldone*, 660 e 661, «dell'influenza del corpo sull'animo»; ma anche 1691-1694 sull'importanza del corpo rispetto alle cose morali.

25 S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* cit., p. 196, ma cfr. G. Leopardi, *Zibaldone*, 520-522.

26 Cfr. L.F.A. Maury, *L'ancienne Académie*, Paris, 1864, p. 160. Su Fréret, (*Œuvres*, Paris,

L'itinerario leopardiano alla filosofia fu tuttavia singolare ma, pei suoi tempi, consueto per chi veniva indirizzato alla carriera ecclesiastica. La metafisica faceva parte dell'istruzione ma veniva impartita in prevalenza attraverso manuali o Istituzioni di filosofia, quale era stato il cartesiano Pourchot per Sant'Alfonso (*Institutio philosophica ad faciliorem veterum et recensiorum philosophorum lectionem comparata*). Il Leopardi si valse del testo di François Jacquier, come ci attesta l'analisi delle fonti, e pertanto la sua prima conoscenza dei filosofi antichi e moderni venne attraverso tale canale. Non mancarono gli apologisti, dai più scontati, come l'abate Sauri ai più dotti e informati come Antonino Valsecchi o ai più raffinati come il Roberti, preso a modello nelle giovanili esercitazioni dell'11 e del '12<sup>27</sup>. La prima notizia che egli ebbe, non solo di Voltaire e di Diderot, di Helvetius e di D'Holbach, ma anche di Platone ed Aristotele, di Epicuro e Lucrezio, fu proprio mediata da quella pia formazione (1811-1813). E, di conseguenza, l'immagine della filosofia che domina quella prima produzione del giovane poeta risulta del tutto negativa e, di conseguenza, tutta la speculazione filosofica nel suo complesso – quale sforzo umano di cogliere il vero – ne esce con un verdetto di risoluta condanna. I giudizi del Leopardi ricalcano quelli della corrente apologetica, come ci attesta proprio quello su Epicuro: «Epicuro filosofo, il di cui solo nome è bastate per iscreditare qualsivoglia ipotesi, afferma che la felicità non consiste che nel piacere»<sup>28</sup>.

Ma la filologia doveva soccorrere la sua ancora carente preparazione filosofica. La sua conoscenza del greco lo porterà ben presto alla lettura diretta dei classici, anche attraverso i dossografi e, per primo, il già ricordato

---

Bastien, 1792) critico dei miti e delle favole antiche, cfr. G. Cantelli, *N. Fréret tradizione religiosa e allegoria nell'interpretazione storica dei miti pagani*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia» 29 (1974), pp. 264-283 e numero successivo pp. 387 e sgg.; ma soprattutto, per *l'Examen critique des Apologistes*, C. Prandi, *Religiosità e cultura nel '700 italiano*, Bologna, Il Mulino, 1966, pp. 143, 146, 149, per le confutazioni del Valsecchi e d'altri apologisti; e sulla sua conoscenza da parte del Leopardi, cfr. S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* cit., p. 145, ma relativamente al *Thrasiboule et Leucippe*.

27 Cfr. S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* cit., pp. 183-185. Lesse anche G. Andres, *Dell'origine, progresso e stato attuale d'ogni letteratura*, Parma 1794, 22 voll. ma non, così pare, la parte ivi dedicata alla filosofia e, in particolare, al recupero cristiano di Epicuro, del quale, del resto, scarse sono le citazioni nello *Zibaldone*. Leopardi conosceva bene, oltre le opere del Valsecchi, anche quelle di Giovambattista Roberti (lo ricorda, tra l'altro, nel *Dialogo filosofico sopra un moderno libro intitolato «Analisi delle idee ad uso della gioventù»*) e di Alfonso, presenti nella biblioteca di Recanati, se citava quest'ultimo (il *Ligorio*), assieme a Feo Belcari e a Giambattista Scaramelli, come esempi di scrittori pii ma di vaglia. Cfr. Lettera del 30 aprile, 1817, a Pietro Giordani, in *Opere*, ed. Binni, I, p. 1028. In particolare del padre Roberti, cfr.: *Lezioni sulla fine del mondo (1719-1786)*, Bassano, Remondini, 1792 e su di lui, cfr. P. Pelosi, *Una lettura leopardiana: G.B. Roberti*, Salerno, Edisud, 1987.

28 Cfr. *Manoscritto* p. 7, riportato da S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* cit., p. 186.

Diogene Laerzio. Dalla *Vita di Plotino* di Porfirio alla scoperta di Teofrasto, il pensiero classico non verrà più riguardato come un fallimento speculativo ed una serie interminabile di errori da evitare (come si denunciava nei padri e nell'apologetica e come continuavano a sostenere con più raffinate analisi i gesuiti), dalla quale si salvavano solo i filosofi spiritualisti o ritenuti tali come Platone, Pitagora ed Aristotele, rivisto da San Tommaso; bensì l'unico strumento conoscitivo non mistificante a disposizione della infelice umanità – e, in quanto tale, di una sia pur temporanea forza consolatoria.

### 2.2. *Il mito di Teofrasto nel pensiero libertino*

Inoltre, la stessa scoperta di Teofrasto da parte del Leopardi non è immune dal *mito* del Teofrasto stesso. Tale mito si sviluppa negli ambienti tardo rinascimentali e perviene alla controversistica, al libertinismo ed alla cultura illuministica poi. La Bruyère, Montaigne, Bodin, Campanella, Mersenne, Cardano e Bayle costituiscono in un certo senso l'eredità che il noto manoscritto clandestino utilizzerà con grande libertà<sup>29</sup>.

Tra gli altri elementi o componenti della successiva formazione filosofica leopardiana, infatti, andranno anche enumerate alcune fonti indirette per così dire, quali quelle dei manoscritti clandestini e della letteratura libertina. Tale letteratura, dal Seicento al Settecento, era presente non solo tra gli scrittori moderni e i romanzieri, da Cyrano a Charles Sorel, quanto anche, come bersaglio polemico privilegiato, negli stessi apologeti cattolici e protestanti, nei teologi e nei controversisti cui aveva attinto, come si è già detto, lo stesso Leopardi fanciullo per le sue prime dissertazioni filosofiche e teologiche. Va, pertanto, quanto meno ricordato, il testo, cui la storiografia va prestando una attenzione addirittura puntigliosa, del *Theophrastus redivivus* del quale richiameremo i tratti salienti. Tale manoscritto, a detta dei suoi più autorevoli commentatori (Spink, lo scopritore, Gregory, Paganini e Canziani, i commentatori e gli editori italiani), nonostante le sue decise scelte di campo, non si chiude in sistema materialistico; resta in prevalenza scettico, aperto e combatte la religione non in quanto tale, ma come una delle più importanti fonti di mistificazione. Le ragioni della lotta non sembrano tuttavia politiche (come saranno in prevalenza nella cultura dell'Illuminismo francese e, in Italia, nel Giannone) ma soprattutto intellettuali, razionali, si direbbe. Domina la scepsi, alla maniera degli antichi, in favore della ragione empirica. Si contrappone la spontaneità della natura all'artefazione dell'intelletto; cui si contesta «la manipolazione astrattiva e combinatoria dei dati empirici». Gli avversari da abbattere: *le chimere, i fingimenta, le opinionones*. Natura contro

---

29 Cfr. J. Vercruyse, *Le Theophrastus redivivus au XVIII<sup>e</sup> siècle: mythe et réalité*, in *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Firenze, La Nuova Italia, 1981, p. 297 e sgg.

convenzione, ma non contro ragione *tout-court*. Si delinea pertanto la teoria dell'origine della seconda natura, quella convenzionale, già individuata dalla sofistica greca nella contrapposizione che le fu familiare di *nòmos* e *physis*. E tale seconda natura non resta appannaggio dei dotti, ma viene pacificamente instillata nel *consensum omnium*. Dotti e popolo formano, così, non una classe ma l'ostacolo alla ratio scettica. Da qui il rifiuto del sapere che, guarda caso, Leopardi avrebbe concepito proprio come critica alla vanità del sapere, contenuta nell'ultima sentenza di Teofrasto (*Comparazione delle sentenze*), scoperto come pensatore scettico e pessimista in Diogene Laerzio, dossografo, a sua volta, molto familiare all'autore del manoscritto libertino. Tale filosofia pratica che viene piuttosto semplicisticamente bollata di aristocraticismo, ha un suo sviluppo complesso proprio entro la storia dello scetticismo.

Per quanto il *Theophrastus alter redivivus* non fosse ovviamente noto direttamente al Leopardi, non si può escludere che note gli fossero le fonti a cui l'opera clandestina attingeva. Il Teofrasto storico ebbe, del resto, una sua fortuna nell'età moderna della quale la critica è andata alla ricerca. La ripresa della tradizione dell'aristotelismo naturalistico e «certa metodologia empiristica», congiunte alla «connotazione biologica e naturalistica della morale teofrastea», vengono individuate come elementi fondamentali della fama e del mito dello scolarca nel Seicento e nel Settecento. Giovanni Pico, Agrippa, Montaigne, Bodin lo prendono ad esempio di antidogmatismo: come un pensatore che ritiene molto problematico il sapere metafisico, e si rifugia nella cautela scettico-empiristica. Anche Campanella lo pone accanto a Alessandro, Temistio, Simplicio ed Averroè:

Tra coloro che hanno data l'interpretazione più veritiera della filosofia peripatetica mettendone in evidenza il carattere «pagano» ed immanentistico, perciò inconciliabile con i dati della rivelazione cristiana; [...] Th. viene così a collocarsi sulla stessa linea ideale, che da Aristotele conduce ai suoi epigoni moderni più lontani dalle esigenze teoretiche della filosofia «cristiana»<sup>30</sup>.

Perfino in Mersenne, nel suo trattato sulla *impiété des déistes, athées et libertins*, viene citato un testo, dal Minimo ritenuto empio, in cui la filosofia teofrastea è confutata assieme alla epicurea ed alla democritea (Nicholas Hill, 1601). Infine in Cardano vengono svolte considerazioni che si ritrovano analoghe nelle prime pagine del trattato in questione, sulla visione ciclica della conoscenza. Il medico milanese, come ha sottolineato il Paganini, dopo aver ricordato alcuni titoli di opere di lui perdute, si duole per la sorte dei suoi scritti: «lamenta che essi siano stati trattati con una certa 'negligenza', malgrado l'apprezzamento

30 Cfr. il commento di G. Paganini, nota 7 a p. 4-5 vol. I, in *Theophrastus redivivus*, edizione prima critica a cura di G. Canziani e G. Paganini, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1981.

generale degli antichi: *non minus Ciceronis et Galeni testimonio subspiciebatur Theophrastus Aristotele*». L'autore anonimo del *Theophrastus alter* non faceva allora che riprendere l'istanza e l'immagine, ancor viva, dell'antico peripatetico nella cultura filosofica moderna: quella stessa immagine che, attraverso i percorsi che si sono ipotizzati, sarebbe pervenuta al nostro Leopardi.

Contro tale conclusione, scettica e materialistica del manoscritto clandestino – ma presente, s'è visto, nella filosofia seicentesca – si impose la coalizione dei filosofi e dei poeti con la creazione sistematica dei miti filosofici o sistemi metafisici, sostituiti a quelli religiosi. Troviamo in un autore italiano, rimosso e riscoperto ai nostri giorni, assiduo lettore degli scettici greci e di Leopardi sottile interprete, il pieno e consapevole riconoscimento di tale condizione: Giuseppe Renzi. Risulta facile, del resto, cercare nell'itinerario renziano verso la scepsi matrici che portano alle stesse fonti del *Theophrastus*, per la dimestichezza che egli ebbe con i testi degli scettici antichi (Sesto, soprattutto), da lui ritrovati puntualmente in Leopardi, attraverso dossografi come Diogene Laerzio, Dione Cassio e Stobeo. In tali matrici del pensiero di Renzi, Platone ed Aristotele restano i poli dialettici della mitizzazione del vero e, sia pure in forme differenti, concorrono alla costruzione dell'artificio ingannatore. Ugualmente, nel manoscritto clandestino:

La natura sofisticata e cavillatoria della filosofia speculativa, tutta protesa, secondo *Theophrastus*, a ricercare una sorta di fabula del tutto astratta e disincantata, appare particolarmente evidente nel caso della metafisica, con la sua presunzione di avere ad oggetto la realtà incorporea<sup>31</sup>.

Leopardi diventa, per Renzi, il punto di confluenza di una tale consapevolezza e della riconduzione dello spirito alla materia:

«Materia, materiale», non ha altro significato che questo: suscettibile per sua natura, di rivelarsi alla sensibilità [...]. È questo il concetto di materia luminosamente fissato dal potente pensiero di Leopardi [...]. «L'idea e il nome di materia abbraccia tutto quello che cade o può cadere sotto i sensi, tutto quello che noi conosciamo e che possiamo concepire e conoscere; ed essa idea ed esso nome non si può veramente definire che in questo modo, o almeno questa è la definizione che più gli conviene». E da ciò il Leopardi ricavava la conseguenza, a cui quanto dianzi si stabilì è del tutto conforme, che ciò che non è materia, e quindi lo spirito, è nulla e l'asserirlo esistente è «delirio», «follia», «idea chimerica»<sup>32</sup>.

Entro un analogo quadro di contraffazione dell'oggettività della natura (le ombre contro le cose, della *Comparazione*) si colloca il fenomeno religioso,

31 *Theophrastus Redivivus*, I cit. p. XXVII.

32 G. Renzi, *Apologia dello scetticismo*, Modena, Formiggini, 1926, pp. 75-76. Ma cfr. di chi scrive, *Il sentiero dei perplessi* cit., p. 196.

anche per il manoscritto libertino. Siamo alla diagnosi della «civiltà non naturale», della *lex* o imposizione. È la «superbia» della cultura rispetto alla natura, che Leopardi denuncerà come «forsennato orgoglio» dello spirito contro l'umiltà della ginestra, «tanto più saggia dell'uomo», nella sua naturalità disarmata di fiore del deserto. Tutto l'universo razionale costruito dalla filosofia si riduce ad *histrionia*: pura e semplice «attitudine affabulatoria», come sintetizza Paganini. La religione viene allora interpretata criticamente e spiegata in due modi: come tentativo di razionalizzare la istintiva paura nei dogmi, essa sarebbe invenzione culturale; restando invece allo stato di natura, non sarebbe altro che istinto primitivo. Dio, il grande protagonista, sarebbe soltanto «indicibile»; la teologia che ne vuole essere la scienza, sottoposta a critica sulla scorta di Sesto, non può che constatare che Dio è *ens rationis*, frutto cioè di pura elaborazione intellettuale e quindi privo di realtà cosale. E il colpo più duro è assestato, perciò, alla Bibbia che è arrivata a prescindere del tutto da un principio materiale, sostituendolo con la creazione *ex nihilo*.

### 2.3. *L'antiplatonismo scettico del Leopardi*

Per quel che concerne ancora Leopardi, Teofrasto resta un momento nodale per la funzione che egli attribuirà alla filosofia. Che il ritratto ch'egli si formò del filosofo peripatico, risponda o no alla realtà storica, interessa noi meno di quel che interessò a suo tempo Felice Tocco che arrivò a qualificarlo «un Teofrasto di fantasia». Certamente fu «ritratto ideale, colorito di autobiografismo», ma fortemente significativo<sup>33</sup>. Tra Bruto e Teofrasto la differenza sta nel fatto che il pessimismo dell'uno è per gran parte legato alla drammaticità del momento, quello del peripatetico è più sereno e meditato, più «ragionativo e filosofico» appunto, come lo definisce Timpanaro. Ma proprio attraverso quella immagine Leopardi recuperava la filosofia come arma distruttiva, come mezza filosofia e come scepsi, arrivando a contrapporre, contro il Cicerone del *De finibus*, del *De natura deorum* ecc., Socrate, i sofisti, Epicuro, Stratone e Lucrezio alle pretese sistematiche di Platone e di tanta parte della filosofia moderna. Né va sottovalutata la circostanza che qui Leopardi fa salvo anche l'Aristotele eretico, per così dire, respinto da Gassendi e da tutta la tradizione moderna neoplatonica da Cambridge a Vico. Anzi, persino le antiche letture bibliche e dei commentatori e apologisti cattolici, in prevalenza aristotelici, fatte dal giovanissimo poeta filosofo, vengo-

33 Di Felice Tocco vanno ricordati gli studi leopardiani: *Leopardi e Stratone da Lampasaco*, «Atene e Roma» 59 (1903), pp. 321-332; e il precedente, *Leopardi e Teofrasto*, «Atene e Roma», 1899; *Il dialogo leopardiano di Plotino e di Porfirio*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 8 (1900), p. 497 e sgg., e, infine, *Il carattere della filosofia leopardiana*, in *Dai tempi antichi ai tempi moderni: da Dante al Leopardi*, Milano, s.d., [1904], p. 571 e sgg. Cfr. S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* cit., pp. 199-200.

no recuperate successivamente ad un più alto livello di meditazione: il dolore che trabocca da Giobbe nell'*Ecclesiaste*, la diagnosi tragica e pessimistica dell'umana ragione che domina l'apologetica cattolica e la letteratura di pietà, si aggiungono al *Florilegio* di Stobeo e finiscono per incontrarsi con le inquietanti riflessioni scettiche di Bayle e le critiche libertine e materialistiche dei sensisti moderni. Tale circostanza, per così dire, esclude del tutto che Leopardi finisse per mantenere nel suo pensiero consistenti motivi platonici, come da parte della più recente critica – ed anche, per altri versi, avveduta – s'è andato caparbiamente sostenendo<sup>34</sup>.

La ricerca critica degli eventuali modelli era stata compiuta al tempo della *Crestomazia* e, in particolare nelle sezioni dedicate alla *Filosofia speculativa* e alla *Filosofia pratica*, come ben riconosce Galimberti che individua in quelle scelte antologiche di scrittori italiani di cose filosofiche «una ricerca se non di fonti, di premesse, di risposdenze nel passato a situazioni, quadri, spunti delle *Operette morali*». Sempre nel rifiuto drastico di ogni filosofia come costruzione astratta di sistemi, puramente e orgogliosamente razionalistici, come avrebbe stigmatizzato, nel *libro terribile*, coi versi famosi che non sfuggirono al Rensi<sup>35</sup>:

Non è filosofia se non un'arte  
la qual di ciò che l'uomo è risoluto  
di creder circa a qualsivoglia parte,  
come meglio alla fin gli è concesso,  
le ragioni assegnando, empie le carte.  
(*Paralipom.*, IV, 14).

In conclusione, quanto Rigoni vuol contrapporre a tali corrette e testuali notazioni, adducendo testi comprovanti l'esistenza di un platonismo effettivamente operante nell'opera leopardiana, mi sembra francamente solo il fraintendimento di una complessa presenza, che certamente nessuno nega, ma che gioca soltanto il ruolo di una antitesi nella dominante tragica visione cosmica e stratonica della materia leopardiana: un universo oggettivamente inidoneo alla preesistenza degli archetipi, nel quale addirittura, *sub specie aeternitatis*, l'essere, in quanto infinito, coincide con il Nulla, come nell'ultima conclusione del *Cantico del gallo silvestre*: «parlando filosoficamente, l'esistenza che non è mai cominciata, non avrà mai fine».

Nasce e si consolida su tali basi la filosofia di Leopardi che trova la sua gestazione dolorosa e frammentaria nelle chiose dello *Zibaldone*, si distende

34 M.A. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, Milano, Bompiani, 1977, pp. 60-76 (anche p. 145, nota 3 su Rensi). Ma cfr. anche quanto da me sostenuto altrove, *Il discepolo di Stratone*, in M. Biscuso - F. Gallo (a cura di), *Leopardi antitaliano* cit., pp. 77-84.

35 G. Rensi, *Filosofia dell'assurdo*, Milano, Adelphi, 1991, p. 41 (Corbaccio, 1937).

e chiarisce nelle *Operette* tutte, in particolare nel *Frammento* e nella *Comparazione*, per innalzarsi, come pinnacolo di luce sinistra, nei versi del *Bruto minore*, del *Tramonto della luna*, nella spigolosa *Palinodia* e, infine, nella sconvolgente *Ginestra*.

### 3. *Lo stratonismo del Leopardi e il rapporto con D'Holbach.*

*Il Frammento apocrifo e la materia pensante dello Zibaldone*

Il *Frammento*, composto nell'autunno del 1825, apparve postumo nel 1845 e, incastonato come Leopardi voleva nelle *Operette*, costituisce un dittico con il *Cantico del gallo silvestre*<sup>36</sup>.

L'operetta è divisa in due parti: *Della origine del mondo* e *Della fine del mondo*. Protagonisti della eterna vicenda, da un canto, la materia, immutabile e sempre identica a se stessa, impassibile come una sfinge e, dall'altro, i fenomeni, vari, in apparenza infiniti, cosmici e microscopici. La definizione di *materia* Leopardi ce l'ha data in vari passi dello *Zibaldone* (4251-4252; 4253); ma già in precedenza (4206-4208) aveva provato a definire il suo contrario, lo *spirito*: «sostanza che non è materia». L'11 luglio del 1824, avrebbe annotato (4111): «quando noi diciamo che l'anima è spirito, non diciamo altro se non che ella non è materia». Il Galimberti, commentando il *Frammento*, ritiene il Leopardi arrivi a trasformare in materia quello che nelle sue fonti privilegiate (Cicerone, Lattanzio, Plutarco, Seneca, lo stesso Stratone, ecc.) è individuato come *natura*, per un residuo in lui della forma mentale teistica; e che, inoltre, «nella prosa delle *Operette*, la materia si viene configurando, attraverso una serrata sequenza di negazioni, come una entità ineffabile» (nota 6, p. 335). In realtà, tale identificazione della natura con la materia, aveva il suo storico precedente nella trasfigurazione materialistica dell'atomismo epicureo e della sua fusione con lo spinozismo stratonico di Bayle, così come lo abbiamo individuato in precedenza. Un tale esito del naturalismo antico – contrapposto alle interpretazioni edificanti del Valletta e del platonismo inglese (nonché di G. Andres) – entro il pensiero moderno, viene recepito dagli apologisti cattolici e da loro stessi confermato per venire confutato come pensiero empio ed eterodosso. Quanto all'entità *ineffabile*, è vero il contrario: la materia, e la materia pensante, è per Leopardi un fatto, conoscibile; mentre ineffabile è lo spirito perché inconoscibile. Leopardi sa bene che «materia» è idea «anch'essa astratta» e di cui, scetticamente, ignoriamo l'esistenza in assoluto; ma non ignoriamo il fatto che «essa abbraccia tutto quel che cade sotto i nostri sensi». Pertanto, solo convenzionalmente, la chiamia-

36 Leopardi doveva inserirlo nella edizione Starita di Napoli, che venne interrotta; ma uscì soltanto nell'edizione Le Monnier del 1845, curata dal Ranieri.

mo sostanza materiale (materia), in quanto è l'unica sostanza che conosciamo e che ci permette di definire lo spirito come sostanza che non conosciamo. Siamo di fronte alla vanificazione storica del dualismo cartesiano che si rovescia, come, del resto, era ben pacifico per gli apologisti del Seicento e per tutti gli anticartesiani agguerriti, in spinozismo. Della materia sappiamo molto, se non tutto (l'assoluto); dello spirito possiamo dire che è tutto ciò che non sappiamo della materia. La materia può ritenersi una «entità ineffabile», (*àgnostos Theòs*) solo a patto che lo spirito venga ricondotto ad essa come epifenomeno. Per Leopardi la materia è soprattutto «un fatto», spiegabile o meno; perciò la sua eventuale ineffabilità riguarderà la sua essenza (sostanza) non la sua realtà empirica. Lo stesso passo, richiamato da Galimberti, dell'8 novembre del 1821 (2073-2074) dimostra proprio quanto affermiamo. E infatti: anche se vogliamo ammettere Dio, non possiamo negargli l'unica sostanza di cui abbiamo conoscenza sicura, la materia. Se gliela neghiamo, è allora che egli diventa ineffabile e scompare. Le frasi «esistenza completa», «incapace di esistere materialmente», «incompleto nella essenza» in quanto privo di materia, risultano rivelatrici della idea spinoziana di Dio, ormai accreditata nella controversistica cattolica alla quale Leopardi doveva la prima scoperta dell'empia filosofia moderna (anche se in *Zibaldone* la *materia* è definita «modo d'essere della sostanza», e in *Frammento* «sostanza»).

Per tornare allora a *Zibaldone*, 4206-4207, dove è la definizione di materia che pensa, Pacella rimanda a un passo in cui Leopardi contesta i leibniziani (1635-1636) e ad un altro (il 4111) da cui abbiamo di sopra riportata la definizione dell'anima come non-materia<sup>37</sup>. In quest'ultimo testo Leopardi definisce lo spirito «parola senza idea»: dove è evidente che idea è presa nella accezione lockiana di prodotto dell'esperienza. Se applichiamo tale concezione dell'idea all'idea di Dio, ne ricaviamo che l'idea spirituale di Dio è solo un assurdo. Infatti i leibniziani, che vogliono procedere dalla materia allo spirito, per salire dall'infinitamente piccolo (dall'atomo che resta sempre materiale) alla monade spirituale, non fanno che un vano tentativo di dare dimensione ontologica al nulla. «Affinate quanto volete l'idea di materia, non oltrepasserete mai la materia [...]». Gli è che nei pensieri più vicini, in ordine di tempo, al *Frammento*, il Leopardi si è accostato ormai direttamente ai filosofi moderni e, comunque, si è andato ancor più liberando delle antiche mediazioni teologiche, dalle quali ancora dipendeva nel novembre del 1821. Lì il poeta ragionava su Dio e ne scopriva le aporie proprio nella individuazione della sua essenza. Qui parla decisa-

37 Cfr. l'edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, Milano, Garzanti, 1991, 3 voll., numeri citati tra parentesi nel testo. Qui, in particolare per *Zibaldone*, teniamo presenti, oltre alla edizione del Pacella, quelle di R. Damiani, *Zibaldone*, Milano, Mondadori, 1997, 3 voll., e di W. Binni e E. Ghidetti, Firenze, Sansoni, 1969, 2 voll. Le citazioni dello *Zibaldone* si fanno sempre con riferimento alla numerazione originale nelle pagine del manoscritto.

mente, sotto le spoglie di Stratone, soltanto e unicamente di materia. Ma anche in quel testo, se definiva la materia «un modo d'essere» [di Dio], subito dopo precisava trattarsi dell'«unico modo [d'essere] reale che noi possiamo effettivamente conoscere». Il concetto di Dio, in definitiva, appare, in quel contesto, come chiamato in causa per motivi strumentali e, quasi a dire, per giocarvi il ruolo dell'argomento *ad absurdum* e solo per dimostrare non la sua esistenza bensì l'unica sostanzialità reale e conoscibile della materia universale.

Nella I parte del *Frammento* Leopardi distingue «modi d'essere della materia» dalla materia in sé o «materia universalmente», la quale non solo non comincia ma non richiede causa di cominciamento (così come la esistenza, in senso filosofico, che vuol dire essere, cioè sostanza materiale la quale, com'è nella nota finale al *Cantico del gallo silvestre* «come non è mai cominciata non avrà mai fine»). Pertanto, l'affermarsi cosmico all'infinito della materia produce di conseguenza la morte e il dissolvimento dei suoi infiniti «modi di essere». Non è la pura e semplice vita delle specie che si afferma a danno degli individui; per cui la morte di questi è l'immortalità delle specie, come si ritiene nel teleologismo naturalistico e consolante del pampsichismo che perviene anche al romanticismo schellinghiano. Anche gli «infiniti mondi nello spazio infinito dell'eternità [...] finalmente sono venuti meno»; la materia continua sì la sua vicenda, ma finiscono e si dissolvono non soltanto i fragili individui ma anche mondi e specie, «que' suoi tali modi di essere», che noi chiamiamo vita, universo o galassie o terra, sole o pianeti. Quanto noi possiamo affermare, con l'unico strumento che è a nostra disposizione, cioè la ragione sensistica o lockiana, è che l'unica sostanza eterna che conosciamo e di cui non possiamo cogliere se non i suoi effetti, e soltanto in generale, senza riuscire mai a intenderne l'essenza e il programma, è la materia – la quale, in tale determinazione generica, coincide con il nulla: il pensiero che tenti penetrarla, vi si annega; vi può solo naufragare (*Infinito*).

Nella II parte è appunto affermato il significato particolare dell'essere della materia, in relazione ai suoi modi d'essere. È intanto caduto ogni ordine biblico circa l'origine e la fine del nostro mondo, nonché ogni provvidenzialismo. Dal nostro limitato sentire, l'ordine appare immutabile e addirittura a-temporale; in realtà Leopardi prospetta un diverso ordine del tempo: un tempo inaccessibile ai nostri criteri, tale che solo potrebbe darci la misura della «durazione eterna della materia». Inoltre tutta la nostra galassia è destinata a rovina, anche se non riusciamo a coglierne i sintomi. A guardar bene, la forza di gravità finirà per far precipitare il nostro pianeta sul sole o su qualche altra stella o pianeta; e ciò avverrà per tutti gli altri corpi celesti che soggiacciono alla stessa legge. Del resto, quella stessa forza che li compose li scomporrà; infatti:

Il moto circolare delle sfere mondane, il quale è principalissima parte dei presenti ordini naturali, e quasi principio e fonte della conservazione di questo universo, sarà causa altresì della distruzione di esso universo e dei detti ordini.

E non resterà che materia, per intendere la quale, nella sua essenza e nei suoi engrammi o programmi, iscritti nel suo codice genetico, noi dovremmo salire alla spinoziana altezza gnoseologica, all'*amor dei intellectualis*, che solo permetterebbe la conoscenza assoluta, *sub specie aeternitatis*, delle forze eterne della materia e di un nuovo possibile mondo. Ma questo non è per Leopardi che pura congettura: «[...] le qualità di questo e di quelli, siccome eziandio degli innumerabili che già furono o degli altri infiniti che poi saranno, non possiamo noi neppur solamente congetturare». Infatti, finito il finito, terrà l'infinito, l'inintelligibile che coincide con l'essere del nulla (*agnostos theòs*, ovvero: *physis aiei sozoméne*, essere che permane di sotto. Essere salvo dal Nulla, proprio secondo Aristotele).

Dire che Stratone è semplicemente un pretesto, o concludere che il *Frammento* ha poco a che fare con il poco che di lui ci tramandano Diogene e Cicerone, è non soltanto troppo facile – come ha osservato Timpanaro – ma soprattutto significa sottovalutare il peso e il valore di quella presenza nel pensiero di Leopardi. Proprio il sottinteso *Système de la nature* di D'Holbach richiama ivi la componente dello spinozismo stratonico nella cultura materialistica francese del secolo XVIII; chiama in causa Bayle e la questione della esclusione di Epicuro e di Democrito nella operetta leopardiana. Stratone è presente in Gassendi e nel processo di recupero dell'atomismo democriteo ed epicureo nella filosofia moderna, tra coloro «*qui Deum praesertim habuerint ut formam Mundi aliquam*» (*Syntagma*, pp. 119b-297a); in Le Clerc, come in Cudworth, anche se come «ateo ilozoista», e perciò come sostanziale momento della ricezione dello spinozismo in Europa. L'unico commentatore delle *Operette* che si è posto seriamente il problema delle fonti del materialismo del *Frammento*, Cesare Galimberti, l'ha fatto tuttavia in maniera generica, non ricordando Bayle quale punto di confluenza cui direttamente e indirettamente Leopardi attinse per il suo Stratone<sup>38</sup>. E ancora: da Fubini allo stesso Galimberti, i maggiori commentatori, forse sulla scorta dello Zingarelli, lasciano credere che la dottrina stratonica esposta nell'operetta non sia in definitiva che un ricalco del *Système de la nature* del barone d'Holbach<sup>39</sup>. In realtà, una lettura diretta del *Système* da parte di Leopardi è tutta da dimostrare, anche se, proprio sulla riflessione leopardiana intorno alla materia pensante, il riferimento al barone è d'obbligo: più al *Buon senso* però (che

38 G. Leopardi, *Operette morali* cit., in particolare le note 6, 9 e 29.

39 Cfr. ivi, p. 334, nota 3; ma cfr. soprattutto il commento di M. Fubini, Torino, Loescher, 1966, p. 234, note 41-42, dove richiama, proprio sulla scorta dello Zingarelli, d'Holbach, senza rilevarne la presenza spinozista con la mediazione bayleana che le è storicamente implicita; concludendo erroneamente sul suo materialismo «che egli accolse passivamente dai suoi autori» (p. 233). Sul *Frammento*, si ricordi anche B. Biral, *Le due facce del «Sistema di Stratone»*, in *La condizione storica di Giacomo Leopardi*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 124-145.

Leopardi lesse nell'anno della composizione del *Frammento*: 1825) che non al *Sistema*<sup>40</sup>. Va richiamata perciò, a questo punto, l'analisi che di tale materialismo ha fatto il Badaloni, il quale non solo ha inserito il pensiero leopardiano, e in particolare il suo materialismo stratonico, nel più ampio contesto della contraddizione storica tra ragione e natura, ma si è soffermato ad individuare la particolare mediazione operata da Bayle sia entro la cultura italiana sei-settecentesca che all'interno dell'opera leopardiana. Una volta individuata la nuova consapevolezza cui il poeta filosofo è pervenuto – secondo la quale «l'esistenza non è per l'esistente» (tanto è vero che, dal punto di vista rigorosamente filosofico, «l'esistenza, come non è mai cominciata, non avrà mai fine», *Canto del gallo silvestre*) per cui l'unico compito della filosofia è rendere chiara questa verità – lo storico si chiede quali siano «gli strumenti teorici facendo leva sui quali Leopardi giunge a questo approdo». Primo di tali strumenti, si configura lo spinozismo: non proprio come diretta scoperta di Leopardi, né tanto meno come generico pampsichismo di derivazione rinascimentale, ma quale modello indirettamente pervenuto alla sua meditazione attraverso lo stratonismo di Bayle. Badaloni scrive:

La figura bayleiana dello stratonismo rappresenta infatti la natura come animata al suo interno da proprie esigenze conservatrici che non hanno nulla a che fare con la vita dei singoli esseri, e neppure con la conservazione delle specie, ma solo con la costanza del tutto<sup>41</sup>.

Tale precisazione calza perfettamente con quanto Leopardi sostiene nella seconda parte del *Frammento*, dove, alla caducità degli individui, fa seguire quella dei generi e del mondo intero, determinata dalla stessa forza di gravità che lo crea. Proprio attraverso tale modello Leopardi arriva ad eliminare

tutti i temi finalistici che erano in qualche modo connessi con la prima discussione con gli ideologi, ed a [ritornare] ad una filosofia dell'ordine a sfondo materialistico, modellato sullo Stratone di Bayle, come figura rappresentativa di un certo modo di intendimento dello spinozismo<sup>42</sup>.

Nessuna meraviglia, perciò, che egli scegliesse Stratone al posto dei tanto più noti Democrito o Epicuro. Non si trattava pertanto di scegliere un «prestano-

40 Cfr. anche G. Savarese, *Saggio sui Paralipomeni*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 145-147, per la presenza di D'Holbach, soprattutto per il *bon sens*. Ma cfr. soprattutto la nuova edizione, *L'eremita osservatore. Saggio sui «Paralipomeni» e altri studi su Leopardi*, Roma, Bulzoni, 1995, pp. 173-174. Cfr. la prefazione di S. Timpanaro a D'Holbach, *Il buon senso*, tr. it. di S. Timpanaro, Milano, Garzanti, 1985, in particolare p. LXIII e sgg., che ricorda come Leopardi conoscesse la paternità holbachiana del *bon sens*, letto nel maggio del '25, ai suoi anni ancora attribuito al J. Meslier.

41 N. Badaloni, *La cultura*, in *Storia d'Italia*, Torino, Einaudi, 1974, in particolare p. 920.

42 *Ibidem*.

me» (come lo chiama, tuttavia senza restringerlo a tale, Timpanaro, [p. 224]) o, come fanno intendere i commentatori, di fare un esercizio di puro virtuosismo filologico, attribuendo una dottrina a un pensatore quasi del tutto ignorato. Al contrario, Stratone e lo stratonismo avevano rappresentato, tra Sei e Settecento, la tradizione bayleana del materialismo spinoziano: l'approdo più rigoroso dell'antifinalismo naturalistico a un atomismo decisamente materialistico che aveva del tutto escluso, contro Epicuro, il vuoto. Per giunta, era stato bersaglio ben individuato dei gesuiti e dell'apologetica cattolica, entro la quale giocava il ruolo dell'empietà e della più rigorosa ed esecranda teorizzazione della miscredenza. In quella letteratura zelante e pia il giovane Leopardi lo aveva scoperto per primo, assieme ai mistificatori ed empi filosofi moderni.

Nella voce «Manichei» Bayle, infatti, aveva dichiarato senza mezzi termini che la ragione «è un principio di distruzione non di edificazione» e che «non serve ad altro che a far conoscere all'uomo le sue tenebre»<sup>43</sup>; opportune perciò le osservazioni svolte a riguardo dal Cantelli su quella sfacciataggine della ragione distruttiva, che resta la dimostrazione ulteriore sia dello scetticismo irreversibile bayleiano che di quella assoluta inidoneità sua, che viene ben colta, come si avrà modo di ribadire testualmente, dall'apologetica cattolica, a sostenere in qualche modo la fede nelle scritture<sup>44</sup>.

Ci suggerisce allora Badaloni: «che Leopardi conoscesse Bayle e che da lui avesse ricevuto molti suggerimenti è noto». Lo *Zibaldone* ci testimonia però come il riferimento a Bayle è fatto soprattutto in quanto distruttore della ambizione della ragione: «in metafisica e in morale, la ragione non può edificare ma solo distruggere», confessava all'editore Stella, che gli comunicava giudizi negativi del Tommaseo sulle sue *Operette* (1827). Leopardi perciò presenta Bayle

come il teorizzatore della ragione come strumento di distruzione piuttosto che di costruzione, in perfetta armonia coi caratteri della filosofia dal rinascimento in poi, in quanto tesa non alla «scoperta di verità positive, ma negative in sostanza, ossia, in altri termini», a «conoscere la falsità di quello che per lo passato, da più o meno tempo addietro, si era tenuto per fermo».

Giustamente, a questo punto, Badaloni, con puntuali riferimenti a passi dello *Zibaldone* (in particolare 4510), ricorda come tali giudizi sul Bayle non possano andare disgiunti dalle

43 Per comodità lo leggo in G.P. Brega, *Pensieri sulla Cometa e Dizionario storico critico* cit., pp. 270-271: da confrontare con *Zibaldone*, 4192. Ma, sulla materia pensante, che per Bayle resterebbe un paradosso, vedi, *Zibaldone*, 4288.

44 Cfr. G. Cantelli, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di P. Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, p. 225.

menzioni sempre più frequenti di Stratone di Lampsaco che viene presentato in modo perfettamente conforme alla figura dello Stratone di Bayle, come il filosofo sostenitore di una struttura di ordine della natura del tutto impersonale e legata alla capacità della natura di autodirigersi [grazie alla quale] cadono [...] le pretese meraviglie del sistema della natura, *appresso a poco secondo le idee di Stratone di Lampsaco*.

Da qui l'uso scettico, pirroniano, di Stratone, proprio come in Bayle; per cui Badaloni precisa:

Che lo Stratone di cui qui si parla (come nella celebre *Operetta morale*) sia lo Stratone del Bayle non risulta direttamente, ma certamente in modo indiretto ed assai probabile dalla conoscenza che Leopardi dimostra del quadro teorico di fondo attraverso cui Bayle dà rilievo al suo Stratone, e cioè il tema della materia pensante.

Anche se andrebbe qui richiamata la scoperta di Teofrasto che Leopardi collega a quella di Stratone: la sfiducia nella ragione nell'uno è premessa al materialismo dell'altro, che sostituisce ai sistemi filosofici, sia platonici che epicurei, le constatazioni fondate sulla semplice osservazione scientifica, come si è già accennato<sup>45</sup>.

È noto come Bayle ironizzi, a proposito delle obiezioni da muovere al materialista Stratone, sull'idea creazionistica che sola consentirebbe di mettere in imbarazzo l'antico discepolo di Teofrasto. È probabile che qui entri in gioco il nicodemismo per cui l'improbabile discepolo di Stratone se ne va deriso dalla cristianità la quale, ammettendo la creazione *ex nihilo*, trova «facile combattere il sistema di quell'ateo»<sup>46</sup>.

Comunque, un tale quadro della materia stratonica (pensante) è inattuabile, secondo Bayle, perché tale materia è increata, come per l'appunto ritenevano, tutti concordemente, i pagani. Ma col cristianesimo, le cose sono cambiate.

Se gli antichi filosofi avessero creduto alla creazione della materia avrebbero potuto attaccare Stratone [...] ricordandogli cioè che una natura la quale esiste di per se stessa deve avere ogni sorta di perfezione e quindi anche l'intelligenza. Ma quei filosofi non potevano certo fargli questa obiezione, essi che credevano che la materia esistesse per se stessa pur non avendo tutte le perfezioni divine. [Le cose stanno diversamente dopo il cristianesimo]. La maggioranza dei cristiani non avrebbe nulla da temere da un discepolo di Stratone [...], perché essi non riconoscono nulla di increato che non sia anche assolutamente perfetto. Per noi dunque, molto più che per i filosofi pagani, è facile combattere il sistema di quell'ateo<sup>47</sup>.

45 Cfr. N. Badaloni, *La cultura* cit., p. 921.

46 Cfr. *Continuazione*, CX, in G.P. Brega, *Pensieri sulla Cometa e Dizionario storico critico* cit., in particolare p. 145. Ma cfr. voce «Pirrone», nota (B), dove Bayle annota: «il pirronismo è detestato, e giustamente, nelle scuole di teologia».

47 P. Bayle, *Continuazione dei pensieri diversi*, 1704, tr. it. in G.P. Brega, *Pensieri sulla*

Ora possiamo ipotizzare con buona dose di ragioni che quel «discepolo di Stratone» è proprio Leopardi, il quale in questa *Operetta* viene a contemperare l'eternità della materia con la distruzione degli esseri individuali, dopo il cristianesimo appunto; ed a rispondere egli stesso alla domanda, formulata ai nostri giorni da Del Noce, sulla base delle precedenti osservazioni del suo maestro Faggi: perché aveva egli scelto Stratone e non il più noto e prestigioso atomista della tradizione, Epicuro<sup>48</sup>. La risposta è ora facile, quasi ovvia: 1) perché Epicuro e, parzialmente, Democrito erano stati cristianizzati dalla tradizione antiaristotelica moderna, da Gassendi in poi; 2) perché, attraverso Bayle, il materialismo antico si coniugava felicemente con lo scetticismo, cui Leopardi connetteva la sua critica della ragione fondativa; 3) perché egli viene a porsi storicamente al posto di quell'ipotizzato (da Bayle) «discepolo di Stratone», che, dopo il creazionismo cristiano, riporta il pensiero sull'itinerario corretto («il risorto cammin segnato innanzi»): la prospettiva cioè («il verace saper»), non mistificata, della natura increta e pensante. Una natura capace di contenere quanto di infinito e di eternità la razionalità contorta degli spiritualisti (platonici) aveva alienato nell'essere trascendente («con forsennato orgoglio inver le stelle»<sup>49</sup>).

---

*Cometa e Dizionario storico critico* cit., p. 145. Già ricordato da N. Badaloni, *La cultura* cit., p. 921 e sgg. Cfr. *Continuation*, in *Œuvres Diverses*, La Haye 1737, t. III, p. 340, su cui anche G. Cantelli, *Teologia e ateismo* cit., p. 258 e nota 26 a p. 451. Ma cfr. sempre l'accurata analisi testuale di G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione* cit., pp. 209-303 in particolare; e anche pp. 15, 16; 107-108; 126-128; 189 ecc.

48 Cfr. A. Del Noce, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal. Ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi*, in *Atti della giornata renziana* (30 aprile 1966), a cura di M.F. Sciacca, Milano, Marzorati, 1967, pp. 60-140. Del Noce ricorda la tesi leopardiana del suo maestro Adolfo Faggi (sensibile a temi e propensioni leopardiane che furono di Arturo Graf) che, a sua volta, fu discepolo diletto del Tocco, cfr. A. Faggi, *Leopardi e Stratone di Lamspaco*, in *Studi filosofici e letterari*, Torino, V. Bona, 1938, pp. 317-321.

49 Per altre considerazioni sul rapporto col D'Holbach, cfr. C. Stancati, *Lectures di D'Holbach in Italia nel sec. XIX*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 1 (1979), pp. 279-85 e le considerazioni di chi scrive in, *Il ritorno di Stratone*, in M. Biscuso e F. Gallo, *Leopardi antitaliano* cit. pp. 88-89 ed ivi, i riferimenti a Timpanaro nella introduzione e commento alla sua traduzione del *Bon sens*, in particolare p. LXXVI e sgg. Più di recente, P. Villani, *Il d'Holbach dell'ultimo Leopardi. Tra materialismo e pessimismo*, Napoli, La Città del Sole, 1996: studio complessivamente interessante e meritevole che, prendendo spunto da premesse timpanariane, perviene in definitiva ad una analisi della presenza del *Système* priva tuttavia di quelle mediazioni che altri studiosi hanno provato ad individuare.



## LA GENESI ONTOLOGICA DEL VALORE E LA DETERMINAZIONE MATERIALISTICA DEL CONCETTO DI BENE UMANO

CLAUDIO LUCCHINI

**L**a nostra esposizione prenderà le mosse dalla disamina svolta da György Lukács a proposito della genesi ontologica della categoria di valore, disamina che si inserisce nel più ampio contesto dei suoi studi sulle categorie ontologiche fondamentali dell'essere sociale e sulle loro complesse relazioni<sup>1</sup>. Dopo aver messo in rilievo la centralità del porre teleologico umano, indissolubilmente connesso con la causalità materiale, per la corretta comprensione del salto qualitativo che conduce dall'essere meramente naturale a quello sociale (al primo legato da un rapporto di continuità-discontinuità), Lukács affronta, tra le altre innumerevoli questioni (di cui non è possibile render conto in questa sede), l'importantissimo problema del primo sorgere della categoria di valore, del tutto assente sul piano dello spontaneo agire delle serie causali naturali. Nel corso di una conversazione con Wolfgang Abendroth, Leo Kofler ed Hans Heinz Holz, egli, rispondendo ad una domanda di quest'ultimo, ricorre ad un esempio semplice ma assai efficace:

L'uomo primordiale [...] trova delle pietre in qualche luogo. Una pietra può essere adatta a tagliare un ramo e un'altra no e questo fatto – essere o non essere adatta – è un problema assolutamente nuovo che nella natura inorganica non esiste perché quando una pietra rotola giù da una montagna non è una questione di successo o di fallimento se cade intera oppure si spacca in due o cento pezzi. Mentre dal punto di vista della natura inorganica ciò è completamente indifferente, la comparsa del lavoro (e anche di quello più semplice) fa sorgere il problema dell'utile e dell'inutile, dell'adatto e dell'inadatto, un concetto di valore<sup>2</sup>.

Ovviamente le proprietà della pietra (per continuare con l'esempio di Lukács) che la rendono adatta a tagliare e che si manifestano compiutamente grazie al lavoro (senza il quale resterebbero probabilmente qualità, almeno in parte, inesprese), posseggono una loro indiscutibile oggettività: da un lato, il loro essere utili, adatte, il loro possedere, insomma, un valore (d'uso,

- 
- 1 Cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, tr. it. di A. Scarponi, vol. II, Roma, Editori Riuniti, 1981.
  - 2 W. Abendroth - H.H. Holz - L. Kofler (a cura di), *Conversazioni con Lukács*, tr. it. di C. Pianciola, Bari, De Donato, 1968, p. 32.

in questo caso), si collega indissolubilmente alla posizione teleologica in atto in quel determinato lavoro e ai bisogni cui essa risponde; dall'altro, le valutazioni che concernono l'adattabilità di queste proprietà a certi scopi non generano né tali qualità né l'oggettiva possibilità di un loro determinato uso, ma solo riflettono adeguatamente la realtà in sé della pietra, almeno in rapporto a quel particolare utilizzo (e, dunque, non esauriscono minimamente la conoscenza della pietra e della totalità delle sue determinazioni). La catena di alternative di cui si compone ogni porre nel processo di lavoro (questa pietra è o no più adatta di quest'altra al fine posto? Questo modo di utilizzarla è o no il più adeguato rispetto allo scopo prefissato? ecc.) è perciò sempre anche una catena di valutazioni che devono fondarsi su un (approssimativamente) corretto rispecchiamento delle proprietà presenti oggettivamente (come reali possibilità d'uso) nel materiale utilizzato.

Sulla base di siffatte considerazioni, ed estendendo il discorso oltre i confini della produzione materiale immediata, possiamo allora dire che, anzitutto, si deve intendere come dotato di umano valore solo ciò che è compreso entro una posizione teleologica umana (la pietra, di per sé, è un mero dato naturale, a cui nessuna categoria di valore può essere applicata), la quale corrisponda a determinati bisogni sociali (per esempio, a livello elementare, il tagliare con maggior efficacia) e possa perciò essere socialmente riconosciuta o riconoscibile come umanamente significativa. Naturalmente, non ci si può esimere dal ricordare, a quest'ultimo proposito, che certi scopi, attualmente importanti solo per una minoranza – inizialmente anche molto esigua –, possono col tempo assumere una generale validità sociale – per esempio, nel caso di una rivoluzione vittoriosa –, mentre altre posizioni teleologiche, prima considerate di vitale rilievo etico-sociale, possono, in altre forme di società, decadere fin quasi a scomparire o, comunque, assumere una ben diversa funzione: si pensi, ad esempio, al mutato ruolo delle religioni tradizionali nel contesto delle società consumistiche del capitalismo avanzato, caratterizzate dalla perdita della centralità delle forme a lungo dominanti dell'esperienza religiosa nella vita quotidiana degli individui.

In secondo luogo, dato che una posizione teleologica è realmente tale (e non un puro e semplice sogno) soltanto se è effettivamente conforme ad oggettive possibilità dell'essere materiale nel suo complesso e nelle sue diverse forme, nulla che sia materialmente impossibile può divenire un valore reale dell'esistenza umana. È vero, ovviamente, che nella vita sociale degli uomini talune illusioni possono acquistare, in determinate circostanze storiche, un valore assai rilevante (si pensi soltanto al fenomeno religioso), ma tale valore esse l'ottengono non grazie a ciò che hanno di illusorio, di ontologicamente impossibile, ma per la loro reale capacità di modellare la vita intima degli individui e i loro comportamenti, conformemente a certi scopi umano-sociali, facendo leva su paure ancestrali, pulsioni inconsce, aspirazio-

ni inappagate nell'effettiva vita quotidiana ecc., le quali tutte, in sé, sono ben reali e radicate nella natura umana finita: così, per esempio, una profonda angoscia può essere attenuata da una determinata pratica religiosa (almeno momentaneamente) non perché abbia una qualche consistenza ontologica (cioè che quella religione propone come vero, ma perché l'atto di devozione in questione innesca meccanismi psico-fisiologici che inducono un temporaneo allentamento della tensione psichica (è perfino inutile, tant'è risaputo, sottolineare la capacità di determinate rappresentazioni e credenze di concorrere a produrre accettazione e obbedienza ad una data gerarchia sociale, come anche di contribuire, in certe condizioni, a spezzarla o, quanto meno, a combatterla: in entrambi i casi, comunque, esse devono in qualche modo esprimere bisogni ed esigenze derivanti dalla logica di funzionamento e dai conflitti della formazione economico-sociale in questione).

La categoria di valore, come già si è accennato poco sopra, non concerne dunque solamente l'ambito della produzione materiale, ma investe le più diverse sfere dell'esistenza sociale degli esseri umani; osserva, a tal proposito, Lukács:

Quanto più si sviluppa il lavoro tanto più estese divengono le rappresentazioni di valore implicate; e in modo tanto più sottile e su di un più alto piano si pone il problema se una data cosa, in un processo che diventa sempre più sociale e complesso, sia adatta oppure no per l'autoriproduzione dell'uomo [...]. Dalla contrapposizione di valore e disvalore sorge ora una categoria del tutto nuova che si riferisce a ciò che nella vita sociale è stata una vita significativa o senza significato<sup>3</sup>.

Per comprendere nel loro giusto senso queste affermazioni del grande filosofo ungherese, sono indispensabili alcuni chiarimenti. Il lavoro, anzitutto, è la messa in opera di un determinato intreccio di proprietà, relazioni, serie causali naturali, in vista della cosciente realizzazione di certi scopi. Quest'ultimo è il punto essenziale della questione; richiamandosi ad un celeberrimo passo del primo libro del *Capitale*, Lukács esplicita nel modo seguente il carattere di novità rappresentato nell'ambito dell'essere materiale dal sorgere della posizione teleologica costitutiva del lavoro umano (senza che ciò implichi, beninteso, una qualunque forma di trascendimento da parte dell'uomo delle legalità naturali oggettive cui l'umanità è sempre integralmente sottoposta):

La coscienza animale in natura non va mai oltre l'orizzonte di un miglior servizio all'esistenza biologica e alla riproduzione, e quindi – considerata in termini ontologici – è un epifenomeno dell'essere organico. Solamente nel lavoro, quando pone il fine e i suoi mezzi, con un atto autodiretto, con la posizione teleologica, la coscienza passa a qualcosa che non è un semplice adattarsi all'ambiente, –

---

3 *Ibidem.*

dove rientrano anche quelle attività animali che oggettivamente, senza intenzione, trasformano la natura, – ma invece un compiere trasformazioni nella natura stessa che a partire di qui, dalla natura, sarebbero impossibili, anzi inimmaginabili. Vale a dire, nel momento in cui la realizzazione diviene un principio riplasmatore, neofornativo della natura, la coscienza che ha dato a ciò impulso e direzione non può più essere ontologicamente un epifenomeno<sup>4</sup>.

Va ribadito con forza, però, affinché non si ingenerino pericolosi equivoci, che tanto il ventaglio di alternative alle quali sono posti di fronte coloro che assumono e realizzano certe posizioni teleologiche, quanto il processo stesso della scelta fra scopi e mezzi differenti o addirittura opposti, sono sempre materialmente determinati (naturalmente e socialmente), per cui il porre cosciente dell'uomo non può in alcun modo venir confuso con un'astratta assenza di determinazione, con una mitica e irrealistica libertà. Difendendo le opinioni di Engels dalle accuse di materialismo «volgare» rivolte al filosofo comunista nell'ambito del cosiddetto «marxismo occidentale», il grande studioso materialista Sebastiano Timpanaro evidenzia acutamente, a tal proposito, i residui idealistici che inficiano tutte quelle analisi che, cogliendo esclusivamente la relazione fra causalità e teleologia caratterizzante l'umano agire, trascurano completamente di considerare la determinazione causale-materiale cui è sottoposta la volontà quando pone un fine:

[...] le volontà degli uomini non sono un *primum* incondizionato, ma sono esse stesse prodotte da una quantità di cause biologiche, sociali, culturali ecc. Giustamente Engels osserva che l'inconsequenza «non consiste nel fatto che si riconoscano delle forze motrici ideali, ma nel fatto che non si risalga da queste alle loro cause determinanti» (*L. Feuerbach*, cap. IV). E Plechanov [...] precisa che non solo è necessitata la scelta in rapporto al fine (se voglio ottenere questo scopo, devo servirmi di questo mezzo), ma è necessitata, da tutta la precedente storia dell'individuo, anche la scelta del fine. Non è vero che [...] questo discorso vanifichi ciò che si è detto sul nesso causalità-finalismo: la capacità di fare programmi e di subordinare i mezzi ai fini rimane assicurata all'uomo, come conseguenza di uno sviluppo intellettuale dovuto essenzialmente al lavoro [oltre che, ovviamente, alla conformazione biologica dell'essere umano]. Si rivela, invece, illusoria la pretesa che la determinazione del fine non sia causata, o che nell'uomo, prodotto della natura, scatti a un certo punto non si sa quale processo per cui egli si svincoli totalmente, almeno quanto all'elemento «volontà», dalla natura stessa<sup>5</sup>.

Riprendiamo, dopo questo indispensabile chiarimento, il filo del nostro discorso. Nel procedere della trasformazione umana della realtà materiale

4 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 35.

5 S. Timpanaro, *Sul materialismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1975, pp. 89-90.

esterna ha luogo un risveglio di possibilità, che di per sé esistono come proprietà latenti nel seno della natura.

Ogni lavoro – sostiene Lukács – presuppone che l'uomo riconosca che determinate proprietà di un oggetto siano adatte alla sua finalità. Ora, queste proprietà devono bensì essere oggettivamente presenti, in quanto appartengono all'essere dell'oggetto in questione, e tuttavia nel suo essere naturale rimangono in genere latenti, restano mere possibilità [...]. È proprietà oggettivamente esistente di determinate pietre che, levigate in un dato modo, possano venir usate come coltello, scure ecc. Se non viene trasformata in realtà questa possibilità esistente nell'oggetto naturale, ogni lavoro è condannato ad essere infruttuoso, impossibile. Tuttavia quello che viene riconosciuto, in tal caso, non è una qualsiasi specie di necessità, ma una possibilità latente. Non è che una necessità cieca diviene consapevole, ma una possibilità latente, e che senza processo lavorativo rimarrebbe latente per sempre, viene mediante il lavoro condotta nella sfera della realtà<sup>6</sup>.

Naturalmente, la possibilità messa in opera dalla posizione teleologica degli uomini non può che agire, una volta risvegliata, nel quadro generale stabilito dalla connessione universale dei fenomeni, ossia secondo quelle universali proprietà e leggi della materia entro i cui confini soltanto una possibilità è realmente tale e non un puro nulla (sicché la giusta distinzione tra possibilità latente e necessità cieca, riferita al lavoro umano, non può in alcun modo tramutarsi in una loro metafisica opposizione).

La possibilità si fa però valere nel processo lavorativo anche in un altro importantissimo senso, concernente stavolta il soggetto che lavora, l'uomo. Questi, rileva Marx nel primo libro del *Capitale*, lavorando

mette in moto le forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, mani e testa, per appropriarsi i materiali della natura in forma usabile per la propria vita. Operando mediante tale moto sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli cambia allo stesso tempo la natura sua propria [nei limiti, è ovvio, di ciò che gli è materialmente possibile]. Sviluppa le facoltà che in questa sono assopite e assoggetta il giuoco delle loro forze al proprio potere<sup>7</sup>.

Lukács, ricollegandosi all'analisi marxiana, osserva a sua volta che

il momento della trasformazione del soggetto che lavora [...] sotto il profilo ontologico è in sostanza un risvegliarsi sistematico di possibilità. Probabilmente sono pochi i movimenti, le operazioni manuali ecc. applicati durante il lavoro che l'uomo conosceva o in cui magari si era esercitato anche prima. Questi movimenti

6 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 120.

7 K. Marx, *Il capitale*, Libro I, tr. it. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 211-212.

solo a causa del lavoro si tramutano da mere possibilità in abilità che, in un perenne sviluppo, fanno passare alla realtà sempre nuove possibilità dell'uomo<sup>8</sup>.

Questo processo di trasformazione dell'ambiente naturale e di sviluppo di concrete capacità umane (processo, lo ribadiamo, che non può non realizzarsi in conformità con la totalità di qualità, interazioni, connessioni della materia, e con ciò che essa rende possibile) è, al tempo stesso, il processo di storica produzione di umani bisogni, vieppiù ricchi di determinazioni sociali. I bisogni, infatti, mediante lo sviluppo dell'attività lavorativa, cessano di presentarsi nelle forme che rivestono sul piano meramente biologico, divenendo bisogni socialmente plasmati. Marx, in merito a ciò, nota con grande acume che «non è soltanto l'oggetto che la produzione crea al consumo. Essa dà anche al consumo la sua determinatezza, il suo carattere, il suo finish:

Innanzitutto, l'oggetto non è un oggetto in generale, ma un oggetto determinato, in un modo ancora una volta mediato dalla produzione stessa. La fame è la fame, ma la fame che si soddisfa con carne cotta, mangiata con coltello e forchetta, è una fame diversa da quella che divora la carne cruda, aiutandosi con mani, unghie e denti. La produzione non produce perciò solo l'oggetto del consumo ma anche il modo del consumo, essa produce non solo oggettivamente ma anche soggettivamente. La produzione crea quindi il consumatore». [Inoltre] la produzione fornisce non solo un materiale al bisogno, ma anche un bisogno al materiale; [essa genera] come bisogno nel consumatore i prodotti che ha originariamente posti come oggetti<sup>9</sup>.

Lo sviluppo delle capacità e dei bisogni di cui si è ora parlato non è affatto limitato all'ambito della produzione materiale; quest'ultima, infatti, nel suo estendersi ed arricchirsi, rende possibile il sorgere e l'accrescersi di bisogni e capacità che, pur non riguardando immediatamente l'attività di lavoro, sono da essa variamente condizionati. Nel processo della produzione materiale della loro esistenza, gli uomini devono entrare tra loro in determinati rapporti sociali, la cui forma è sempre connessa con il livello raggiunto dalla produttività del lavoro umano, sebbene al di fuori di ogni rigido determinismo unilineare. Esaminando criticamente la famosa prefazione marxiana a *Per la critica dell'economia politica*, Paul M. Sweezy osserva con intelligente sobrietà: «è evidente che le possibilità produttive in ogni luogo e momento dati creano limiti e vincoli precisi, seppure non definiti in modo rigido, a ciò che una società particolare può realizzare storicamente»<sup>10</sup> (vedremo più avanti come il riferimento, peraltro problematico, alla produttività del lavoro

8 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., pp. 120-121.

9 K. Marx, *Introduzione del 1857* in K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 180.

10 P.M. Sweezy, *Il marxismo e il futuro*, tr. it. di D. Panzieri, Torino, Einaudi, 1983, p. 17.

e al suo sviluppo rivesta in Marx e in Engels un'importanza fondamentale per determinare razionalmente le condizioni per le quali il comunismo può essere pensato come comunità concretamente realizzabile di libere individualità integrali). L'estensione e la complessità maggiori o minori della produzione implicano in ogni caso una vita sociale più o meno articolata e complessa; proprio da quest'ultima scaturiscono nuove attività, le quali, piuttosto che riferirsi direttamente al soddisfacimento di bisogni materiali, soddisfano i bisogni sorti dalla stessa vita in comune degli esseri umani. Le nuove e più evolute forme di prassi sociale che così si originano, si distinguono dal lavoro – nel suo senso originario e ristretto di processo che si svolge tra società e natura in vista della soddisfazione di bisogni che attengono alla sfera della vita materiale (pur socialmente plasmata dalla produzione stessa) – in quanto il loro fondamento ontologico-strutturale è bensì

costituito dalle posizioni teleologiche e dalle serie causali che esse mettono in moto. Il contenuto essenziale della posizione teleologica, però, a questo punto, – parlando in termini del tutto generali e astratti – è il tentativo di indurre un'altra persona (o un gruppo di persone) a espletare da parte sua alcune concrete posizioni teleologiche. Questo problema compare subito non appena il lavoro diviene sociale, nel senso che poggia sul cooperare di più persone [...]. Perciò questa seconda forma di posizione teleologica, nella quale il fine posto è nell'immediata finalità di altre persone, può aversi già a livelli molto primordiali<sup>11</sup>.

L'oggetto di una siffatta posizione teleologica (che, quanto più è ampia e ramificata la vita sociale, tanto più è in realtà costituita da una serie complessa di posizioni teleologiche) è la coscienza (o, forse, sarebbe meglio dire la soggettività) degli individui, che devono abituarsi ad assumere e realizzare determinate posizioni teleologiche, in conformità con le dinamiche autoriproduttive tipiche delle formazioni sociali in cui agiscono. Il modellamento (che non elimina mai del tutto, ovviamente, la possibilità di altri modi d'essere) delle soggettività individuali (comprendendo in esso – per usare le espressioni marcuse – anche i processi di «repressione fondamentale» e «repressione addizionale»)<sup>12</sup> è dunque il fine di una molteplicità di posizioni teleologiche determinate dalle modalità riproduttive delle società in cui si danno, e miranti a formare dei tipi umani capaci di agire conformemente ai ruoli rivestiti nell'organizzazione sociale complessiva e di concorrere, per questa via, alla riproduzione delle strutture di fondo di una data formazione economico-sociale.

In estrema sintesi (e con un'inevitabile schematicità), si può perciò affermare che la natura e il carattere dell'insieme di capacità sviluppatasi storica-

11 G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., pp. 55-56.

12 Cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, tr. it. di L. Bassi, Torino, Einaudi, 1992, pp. 79-80.

mente e appropriate dai singoli in quanto enti socialmente determinati dipendono: 1) dal grado di trasformazione efficace del mondo naturale che una società è capace di realizzare, attraverso la mediazione concreta delle relazioni sociali fondamentali che la contraddistinguono e sulla base del rapporto generale che essa istituisce con la natura (lasciando da parte per il momento la questione della essenza storico-umana di tale efficacia); 2) dall'esigenza che le capacità in questione possano concretamente agire quali manifestazioni vitali di soggettività i cui scopi e i cui atti si adeguino (tendano ad adeguarsi) alla logica riproduttiva complessiva di una data totalità sociale. Non va poi dimenticato, come si è accennato poco sopra, che tutte le capacità, comprese quelle più direttamente connesse con la modificazione dell'ambiente naturale, diventano operanti attraverso l'agire di tipi umani che esprimono e realizzano un senso del vivere sempre anche determinato dal rapporto che la formazione sociale entro la quale si svolge la loro esistenza instaura con la natura e, dunque, sia un modo di intendere la posizione dell'uomo nell'universo<sup>13</sup>, sia un modo di affrontare e dare significato a dati ontologici immodificabili della condizione umana, la quale non può mai rescindere il suo legame con la propria originaria animalità (materialità): si pensi alla sessualità, alle necessità elementari della sopravvivenza fisica, alla insuperabile mortalità degli uomini, espressione finale e tangibile di una costitutiva finitezza materiale nell'ambito della quale ogni reale possibilità di senso è costretta a porsi. Ciò non soltanto stabilisce una barriera invalicabile che condanna al fallimento qualsiasi progetto di dominio onnipotente, di assoluta padronanza della realtà da parte dell'uomo, ma indica anche come ogni modo storico di dar senso all'esistenza sia un modo di strutturare e ordinare rapporti fra corporeità concrete, con le loro potenzialità e le loro esigenze, e non riguardi puri spiriti disincarnati. Lottare per una società più ragionevole non può significare allora voler costruire un mondo di robot calcolanti e loici, ma istituire una forma di convivenza sociale tra individui senzienti e pensanti, in cui vengano realizzate le migliori possibilità d'essere corrispondenti alla loro natura finita<sup>14</sup>.

---

13 Si consideri, a scopo puramente esemplificativo, il nesso acutamente individuato da Bertolt Brecht tra la concezione tradizionalmente geocentrica dell'universo e la legittimazione ideologica della società signorile-feudale, nel mirabile monologo di frate Fulgenzio, contenuto nel grande dramma *Vita di Galileo*, cfr. *I capolavori di Brecht*, a cura di H. Riediger, Torino, Einaudi, vol. II, 1974, pp. 71-72. Per quanto riguarda la nostra epoca, assai significative sono le bellissime pagine di Günther Anders sul carattere idealistico della tecnica posta al servizio della manipolazione capitalistica dell'essente, e della nozione di uomo come «fabbro» dell'essere, cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, tr. it. di L. Dalla Piccola, vol. I, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 202-203.

14 Su tali temi si vedano: S. Timpanaro, *Sul materialismo* cit., pp. 28-30; F. Fortini, *Extrema ratio*, Milano, Garzanti, 1990, p. 101; C. Preve, *Individui liberati, comunità solidali*, Pistoia, Editrice C.R.T., 1998, pp. 40-42.

Assai importante, infine, è il fatto che nella nostra civiltà le categorie costitutive della vita sociale (a cominciare da quella del lavoro) abbiano subito una sorta di parziale deformazione, essendosi in larga misura sviluppate all'interno di quella estraniamento patriarcale che ha fissato gli stereotipi dell'«uomo» e della «donna»

mediante l'enfaticizzazione di alcuni tratti psicologici, caratteriali, attitudinali, e la cancellazione di alcuni altri; [i modelli in questione sono stati cioè ambedue elaborati] per sottrazione di alcune fondamentali potenzialità umane, in pratica costruiti su una vera e propria scissione della psiche umana in due entità distinte e rapportate gerarchicamente, in conformità alle distinte mansioni rispettivamente assegnate all'uomo e alla donna nell'organizzazione sociale<sup>15</sup>.

All'interno di questo processo di originario modellamento dei singoli sulla base del gerarchico rapportarsi gli uni agli altri a seconda della rispettiva appartenenza di genere, il lavoro stesso (purché inteso come lavoro «non domestico», ma assunto nella sua dimensione sociale, «pubblica», quale valore per lungo tempo eminentemente maschile) si è caricato di «una connotazione aggressiva»<sup>16</sup>, di un'intrinseca tensione al dominio delle cose e degli esseri umani, il superamento della quale sembra indispensabile (nei limiti, sia chiaro, di ciò che realmente è possibile) per la costruzione di un rinnovato legame sociale che consenta agli individui di porsi reciprocamente in relazione come personalità umane liberamente cooperanti (sebbene tutto ciò non debba comportare né la semplicistica e affatto illusoria convinzione di una maggiore «bontà» naturale delle donne – ché qui si tratta piuttosto di modelli culturali sorti storicamente –, né una visione ingenuamente idilliaca della natura, la quale è invece fonte anche di sofferenza e distruzione, secondo un fondamentale insegnamento del pensiero materialistico).

Per quanto riguarda i bisogni, essi pure sono, come si è detto, sottoposti ad un processo di trasformazione storico-sociale che, da un lato, arricchisce di determinazioni sociali quelli dati a livello immediatamente naturale (si pensi all'esempio marxiano della carne cruda e della carne cotta), dall'altro ne fa sorgere di nuovi in relazione allo sviluppo della prassi sociale in tutte le sue forme. Ora, il bisogno implica sempre un modo definito di fruire di determinati oggetti, strumenti, mezzi di lavoro, forme date di rapporti interpersonali (e delle facoltà umane in essi oggettivate). Tale modo di consumo (produttivo o individuale) assume sempre una caratterizzazione sociale non solo in quanto è intimamente condizionato dalla specifica natura dei beni e delle relazioni inte-

15 C. Ravaioli, *Il quanto e il quale. La cultura del mutamento*, Roma-Bari, Laterza, 1982, p. 29.

16 Ivi, p. 42.

rumane prodotti in una data società (così, per esempio, comunicare con un tam-tam è diverso dal comunicare con un computer, sposarsi in una comunità tribale africana non è identico allo sposarsi nella odierna Las Vegas), ma anche perché dipende dalla concreta funzione rivestita dal consumo – considerato nella sua differenziazione secondo il gruppo sociale di appartenenza – nell’ambito della dinamica riproduttiva propria di determinate forme di rapporti sociali: se si considera, per esempio, il consumo degli individui nelle società di capitalismo avanzato, si deve constatare come esso sia costitutivamente caratterizzato dal fatto di rappresentare un momento interno alla riproduzione capitalistica complessiva, e di essere conseguentemente plasmato dall’esigenza incessante del capitale di produrre e vendere merci, il che crea un dominio (quasi) incontrastato del «senso dell’avere», di un godimento immediato e unilaterale, dell’illusoria e manipolata convinzione di aver raggiunto, comprando le merci di volta in volta maggiormente pubblicizzate, un effettivo rilievo personale e un reale appagamento (destinati inevitabilmente a dissolversi ben presto, se il consumatore non è pronto ad assecondare – beninteso, pagando – le mode effimere proposte dal mercato)<sup>17</sup>.

Torniamo, dopo questi chiarimenti, al nostro problema iniziale: cosa vuol dire attribuire un maggior o minor valore a un certo modo di agire, ad una certa attività, ad una certa opera o, addirittura, ad una vita nel suo complesso, ritenendola, come scrive Lukács, «significativa o priva di significato»?

In termini generali, si può rispondere a questa domanda, affermando che ad essere ritenuti validi e sensati modi di agire umani (e ciò vale per le opere ad essi corrispondenti) saranno tutti quei comportamenti e tutte quelle forme di attività che tenderanno a conformarsi, in ultima istanza, alla logica di funzionamento della formazione sociale entro cui sono modellati: essi, più precisamente, verranno riconosciuti come dotati di valore in quanto, soddisfacendo i bisogni e realizzando i fini che si danno in quella società, concorreranno alla riproduzione dei rapporti sociali dominanti (e tanto più saranno considerati umanamente rilevanti quanto più si collocheranno ai vertici della gerarchia di ruoli e figure di cui l’organismo della società si compone). Ovviamente, è parte della dialettica sociale concreta il fatto che valori antagonisti a quelli dominanti tendano a formarsi nel corpo della società conformemente alle tensioni e ai conflitti che la caratterizzano essenzialmente. Tali valori otterranno inizialmente un adeguato riconoscimento solo in grup-

17 Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, tr. it. di G. Della Volpe, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 228-229. Cfr. anche la notevole analisi di Lukács in *Per l’ontologia dell’essere sociale* cit., pp. 774-782. Sul rapporto esistente, nel capitalismo consumistico, tra merce capitalisticamente prodotta e spettacolarizzazione dei diversi aspetti della vita, cfr. G. Debord, *La società dello spettacolo*, tr. it. di P. Salvadori e F. Vasarri, Milano, Baldini & Castoldi, 2001-2002.

più ristretti e in opposizione alla logica sociale dominante, e potranno innescare un processo di globale trasformazione dell'organizzazione della società solo a patto di riuscire ad agire, anche attraverso complesse mediazioni ideologiche, sulle contraddizioni socio-economiche fondamentali.

Non si deve però credere, sulla base di siffatte affermazioni, che nel pensiero di Lukács (così come in quello di Marx e di Engels, a cui il filosofo ungherese si ispira) ci si fermi ad una relativistica considerazione di ciò che ha valore per gli uomini, limitandosi a riferire il senso delle più diverse posizioni teleologiche, delle più varie forme di comportamento, dei più differenti modi di agire, al contesto sociale in cui di volta in volta questi si radicano. Come è noto, nella migliore filosofia marxista esiste invece un concetto decisivo che individua il fine essenziale cui deve tendere il superamento dell'ordinamento capitalistico della produzione e della società: la libera individualità integrale, nella quale viene ravvisata la forma più alta possibile di esistenza umana, compiutamente attuabile, sulla base di determinate circostanze storiche, nell'ambito di un legame sociale complessivo radicalmente rinnovato, all'interno cioè di una comunità comunista caratterizzata dal cooperare di individui divenuti realmente capaci di non dominare né di essere dominati in tutte le sfere della vita.

Bisogna subito osservare, a proposito di questo fondamentale concetto (il cui contenuto sarà esaminato dettagliatamente più avanti), che, da un punto di vista coerentemente materialistico, non si può ritenere la libera individualità sociale come il parto necessario e garantito del corso storico, diretto verso l'infallibile attuazione di un tale scopo da una razionalità universalmente operante. Il rapporto tra necessità e caso teorizzato dal più avveduto pensiero materialistico esclude infatti che gli eventi della storia (ontologicamente inseriti, pur nella loro specificità, nel quadro più ampio della realtà naturale) siano linearmente e progressivamente volti all'attuazione certa del bene degli uomini, non trascurando per nulla l'eventualità sempre possibile dell'oblio, della perdita, della distruzione<sup>18</sup>. Il comunismo e la libera individualità (termini indissociabili, dato che la libera individualità è componente ineludibile della definizione stessa di comunismo) vanno perciò considerati soltanto dei fini ontologicamente possibili della vita umana, senza che si abbia alcuna aprioristica certezza della loro effettiva realizzazione o del fatto che, una volta attuati, debbano indubitabilmente perpetuarsi. Ben cosciente di ciò si rivela Massimo Bontempelli, quando, respingendo la concezione storicistica dello sviluppo sociale, osserva con notevole acume:

18 Sia consentito rimandare, per una più ampia analisi del nesso tra necessità e caso, al mio saggio *Verità dei bisogni e bene umano*, «Quaderni Materialisti» 1 (2002), pp. 171-190. Oltre ai testi ivi menzionati, non si può non ricordare almeno la seguente, famosa opera, J. Monod, *Il caso e la necessità*, tr. it. di A. Busi, Milano, Mondadori, 1997.

Costitutiva dello storicismo [è l'assimilazione] dello scorrere del tempo alla processualità della storia, che consente agli storicisti di parlare non metaforicamente di tempo storico. Se infatti il tempo nel suo scorrere è il procedere stesso della storia, allora nessuna storia, e quindi nessuna identità, può venire disfatta dal tempo, e l'essere dell'uomo è, nella storia, definitivamente al riparo dal gelo del niente. In questo modo la storia diventa un mito salvifico, equivalente all'antica provvidenza divina (di cui rappresenta semplicemente la versione laicizzata), in cui viene meno la consapevolezza, fondamentale per l'umanità dell'uomo, che ogni sua storia si trova sulla frontiera contro il niente e rimane sempre esposta, quindi, alla nientificazione da parte del niente [in una prospettiva materialistica, il «niente» è lo spontaneo agire delle legalità naturali indipendentemente da ogni posizione umana di scopi, attraverso la quale solamente può venire in essere – nei limiti consentiti dalle possibilità ontologico-materiali – una realtà dotata, per l'uomo, di senso e valore; inoltre, in un'accezione più strettamente storico-sociale, il «niente» rappresenta l'oblio e la perdita – al limite, definitivi – di quell'insieme di valori e prospettive indispensabili affinché possano concretamente esistere le più alte forme di convivenza civile accessibili agli uomini]. L'orizzonte di senso di un'esistenza umana, perciò, non è data mai automaticamente dalla storia, né tanto meno è automaticamente preservato da essa, ma sta soltanto nello sforzo di costruzione di una storia edificata contro la corrente del tempo<sup>19</sup>.

La libera individualità integrale non trova dunque la sua fondazione in uno sviluppo storico rigorosamente necessario e finalizzato, che venga irresistibilmente creando, nel suo decorso progressivo, tutte le condizioni per l'affermazione definitiva di essa. L'individuazione di un tale concetto quale verità essenziale dell'uomo, quale suo vero bene, deriva piuttosto dal razionale riconoscere che la libera individualità sociale costituisce, come afferma ancora Bontempelli recuperando talune suggestioni del *Fedone* platonico, «la miglior manifestazione possibile dell'individualità e della società», «la maniera migliore in cui esse possono manifestare la loro esistenza»<sup>20</sup>. Va immediatamente chiarito che la determinazione del bene umano tramite la riflessione filosofica, correlativa al disconoscimento di esso quale portato ineluttabile del processo storico e delle sue contraddizioni, non comporta affat-

19 M. Bontempelli, *Verità e nichilismo*, in M. Bontempelli - C. Preve, *Nichilismo Verità Storia*, Pistoia, Editrice C.R.T., 1997, p. 72.

20 Ivi, pp. 96-97. Per quanto riguarda l'analisi compiuta da Bontempelli del pensiero di Marx e il giudizio su di esso formulato, cfr., nel testo citato, le pp. 74-86. Una disamina simile, sebbene non identica, a quella di Bontempelli (e, come la sua, per nulla liquidatoria nei confronti di Marx, pur criticato per aver trascurato «il carattere veritativo della conoscenza filosofica») è svolta da Costanzo Preve – che ribadisce la piena legittimità della ricerca teorica e pratica di una via che conduca al trascendimento del modo capitalistico di produzione – in numerose opere, tra le quali particolarmente significativa è *I secoli difficili*, Pistoia, Editrice C.R.T., 1999, pp. 71-84.

to che tale concetto nasca nel vuoto di ogni empiria, sia qualcosa di immanente ad un pensiero che si muova da sé in sé stesso (come tende invece a ritenere Bontempelli, in cui è assai accentuata una componente filosofica hegeliana). In primo luogo, infatti, la libera individualità può venir riconosciuta come supremo valore per gli uomini solo mediante il confronto con i caratteri costitutivi della natura umana finita, i quali si esplicano concretamente nell'esistenza storico-empirica degli individui, sebbene in forme che non permettono a questi ultimi di realizzare le loro più alte potenzialità di vita. La riflessione razionale concernente simili caratteri (la determinatezza materiale-naturale, l'agire teleologicamente diretto, la produzione storica d'essenza come produzione storicamente definita di rapporti sociali, di capacità, bisogni e piaceri, a partire dall'intrascendibilità della base naturale oggettiva)<sup>21</sup> consente però di prefigurare in che modo essi possano manifestarsi nell'esistenza al fine di rendere attuabile il miglior tipo di vita possibile (ovviamente nell'ambito dei confini stabiliti dalla natura di queste stesse determinazioni nella loro articolata unità). Il concetto di libera individualità, poi, può naturalmente essere concepito esclusivamente da soggetti operanti in concrete situazioni storico-sociali. Ciò non significa altro, tuttavia, se non che il riconoscimento del bene può avvenire soltanto nella storia (così, per esempio, è impossibile che l'idea del diritto di ciascuno ad una multilaterale e umanamente significativa realizzazione personale si affermi largamente e compiutamente in una società schiavistica, sulla base di condizioni di produzione non adeguatamente sviluppate), in virtù di circostanze che si creano prescindendo da ogni universale teleologia che guidi globalmente la realtà umana. Gli eventi storici sono infatti il risultato del complesso e imprevedibile (o prevedibile solo in parte) intreccio di una pluralità di progetti finalizzati (sempre causalmente determinati, nel senso precedentemente chiarito) e di molteplici processi oggettivi, dell'incontro, mai pianificabile con assoluta certezza nella totalità dei suoi esiti, di «virtù» e di «fortuna» (se ci è consentito usare qui, piuttosto liberamente, questi termini resi celebri da Machiavelli). Sarebbe però gravemente erroneo concludere, in base a tali affermazioni, che il ventaglio dei possibili mutamenti storico-sociali sia del tutto indeterminato e non possa essere ricondotto entro limiti definiti che ne individuino, in qualche misura, la logica di fondo. Ogni trasformazione storica, in effetti, è delimitata (seppur non rigidamente) dalle contraddizioni essenziali di una

---

21 Cfr., in proposito, le ammirevoli riflessioni di Costanzo Preve sul rapporto intercorrente tra genericità costitutiva della natura umana e strutturazione storica delle relazioni sociali (riflessioni che tuttavia, ad avviso di chi scrive, non devono in alcun modo far dimenticare la piena appartenenza dell'uomo alla totalità materiale-naturale in qualunque momento delle sue vicende storico-sociali), contenute nel suo *Marx inattuale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, pp. 159-169.

formazione sociale, nel senso seguente: o i mutamenti rompono, alla fine, la forma di quelle fondamentali relazioni socio-economiche costituenti il modo di produzione di una società, e, impedendone la riproduzione, danno vita ad un altro modo di produzione (sulla base di quanto l'insieme di condizioni storiche concretamente permette) attorno a cui si articola un nuovo complesso sociale (anche se ciò non significa né che la totalità appena sorta sia globalmente migliore della prima, rappresenti senza ombra di dubbio un avvicinamento non contraddittorio al bene degli uomini; né che un tale passaggio intermodale debba per forza seguire una sola strada predeterminata e avere un unico approdo); oppure le più diverse trasformazioni che si attuano nella società non sono in grado di mutarne strutturalmente il modo di produzione per cui realizzano delle transizioni completamente interne ad una formazione sociale rimasta immutata nella sua essenza, anche se differente rispetto al passato in talune manifestazioni particolari (si pensi, per esempio, alle diverse forme assunte dal capitalismo nel corso della sua storia).

La nozione di libera individualità, in definitiva, nonostante rappresenti la prefigurazione di un futuro altamente auspicabile, non deve per nulla essere etichettata come un utopistico ideale mancante del benché minimo aggancio con l'effettiva esistenza, attuale e passata, degli esseri umani (il che la svuoterebbe di qualunque contenuto empirico, riducendola, per esempio, a una verità scaturente dallo spirito umano, senza connessione alcuna con i dati della realtà esterna)<sup>22</sup>. È un marchiano errore teorico, in altri termini, concepire il comunismo come una produzione storica assolutamente nuova, affatto slegata da modi d'esistenza precedenti: esso rappresenta invece l'universalizzarsi (per quanto è materialmente possibile) di significative qualità umano-sociali, le quali, nelle società classiste (e patriarcali), possono esprimersi soltanto in forme frammentarie, limitate, parziali, ma tali, comunque, da costituire tracce empiriche preziosissime per ancorare il comunismo alle reali possibilità d'essere degli uomini e delle donne, e non ridurlo a un vuoto sogno, ad un'inoferensiva chimera. Molto opportune appaiono, su questo tema, le seguenti parole di Lukács, poste a commento di una grande pagina leniniana sull'abitudine come questione essenziale della costruzione di una società comunista:

per un più profondo senso umano non occorre che venga al mondo nulla di inedito, ma «semplicemente» che determinati atteggiamenti, comportamenti, ecc. umani, che fino a quel momento avevano potuto realizzarsi inefficacemente solo come «eccezioni», ora pervengano a una universalità sociale totale. [Il comunismo] innalza momenti fino ad allora esistenti e operanti dell'essere sociale degli uomini e li colloca a un'altezza fino ad allora immaginabile a stento<sup>23</sup>.

22 Questo sostiene esplicitamente Bontempelli, in un libro per altri versi assai bello, cfr. M. Bontempelli, *La conoscenza del bene e del male*, Pistoia, Editrice C.R.T., 1998, p. 33.

23 G. Lukács, *L'uomo e la democrazia*, tr. it. di A. Scarponi, Roma, Lucarini, 1987, pp. 72-73.

Ovviamente, non bisogna erroneamente ritenere che la realtà storica garantisca l'automatica conservazione di tutto ciò che di buono gli uomini, anche se in forme solo limitate e parziali, hanno prodotto. Una simile ammissione implicherebbe nuovamente una qualche specie di teleologia universalmente operante, una sorta di provvidenza secolarizzata benignamente tesa al benessere umano. Al contrario, come si è detto, il pericolo della distruzione è perennemente incombente, e, in modi più o meno estesi, realmente attiva nella storia: alcuni valori e saperi preziosi sono forse scomparsi per sempre e non sono più recuperabili (per non parlare della svolta epocale rappresentata dalla proliferazione di armi atomiche e da uno sviluppo economico dissenatamente nocivo per l'ecosistema). Tutto ciò, se indubbiamente serve per dissolvere ogni superficiale e stolido fede nelle «magnifiche sorti e progressive», non deve però venire indebitamente amplificato fino a sostenere che nulla di valido, eticamente e socialmente parlando, riesca ad essere tramandato dall'umanità, di generazione in generazione, teorizzando fatuamente la vacuità essenziale di ogni conquista umana. La perdita e l'oblio restano comunque possibilità costanti di un processo storico-umano deprivato del benché minimo fondamento divino o assolutamente razionale; lo stesso concetto di libera individualità non è esente da tali pericoli: esso, in altri termini, non è affatto acquisito una volta per tutte e può sempre essere negletto o dimenticato (oggi, per esempio, qualunque progetto diretto al superamento del modo capitalistico di produzione è considerato dai più ubbia, farneticazione, errore filosofico e politico destinato a sfociare in un'inevitabile e ripugnante tirannia, marchiata dal delitto di lesa maestà nei confronti della democrazia e del mercato capitalistici, divenuti sinonimi di una libertà peraltro mai specificata nel suo reale contenuto umano-sociale, e compatibile con i bombardamenti «umanitari», con la miseria prodotta o aggravata in molte parti del mondo dalle politiche neoliberiste, con la sofisticata e devastante manipolazione consumistico-mediatica, dissipatrice di ingenti risorse in termini di sensibilità, moralità, intelligenza). Questo non toglie che la verità etico-sociale della libera individualità integrale resti inconcussa, e che il comunismo pensato non come brutale collettivismo dispotico, ma come comunità di individualità divenute capaci di non estraniarsi reciprocamente, possa continuare a prefigurare la più alta forma concepibile di vita: poiché, infatti, nessuna forma d'umana esistenza (costitutivamente sociale) può trascendere i limiti ontologici comuni a tutti gli individui, quella che esprima il miglior modo di realizzazione personale di uomini e donne alla luce delle possibilità d'essere loro proprie, sarà a giusta ragione considerata la più alta manifestazione del bene umano e dunque un fine del tutto legittimamente perseguibile (anche se privo d'ogni garanzia per quanto riguarda il suo realizzarsi).

Deve essere infine ricordato che, siccome il riconoscimento di cosa sia bene o male per l'uomo avviene sempre entro contesti storico-sociali concreti, il

concetto di libera individualità integrale non può venir determinato definitivamente in tutti i suoi elementi, prescindendo dall'effettivo decorso dell'esperienza storica; più precisamente, se da un lato esso è lo scopo che deve orientare gli sforzi di coloro che cercano di dare al comunismo una compiuta realizzazione storica (sulla base di una molteplicità di circostanze, alcune delle quali, come vedremo, tematizzabili filosoficamente, altre invece non prevedibili), dall'altro è arricchito da quegli sforzi stessi, che eliminano le forme inadeguate del suo attuarsi (si ponga mente alle distorsioni antropologiche prodotte da tutta una tipologia di burocrati di partito, da modi fideistici di intendere la militanza rivoluzionaria, dalla teoreticamente inaccettabile celebrazione delle virtù globalmente anticapitalistiche della classe operaia)<sup>24</sup>, ne evidenziano aspetti precedentemente trascurati (si pensi, per esempio, all'importanza che la riflessione femminista nel suo complesso, al di là dei suoi limiti teorici, ha avuto nel far emergere l'impossibilità di uno sviluppo personale veramente libero entro i confini tracciati dalle modalità patriarcali d'essere), ecc., senza per questo alterarne il nocciolo filosofico fondamentale, sufficiente a differenziare il comunismo dagli altri modi di produzione e ad operare una critica teoreticamente fondata di essi.

Ma in che cosa propriamente consiste questo basilare nucleo filosofico? Qual è il contenuto essenziale di ciò che finora abbiamo identificato col bene umano? In che senso e per quali ragioni, detto diversamente, la libera individualità sociale è pensabile come la miglior manifestazione dell'esistenza dei singoli e della società? È giunto finalmente il momento, dopo gli indispensabili chiarimenti precedenti, di affrontare queste decisive domande.

Come scrive Massimo Bontempelli, «vivere [...] significa realizzare scopi, e la vitalità, intesa come apertura alla vita, non è altro che l'apertura alla possibilità degli scopi, che la capacità di avere scopi»<sup>25</sup>. Tale capacità si scontra con la morte «come immanente limite costitutivo della vita», l'esperienza della quale è parzialmente anticipata ogni volta che «la trasmutazione della possibilità di uno scopo perseguito nell'impossibilità di perseguirlo» si risolve nella riduzione della capacità di prefiggersi scopi e conseguirli:

Per questo la morte che attende ognuno come termine finale necessario della sua vita si fa strada in lui già durante il percorso della sua vita. Le umiliazioni e le frustrazioni degli scopi perseguiti estenuano infatti gradualmente la vitalità, preparando la morte. Morte che è sempre, per ognuno, la propria morte. Il dolore

---

24 Cfr., su quest'ultimo punto, G. La Grassa, *Movimenti progressivi*, Milano, Edizioni Punto Rosso, 1998. Si veda anche il notevole scritto di Costanzo Preve sulle ragioni del crollo dell'Unione Sovietica, che recepisce la lezione di La Grassa e ne sottolinea il valore (come del resto il filosofo torinese fa in altre sue numerose opere), C. Preve, *La fine dell'URSS*, Pistoia, Editrice C.R.T., 1999.

25 M. Bontempelli, *La conoscenza del bene e del male* cit., p. 22.

insopportabile per la morte di persone care è infatti indistinguibile dalla cancellazione non reversibile di propri fondamentali scopi di vita, ed è quindi dolore per la morte anticipata di parte del proprio sé<sup>26</sup>.

La prospettiva della morte all'interno dell'orizzonte di vita, evidenziando l'intrinseca finitezza dell'attitudine umana a perseguire scopi, consente di definire – in prima istanza e in forma semplificata – il bene come la cura, nutrita di rispetto e riconoscimento, di tale attitudine, e il male come quell'agire che porta «la morte nella vita, menomando, o peggio annichilendo, quella capacità di avere scopi in cui la vita si esprime»<sup>27</sup>.

Sappiamo, però, che l'esistenza degli uomini è sempre socialmente determinata, assume cioè una dimensione e una consistenza propriamente umana solo nell'ambito di forme specifiche di relazioni sociali. Gli scopi di cui finora si è parlato sono dunque posti da soggettività viventi e operanti in una certa società, e il loro valore è socialmente riconosciuto in quanto corrisponde a bisogni sorti dalla dialettica sociale concreta e dai suoi conflitti (il che implica, in modi più o meno significativi sul piano umano-sociale, un conflitto tra i bisogni e i valori in gioco). Ora, i bisogni e gli scopi socialmente costituiti sono tanto più rilevanti umanamente quanto più dal loro riconoscimento e dalla loro realizzazione scaturiscono, direttamente o indirettamente, un'estensione quantitativa e, soprattutto, un approfondimento qualitativo della capacità vitale degli esseri umani, ossia della capacità umana di porre e realizzare scopi tali da consentire l'acquisizione e lo sviluppo di una gamma viepiù ricca di facoltà sensibili e intellettive (e il godimento di quel ventaglio di piaceri derivanti da ciò). L'ampliamento e il perfezionamento della capacità teleologica umana sono destinati, tuttavia, ad essere inesorabilmente limitati, rispetto alla miglior forma possibile di manifestazione di tale capacità, da ogni strutturazione gerarchica, antagonistica, estraniante dei rapporti sociali. Quest'ultima, infatti, nei diversi modi storici del suo darsi, impedisce che vengano pienamente riconosciuti come valori una molteplicità di scopi umani e di umane potenzialità, la cui compiuta attuazione comprometterebbe o comunque ostacolerebbe, in varia misura, la riproduzione di quell'articolata gerarchia di ruoli e funzioni sociali (istituenti una reale disuguaglianza tra i singoli), che attribuisce a una data società classista la sua specifica fisionomia (sicché importanti e significative qualità umane riescono a svilupparsi e a farsi valere, nell'ambito di una determinata formazione sociale classista, solo come eccezioni, in forme frammentarie e parziali – si ponga mente a quanto detto in precedenza a questo proposito). Correlativamente, saranno considerati

---

26 Ivi, pp. 22-23.

27 Ivi, p. 24.

come eticamente e socialmente rilevanti, e dunque degni del massimo rispetto, bisogni, scopi, attività, la cui reale risibilità umana verrà occultata dalla funzione essenziale da essi svolta nel consentire la riproduzione della totalità sociale e del modo di produzione che la caratterizza (è chiaro che anche il diffondersi della manipolazione consumistica nelle società capitalistiche avanzate e, per loro tramite, tendenzialmente nel mondo intero, porta con sé il pericolo di una cancellazione radicale di molteplici ed eticamente indispensabili possibilità d'essere e di scopi umani, sacrificati all'onnipervasivo dominio di un senso generale del mondo e della vita plasmato dalle intime esigenze dell'accumulazione capitalistica)<sup>28</sup>. All'interno di siffatti organismi sociali, tutti inibenti, seppure in differenti maniere, il libero e multilaterale sviluppo personale, non sono solo i dominati a patire un'oppressione che deforma e mutila la loro capacità di realizzazione personale, ma anche i dominanti sono estraniati rispetto a forme più alte di relazioni interumane: le qualità, gli scopi, i bisogni, che essi devono approvare come validi tendono infatti inevitabilmente ad essere soltanto quelli funzionali alla riproduzione del dominio della propria classe, la qual cosa comporta la cancellazione, la sottovalutazione, la delegittimazione di possibilità d'essere che pure potrebbero dar vita a modi d'esistenza individuali e collettivi di maggior significato umano (un discorso analogo va ovviamente fatto per quelle plurisecolari estraniamenti patriarcali, le quali hanno plasmato nel profondo la civiltà umana, penalizzando duramente, seppur diversamente, tanto gli uomini quanto le donne).

Al contrario, entro forme di relazioni sociali che rendano operante l'effettivo riconoscimento della libera individualità di ciascuno, della corporeità senziente, pensante, desiderante di ogni singolo e delle sue potenzialità, non vi saranno ostacoli posti dalla società a che siano apprezzati al massimo grado materialmente consentito gli scopi più vari, le più diverse attività, i più differenti bisogni e piaceri, essendo proprio il ricco e multilaterale sviluppo di ciascuno assunto come il supremo fine (il bene per eccellenza) della vita sociale.

---

28 Cfr., su tali temi, tra i molti testi che si potrebbero menzionare: K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit.; K. Marx, *Il capitale* cit.; G. Anders, *L'uomo è antiquato* cit. (soprattutto la mirabile seconda parte del primo volume dedicata all'analisi del «mondo come fantasma e come matrice»); G. Debord, *La società dello spettacolo* cit.; M. Horkheimer - T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1982 (di questo libro, importante e discutibile, sono particolarmente apprezzabili le preveggenti pagine concernenti l'industria culturale capitalistica); H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, tr. it. di L. Gallino e T. Giani, Torino, Einaudi, 1991; G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit. (assai interessante è la parte conclusiva in cui viene analizzata la forma attuale dell'estraniamento capitalistica); F. Jameson, *Il postmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo*, P. Russ, Milano, Garzanti, 1989; Z. Bauman, *Società, etica, politica*, tr. it. di L. Burgazzoli, Milano, Raffaello Cortina, 2002.

Deve essere ben chiaro, però, che questo non significa affatto che qualunque scopo debba venir accettato come legittimo e socialmente incentivato per il solo fatto di esistere<sup>29</sup>: proprio perché il riconoscimento e la valorizzazione sociale della capacità teleologica di ognuno (considerata non solo nella sua mera estensione quantitativa, ma soprattutto, lo ricordiamo, nel suo aspetto qualitativo di arricchimento essenziale delle facoltà umane, la cui appropriazione e il cui sviluppo debbono porre l'individuo in una relazione organica profonda con i risultati migliori della storia della specie) sono assunti come il bene più alto della vita individuale e collettiva, essi fungono da rigorosi vincoli etici a cui deve essere subordinata ogni altra posizione di scopi. In tal modo, l'idea e la pratica di uno sviluppo economico e tecnologico tendenzialmente illimitato e letteralmente scriteriato, caratterizzante la ragione capitalistica<sup>30</sup>, debbono venire bandite in nome di un ordine morale e sociale determinato da una razionalità materialmente fondata, e attuato a partire da concrete circostanze storiche. Un ordine siffatto, se e quando si realizzerà, non potrà non legittimare come socialmente valide solo quelle posizioni di scopi il cui conseguimento consenta e favorisca (e comunque non ostacoli) la riproduzione di un legame sociale complessivo per il quale i singoli possano abituarsi a riconoscersi praticamente l'un l'altro come libere personalità umane (senza trascurare, beninteso, sia i residui di reciproca incomunicabilità sia la possibilità di comportamenti aggressivi e distruttivi, inerenti all'organizzazione corporea biologicamente determinata dei singoli, che sono un portato intrascendibile della vita umana considerata nella sua materiale costituzione)<sup>31</sup>. Anche la difesa del bene, dunque, comporta l'inevitabile negazione di taluni scopi e bisogni, sebbene soltanto quando ciò sia necessario all'affermazione, nella misura più ampia e profonda possibile, della capa-

- 
- 29 Molto opportune, a tal riguardo, appaiono le considerazioni di Bontempelli sulla indispensabilità di determinare, alla luce del concetto di bene precedentemente definito, «una oggettiva gerarchia degli scopi da preservare», cfr. M. Bontempelli, *La conoscenza del bene e del male* cit., p. 34.
- 30 Cfr. *ivi*, pp. 125-139. Cfr. anche le riflessioni di C. Preve sui caratteri di fondo della razionalità moderna (che trascurano però completamente la tradizione materialistica e l'idea di limite implicito nell'ammissione della integrale materialità dell'uomo) nel suo *I secoli difficili* cit., pp. 30-40. Valide, ad avviso di chi scrive, restano le osservazioni, improntate ad un rigoroso materialismo, contenute in S. Timpanaro, *Sul materialismo* cit. Merita poi di essere ricordata una bella pagina di Friedrich Engels riguardante la limitata capacità umana di prevedere le conseguenze ultime dell'intervento degli uomini sulla natura, cfr. F. Engels, *Dialettica della natura*, tr. it. di L. Lombardo Radice, Roma, Editori Riuniti, 1978, pp. 192-195.
- 31 Su tali temi, sia permesso rinviare al mio già menzionato scritto *Verità dei bisogni e bene umano*, nel quale si potranno trovare gli opportuni riferimenti bibliografici. Lucide e opportune, poi, per il loro limpido realismo, sono le riflessioni contenute nel bel libro di Ludovico Geymonat, *I sentimenti*, Milano, Rusconi, 1989, pp. 99-100.

cità vitale di tutti. A dover essere combattuti, in altre parole, sono esclusivamente quei fini e quei bisogni, che, per la propria intrinseca natura umano-sociale, non permettono agli individui di attuare nel modo più adeguato le loro migliori possibilità d'essere, non consentendo il concreto istituirsi di un egualitario rapporto di libere individualità come imprescindibile condizione per il dispiegarsi profondo e multiforme della personalità di ciascuno in termini di attività, scopi, bisogni e piaceri. In termini etici, perciò, il bene troverà una compiuta, non parziale e frammentaria, attuazione solamente quando verrà effettivamente in essere – se mai ciò accadrà – una comunità universale di libere individualità; non bisogna commettere l'errore, tuttavia, di identificare il bene umano pienamente realizzato con un impossibile «paradiso in terra», con un'edenica condizione redenta da ogni infelicità e imperfezione, poiché ciò implicherebbe per l'uomo la possibilità di trascendere quei limiti biologici sui quali l'umano patire ontologicamente si fonda: una vita umana più felice non sarà affatto esente da errori, sofferenze e morte (sebbene il modo di affrontare le esperienze insuperabili del dolore e della mortalità non siano affatto disgiunte, almeno in parte, dalle determinazioni storico-sociali del vivere e dalla maggiore o minor compiutezza etica conseguita dall'esistenza individuale socialmente caratterizzata)<sup>32</sup>.

Perché il reciproco riconoscimento dell'eguale diritto dei singoli ad una significativa e multilaterale realizzazione personale possa divenire un principio etico effettivamente operante nella società (seppur al di fuori di qualunque garantita certezza), debbono naturalmente verificarsi una molteplicità di circostanze fattuali, la maggior parte delle quali non ipotizzabili in linea di principio. Ve ne sono alcune, però, ricavabili da un esame filosoficamente avveduto della realtà storico-materiale dell'esistenza umana, che per la loro generalità e la loro fondamentale importanza debbono essere da subito indicate come assolutamente indispensabili affinché si affermi effettivamente nella storia una comunità di libere individualità. In primo luogo, il comunismo, inteso, secondo le celebri parole del *Manifesto* marx-engelsiano, come «un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno sia la condizione del libero sviluppo di tutti»<sup>33</sup>, non può sorgere finché una società non abbia adeguatamente sviluppato la produttività del lavoro nei più differenti settori della vita economica, in modo che divenga realmente possibile liberare tutti gli individui da una condizione di penuria, dalla necessità di dover sopportare una giornata lavorativa troppo gravosa e povera di contenuti culturali e

32 Si vedano, a sostegno di quanto affermato, le notevoli osservazioni di Lukács sul modo in cui la grande letteratura realistica raffigura la morte non astrattamente, ma come momento di «un ricco insieme di nessi individuali e sociali» (l'autore menzionato è Tolstoj), cfr. G. Lukács, *Il marxismo e la critica letteraria*, tr. it. di C. Cases, Torino, Einaudi, 1977, pp. 195-196.

33 K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1977, p. 90.

morali, permettendo loro conseguentemente di accedere ad un'estesa e consapevole appropriazione delle più significative creazioni, delle più alte forme di relazioni interpersonali, delle migliori capacità, plasmate dalla specie nel corso della sua storia. In un notevole passo della *Questione delle abitazioni*, Friedrich Engels, illustrando quali effetti sortiranno dalla riutilizzazione comunista delle conquiste dell'industria moderna, scrive acutamente (nonostante la convinzione eccessivamente fiduciosa – ed erronea – nel fatto che la storia lavori per il comunismo, il cui avvento è ritenuto imminente):

è precisamente mediante questa rivoluzione industriale che la capacità produttiva del lavoro umano ha raggiunto un livello talmente alto, che – per la prima volta da quando l'uomo esiste – la divisione razionale del lavoro fra tutti fornisce non soltanto quanto basta per un consumo più che sufficiente da parte di tutti i membri della società e per la costituzione di un abbondante fondo di riserva, ma consente anche di lasciare a ciascun singolo agio sufficiente perché ciò che c'è veramente di valore nelle civiltà storicamente tramandateci – scienza, arte, forme di rapporti personali – possa non soltanto venir conservato, ma sia trasformato da monopolio della classe dominante in bene comune di tutta la società, ed ulteriormente sviluppato. E questo è il punto risolutivo. Non appena la produttività del lavoro umano si è sviluppata fino a un livello così alto, svanisce qualsiasi pretesto per l'esistenza di una classe dominante. Infatti in ultima analisi il motivo che si è sempre portato a difesa delle differenze di classe era il seguente: deve esistere una classe che non sia obbligata a penare giorno per giorno per produrre il suo sostentamento, e a cui quindi resti il tempo per prendersi cura del lavoro spirituale della società. Queste chiacchiere, che fino ad oggi avevano una loro forte giustificazione storica, hanno perso ogni fondamento, una volta per tutte, in seguito alla rivoluzione industriale degli ultimi cento anni. L'esistenza di una classe dominante diventa ogni giorno di più un ostacolo per lo sviluppo della forza produttiva industriale e un ostacolo altrettanto grande per lo sviluppo della scienza, dell'arte e specialmente delle forme culturali dei rapporti umani. Non ci sono mai stati più gran somari dei nostri moderni borghesi<sup>34</sup>.

34 F. Engels, *La questione delle abitazioni*, tr. it. di R. Sanna, Roma, Editori Riuniti, 1988, p. 52. Nella pagina engelsiana testé riportata si possono notare sia l'assenza di qualsiasi riferimento alla filosofia tra ciò che di valido è stato storicamente tramandato dalle società umane (in linea con le affermazioni di Engels circa la «fine della filosofia» – affermazioni peraltro assai problematiche all'interno del suo stesso pensiero, dove sono tutt'altro che assenti rilevanti spunti filosofici di carattere ontologico-materialistico), sia una tematizzazione della relazione tra forze produttive e rapporti di produzione che vede in questi ultimi un ostacolo allo sviluppo delle prime, secondo un modello di dialettica storica schematizzato nella prefazione marxiana a *Per la critica dell'economia politica*. L'esigenza di ridefinire teoreticamente queste problematiche, entrambe variamente presenti nella tradizione marxista, è sostenuta con forza da Costanzo Preve nel suo *Marx inattuale* cit. Sul legame intercorrente tra marxismo e filosofia, assai diverse da quelle di Preve, ma egualmente interessanti, sono le considerazioni svolte da Guido Oldrini, che sottolinea opportunamente il valore dell'insegnamento lukácsiano riguardante la neces-

Altrettanto significativo, su questo argomento, è un famoso brano del terzo libro del *Capitale*:

L'effettiva ricchezza della società e la possibilità di un continuo allargamento del suo processo di riproduzione non dipende [...] dalla durata del pluslavoro, ma dalla sua produttività e dalle condizioni di produzione più o meno ampie nelle quali è eseguito. Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria. Come il selvaggio deve lottare con la natura per soddisfare i suoi bisogni, per conservare e riprodurre la sua vita, così deve fare l'uomo civile e lo deve fare in tutte le forme della società e sotto tutti i possibili modi di produzione. A mano a mano che egli si sviluppa, il regno delle necessità naturali si espande, perché si espandono i suoi bisogni, ma al tempo stesso si espandono le forze produttive che soddisfano questi bisogni. La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguono il loro compito con il minor possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà che tuttavia può fiorire soltanto sulla base di quel regno della necessità. Condizione fondamentale di tutto ciò è la riduzione della giornata lavorativa<sup>35</sup>.

Questo mirabile passo di Marx è assai interessante anche per un'altra ragione: esso consente, infatti, non solo di intendere il significato rivestito dallo sviluppo della produttività del lavoro in vista dell'attuazione degli scopi di una società di libere individualità, ma anche di problematizzare il rapporto che deve intercorrere tra la tecnologia e i metodi di lavoro formati in ambito capitalistico e l'appropriazione rivoluzionaria degli stessi. La produttività del lavoro si costituisce, nelle sue forme concrete, solo entro determinati rapporti sociali di produzione, la cui logica di funzionamento condiziona gli effettivi modi di darsi della tecnica. Se ciò non può per nulla implicare un rifiuto globale (che sarebbe suicida) della miriade di preziose conoscenze scientifico-tecniche oggettivate negli apparati produttivi capitalistici, non può neppure indurre a trascurare la necessità di adeguare, fin dove è possibile, le forme concrete delle tecniche di produzione ai fini propri del comunismo, a cominciare dall'essenziale riconoscimento della libera individualità del lavoratore. Con intelligenza e misura, Lukács espone nitidamente il nocciolo del problema, commentando il brano del *Capitale* poco sopra riportato:

---

sità di delineare i fondamenti dell'etica nel quadro di un'ontologia materialistica unitaria, cfr. G. Oldrini, *I compiti della intellettualità marxista*, Napoli, La Città del Sole, 2000.

35 K. Marx, *Il capitale* cit. Libro III, p. 933.

È molto importante la precisazione di Marx secondo cui il lavoro rimane sempre, necessariamente, regno della necessità; ma è anche importante che egli aggiunga l'altra affermazione, secondo cui lo sviluppo del socialismo interviene proprio per dare forme umanamente adeguate al lavoro e allo sviluppo dell'umanità. Ciò può essere completato con l'affermazione di Marx, contenuta nella critica del programma di Gotha, secondo cui condizione del comunismo è che il lavoro diventi per l'uomo una necessità vitale. Oggi ci sono una scienza del lavoro ed un'assistenza psicologica del lavoratore ma esse sono volte a rendergli accettabile, per mezzo della manipolazione, la tecnologia capitalistica esistente, non a creare invece una tecnologia capace di trasformare il lavoro in un'esperienza degna d'essere vissuta dal lavoratore. [Certamente] un tecnico di oggi sentirà come qualche cosa di completamente innaturale e di assurdo il fatto che una produzione sia progettata con il fine di renderla sensata per il lavoratore [...]. In genere ci si dimentica che gran parte della tecnologia è un genere di posizioni socialmente condizionato, finendo così per considerare le posizioni tecnologiche del capitalismo, in certa misura, come una cosa in sé legata all'essenza dell'uomo<sup>36</sup>.

Queste considerazioni riguardanti le forme che dovrà assumere il lavoro entro l'orizzonte di senso di una vita quotidiana nella quale possa concretamente affermarsi la libera individualità di ciascuno, portano ad affrontare un altro rilevante aspetto della questione: se la riorganizzazione comunista della produzione deve, da un lato, garantire un livello di produttività che consenta una reale abolizione della penuria, permettendo al tempo stesso il libero sviluppo multilaterale di ogni singolo, dall'altro essa, dissociandosi dalla logica capitalistica contraddistinta da un'incessante accumulazione di valore e di merci fine a se stessa, non può non comportare una profonda ristrutturazione sociale dei bisogni individuali e collettivi, dei volumi e delle proporzioni in cui sono prodotti beni e servizi (nonché della loro specifica qualità), inducendo a regolare l'aumento o la diminuzione della produttività e la distribuzione delle risorse tra i vari settori della vita economico-sociale in relazione al loro essenziale senso umano. A tal proposito Herbert Marcuse afferma assai giustamente:

[...] una diversa organizzazione [del regno della necessità] in vista di fini qualitativamente differenti cambierebbe non solo il modo, ma anche il volume della produzione socialmente necessaria. Questo cambiamento, a sua volta, toccherebbe gli agenti umani della produzione ed i loro bisogni [...]. Al di sopra del livello animale anche le necessità della vita in una società libera e razionale saranno diverse da quelle prodotte in e per una società irrazionale e coatta<sup>37</sup>.

Una seconda fondamentale condizione per l'instaurarsi di una società comunista, la cui importanza viene incessantemente sottolineata da Marx e

---

36 W. Abendroth - H.H. Holz - L. Kofler (a cura di), *Conversazioni con Lukács* cit., pp. 65-66.  
 37 H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione* cit., p. 250.

da Engels, è data dal venir meno di ogni limitazione localistica della produzione e della vita sociale, e dal realizzarsi di una connessione economico-sociale su scala mondiale che renda effettivamente possibile l'istituzione di una comunicazione universale tra individui viventi in parti diverse del globo e quindi favorisca il loro ricco e ampio sviluppo personale. Deriva da qui il rilievo dato dagli autori del *Manifesto* comunista al processo di formazione del mercato mondiale capitalistico, rilievo costantemente accompagnato dall'affermazione secondo cui solo un rivolgimento radicale dell'assetto sociale esistente può garantire un'universalità reale di relazioni interumane e un superamento della frammentazione localistica disgiunto, a differenza di quanto avviene in regime capitalistico, dal riprodursi e dall'estendersi di profonde disuguaglianze, di tragiche differenze di sviluppo, di molteplici estraneazioni e manipolazioni, tutte consustanziali al capitale. In un celeberrimo brano dell'*Ideologia tedesca*, Marx ed Engels sostengono risolutamente:

Che la ricchezza spirituale reale dell'individuo dipenda interamente dalla ricchezza delle sue relazioni reali, è chiaro [...]. Soltanto attraverso quel passo [il reale tramutarsi della storia in storia universale mediante una rivoluzione comunista] i singoli individui vengono liberati dai vari limiti nazionali e locali, posti in relazione pratica con la produzione (anche spirituale) di tutto il mondo e messi in condizione di acquistare la capacità di godere di questa produzione universale di tutta la terra (creazioni degli uomini). La dipendenza universale, questa forma spontanea della cooperazione degli individui sul piano storico universale, è trasformata da questa rivoluzione comunista nel controllo e nel dominio cosciente di queste forze le quali, prodotte dal reciproco agire degli uomini, finora si sono imposte ad essi e li hanno dominati come forze assolutamente estranee<sup>38</sup>.

---

38 K. Marx - F. Engels, *La concezione materialistica della storia* (è un volumetto che contiene la parte teoreticamente più rilevante dell'*Ideologia tedesca*), a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 60. Va notato, a proposito di tale questione, che in molti scritti della maturità di Marx e di Engels il rapporto problematico tra sviluppo tendenzialmente mondializzato dei rapporti capitalistici di produzione e pernicioso annullamento di forme comunitarie d'esistenza recuperabili in senso comunista è acutamente avvertito; in una nota editoriale che accompagna una raccolta di testi marxiani riguardanti la comune rurale russa, si legge, per esempio: «Senza le risorse prodotte dallo sviluppo capitalistico occidentale, la comune rurale russa è destinata a generare ancora dispotismo sino ad estinguersi in una lunga e terribile agonia. Senza peraltro riannodare i legami con il proprio antico passato associativo, umano e non meramente tecnologico-produttivo, lo stesso socialismo occidentale, prodotto a sua volta della faticosa e sempre tenace resistenza popolare alla logica del dominio assai più che dei fuochi d'artificio dialettici della negazione della negazione, rischia di restare incastrato, così sembra pensare l'ultimissimo Marx, nella gran macchina capitalistica che pure dovrebbe generarlo» (B. Maffi, «Premessa» a K. Marx, *Russia*, Roma, Editori Riuniti, 1993, p. XXI). Sul tema dell'universalismo cfr. anche C. Preve, *Marx inattuale* cit., pp. 103-153.

Nella parte conclusiva del passo appena menzionato, viene evidenziata da Marx e da Engels un'altra essenziale questione inerente al processo di costruzione di una comunità universale di libere individualità: il problema dello sviluppo di una coscienza, al tempo stesso individuale e collettiva, che consenta alle diverse posizioni teleologiche riguardanti le varie sfere dell'attività sociale di essere consapevolmente volte alla massima valorizzazione possibile dell'individualità di ogni singolo (sebbene non possano affatto venir esclusi, nell'effettivo decorso della vita quotidiana, tensioni, conflitti, errori di vario genere e differente importanza). Ciò, da un lato, esclude qualunque meccanico automatismo nel passaggio al nuovo modo di cooperazione comunista; dall'altro, comporta l'esigenza inderogabile che vengano formandosi nei singoli individui rinnovati abiti mentali e morali, i quali rendano effettivamente operante, nelle scelte concernenti la totalità dei problemi della reale vita materiale-sociale, il pratico riconoscimento della libera individualità di ciascuno (nei limiti, è ovvio, di quello che è umanamente possibile). È proprio questo il difficile compito che spetta ad un processo di effettiva e radicale democratizzazione comunista: abituare sempre più gli individui a decidere responsabilmente circa l'insieme di questioni riguardanti la loro esistenza socialmente determinata in modo tale che essi possano vieppiù riconoscersi, nell'intero complesso delle proprie relazioni intersoggettive, come personalità umane effettivamente libere. Tutto ciò implica naturalmente una lotta tenace contro quell'egoismo atomistico che, in ambito capitalistico, determina concretamente l'eguaglianza in base alla comune (tendenziale) riduzione di ognuno alla esclusiva dimensione di «libero» venditore e compratore di merci depositarie di un valore, di una data quantità di lavoro astratto (ovviamente tra le merci va annoverata anche la forza-lavoro). Non è certo per caso, quindi, che Lukács, trattando della democrazia socialista, la differenzi da quella capitalistica sostenendo che essa

deve essere non la sovrastruttura idealistica del materialismo spontaneo della società civile, ma un fattore materiale di movimento del mondo sociale stesso [...]. Per questo, suo compito è di compenetrare realmente l'intera vita materiale di tutti gli uomini; dalla quotidianità fino alle questioni decisive della società, di dare espressione alla loro socialità in quanto prodotto della attività personale di tutti gli uomini<sup>39</sup>.

È chiaro che un compito siffatto non potrà in nessun caso essere assolto all'interno di un regime socio-politico che neghi la libera circolazione delle idee, la possibilità per ognuno di manifestare il proprio pensiero, sia pur erroneo. Come potrebbe, infatti, divenire concreto abito morale il rispetto della libera individualità di ciascuno, se fosse impedita, nella prassi quoti-

---

39 G. Lukács, *L'uomo e la democrazia* cit., p. 67.

diana, quella possibilità di dibattere, di discutere, di sottoporre a pubblica disamina qualunque opinione (beninteso, nella convinzione – lontana dall'odierno scetticismo relativistico capitalistico funzionale al riprodursi di stili di vita consumistici e manipolati – di poter giungere, dialogando senza costrizioni di sorta, ad una verità «che non sia soltanto una stipulazione convenzionale provvisoria»<sup>40</sup>), la quale è uno degli aspetti decisivi e imprescindibili di una società dotata di senso e di un'esistenza umana davvero libera? Certamente un'opinione non è conforme alla verità etica per il solo fatto di essere sostenuta da un gruppo di individui, foss'anche la maggioranza (che potrebbe, come è ripetutamente accaduto nella storia, appoggiare correnti politico-ideologiche che l'allontanino dal proprio più autentico bene<sup>41</sup>). Ma nessuna opinione erronea può essere realmente eliminata solo perché se ne impedisce la pubblica espressione: essa, anzi, con tutta probabilità, proprio in quanto viene sottratta ad ogni razionale confronto, continuerà ad agire sotterraneamente, a pesare sulle coscienze con la forza del pregiudizio non esaminato e subdolo. Non solo: in un regime autoritario negatore di una reale libertà di pensiero e di dibattito (e tale negazione, sia ben chiaro, può avvenire anche attraverso mezzi economici: si pensi alla organizzazione capitalistica del mondo delle comunicazioni di massa e all'immagine della vita umana che totalitariamente viene da esso imposta introiettando le esigenze di accumulazione insensata di merci e valore tipiche del capitale<sup>42</sup>), coloro che si autoproclameranno astrattamente difensori della libertà e della dignità degli individui, le negheranno nei fatti, rifiutandosi di riconoscere quella libertà del pensare e del discutere, senza la quale non può esistere alcun effettivo riconoscimento dell'umana dignità, alcuna concreta possibilità per i singoli di divenire parti attive e coscienti di un tutto sociale umanamente sensato. Potranno, è vero, esserci particolari momenti della dialettica storico-sociale in cui una forza rivoluzionaria dovrà ricorrere a mezzi di lotta non pacifici (per esempio, nel caso probabile di una reazione violenta della classe dominante a un processo sociale, politico e culturale che eroda profondamente le basi del suo dominio), così come è evidente che non sarà possibile non sanzionare le trasgressioni alle leggi elaborate in conformità ai principi e ai metodi di una comunità di individualità libere. Ciò che si vuol dire, però, è che la negazione della libertà di espressione in tutte le sue forme non deve in alcun modo divenire una pratica abituale (o addirittura un prin-

---

40 C. Preve, *I secoli difficili* cit., p. 20.

41 Per una lucida analisi critica degli inganni contenuti in una celebrazione puramente retorica della democrazia, che la svuoti dei suoi reali contenuti umano-sociali, cfr. L. Canfora, *Critica della retorica democratica*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

42 Si vedano le mirabili osservazioni di Günther Anders in *L'uomo è antiquato* cit., pp. 182-208.

cipio legittimato giuridicamente e filosoficamente) di un'autentica società comunista, in quanto quest'ultima, quale comunità di individualità realmente libere e cooperanti, non potrebbe, in tal maniera, neppure sorgere o continuare a vivere. Con piena ragione perciò, Costanzo Preve, un autore del tutto consapevole della falsa libertà dell'individuo decentrato e manipolato del capitalismo globale attuale<sup>43</sup>, può sostenere:

[...] il comunismo storicamente esistito è stato un fenomeno estremamente antiintellettuale, che ha restaurato una situazione medioevale e preilluministica, quella del controllo burocratico e penale della produzione artistica, letteraria e filosofica. Si è trattato di uno dei fenomeni più antiintelletuali che la storia abbia mai conosciuto, dal momento che la libertà di espressione, giuridicamente e politicamente garantita, non è assolutamente qualcosa di 'formale' o di 'piccolo-borghese' (chi usa queste espressioni non in stato di ubriachezza o di assunzione di droga dovrebbe vergognarsene!), ma è la precondizione indispensabile per qualsiasi attività intellettuale<sup>44</sup>.

Non è certo, dunque, un totalitarismo dispotico ammantato di retorica collettivistica a poter dare reale sensatezza alla vita degli esseri umani, così come sono del tutto inadeguate a farlo tanto la credenza in inesistenti paradisi ultraterreni di felicità e giustizia perfette, quanto la nefasta fede in una chimerica capacità di onnipotente dominio tecnico della natura e di inesauribile sviluppo economico capitalistico. Solo la compiuta attuazione del bene umano potrà invece far sorgere delle individualità per le quali la ferma consapevolezza del limite doloroso e invalicabile del morire fonda una quotidiana pratica di riconoscimento intersoggettivo di quegli scopi, di quelle attività, di quei bisogni, di quei piaceri, attraverso cui l'esistenza materialmente finita di uomini e donne realizzi finalmente (anche se non necessariamente una volta per tutte) la verità e il valore che le sono propri.

---

43 Cfr., per esempio, C. Preve, *Individui liberati, comunità solidali* cit., pp. 43-45.

44 C. Preve, *Contro il capitalismo, oltre il comunismo*, Pistoia, Editrice C.R.T., 1998, p. 12.



## HEGEL, MARX, ILTING: CRITICA DELLA CRITICA DELLA CRITICA\*

MARIO CINGOLI

In questo lavoro mi riferisco a due testi di Karl-Heinz Ilting: l'ultimo capitolo del libro *Hegel diverso* (pubblicato nell'aprile 1977)<sup>1</sup> e il successivo articolo dell'ottobre dello stesso anno «Il concetto hegeliano dello stato e la critica del giovane Marx»<sup>2</sup>. Non voglio discutere le posizioni generali di Ilting, né circa la preferenza da accordare ai vari corsi di *Lezioni* rispetto alla *Filosofia del diritto* del 1820, né circa la sua visione di un Hegel «progressista», «democratico» o «socialista liberale»; mi limito a dire, sul primo punto, che la posizione di Ilting (che si spinge fino a considerare «inautentico» il testo del 1820) non è stata, in generale, accettata<sup>3</sup>; è stata, però uno stimolo che ha indotto a tenere maggiormente presente il testo delle *Lezioni* e a raffrontare le stesure dei diversi anni, come per esempio ha fatto Domenico Losurdo nell'utilissimo libro da lui curato *Hegel. Le filosofie del diritto*<sup>4</sup>; rispetto al secondo punto, che ciò che Hegel vuole, dopo la caduta di Napoleone, è una monarchia costituzionale, e ciò anche nel corso più «a sini-

---

\* Relazione tenuta al convegno «La Idea de la sociedad civil en Hegel/Die Idee der bürgerlichen Gesellschaft. Hegel und die Folgen», organizzato dalla «Internationale Gesellschaft Hegel-Marx für dialektischen Denkens» e svoltosi presso l'Università di Girona dal 5 al 7 settembre 2002. Gli *Atti* sono di prossima pubblicazione a cura del Professore Jörg Zimmer; ringrazio il Presidente della «Internationale Gesellschaft Hegel-Marx», Professore Domenico Losurdo, per avermi consentito di anticipare qui il contenuto.

- 1 K.-H. Ilting, *Hegel diverso*, a cura di E. Tota, Roma-Bari, Laterza, 1977, cap. IX («Post mortem! La filosofia diviene mondana»), pp. 199-231 (d'ora innanzi Ilting A). Secondo il curatore (cfr. p. VIII) questo capitolo è stato scritto nel dicembre 1976.
- 2 L'articolo (d'ora innanzi Ilting B) è apparso sulla «Rivista di Filosofia» 7-8-9 (1977), sia in tedesco (pp. 117-145) che in italiano (pp. 146-168, tr. di G. Villa).
- 3 Cfr. C. Cesa, «Introduzione» a Id. (a cura di), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storico-critica*, Roma-Bari, Laterza, 1979, p. XXV: «Confesso che questa lettura non mi convince. Il punto però è proprio questo. Per notevole che sia il materiale addotto, e le suggestioni interpretative degli studi di D'Hondt e di Ilting, non riesco a convincermi che tutto ciò sia sufficiente a giustificare la tesi di uno Hegel 'esoterico' o 'segreto' e continuo a pensare che la vecchia definizione di 'conservatorismo liberale' che R. Haym coniò per lui conservi una sua validità».
- 4 G.W.F. Hegel, *Le filosofie del diritto: diritto, proprietà, questione sociale*, a cura di D. Losurdo, Milano, Leonardo, 1989.

stra» e prediletto da Ilting, quello del 1818-19 conservato negli appunti di Carl Gustav Homeyer<sup>5</sup>. Il mio intento, invece, è quello di esaminare analiticamente l'esposizione di Ilting rispetto ai testi giovanili di Marx e anche rispetto alle posizioni di Feuerbach.

Nel terzo paragrafo dell'ultimo capitolo di *Hegel diverso* Ilting si riferisce dapprima ai *Prolegomena zur Historiosophie* di Cieszkovski, del 1838; riporta l'opinione dell'autore secondo cui Hegel è il culmine della filosofia tradizionale, ma si tratta di passare dalla contemplazione all'azione, dalla teoria alla prassi, e contesta tale opinione (per la quale Cieszkovski si qualifica come uno dei primi, se non il primo, ad aver posto con decisione la necessità di «andare oltre Hegel»), sostenendo che in Hegel non vi è separazione tra teoria e prassi, che quella di Hegel è una filosofia essenzialmente pratica, che doveva essere realizzata. Ilting prosegue con il saggio *Per la critica della filosofia hegeliana* di Feuerbach, del 1839, esponendone le critiche generali; è chiaro che Ilting non le condivide, ma – è importante notarlo – non le controcritica apertamente; dice poi:

Da questa interpretazione complessiva della filosofia hegeliana Feuerbach ora deduce, direi quasi *en passant*, una obiezione contro la filosofia politica di Hegel che non doveva rimanere senza effetto. Nella sua *Filosofia del diritto* [secondo Feuerbach] Hegel ha cercato di offrire le giustificazioni speculative per alcune istituzioni politiche che erano già date nell'esperienza storica. Così egli ha fatto credere di aver dedotto dai principi della sua filosofia speculativa l'istituto della proprietà terriera feudale<sup>6</sup>.

Ilting conclude dicendo che in questo modo, con Feuerbach, anche la critica di tipo politico a Hegel «parve essere giustificata e 'filosoficamente' fondata grazie alla scoperta di un presunto 'oggettivismo acritico' nella radice della filosofia speculativa di Hegel»<sup>7</sup>.

Ilting passa infine ad alcuni passi marxiani dell'epoca della dissertazione di dottorato, passi che vede come «sintesi» delle posizioni di Cieszkovski e Feuerbach. L'esposizione di Ilting è la seguente: Marx critica i discepoli di Hegel che parlano di «accomodamenti» (questa è la cosa che piace meno a Ilting, che appunto su un accomodamento di Hegel col potere dopo i decreti di Karlsbad basa la sua interpretazione); non di questo si tratta, per Marx, ma di vedere «l'insufficienza di principio» (e qui avremmo l'influenza di Feuerbach); questa insufficienza, secondo il Marx di Ilting (ma vedremo subito che questa interpretazione è sbagliata) sarebbe che la posizione di Hegel (e qui avremmo l'influenza di Cieszkovski) è «contemplativa», si è iso-

5 Cfr., per esempio, Ilting B, pp. 151-152.

6 Ilting A, p. 215.

7 *Ibidem*.

lata «in un mondo compiuto e totale»<sup>8</sup>, mentre si tratta di passare all'azione.

A questo proposito vanno fatte alcune considerazioni. In primo luogo, il Marx di questo periodo è del tutto hegeliano, e Ilting lo sa (tra l'altro, *dopo* la dissertazione di dottorato, durante il lavoro alla *Rheinische Zeitung*, come Ilting ci dice subito dopo<sup>9</sup>, Marx difende e vuole diffondere la filosofia hegeliana del diritto e dello Stato).

In secondo luogo, Ilting – e questo è strano in un grande filologo – cita insieme brani dei lavori preparatori alla dissertazione (del 1839) e una celebre nota alla dissertazione stessa (del 1841). Questi testi hanno certo dei punti in comune, ma sono anche, per molti aspetti, diversi; tuttavia, per quello che ci interessa qui, possiamo fermarci sulle parti in comune, che però hanno un significato differente da quello proposto da Ilting.

Nel brano del 1839 Marx vuole difendere Epicuro dandone una valutazione più positiva di quella di Hegel; lo fa dicendo che il principio di Epicuro (l'individualità astratta) è certo limitato, ma era quello possibile per i tempi. Elabora poi un modello in cui a filosofie «totali» (come quelle di Platone e Aristotele) succedono filosofie «pratiche»: appunto, limitate, ma quelle possibili per il periodo, e ponte verso nuove epoche (quelle postaristoteliche sono «la figura sotto cui la Grecia migra verso Roma»<sup>10</sup>). Quindi Marx si limita a descrivere, in modo direi «oggettivo», questo alternarsi di filosofie «totali» e di filosofie «pratiche»; in nessun modo mostra una disistima per le prime; casomai insiste sulla limitatezza delle seconde, che però vanno giustificate dal punto di vista storico. Ilting, stranamente, dimentica ad esempio di citare il passo seguente:

Senza questa necessità [che a filosofie «totali» seguano filosofie «pratiche»] non si può comprendere come dopo Aristotele siano potuti venire alla luce uno Zenone, un Epicuro e persino un Sesto Empirico, e dopo Hegel i tentativi per lo più sconfinatamente miseri dei recenti filosofi<sup>11</sup>.

Nella nota alla dissertazione, del 1841, abbiamo due parti, connesse tra di loro: dapprima una *difesa* (sottolineo «difesa») di Hegel dalle accuse di accomodamento: non si tratta di fare queste accuse, che rimangono esterne e moralistiche<sup>12</sup>, ma critiche *interne*:

8 K. Marx, *Quaderni sulla filosofia epicurea*, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete* (d'ora innanzi MEOC), vol. I, a cura di M. Cingoli e N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 521; cfr. Ilting A, p. 217.

9 Cfr. Ilting A, pp. 219-222.

10 MEOC, vol. I cit., p. 29.

11 Ivi, p. 521.

12 Per inciso, non si capisce perché queste accuse non sarebbero, secondo Ilting A p. 216, «accuse morali»: dare a qualcuno del pavido non è un'accusa morale?

Anche riguardo a Hegel è per pura ignoranza che i suoi discepoli spiegano questa o quella determinazione del suo sistema come dovuta ad accomodamenti o cose del genere, in una parola, *moralisticamente* [...]. Che un filosofo incorra in questa o in quella incoerenza per questo o quell'accomodamento è concepibile; egli stesso può esserne cosciente. Ma ciò di cui egli non è cosciente è che la possibilità di questi apparenti accomodamenti ha la sua più profonda radice in una insufficienza, o in un'insufficiente esposizione, del suo stesso principio. Se dunque un filosofo è realmente venuto ad accomodamenti, i suoi discepoli debbono spiegare *in base alla sua interna coscienza essenziale* ciò che *per lui stesso* aveva la forma di *una coscienza essoterica*. In tal modo ciò che appare come un progresso della coscienza morale è al tempo stesso un progresso del sapere. Non si pone in sospetto la particolare coscienza morale del filosofo, ma si costruisce la sua forma essenziale di coscienza, la si eleva ad una forma e ad un significato determinati, e con ciò stesso la si supera<sup>13</sup>.

Questo passo dipende dalla concezione ultrahegeliana del Marx dell'epoca, per il quale lo stadio determinato dello spirito che «prende corpo» in un filosofo determina anche la sua «coscienza soggettiva», il suo modo di rapportarsi alla propria stessa filosofia e il suo atteggiamento pratico verso il mondo<sup>14</sup>.

Sull'idea di «superare la forma di coscienza» di Hegel torneremo subito; vediamo ora la seconda parte della nota. Marx qui esamina il rovesciarsi di una filosofia «totale» in una filosofia «pratica», e lo vede come assai problematico. Ancora una volta, è singolare che Ilting non citi un passo significativo:

È una legge psicologica che lo spirito teorico, divenuto in sé libero, si trasformi in energia pratica, uscendo come *volontà* dal regno delle ombre dell'Amenti, e si volga contro la realtà mondana, esistente senza di lui [...]. Ma la *prassi* della filosofia è essa stessa *teoretica*. È la *critica*, che commisura la singola esistenza all'essenza, la realtà particolare all'idea. Ma questa *realizzazione immediata* della filosofia è per sua intima essenza affetta da contraddizioni, e tale sua essenza si esplica nella fenomenicità e a questa imprime il suo sigillo<sup>15</sup>.

Marx vede problemi sia nella destra che nella sinistra hegeliana, anche se alla fine, pur mantenendo le sue riserve, si schiera con la sinistra. È *il problema dell'impegno*: il giovane intellettuale che si è mosso sempre sul piano teoretico nel momento di passare alla pratica avverte un irrimediabile scadimento, di cui però non si può fare a meno.

L'atteggiamento complessivo di Marx può essere interpretato in due modi, non alternativi tra loro:

13 MEOC, vol. I cit., pp. 78-79. La «insufficiente esposizione», come osserva Ilting A nella nota 31 a p. 216, «è probabilmente un'allusione a Feuerbach che nel suo saggio *Per la critica della filosofia hegeliana* aveva rilevato la 'contraddizione' tra sistema ed esposizione».

14 Cfr. MEOC, vol. I cit., pp. 558-560.

15 Ivi, p. 79.

– descrivo la situazione, avvertendo della sua problematicità; mi metto alla fine con la sinistra, ma sono la «coscienza critica» della sua insufficienza;

– la realizzazione *immediata* è affetta da contraddizioni (qui si insiste sull'«immediato», che del resto è sottolineato dallo stesso Marx); allora Marx vede un processo Hegel – sviluppo immediato, contraddittorio – sviluppo effettivo (Marx stesso?), che supera Hegel ricostruendo una filosofia totale (un sistema) più alto: si tratta però pur sempre di un *grado dello spirito* superiore.

Va rilevato che, con questa esigenza di andare oltre Hegel, Marx si porrebbe fuori dall'hegelismo ortodosso (che vede in Hegel la conclusione di ogni sviluppo: si è ormai accesa la luce dell'autocoscienza, che poi si diffonda è «affare empirico»); però gli strumenti che Marx userebbe sarebbero ancora del tutto hegeliani (passare da una forma di coscienza ad una superiore). In ogni modo, le critiche e la problematicità sono nei confronti del passaggio alla pratica e la filosofia di Hegel viene sempre vista come enormemente superiore a quelle dei discepoli; va poi sottolineato che l'eventuale superamento di Hegel, secondo questo Marx, deve comunque avvenire sul piano *teoretico*: Ilting non fa che replicare l'errore di Löwith, secondo il quale già ora Marx vuole passare dalla filosofia alla politica<sup>16</sup>.

Dopo questo suo esame delle posizioni di Marx all'epoca della dissertazione, Ilting passa a parlarci dapprima del periodo in cui Marx collabora con Bruno Bauer alla stesura della *Tromba del giudizio universale* e poi dell'attività giornalistica alla *Rheinische Zeitung*, rilevando che Marx, tra il 1841 e il 1842, appare profondamente hegeliano<sup>17</sup>: come già si è detto, non è chiaro come questo si concili con le precedenti considerazioni di Ilting sul Marx della dissertazione, cioè di un anno *prima*. Qualche pagina dopo, Ilting viene a parlare della «rottura con Hegel» operata da Feuerbach nelle *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*, cui dedica mezza pagina (!), dicendo che Feuerbach opera una forzatura considerando come punti essenziali della filosofia di Hegel quelli che, secondo Ilting, sono solo «residui teologici nell'uso linguistico»<sup>18</sup>, che Hegel adopera per non urtare l'ortodossia protestante: in questo modo Ilting evita di entrare a considerare le posizioni filosofiche generali di Hegel e di Feuerbach, e quindi di fornire una precisa controcritica della critica feuerbachiana.

Ilting arriva infine a criticare la marxiana *Critica della filosofia del diritto di Hegel*; quello che dice in queste pagine è un riassunto di quanto argomenterà nel più ampio articolo successivo, ma, appunto in quanto riassunto, può essere utile. Ilting si occupa solo della parte iniziale sui §§ 262–270 e dice che questi

16 Cfr. K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, tr. it. di G. Colli, Torino, Einaudi, 1959, pp. 160-161; M. Cingoli, *Il primo Marx*, Milano, Unicopli, 2001, pp. 296-297.

17 Cfr. qui sopra nota 9.

18 Ilting A, p. 225.

paragrafi possono dare l'«impressione» di misticismo logico e di inversione soggetto – predicato (in realtà, a suo avviso, si tratta sempre di «residui teologici nell'uso linguistico»); secondo Ilting, Marx non fa alcuno sforzo per andare oltre questa «impressione» e capire cosa realmente vuol dire Hegel, ma semplicemente si butta a confermare la critica di Feuerbach; questo perché Marx nel frattempo si è radicalizzato e non accetta più il lento «lavoro della talpa», che invece, secondo Ilting, era (ed è) la tendenza giusta, da confermare; la polemica di Marx, quindi, è semplicemente «politica, cioè polemica», e questo «impedisce naturalmente ogni esame più approfondito»<sup>19</sup>. Da notare che per esporre la polemica marxiana ancora una volta Ilting mescola testi diversi, cioè la *Critica della filosofia del diritto di Hegel* e la più tarda *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, apparsa nei *Deutsch-französische Jahrbücher*; a proposito di quest'ultimo testo, Ilting sostiene che, quando Marx parla di «realizzazione della filosofia», non capisce che la filosofia da realizzare è pur sempre quella di Hegel e che le indicazioni positive di Marx in proposito «non possono seriamente accampare alcuna pretesa di coerenza di pensiero»<sup>20</sup>(!); qui è Ilting, ci sembra, che manca il bersaglio, perché in quell'articolo Marx dice chiaramente che la filosofia da realizzare è quella che sostiene che «l'uomo è, per l'uomo, l'essere supremo»<sup>21</sup>, cioè la filosofia feuerbachiana.

3) Veniamo al secondo testo di Ilting, che dovrebbe corroborare le precedenti accuse, spingendo più a fondo l'analisi. Bisogna però rilevare che Ilting continua ad occuparsi solo dell'analisi marxiana dei §§ 261–270 sul concetto generale dello Stato, trascurando le successive pagine sulla articolazione più particolare (potere del sovrano, potere governativo e potere legislativo). Sfugge quindi a Ilting, per esempio, che una delle critiche fondamentali di Marx è quella alla separazione hegeliana tra società civile e Stato; Ilting (che vede, per suo conto, che lo Stato, che dovrebbe essere dei cittadini, finisce in Hegel con l'essere lo Stato «dei burocrati»<sup>22</sup>), accusa Marx di non aver capito, in questi paragrafi, questo problema: ma in realtà, nell'insieme del testo marxiano, è uno dei punti fondamentali.

Per quanto riguarda i paragrafi in questione, Marx può dare l'impressione di occuparsi solo marginalmente dell'esposizione di Hegel per mettere in risalto le critiche già avanzate da Feuerbach. Ma in primo luogo Marx si occupa del passaggio (che «non è affatto un passaggio»<sup>23</sup>) dalla società civile allo Stato dato da Hegel tramite il convertirsi della *necessità esterna in libertà*;

19 Ivi, pp. 228-229.

20 Ivi, pp. 229-230.

21 K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *Annali franco-tedeschi*, a cura di G.M. Bravo, Milano, Edizioni del Gallo, 1965, p. 134.

22 Ilting B, p. 158.

23 K. Marx, *Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto*, in MEOC, vol. III, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 11.

per comprendere bene la critica marxiana occorre però, appunto, tenere presente il grande tema della separazione tra società civile e Stato, che Ilting, non considerando l'insieme della trattazione, fraintende. In secondo luogo – ribaltando le accuse su Ilting – è possibile, come già rilevato, *non rispondere affatto alle critiche di Feuerbach*, dicendo che l'esposizione di Hegel deriva solo da «echi teologici»? E ci si può occupare storiograficamente della filosofia politica di Hegel senza tenerne presente il sistema generale? (Dico «storiograficamente» perché da altri punti di vista è chiaro che si può mettere in rilievo l'attualità di alcune istanze hegeliane che vogliono «lo Stato dei cittadini»). In terzo luogo, Marx dice che Hegel descrive molto bene lo Stato moderno, ma critica la pretesa hegeliana di «deduzione»; Ilting dice che la filosofia politica non può limitarsi ad enunciare i fatti (per esempio la divisione dei poteri come si è formata storicamente), ma deve dedurli, mostrarne la «razionalità» in un sistema generale dello Stato; si colloca così su una posizione aprioristico-deduttiva pericolosamente vicina a quella di Hegel.

Vediamo più da vicino. Ilting parte con il suo cavallo di battaglia, il corso del 1818-1819 trascritto da C.G. Homeyer, corso che, secondo Ilting, sviluppa una concezione dello Stato di ispirazione «liberale», «democratica» e «repubblicana»<sup>24</sup>; va però notato che, in omaggio alle «potenze storiche del tempo»<sup>25</sup> questo repubblicanesimo ammette il potere del sovrano, anche se cerca di limitarne al massimo le funzioni. Ilting passa poi alla *Filosofia del diritto* del 1820, che, per gli «accomodamenti» hegeliani dovuti ai decreti di Karlsbad, si presenta molto più arretrata, tanto che in essa «dallo stato dei cittadini è derivato lo stato dei burocrati, dalla concezione repubblicana dello stato è risultato uno stato autoritario»<sup>26</sup>. Ilting è durissimo con Hegel, ma è come se dicesse: l'unico modo giusto di criticare è il mio, e tutti gli altri sono sbagliati.

Ilting passa quindi ad analizzare nei particolari la critica marxiana di questi paragrafi (e, come si è detto, solo di questi). Nel § 261 Hegel dice che lo Stato, in rapporto alla famiglia e alla società civile è tanto «necessità esterna» (in quanto, per esempio, interviene dall'esterno nella società civile con l'amministrazione della giustizia) quanto «fine immanente», il che prelude alla trattazione dello Stato in quanto tale. Marx dice che questo «tanto ... quanto» è sintomo di «un'antinomia irrisolta»<sup>27</sup>: ed è vero che lo Stato interviene dall'esterno nella società civile in quanto tra i due vi è *separazione*. Ilting replica che a Marx non è chiaro che in ogni sistema statale gli interessi privati e quelli statali convergono «solo parzialmente»<sup>28</sup> (e questo è vero dove gli inte-

24 Ilting B, pp. 148 e 149.

25 Ivi, p. 151.

26 Ivi, p. 158.

27 K. Marx, *Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto* cit., p. 6.

28 Ilting B, p. 159. Più avanti, nella nota 34 a p. 161, Ilting dice che sul piano dello Stato

ressi privati e quelli generali sono separati, ed è appunto ciò che Marx vuole superare) e che criticando lo Stato come «necessità esterna» Marx prende il punto di vista «di un individuo che vive soltanto per i suoi interessi privati»<sup>29</sup>, mentre, come è ovvio, il punto di vista di Marx è esattamente l'opposto.

Il § 262 è quello famoso in cui «L'idea reale, lo spirito [...] scinde se stesso nelle due sfere ideali del suo concetto, la famiglia e la società civile, in quanto sua finità, per essere (muovendo dalla loro idealità), spirito per sé infinito reale»<sup>30</sup>. Marx critica l'inversione soggetto - predicato, l'idea resa soggetto che fa tutto lei e «si scinde per» sapersi come Assoluto<sup>31</sup>. Ilting ritiene, al solito, che queste siano solo «risonanze metafisiche del linguaggio hegeliano» e che si tratti «esclusivamente di una *façon de parler*»<sup>32</sup>; a suo avviso qui Hegel vuole solo descrivere dei processi sociali dal punto di vista della totalità statale, il che nel singolo *appare* così e così. Questa interpretazione di Ilting è interessante e ingegnosa, ma non del tutto convincente: Ilting stesso nota che, poiché il discorso di Hegel non può essere sviluppato coerentemente nelle condizioni della Restaurazione, «al posto della libertà dei cittadini subentra [...] la libertà dello stato»<sup>33</sup>; nota inoltre che «sembra [...] che l'astratto concetto dello stato conduca una sorta di vita tutta propria» e che «l'idea dello stato si renda in certo modo autonoma, in maniera, per così dire, compensatoria»<sup>34</sup>; insomma, la cosa c'è, ma bisogna capire perché c'è (come «compenso» per non aver potuto sviluppare coerentemente il discorso a causa delle condizioni della Restaurazione): ciò darà una maggiore giustificazione di Hegel e una migliore comprensione del suo intento, ma non toglie che di fatto ci si trovi davanti ad una «soggettivazione» dell'idea di Stato. Inoltre non convince che si tratti solo di «risonanze metafisiche», di una *façon de parler*: così Ilting non viene mai ad affrontare positivamente il problema di Feuerbach, il rapporto tra universale e individuo, e non risponde mai alla questione se, comunque, vi sia in Hegel un predominio dell'universale, o, in altre parole, se sia comunque dalla parte dell'universale che l'attività si sviluppa.

Riguardo al § 269 (e al connesso § 273) Marx critica la deduzione dei poteri statali dai momenti del concetto: per Hegel l'universalità, la particolarità e l'in-

---

«deve essere cercato un compromesso tra i vari interessi e deve essere assicurata l'esistenza del tutto»: ma questo è un punto di vista contrattualistico che lo stesso Hegel non condividerebbe.

29 Ilting B, p. 159.

30 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di F. Messineo, Bari, Laterza, 1965<sup>3</sup>, pp. 220-221.

31 Cfr. K. Marx, *Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto* cit., pp. 7-10.

32 Ilting B, pp. 159 e 160.

33 Ivi, p. 157.

34 Ivi, pp. 157 e 161.

dividualità devono avere ciascuno la propria esistenza, e quindi abbiamo il potere dell'universale (il legislativo), quello della sussunzione del particolare nell'universale (l'esecutivo o governativo) e quello della «decisione ultima» (il potere del sovrano). Ilting, che rileva come Hegel si rifaccia anche alla deduzione kantiana del «sillogismo pratico»<sup>35</sup>, ammette che il modo hegeliano di dedurre è difettoso, ma non contesta, ed anzi appoggia, la deduzione in sé e per sé. Egli dice: «In una teoria dello stato la divisione dei poteri non può essere presupposta semplicemente come un qualcosa di dato, quasi che essa facesse parte dei fatti empirici»<sup>36</sup>. E ancora: «Errato non è il tentativo di elaborare la razionalità della divisione dei poteri, ma il tentativo di fare ciò mediante il fin troppo facile modello del sillogismo pratico»<sup>37</sup>. «Elaborare la razionalità» significa «dedurre razionalmente», come ci viene meglio spiegato in un altro passo. «Hegel non chiarisce a che cosa questo modello [il «modello razionale della divisione dei poteri»] debba servire in una teoria razionale dello stato: cioè a *dedurre* [*ableiten*] e a delimitare le competenze dei poteri dello stato a partire dall'idea della realizzazione del diritto garantita istituzionalmente»<sup>38</sup>. In altre parole, Ilting ritiene che la divisione dei poteri non sia un risultato dello sviluppo storico, mostratosi conveniente per un assetto politico anch'esso storicamente derivato, ma che sia qualcosa di assolutamente razionale, *dimostrabile* in una teoria «razionale» dello Stato, che naturalmente deve riprendere in modo nuovo Hegel<sup>39</sup>. Ilting è deciso nella critica, ma meno chiaro, di solito, nell'enunciare le proprie posizioni; qui però si scopre. Da questo punto di vista, non stupisce che dica «Marx dà perciò come ovvio che la 'natura del concetto' e la 'natura propria' dei poteri dello stato non abbiano nulla in comune, e questo è certamente falso»<sup>40</sup>. Non c'è nulla da replicare: *cum discordantibus in principis non est disputandum*; un empirista non può discutere con chi crede nella possibilità di dedurre ciò che Hume chiamava «materia di fatto»<sup>41</sup>.

Più giustificata sembra la critica di Ilting alla critica marxiana all'ultimo paragrafo considerato in questo articolo, il § 270: è vero che qui Marx si occupa troppo dell'inversione soggetto-predicato e poco dell'insufficienza politica dell'esposizione hegeliana; però bisogna chiedersi: perché Ilting non ha preso

35 Cfr. Ilting B, p. 151 ed ivi nota 17.

36 Ivi, p. 164.

37 Ivi, p. 163.

38 Ivi, p. 157; corsivo mio.

39 Cfr. ivi, p. 168.

40 Ivi, p. 163.

41 Cfr. anche ivi, p. 161: «Quando Marx insinua che i fatti empirici nella loro esistenza non hanno nessun altro significato all'infuori di questo, che essi sono fatti empirici, fa soltanto un'obiezione. Ma questo empirismo è strumento poco adatto per essere la base argomentativa di una discussione col metodo speculativo di Hegel».

in esame le pagine successive, dove di tale insufficienza politica Marx si occupa estesamente? E se è vero che qui Marx va troppo esclusivamente sull'inversione soggetto-predicato, perché, dal canto suo, Ilting non se ne occupa affatto?

La conclusione di Ilting è che il rimprovero a Hegel di «mistificazione panteistica» è «ingiustificato se viene seriamente esaminato in sede filosofica»<sup>42</sup>; però questo «serio esame» *non viene mai fatto*; questo, riassumendo, è il difetto maggiore di questi testi, insieme all'aver arbitrariamente preso in esame solo le prime pagine dello scritto marxiano, trascurando lo sviluppo d'insieme. Riguardo a Hegel, non si può certo misconoscere il grande lavoro filologico di Ilting; ma resta il suo ritrarsi di fronte al compito di considerare la *Filosofia del diritto* all'interno del complessivo sistema hegeliano, così come, riguardo specificamente alla concezione politica di Hegel, l'esagerazione di averla qualificata come «democratica» e l'inaccettabilità della proposta di considerare «inautentico» il testo del 1820.

---

42 Ivi, p. 168.

**L'IDEALE E IL FATTUALE**  
**Sul passaggio in Vico dal *De Uno***  
**alla *Scienza Nuova***

MARCO VANZULLI

**A**ll'interno di una ricerca storico-filosofica costituisce un'impresa difficile, sovente vana, il rinvenimento di una precisa influenza o filiazione teoretica che si stagli chiaramente tra tutte le altre fonti che compongono il mosaico di confronti e rimandi di un testo, e che permetta di scoprire così un'effettiva e sicura continuità, l'illusione di essere sulle tracce della storia della filosofia in persona. La certezza di un rapporto non si traduce immediatamente nella certezza del carattere specifico della sua efficacia. Tanto più il reperimento di tali singole presenze è arduo e rischia di restare superficiale rispetto ad un'opera quale quella vichiana, così poco attenta agli autori e tutta incentrata sulle questioni, anche qualora i suoi riferimenti sembrino composti proprio *ad personam*, come nel caso rinomato dei «quattro autori» o di Cartesio. Se, per quanto riguarda Cartesio, la polemica filosofica assume in effetti l'aspetto di un confronto complesso e generale in cui Vico prende posizione rispetto all'intero progetto di sapere cartesiano, i «quattro autori» appaiono come i simboli di un punto di sintesi, all'interno del percorso vichiano di definizione e di scoperta della nuova scienza delle nazioni. Nella impostazione e risoluzione delle concrete questioni teoriche, le diverse influenze si sommano, si confondono e si perdono, e ciò che ad un primo sguardo appariva semplice si è complicato, la determinazione storico-filosofica si è trasformata in un più vasto problema di conoscenza.

Nel *De Uno*, Vico appare trovarsi in una posizione particolare rispetto alle moderne teorie del diritto naturale: influenzato fortemente da temi giusnaturalistici, in particolare groziani, eppure, al tempo stesso, già critico verso di essi. La presenza di Grozio, studiato solo pochi anni prima, in occasione della composizione del *De rebus gestis Antonj Caraphei*, è certo ancora consistente. Occorre ricordare, con Guido Fassò, insieme insigne grozista e vichista, che Grozio non è, propriamente, a capo di nessuna scuola giusnaturalistica: «prima d'aver letto Tomasio o il Barbeyrac – e nel Seicento ovviamente nessuno li aveva letti – non era facile scorgere in Grozio più che un umanista ispirato, appunto, agli Stoici e a Cicerone, ricollegantesi a quella dottrina ciceroniana della *vera lex recta ratio naturae congruens* che proprio un Padre della Chiesa, Lattanzio, aveva salvato dalla dispersione del *De re publica* perché gli era apparsa enunciata da 'una voce quasi divina'». Le tesi filo-

sofiche del *De iure belli ac pacis*, inoltre, «non facevano che riecheggiare tradizionali dottrine scolastiche»<sup>1</sup>. Fassò non può però esimersi dal distinguere Grozio dalla scolastica, per il fatto che nel suo razionalismo è escluso qualsivoglia intervento divino, a sostegno o a modifica del diritto naturale<sup>2</sup>. Certo, la distinzione, che poi passerà nel pensiero medievale, tra *jus naturale*, *jus gentium* e *jus civile* è opera dei giuristi romani, e per Vico costituiva una materia di riflessione con cui aveva grande familiarità<sup>3</sup>. Nel *De Uno*, dunque, quella di Grozio è una presenza rilevante, come si può ravvisare a un primo sguardo dalla convergenza su alcuni temi: il *verum* definito *ratione dictatum*<sup>4</sup>, la contrapposizione di *diritto naturale* e *diritto civile*; il motivo della naturalità della società (in Grozio, *l'appetitus societatis*, la ricerca della vita sociale *pro sui intellectus modo*<sup>5</sup>); i precetti del diritto naturale; poi la polemica contro l'utile, cioè contro la riduzione della giustizia a mera utilità, che in Grozio si rivolge contro, o meglio assume come simbolo, Carneade di Cirene, rappresentante, nel II sec. a.C., dell'Accademia platonica, in cui si era affermato già con Arcesilao un orientamento scettico<sup>6</sup>. Carneade come nega-

1 G. Fassò, *Vico e Grozio*, Napoli, Guida, 1971, pp. 15-16.

2 «Per lui la legge naturale (o meglio il diritto naturale, giacché egli lo chiama sempre così, 'ius naturale') non deriva affatto da una *lex aeterna*, per mezzo della quale Dio abbia ideato, abbia creato e governi ogni cosa; questo lo affermavano gli Scolastici, seguendo San Tommaso, per il quale la *lex aeterna* è la ragione del governo di tutte le cose in Dio in quanto reggitore dell'universo, e la *lex naturalis* è la parte di tale legge eterna presente nell'uomo in quanto creatura razionale. Per Grozio, com'è fin troppo noto, il diritto naturale è dettato dalla ragione dell'uomo indipendentemente da ogni riferimento a Dio, e comunque senza nessuna relazione con una legge anteriore o superiore da cui esso derivi. L'idea di una 'lex naturalis inserta in animis hominum' che 'derivatur' da una 'lex aeterna primaque' con la quale Dio governi l'universo è caratteristicamente scolastica, non groziana. Meno che mai è groziana l'idea che il diritto naturale possa essere violato da Dio, sia pure 'ut Dominus' e non 'ut legislator'. Questa è una tesi tipica degli occamisti, per i quali Dio può derogare al diritto naturale ed alla ragione stessa *de potentia absoluta* (come Signore), anche se non *de potentia ordinata* (come legislatore): lo aveva insegnato l'Occam stesso, ed è quanto di più lontano si può pensare dalla posizione di Grozio, per il quale 'est autem ius naturale adeo immutabile ut ne a Deo quidem mutari queat' proprio perché 'quanquam enim immensa est Dei potentia, dici tamen quaedam possunt, ad quae se illa non extendit': affermazione chiaramente rivolta contro il volontarismo occamista revisionista nel calvinismo ed in particolare nel gomarismo» (ivi, pp. 24-25).

3 Su tale distinzione in Gaius, giurista del II secolo d.C., e sulla sua influenza su Vico, cfr. D.R. Kelley, *Vico and gaianism: perspectives on a paradigm*, in G. Tagliacozzo (ed.), *Vico: Past and Present*, Atlantic Highlands (N.J.), Humanities Press, 1981, vol. I, pp. 66-72.

4 Cfr. G. Fassò, *Vico e Grozio* cit., pp. 81-82. Cfr. Grozio, *De iure belli ac pacis*, I, I, X, 1 e *De Uno*, p. 101. Con l'abbreviazione *De Uno*, ci riferiremo al *De uno universi iuris principio et fine uno*, in G.B. Vico, *Opere giuridiche. Il Diritto Universale*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, pp. 17-343.

5 Cfr. Grozio, *De iure belli ac pacis*, Prolegomena, § 6.

6 Cfr. ivi, Prolegomena, § 5.

tore della giustizia è simbolo peraltro mantenuto da Vico<sup>7</sup>. Grozio sostiene che l'utile non renda conto pienamente neanche del comportamento animale o infantile – del primo perché gli animali moderano la ricerca del proprio utile individuale a vantaggio della prole o dei loro simili; dei secondi perché, prima di ogni educazione, i bambini rivelano una certa tendenza a fare del bene agli altri, e sentono la compassione –, tanto meno dell'uomo adulto, che è in grado, al di sopra dell'utile, di agire secondo principi generali<sup>8</sup>.

È dunque prendendo spunto dall'esigenza di Grozio di subordinare l'utilità alla giustizia che quest'ultima è definita nel *De Uno* come ciò che «utilitates dirigit et exaequat»<sup>9</sup>. Per ciò stesso, la società è il luogo in cui l'uomo, per natura, coltiva la propria razionalità, e in cui avviene la condivisione armonica delle utilità: «homo natura factus, non ad sua solius, ut ferae bestiae, sed ad communicandas cum aliis hominibus utilitates. Atqui natura imprimis est ad societatem veri rationisque colendam: igitur factus ad communicandas utilitates ex vero et ratione [...] homo natura factus ad communicandas cum aliis hominibus utilitates ex aequo bono. Societas est utilitatum communio, aequum bonum est ius naturae: igitur homo est natura socialis»<sup>10</sup>. Non si vive in modo conforme alla verità e alla ragione laddove non si vive socialmente<sup>11</sup>. Vico avverte tuttavia l'esigenza di definire su quale fondamento poggi nell'uomo l'*utilitas*: «Utilitates [...], quae cupiditatem cient, corpore constant»<sup>12</sup>. L'*utilitas* rimanda dunque alla *cupiditas*, al *corpo*. Ciò che muove la concupiscenza sono le cose finite relative al corpo: «Cupiditas excitatur rebus, quarum inopia laboramus, igitur rebus finitis: excitatur autem per sensus, qui corporis sunt. Quae autem corporis sunt a corpore moventur: igitur cupiditas excitatur rebus finitis corporeis»<sup>13</sup>. L'*utilitas* consiste allora, a sua volta, nella soddisfazione delle cose finite relative al corpo<sup>14</sup>. La società è il terreno in cui si media l'egoismo individuale delle *utilitates* con il civismo universale della *ratio*.

7 Cfr. *De Uno*, pp. 31 e 355.

8 Cfr. Grozio, *De jure belli ac pacis*, Prolegomena, § 7.

9 *De Uno*, p. 57.

10 [«La natura non ha fatto l'uomo perch'egli, a guisa di belva, solitario godesse le cose utili, ma bensì perché cogli altri uomini le comunicasse. Nato principalmente per comunicare sociabilmente la verità e coltivare la ragione, egli è fatto ugualmente per accomunare le utilità, in ciò seguitando la verità e la ragione (...), l'uomo è destinato dalla natura a comunicare cogli altri uomini le utilità, seguitando le regole determinate dall'equità; la società è la comunanza delle utilità; l'equità è il diritto della natura; dunque l'uomo è naturalmente sociabile»]. Ivi, p. 59.

11 Ivi, p. 95.

12 [«Le utilità che muovono la concupiscenza sono cose corporali»]. Ivi, p. 57.

13 [«La concupiscenza viene eccitata dalle cose di cui sentiamo difetto, cioè dalle cose finite; ella è eccitata pei sensi, i quali al corpo appartengono. Le cose del corpo son mosse; dunque la concupiscenza è eccitata da cose finite corporali»]. Ivi, p. 51.

14 Ivi, p. 53. «Ma vi è anche la sfera dell'utilità: e nella sfera dell'utilità nasce il diritto.

L'esigenza di definizione e comprensione dell'*utilitas* allontana notevolmente Vico da Grozio. L'*utilitas* non è infatti mero termine negativo, accettato com'è nel senso corrente oppure ripreso immediatamente nei termini classici della contrapposizione di utilità e giustizia di cui si trova un modello eminente nella discussione tra Socrate e Trasimaco nel primo libro della *Repubblica*.

Le *utilitates* sono naturali, risiedono nel corpo, in quanto tali non sono per se stesse né *disoneste* né *oneste*. Ciò che è *disonesto* è la loro disuguaglianza, *onesta* al contrario la loro uguaglianza [«earum inaequalitas est turpitudō, aequalitas autem honestas»]<sup>15</sup>. Onestà e disonestà si oppongono come l'*eterno vero* della mente e il *flusso temporale delle cose corporee*. È quanto qui Vico ritiene del giusnaturalismo mediato col platonismo. L'eterno vero a cui si rifà l'onestà è l'universale monito della ragione, eterno in quanto, sia pure in modi diversi – su questi *modi* diversi si costituirà la possibilità di comprendere la *sapienza poetica*, il *modo* per eccellenza studiato e scoperto da Vico –, vale *semper, ubique, omnibus*<sup>16</sup>. Si tratta dello *ius naturale immutabile* di Grozio, che neanche Dio potrebbe cambiare<sup>17</sup>. Esso deve regolare l'*utilitas* individuale e corporea, e corporea vuol dire non mentale, sulla base del dualismo di mente e corpo da Vico posto, nel *De Uno*, come premessa metafisica<sup>18</sup>. Allora, come il corpo non è la causa, ma soltanto l'occasione del destarsi nell'uomo dell'idea di vero, così l'utilità non è la causa, ma soltanto l'occasione per cui nell'animo umano si desta la *volontà del giusto*, la verità, il desiderio sociale di *aequalitas*. Vico usa evidentemente la coppia malebranchiana di *causa* e *occasione*<sup>19</sup> e conclude che: «societas aequi boni ex societate veri nascitur»<sup>20</sup>, osservando, certo non troppo generosamente, che ciò non è stato visto da Grozio, ma soprattutto è stato negato da Epicuro,

---

L'utilità è, in questo primo schema della concezione vichiana, tutto quello che l'uomo prende dalle cose finite con la sua azione, per provvedere ai bisogni della sua azione, che nascono anch'essi dal suo essere finito» (G. Capograssi, *Dominio, libertà e tutela nel «De Uno»*, in *Opere*, Milano, Giuffrè, vol. IV, 1959, pp. 13-14).

15 *De Uno*, p. 61.

16 Ivi, p. 35.

17 *De jure belli ac pacis*, I, I (5).

18 *De Uno*, p. 41.

19 Per un'analisi del *De Uno* rispetto alla *Recherche de la vérité* di Malebranche e alla filosofia di Cartesio, cfr. B. Billi, *Vico interprete di Descartes e Malebranche. Il problema delle verità eterne nel «De uno universi iuris principio et fine uno»*, in G. Canziani e Y.Ch. Zarka (a cura di), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 209-223. Cfr. anche A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Bologna, Il Mulino, 1964, pp. CIII, CVI, 207-208 e 267-298, e F. Botturi, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, in particolare p. 350 sgg.

20 *De Uno*, p. 67.

Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bayle, per i quali la società si origina soltanto dalla necessità, dal timore, dal bisogno degli uomini isolati e asociali<sup>21</sup>. Le occasioni della comune utilità servono ad avvertire nascostamente [*submovere*] gli uomini del giusto e dell'ingiusto<sup>22</sup>.

Il generale dualismo metafisico di mente e corpo si riflette dunque, sul piano sociale e politico, come dualismo di giustizia e utilità. Il diritto, pertanto, non poggia affatto sull'utilità, corporea, ma su di un saldo principio razionale. Tuttavia, il *perché* e il *come* della razionalità e della socialità sembrano non coincidere integralmente. Se si prova una lettura del rapporto di fattualità e idealità fondata sulle relazioni dinamiche strutturanti il processo civilizzatore, si scorge che non è il fatto stesso del suo verificarsi a costituire la *ratio*, poiché la *ratio* dell'*exaequatio* civile delle utilità resta, in certa misura, esterna all'effettivo verificarsi di questo uguagliamento, che, sebbene informato da essa, sembra

- 
- 21 Cfr. *ivi*, p. 61. Abbiamo visto infatti che Grozio polemizza contro l'utilitarismo, da lui personificato in Carneade. Fassò commenta questa incongruenza in un modo che va pienamente nella direzione della tesi che anche noi sosteniamo a proposito del rapporto tra *De Uno* e *Scienza Nuova*: «Certo non è prudente fondarsi, a qualunque proposito, sul *De Uno*, opera rispecchiante un momento della formazione del pensiero vichiano che, pur annunciando la *Scienza Nuova*, è ancora di transizione [...]. Importantissimo per riconoscere le diverse fasi dell'evoluzione del pensiero del Vico, il *Diritto Universale* non esprime tale pensiero nelle sue intuizioni più geniali, suggestionato ancora com'è, soprattutto nel *De Uno*, da dottrine tradizionali che nella *Scienza Nuova* appaiono totalmente superate. Anche i riferimenti a Grozio che vi si incontrano, anteriori di cinque e quattro anni a quanto il Vico dirà di lui nell'*Autobiografia* (contemporanea invece alla *Scienza nuova prima*), potrebbero non essere idonei a chiarire ciò di cui il Vico sentì debitrice a Grozio la propria dottrina definitiva» (G. Fassò, *Vico e Grozio cit.*, pp. 45-46).
- 22 *De constantia iurisprudentis*, in G.B. Vico, *Opere giuridiche. Il Diritto Universale cit.*, p. 419. «Nonostante quanto ha scritto il Croce, che nega la presenza di una concezione utilitaristica in Vico [...] bisogna invece precisare che se è vero che l'Autore non accoglie acriticamente l'utilitarismo di Epicuro, di Machiavelli, di Hobbes, è altrettanto vero, però, che questa sua critica alla riduzione della realtà umana e, quindi, delle sue manifestazioni in termini puramente utilitaristici, non esclude ma, anzi, implica l'accettazione della presenza del momento della utilità quale momento costitutivo e permanente della storia umana e, pertanto, delle sue varie manifestazioni [...] questo primato ideale della giustizia, quale *vis veri* diretta a regolare e ad equiparare le utilità, non implica affatto la negazione o la messa tra parentesi della ragion d'essere delle utilità, degli interessi umani e dei loro inesauribili e storicamente sempre vari e variabili contrasti sociali. Per il Vico, una giustizia senza il riferimento all'utilità sarebbe puramente vuota, sterile, perché la forza del vero, per agire, deve dirigersi ad un mondo reale, concreto, corposo, qual è, appunto, il mondo della realtà storico-sociale, cioè dell'utilità degli interessi individuali e sociali» (D. Pasini, *Diritto società e stato in Vico*, Napoli, Jovene, 1970, pp. 110 e 153). Faremo ancora riferiremo all'interpretazione crociana e alla sua negazione recisa dell'utilitarismo a favore della concezione morale in Vico. Sul rapporto in Vico tra la *societas utilis* e la *societas veri*, cfr. A.R. Caponigri, *L'idée de l'éducation civile chez J.B. Vico*, «Archives de Philosophie», *Etudes sur Vico*, 40 (1977), pp. 67-85.

sfuggirle. La *ratio* appare, in questo senso, davvero la nottola di Minerva che vola al tramonto, poiché la sua costituzione è opera del processo stesso, il quale non la può però del tutto risolvere in sé, e in cui essa è comunque attiva, ma priva di qualsiasi garanzia di permanenza ed efficacia. Cerchiamo di definire meglio questa relazione, che appare decisamente aporetica<sup>23</sup>.

La *ratio* si esprime nell'eguaglianza degli uomini, verità latente alle origini delle società. Sarà, più tardi, nella terza età del corso socioculturale, il riconoscimento dell'eguaglianza di natura umana a costituire la base del consenso dato dagli uomini all'autorità che li governa. Vico sosterrà allora che la legge è espressione della volontà di tutti i cittadini, codificazione dell'equo civile sentito dalla volontà comune, che sostiene, col consenso, la legge stessa<sup>24</sup>. La *ratio civilis* della legge è la *pubblica utilità*, e tale *ratio* la fa partecipe della ragione naturale<sup>25</sup>. Ora, nella società, la *utilitatum communio*, la giustizia come regolazione, direzione e uguagliamento delle *utilitates*, non si dà per una diretta e pacifica conversione razionale dei rapporti interindividuali, ma attraverso un processo graduale, mediato e conflittuale. Le *repubbliche* nascono col costituirsi dell'ordine patrizio, ossia quando i *patres*, coloro che stanno a capo della propria famiglia e dispongono di clienti, cioè di servi che devono loro opere ed ossequio, si uniscono e si riconoscono come eguali. Essi si riconoscono con ciò stesso uguaglianza di diritti, e qui è il primo nucleo della parità giuridica – sia pure limitata allo strato sociale dominante –, conforme alla eguaglianza umana sancita dalla ragione. Vico scrive come titolo di capitolo: «*Rerumpublicarum caussa et occasio*», laddove la causa della formazione dello stato è la *natura sociale* degli uomini, mentre l'occasione è costituita dalla necessità di unirsi contro le sollevazioni della plebe. La plebe è infatti la massa dei clienti in rivolta, dei servi privi di diritti che si sollevano<sup>26</sup>. L'unirsi e il *riconoscersi come uguali* dei *patres* è allora il riflesso *organizzato* della sollevazione spontanea delle plebi, che in questa unione si scoprono uguali in senso *universale*, perché non si riconoscono semplicemente uguali tra di loro, ma uguali *de jure* anche ai loro signori. Questo riconoscimento dipende proprio, secondo Vico, da una percezione dell'uguaglianza di natura umana tra uomini di ceti diversi, per cui essi giungono gradualmente ad avvertire la *turpitudine* della *inaequalitas* delle *utilitates*. Tale percezione dell'uguaglianza

23 Peraltro, tale relazione aporetica sarebbe superata soltanto nell'ultima *Scienza Nuova*, perché anche nella *Scienza Nuova prima* sembrava «che la provvidenza di Dio, fonte metafisica del diritto naturale da cui si parte il senso comune delle nazioni, sovrapponesse la sua legge alla forza che sviluppa la storia umana» (N. Badaloni, *Il problema della grazia e della provvidenza nella filosofia di G.B. Vico*, «Società» 2 (1946) 7-8, p. 675).

24 Cfr. *De Uno*, pp. 80, 89 e 131.

25 Cfr. *ivi*, p. 101.

26 Cfr. *ivi*, p. 127.

umana avviene però indirettamente, attraverso la rivendicazione di differenti istanze utilitarie. La lotta sempre carica di idealità non è mai soltanto tale, mera lotta ideale, ma è sempre concretamente diretta a strappare all'ordine patrizio dei privilegi giuridici relativi alla proprietà, all'esercizio della cittadinanza e del potere politico. Ciò però non è possibile all'individuo, ma all'uomo associato, all'uomo come membro dell'ordine plebeo, al plebeo che si sente membro della patria romana, che avverte l'inadeguatezza della propria condizione di cittadino. La sollevazione plebea conoscerà delle tregue, corrispondenti alle leggi agrarie e alle ulteriori concessioni giuridiche e politiche strappate agli aristocratici, ma non si arresterà fino all'affermazione sociale dell'uguaglianza degli uomini, col formarsi dei governi popolari. La lotta per l'estensione dei diritti civili e politici costituisce infatti il filo unitario su cui si snoda la narrazione vichiana della storia romana fino al principato.

I patrizi dunque formano sì lo Stato sulla base della natura razionale dell'uomo, ma per difendersi dal nemico di classe, la plebe, che ha cominciato a sollevarsi unita. È la *paura*, dunque, che sta a fondamento dello Stato come delle sue leggi, che ne è, se si vuole, l'occasione, ma che ne è comunque anche il motore di sviluppo<sup>27</sup>. La coppia causa/occasione funziona dunque così: il bisogno è ciò che mette gli uomini in condizione di attuare la propria naturale socievolezza, la quale appare, sulla scorta di Grozio, come un dato ultimo, non più investigabile, perché è un dato antropologico costitutivo, è ciò che fa gli uomini uomini. L'occasione permette così di abbandonare ciò che a questa socievolezza naturale si contrappone come il lato oscuro dell'umanità, il piano dell'ostilità naturale (spontanea) e animale delle fasi precedenti di un corso storico (condizione ferina eslege, stato delle famiglie e formazione delle clientele, questi ultimi due momenti chiamati appunto da Vico «rudimenta rerumpublicarum»<sup>28</sup>) per dar vita alle repubbliche oligarchiche e con ciò stesso alla società, trasponendo la condizione di primitiva naturalità verso un piano pienamente socio-culturale d'esistenza. L'occasione permette allora di abbandonare l'ostilità naturale, ma non del tutto, sia perché l'ostilità rimane l'atteggiamento dominante, all'esterno, i rapporti con gli altri popoli (dato, questo, comune a tutte le nazioni antiche), sia soprattutto perché viene mantenuta – benché trasfigurata e carica di valori ideali, talvolta coincidenti nelle opposte intenzionalità politiche –, all'interno di una società ordinata dalle leggi, come lotta di classe. Anche l'ostilità naturale, come il suo luminoso contraltare, la naturale socievolezza, appare così come un dato antropologico ultimo, inoppugnabile, di cui va appunto studiata la *dynamis*, la trasforma-

27 Su ciò, cfr. N. Badaloni, *Introduzione* a G.B. Vico, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, pp. XXXIX e LIV.

28 *De Uno*, pp. 117-119.

zione, l'insita portata civilizzatrice. Il diritto delle *gentes minores*, cioè delle civiltà costituite e dei governi fondati, proviene dunque dal diritto della forza, con la differenza che la violenza da privata diventa pubblica, e la prima diventa illegittima, la seconda legittima e prerogativa del potere civile<sup>29</sup>. Le repubbliche, infatti, nascono come unione di *patres* per meglio difendere la proprietà e i diritti famigliari e clientelari di ciascuno, le *utilitates*: lo stato è «*omnium civilium utilitatum communio*»<sup>30</sup>. Allora, ciò che è *occasione*, l'utilità, non scompare affatto una volta compiuta la funzione di permettere la realizzazione della ragionevole socievolezza degli uomini, ma ne resta a fondamento. Si può supporre così che i due fattori che Vico articola in modo dialettico, la relazione dinamica dell'occasione e della causa, possano anche avere vita indipendente, e costituire due discorsi autonomi se espressi con altro linguaggio, o, il che è lo stesso, fondersi e divenire un unico discorso. La socievolezza degli uomini sarebbe allora sì la ragione, la giustizia, qualcosa che sta a fondamento, ma che si conosce e si fa forza attiva solo nell'indissolubile unione, al limite anche statica, con il suo opposto, l'egoismo delle *utilitates*, che trova la propria ragion d'essere in un piano di bisogni non oltrepassabile dialetticamente. Socialità e individualità, ragione civile e interesse, sono allora complementari ed anche esprimibili l'una attraverso l'altra. La terminologia di causa e occasione, che Vico riprende dalla metafisica malebranchiana, inganna sul reale contenuto del pensiero sociale vichiano. La società non è da intendersi meramente come l'unione degli interessi operata da una ragione *super partes*, e neanche come la piena espressione di una socievolezza che stia al di sopra delle differenze (individualità, classe, etnia ecc.). La società è costitutivamente mediazione di queste due istanze di fatto inestricabili, di cui Vico dà conto utilizzando le nozioni metafisiche di *causa* e *occasione*, come se fossero opposte, non soltanto sul piano logico, ma anche su quello storico effettivo<sup>31</sup>. In questo secondo senso, l'unità è quella nota della provvidenza come eterogenesi dei fini, in cui gli esiti civili hanno appunto una *genesì altra* da quella della pura idealità che si suppone presieda al processo socioculturale, e si profila l'apparente spontaneismo di un passaggio per cui «l'uomo nello stato bestiale ama solamente la sua salvezza; presa moglie e fatti figliuoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle famiglie; venuto a vita civile, ama la sua salvezza con la salvezza delle città; distesi gl'imperi sopra più popoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle nazioni; unite le nazioni in guerre, paci, alleanze, commerci, ama la sua salvezza con la salvezza di tutto il gener umano: l'uomo in tutte queste circostanze ama prin-

29 Cfr. *ivi*, p. 159.

30 *Ivi*, p. 127.

31 Per una lettura del pensiero vichiano attraverso la categoria della medietà, cfr. E. Paci, *Ingens sylva*, Milano, Bompiani, 1994<sup>2</sup> (Mondadori, 1949).

cialmente l'utilità propria»<sup>32</sup>. Bene, l'apparente spontaneismo di questo passaggio dall'amore della propria salvezza individuale a quella di tutto il genere umano è invece la risultante di una complessa estensione della socialità umana, dell'inclusione delle *utilitates* nella socievolezza, di una partecipazione sempre più generale dell'individualità all'universale sociale. Per chiarire questo punto abbiamo fatto ricorso, non a caso, alla *Scienza Nuova*. E proprio questo passo risultava incomprendibile a Benedetto Croce, come sempre preoccupato di misurare il pensiero di Vico sugli assi del proprio sistema filosofico<sup>33</sup>. Croce, infatti, non sapeva dar conto dell'utilitarismo di questo passo se non considerandolo come un'interferenza delle concezioni religiose e teologiche della provvidenza e della solita confusione vichiana, vero *Deus ex machina* della interpretazione crociana di Vico: «egli [Vico] tendeva talvolta a concepire gli uomini come coscienti dei propri fini utilitari e incoscienti di quelli morali. Il che condurrebbe logicamente a spiegare la vita sociale con esclusivi principi utilitari, e la moralità come un qualcosa di accidentale rispetto alla volontà umana e perciò di non veramente morale: una formazione estrinseca più o meno potente a tenere insieme gli uomini, o l'opera nascosta di una Provvidenza extramondana»<sup>34</sup>. Lacerando il pensiero di Vico, Croce lacerava la stessa interpretazione che ne dava, arrivando subito dopo alla conclusione, questa volta condivisibile, per cui: «La concezione della storia diventa nel Vico veramente oggettiva, affrancata dall'arbitrio divino, ma non meno dall'impero delle piccole cause e delle spiegazioni aneddotiche; e acquista coscienza del suo fine intrinseco, che è d'intendere il nesso dei fatti, la logica degli avvenimenti, di essere rifacimento razionale di un fatto razionale»<sup>35</sup>. La stessa provvidenza è allora un fatto razionale, dello stesso ordine dell'utilità che sussume e comprende in sé.

E in effetti, la provvidenza, opera, nello stesso *De Uno*, «'rebus ipsis dictantibus' [...] hoc est ipsarum sponte rerum»<sup>36</sup>. Con l'estensione delle leggi gene-

32 G.B. Vico, *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, p. 548, di qui in avanti solamente *Sn44*.

33 Rinvio, a questo proposito, a M. Vanzulli, *La scienza nuova delle nazioni e lo spirito dell'idealismo. Su Vico, Croce e Hegel*, Milano, Guerini e Associati, 2003, parte I, pp. 17-74.

34 B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1980<sup>4</sup> (1911), p. 113. Per la spiegazione dell'utilitarismo di Vico come un effetto del «turbamento che talora produceva in lui la sopravvivenza del concetto trascendente e teologico circa la Provvidenza, e anche della poca chiarezza di pensiero, per la quale non gli riusciva di tenere ben distinto il concetto delle illusioni individuali da quello dei fini individuali e sostituiva talvolta il secondo dove avrebbe dovuto trattare solamente del primo», cfr. *ivi*, p. 114.

35 *Ivi*, p. 115.

36 [«sotto l'impulso delle cose stesse' [...], cioè in forza della propria e spontanea tendenza delle cose»]. *De Uno*, p. 61. Cfr. però Badaloni: «nel *De Uno* il concetto di provvidenza era il risultato e la conclusione di un processo di ricerca che dalla molteplicità dei fatti giun-

rali al mondo storico si toglie alla provvidenza ogni capacità operativa indipendentemente dalle *occasiones*<sup>37</sup>. Vico dunque sa benissimo che l'occasione è tanto importante quanto la causa: è per questo che il suo pensiero si rivela subito critico dell'orientamento giusnaturalistico. Certo, rispetto all'ordine oligarchico costituito dai *patres* a difesa comune contro le rivendicazioni della plebe, lo sviluppo sociale, in quanto sviluppo della lotta e nella lotta per la condivisione, il pareggiamento [*exaequatio*] delle *utilitates*, tende all'estensione dell'universalità, però ciò non implica mai il venir meno dell'*utilitas*. Il conflitto è in un certo senso tra un'*utilitas conservativa*, che mantiene la limitazione, e un'*utilitas rivoluzionaria*, che la estende, permettendo così lo sviluppo del processo socio-politico civilizzatore. Dal punto di vista giuridico-economico, la prima universalità è la proprietà dell'individuo, poi quella del *pater familias*, ma in terzo luogo è lo stato (*respublica*), che nasce come unione dei patrimoni di tutti i *patres*. Se l'uomo avesse continuato a vivere isolato, come il bestione eslege, forse in breve tempo si sarebbe spento il genere umano<sup>38</sup>. L'equità non comporta l'abbandono del piano dell'utilità individuale, la quale conosce appunto questa estensione nel senso della coincidenza *de facto* col piano dell'universalità per cui l'individuo congiunge il proprio utile con quello di una comunità sempre più grande<sup>39</sup>. Ma è al consorzio sociale che si debbo-

---

geva alla unicità del principio. Qui [nella *Scienza Nuova*] invece il Vico, attinta coscienza di questa unicità, sente la necessità di stabilire e giustificare dialetticamente il rapporto, presupponendo quasi dogmaticamente il concetto di provvidenza ma cercando di dimostrare il suo contatto col senso comune della umanità; anzi più che rapporto si potrebbe parlare di spezzettamento del concetto di provvidenza nel senso comune dei popoli e delle nazioni a cui, si ricordi, si riduce ogni pensare umano. Il concetto di provvidenza è sorto nel *De Uno* per rispondere alla esigenza di dare un carattere di oggettività al pensare dell'uomo; ora questo carattere di oggettività vuole riportarsi e ricalcarsi in quel pensare umano di cui costituisce la oggettività; non nel pensare individuale, che come tale è al di fuori della oggettività, ma nel pensare sociale che accomuna un popolo ed una nazione, e che sprigiona da sé una sua sicura oggettività» (N. Badaloni, *Il problema della grazia e della provvidenza nella filosofia di G.B. Vico* cit., p. 674).

37 Cfr. N. Badaloni, *Introduzione a G.B. Vico, Opere filosofiche* cit., p. XXXVII: «L'ordo, infatti, per la sua stessa interna necessità, per la ripetibilità (attraverso il tema del *recursus*) non è più utilizzabile ai fini di una dimostrazione di provvidenzialità, che prescinda dalle cause generali attraverso cui opera, cioè dalla necessità naturale».

38 Cfr. *De Uno*, p. 129.

39 «It must be emphasised that this involves no appeal to some absolute or ahistorical standard of justice. On the contrary, the people of any historical period will have inherited, in their positive law, the embodiment of an historicised ideal of the equitable. If that no longer seems adequate to the situation, any new changes must start from that point and be seen to be more equitable in the new circumstances [...] it would seem that Vico holds that all nations will have a history in which their legal structures exhibit a common pattern of development in response to a common set of ideas about what is just or equitable in the circumstances at any given stage. It might, indeed, look as though this ideal exists as some sort of historicised

no infine tutti i beni della vita<sup>40</sup>. La degenerazione socioculturale consiste proprio nel ritorno delle civiltà più raffinate al primigenio egoismo dei bestioni, poiché, per una serie di condizioni peraltro non ineluttabili, «tai popoli a guisa di bestie si erano accostumati di non ad altro pensare ch'alle particolari proprie utilità di ciascuno [...] nella loro maggiore celebrità o folla de' corpi, vissero come bestie immani in una somma solitudine d'animi e di voleri»<sup>41</sup>. Ciò che accade qui, nella barbarie della riflessione, è ancora una coincidenza di *ratio* e *utilitas*, ma di segno opposto rispetto a quella originaria, nella misura in cui una *ratio* emersa del tutto dalla propria latenza senso-fantastica – staccatasi dalle componenti sensibili e fantastiche della personalità umana, e perciò divenuta sterile – sostiene una *utilitas individuale* tornata essa stessa a uno stato di latenza rispetto alla propria piena inclusione nella socialità.

È significativo che nel *De Uno* si utilizzi anche il concetto di *occasione* da solo, disgiunto da quello di causa. Vi si dice che i romani sfruttarono nel modo migliore le proprie *occasiones*. Innanzitutto, il fatto di sorgere presso il potentissimo regno etrusco, ma circondati da tante piccole eppur valorose repubbliche oligarchiche. Fu determinante poi la capacità di trasformare la lotta sociale interna in potenza di conquista. Seppero infatti mantenere in equilibrio il conflitto sociale, ordinandolo con le leggi, evitando sia la tirannide che la libertà popolare, e scongiurando così l'uso interno della forza, la guerra civile, dovendo però continuamente utilizzare la forza medesima in guerre di conquista che ne determinarono la grandezza tra i popoli. Si tratta di *occasiones* congiuntesi e prudentemente amministrate. Non c'è altro che l'*occasio*, l'incontro delle condizioni favorevoli, della *fortuna* machiavelliana, a dare la *ratio* del fenomeno studiato, in questo caso le ragioni del successo dei romani nel conquistare l'*orbis terrarum*<sup>42</sup>. La *ratio* della storia sociale è data dall'incontro di *occasiones* e *natura* delle cose, vale a dire dalla *spiegazione logico-storica* che dispone una costellazione di fattori in una relazione causale di valore generale. Vale a maggior ragione l'esempio dei campani, dei numantini e dei cartaginesi. Si tratta di popoli che Vico usa citare insieme, perché sono quelli che avrebbero potuto fermare la nascente potenza romana e sostituirsi ad essa. Ed è proprio questo il punto. Perché ciò non accadde? Nella *Scienza Nuova*, Vico fornisce delle motivazioni poco soddisfacenti dal punto di vista storico: i capuani «furono prevenuti dalla mollezza del cielo e

---

Platonic Idea, becoming ever more accessible as men grow more rational and more capable of grasping it. This is not, however, what Vico means» (L. Pompa, *Vico. A Study of the «New Science»*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990<sup>2</sup> (1975), pp. 189-190).

40 Cfr. *De Uno*, p. 129.

41 *Sn44*, p. 967.

42 Cfr. *De Uno*, p. 147. Cfr. ugualmente, a proposito della *Scienza Nuova prima*, N. Badaloni, *Il problema del factum nel mondo vichiano*, «Clio» 4 (1968) 3-4, p. 391.

dall'abbondanza della Campagna felice»; i cartaginesi «furono prevenuti dalla natia acutezza africana che più aguzzarono coi commerci marittimi»; più interessante, perché tocca il tema della relazione tra differenti corsi storici, la ragione addotta per i Numantini, che «sul loro primo fiorire dell'eroismo furono oppressi dalla romana potenza»<sup>43</sup>, e ciò ne fa un *analogon* degli americani conquistati dagli europei<sup>44</sup>. Nel *De Uno*, il discorso su questo punto è più generale, Vico non si dà la pena di ricercare il motivo specifico della sconfitta con i romani subito da ciascuna di queste civiltà, ma osserva soltanto che se esse avessero avuto le stesse occasioni dei loro avversari, ci sarebbe rimasto oggi il diritto campano, quello numantino o quello cartaginese<sup>45</sup>. Furono infatti le leggi con cui i patrizi romani ordinarono il conflitto sociale che resero possibile l'affermazione politico-militare della potenza imperiale. Le leggi ordinate dai patrizi hanno del resto lo scopo di mantenere il più possibile gli antichi costumi – i costumi sono sempre più antichi delle leggi –, il fondamento del loro potere, e ciò costituisce la loro specifica *utilitas*. Se il mutamento non si produsse mai per iniziativa dei *patres*, fu però la capacità dei patrizi romani di preservare le antiche condizioni del loro potere, a costituire a sua volta il principale presupposto della potenza romana<sup>46</sup>. Nella misura in cui lo stesso tentativo aristocratico di mantenimento dello statu quo si scontra con le esigenze di eguaglianza sollevate dalla plebe, si forma una sorta di equilibrio interno – equilibrio instabile, lo si è già accennato, composto di tregue che segnano dei passi avanti verso l'eguaglianza giuridica –, in cui la violenza primigenia, trasformatasi adesso in lotta sociale e carica delle opposte rivendicazioni delle due parti in lotta, diventa forza di conquista, patriottismo, ansia di emancipazione e d'inclusione. La politica estera è per i cittadini di secondo livello di Roma il campo in cui poter fare avanzare ulteriormente l'*exaequatio* a cui tende il conflitto, mentre la lungimiranza dei cittadini di primo livello, che conducono la guerra stessa, nei confronti dei popoli conquistati, è anch'essa un'estensione provvidenziale in funzione del contenimento e del raffreddamento della guerra interna. Si potrebbe, attraverso logiche argomentative che fanno un po' il verso a Hegel, mostrare il carattere simmetrico della tensione di politica estera e politica interna nei due ceti contrapposti, così come la presenza in entrambi del

---

43 *Sn44*, pp. 953-954.

44 Cfr. G.B. Vico, *La Scienza Nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini, con la collaborazione di M. Sanna, Napoli, Guida, 2004, p. 369. Cfr. anche *Sn44*, p. 956. Si tratta, peraltro, di un calco piuttosto fedele di un passo di *De l'origine des fables* (1724) di Fontenelle, cfr. Fontenelle, *Œuvres complètes*, textes revus par A. Niderst, Paris, Fayard, tome III, 1989, pp. 197-198.

45 Cfr. *De Uno*, pp. 147-149.

46 Cfr. *ivi*, p. 171.

momento della *ratio* e di quello dell'*utilitas*. La *ratio* conservatrice della socialità dei *patres* uniti in ordine si oppone all'interesse delle *utilitates* plebee, le quali tendono però verso un'estensione della socialità di contro al mantenimento dei privilegi, delle inveterate *utilitates* dei padri. Non è questo il testo in cui mettere in luce come una tale simmetria sia più apparente che reale, perché la logica principale, anziché essere quella hegeliana della riflessione, è piuttosto la logica dell'estensione della *ratio* sociale contro la conservazione, e perciò non è, in fin dei conti, pienamente dialettizzabile<sup>47</sup>. Qui ci preme invece far vedere come sia stretto l'intreccio di *ratio* e *utilitates*, di *causa* e *occasiones*, la cui idealità peraltro non viene meno per il fatto di essere in tutto e per tutto risolvibile nei termini del conflitto, nelle contraddizioni del processo stesso che la fa emergere<sup>48</sup>.

A questo punto, l'argomento giusnaturalistico groziano della razionale natura socievole dell'uomo è scomparso come riferimento teorico, non perché in se stesso non vero, ma perché non valido a spiegare le *ragioni* storiche dei fenomeni; perché *soltanto vero*, è inutile a dar conto dell'*universale* nesso di fattori che sta alla base della formazione degli imperi. Per far ciò occorre unire il *vero* e il *certo*, dove il *certo* è, in questo caso, la tradizione storica relativa a Roma, e il *vero* è la *regola* di questo accadere come combinatoria logico-storica delle *occasiones*, da cui si desume il *fattore universale* (il *vero* appunto, la *storia ideal eterna*), ovvero la storia socio-culturale *ideale*, data in questo caso dal rapporto tra la lotta di classe interna e la sua parziale soluzione attraverso le leggi (le leggi agrarie innanzitutto). Soluzione *parziale*, perché richiede *al tempo stesso* che queste forze vengano sviate nella guerra di conquista. Di qui la grandezza di Roma (il *certo*, il *particolare*) è spiegata attraverso la determinazione di un fattore socio-culturale universale (il *vero*, l'*eterno*). *Causa* e *occasiones* giungono adesso davvero a coincidere. È, per esempio, il conflitto sociale, ovvero la lotta delle *utilitates*, a determinare, nel modo del *pactum*, il mutamento della forma di governo. Il *pactum* è un contratto in cui gli interessi sociali si fissano come nuovi rapporti di potere. Esso comprende innumerevoli casi, potendo dar vita a moltissime combi-

47 Abbiamo provato a trattare di questo aspetto della questione in M. Vanzulli, *Leggi e conflitto sociale in Vico*, «Quaderni Materialisti» 2 (2003), pp. 155-164.

48 «Per il Vico, la realtà giuridica è una realtà complessa, risultante dalla compresenza dei tre termini o elementi costitutivi: quello fattuale (utilità contrastanti, forza, autorità), quello normativo-imperativo (*certum*) e quello assiologico-teleologico (*verum*). E tra questi tre termini non solo esiste un rapporto dialettico per cui solo astrattamente si può pensare ad uno di essi senza, al tempo stesso, riferirsi agli altri, ma c'è anche una reciproca tensione per cui la prevalenza di un termine sull'altro determina una diversa forma storica, specifica, peculiare del diritto. La realtà giuridica, infatti, oltre che realtà complessa, è realtà antinomica: il *nomos* è figlio di antinomie» (D. Pasini, *Diritto, società e stato in Vico* cit., pp. 47-48).

nazioni di governi misti<sup>49</sup>. Certo, è evidente che l'occasione non è la causa. L'occasione è ciò che dà uno specifico indirizzo a ciò che è soltanto una potenzialità inscritta in un quadro storico-sociale determinato. In Vico l'uso della coppia causa-occasione non risponde alla medesima strategia malebranchiana. Si tratta qui di due differenti livelli dell'agire sociale e della sua lettura – individuale e collettivo, utilitaristico e civilizzatore –, e non di due differenti piani ontologici. L'agire individualistico è anche collettivo, l'agire utilitaristico è anche civilizzatore. Senza contare il fatto che la società non è l'esecuzione di un piano razionale, ma qualcosa che si produce spontaneamente, con *leggi proprie*, rispetto al piano delle intenzioni umane, rispetto al mero piano delle utilità, che una «divina mente legislatrice» trasporta dal piano immediato delle solitudini bestiali a quello degli ordini civili<sup>50</sup>. La distinzione malebranchiana del *De Uno* tra causa e occasione viene dunque pian piano abbandonata. La teleologia di una ragione latente che si deve affermare, di una *vis veri* che è causa, occasionata dal movimento della società, decade quando l'opera di Vico, a partire dalla sua base giuridico-giusnaturalistica, assume a proprio oggetto fondamentale la *dynamis* sociale (le *nazioni*). Ne è segno una concezione che non conosce il progresso indefinito<sup>51</sup> – concezione illuministica romantica, positivista –, l'emergere della ragione è sempre esposto al rischio del suo venir meno. Se, ad esempio, da un lato il diritto dei popoli tende ad avvicinarsi al diritto naturale, in virtù dello sviluppo verso un'età della «ragion umana tutta spiegata»<sup>52</sup>, è vero altresì che il rischio del venir meno della ragione è tanto più forte e verosimile non quando la ragione è agli albori e ancora prossima al mondo fantastico, ma quando essa perviene al più alto affinamento e raggiunge il culmine del processo civilizzatore di un popolo. Il massimo d'incivilimento si tocca e si rovescia nella peggior barbarie, quella della riflessione. Più risoluzioni si danno per questa barbarie prodotta dalla civiltà, tre esattamente<sup>53</sup>, ma tutte indicano la necessità di un ristabili-

49 Cfr. *De Uno*, pp. 213-215.

50 Cfr. *Sn44*, p. 497.

51 Cfr. la critica di Croce a Vico per l'assenza, nel suo pensiero, di una compiuta teoria del progresso, B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico* cit., p. 125. Cfr. anche, prima di Croce, G. Ferrari, *La mente di Giambattista Vico*, in *Opere di Giambattista Vico. Compiutamente raccolte ed ordinate*, Milano, Società Tipografica de' Classici Italiani, 1837, p. 162; C. Cattaneo, *Su la «Scienza Nuova» di Vico* [«Il Politecnico», 9 settembre 1839], *Scritti filosofici*, a cura di N. Bobbio, Firenze, Le Monnier, 1960, vol. I, pp. 121-124; F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, a cura di G. Contini, Torino, Utet, 1968, pp. 731-732. Cfr. invece T. Todorov, *Théories du symbole*, Paris, Editions du Seuil, 1977, p. 179, che attribuisce addirittura a Vico (insieme a Herder) l'invenzione romantica della storia come svolgimento irreversibile e irriducibile.

52 Cfr. *De Uno*, p. 163.

53 Cfr. *Sn44*, pp. 961-968.

mento di condizioni in cui alla ragione si accompagnino le determinazioni sensibili-fantastiche che costituiscono lo specifico temperamento dell'uomo. L'ideale vichiano è quello di un'unità armonica delle qualità umane, che non si dà come epifania alla fine del ciclo. Il ciclo poi, è bene ricordarlo, non è quello della storia universale, ma quello della storia particolare di ciascuna nazione. Non vale per Vico quanto scriveva Condorcet nell'*Esquisse*: «la natura non ha posto alcun limite al perfezionamento delle facoltà umane [...] la perfettibilità dell'uomo è realmente indefinita [...], i progressi di questa perfettibilità [...] non hanno altro limite che la durata del globo sul quale la natura ci ha gettato. Senza dubbio, questi progressi potranno seguire un cammino più o meno rapido, ma esso dovrà essere continuo e mai retrogrado»<sup>54</sup>.

Il prodursi della *ratio* come estensione progressiva della socialità conservativa delle *utilitates* in una più ampia prospettiva civile è compatibile con l'impianto filosofico del *De Uno*? Non lo inficiano forse le *degnità* genealogiche de *La Scienza Nuova*? «*Natura* di cose altro non è che il *nascimento* di esse in certi tempi e con certe guise»: le condizioni sono costitutive, determinano cioè il carattere ontologico delle *cose*, non ne sono meramente l'occasione; «le *proprietà inseparabili* da' subbietti devon essere *produtte dalla modificazione o guisa con che le cose son nate*; per lo che esse ci posson avverare tale e non altra essere la natura o nascimento di esse cose»<sup>55</sup>. Non vi può certo essere una piena compatibilità tra questi assiomi e un'opera in cui ancora è sostenuta una posizione innatistica<sup>56</sup>. Le *degnità* genealogiche costituiscono il banco di prova, il punto forte o debole di ogni interpretazione vichiana, ciò che in qualche modo la rende valida. Usando una concettualizzazione cara a Bachelard e ad Althusser, esse costituiscono in Vico l'asse della *rottura*, ciò attorno a cui si costituisce da un punto di vista epistemologico la novità de *La Scienza Nuova*. Basti ricordare, ancora, l'imbarazzo di Croce nel darne conto, la confusione di elemento filosofico ed empirico che vi ritrovava<sup>57</sup>. La *natura* si vien formando nel *modo*, nella *guisa* del suo nascimento, e ciò significa che il *giusto* non può essere effettivamente premesso alle *utilitates* né la causa può essere premessa – e, beninteso, neanche logicamente – alle *occasiones*: la *natura* è nella *guisa*, la *ratio* nella *utilitas*, la *causa* nella *occasio*. Non nel senso della latenza, ma

54 J.A.N. Caritat de Condorcet, *Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, tr. it. di G. Calvi, Roma, Editori Riuniti, 1995, p. 48.

55 Si tratta, rispettivamente, della *degnità* XIV e XV della *Scienza Nuova*, cfr. *Sn44*, p. 500. Corsivo mio.

56 «Sive rectius dixeris [...] mentemque humanam ingenita habere genera, quae a nobis pueris primulum sua sponte explicantur» [«Ossia più correttamente si potrebbe dire (...) che la mente umana ha dei generi innati, che cominciano ad essere esplicitati spontaneamente da noi quando siamo ancora fanciulli»] (*Notae* al *De constantia iurisprudientis* cit., p. 765).

57 Cfr. B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico* cit., p. 145.

in quello dell'estensione. Nel *De Uno*, utilità si contrappone a giustizia, occasione a causa. La fragilità di quest'opera sta nell'inconsistenza del suo tentativo di mediazione delle opposte istanze; benché abbia già colto il principio dell'implicazione di *verum* e *certum*, Vico non ha ancora assimilato in esso gli strumenti filosofici di cui si vale per pensare la sua materia<sup>58</sup>. Le premesse filosofiche si oppongono nel *De Uno* alla ricostruzione storico-antropologica, che invece proprio qui viene delineata e poi sarà sostanzialmente mantenuta e precisata nella *Scienza Nuova*. La filosofia, in quanto premessa metafisica, non può più sopportare l'accelerazione provocata dalla nuova definizione radicalmente genetico-critica dello statuto ontologico della razionalità sociale, quale la stabiliscono le degnità XIV, XV e CVI della *Scienza Nuova* del 1744. Il *De Uno* appare allora un'opera di transizione, in cui la ricezione dei contenuti giusnaturalistici e occasionalistici si trova ancora *in fieri* rispetto all'elaborazione dello status epistemologico del nuovo oggetto della riflessione vichiana, le *nazioni*. Questi temi non saranno poi abbandonati, ma pienamente adeguati, trasformati e assimilati alla effettiva natura della nuova scienza vichiana, profondamente innovatrice sotto molto rispetti e spesso proprio là dove sembra maggiormente ancorata nel linguaggio a motivi tradizionali. Ha visto con lucidità questo dualismo non risolto del *De Uno* Giuseppe Capograssi, di cui riportiamo questo lungo passo: «Questa strana coesistenza di un platonismo tradizionale, e di una intuizione, che reclama che l'azione diventi il centro della ricerca e della conoscenza, rende il *De Uno* stranamente squilibrato. Malgrado la apparente definitività, in quella sua architettura solenne e romana, il libro oscilla tra un'esigenza non soddisfatta di spiegare la nascita del diritto nell'azione e risalire quindi ai primordi dell'azione, e l'esposizione e la teoria di un'attività giuridica arrivata al suo compimento, al suo ultimo termine in una rivelazione piena ed intera del diritto naturale tutto spiegato. Per questo profondo squilibrio si sente, sotto il bello e freddo latino del libro, battere la profonda ansia del pensatore preso oramai, a mezzo della sua costruzione, dalla nuova grande idea e tormentato dalla necessità di passare, prima di esprimerla, attraverso una via crucis di tentativi crudelmente provvisori. Il *De Uno* porta in definitiva una conclusione senza motivazione, ed una esigenza senza soluzione. Grozio spiega tutto, ed in certo modo soddisfa, perché in lui almeno manca del tutto la radicale esigenza vichiana, della quale egli, col suo tempo, non ha nemmeno il sospetto. Vico tenta anch'egli nel *De Uno* una filosofia del

---

58 Il *De Uno* è, per Stefano Velotti, «l'opera più ottusamente dogmatica di Vico», che, «per la 'durezza' ontologica e metafisica del suo impianto, incrina irrimediabilmente l'ordine circolare del sapere e dell'essere, quel *divinae et humanae eruditionis circulus* che era suo scopo saldare» (S. Velotti, *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico*, Parma, Pratiche Editrice, 1995, p. 35).

diritto (una conclusione definitiva sul diritto), ma sente che essa non spiega la vita del diritto, la vita degli uomini, la società, la civiltà: si riporta sino a Dio, ma veramente lascia Dio al di fuori della storia; si riporta all'idea, alle idee umane, ma lascia l'idea anch'essa al di fuori della realtà che è utilità»<sup>59</sup>.

Nella *Scienza Nuova* acquisterà allora piena chiarezza teoretica e si completerà il distacco dal giusnaturalismo, con la sua astrattezza e la sua astoricità. Il giusnaturalismo è, in sostanza, una filosofia coscienzialistica, che assume come data la naturalità della coscienza individuale, partendo dalla quale specifica i mezzi giuridici e politici per giustificare o promuovere una determinata forma di governo. Trascura quindi lo studio delle strutture economiche, giuridiche e sociali, anche intese in senso sincronico<sup>60</sup>. La naturalità della coscienza individuale è un presupposto da Vico rifiutato, sostituito da quello della sua storicità, ove con «storia» s'intende proprio la costituzione sociale attraverso l'opera delle istanze di ordine economico, giuridico e politico nella loro complessa relazionalità. Come ha notato Fassò, nel *De Uno* Vico oscilla ancora tra una concezione storica e una sovrastorica del diritto, e ciò presta il fianco all'interpretazione platonica e teistica<sup>61</sup>. Nel *De Uno* si sostiene che i filosofi ateniesi si appoggiavano sul diritto naturale, e non sul diritto positivo<sup>62</sup>. Nella *Scienza Nuova*, la trattazione della natura del sapere filosofico risulta più nettamente svincolata dall'astrattezza dei *diritti naturali* giusnaturalistici, e il pensiero dei filosofi, pur esprimendo certo la ragione naturale, corrispondente alla *giurisprudenza benigna* e alla piena equità giuridica, appare *in toto* risolto nel proprio processo socioculturale, il senso filosofico ricondotto alla propria fonte nella genesi civile. È il caso delle dottrine mora-

59 G. Capograssi, *Dominio, libertà e tutela nel «De Uno»* cit., p. 27.

60 Vico si accorgerebbe dell'astrattismo e dell'antistoricismo di Grozio dopo la lettura di Selden e Pufendorf, avvenuta tra il *Diritto Universale* e la *Scienza Nuova prima* (e dopo la lettura dei giusnaturalisti a pieno titolo, Barbeyrac, Buddeus e Tomasius). Allora il diritto naturale di Grozio gli appare «non un diritto naturale che si realizza negli istituti storici dei popoli, ma un sistema di norme extrastoriche che si contrappongono alle norme storicamente osservate, vissute, praticate dalle nazioni, non che si incarnano in esse; un diritto naturale dei filosofi, non un diritto naturale delle genti» (G. Fassò, *Vico e Grozio* cit., pp. 96-97). Cfr., inoltre, il giudizio di Capograssi, che considera il *De Uno* come opera ancora rinchiusa «in una specie di impalcatura astratta, e si tormenta ancora nelle aride distinzioni della scuola, che, più che aiutare, non facevano che fermare la spinta della sua meditazione» (G. Capograssi, *Dominio, libertà e tutela nel «De Uno»* cit., p. 11).

61 Cfr. G. Fassò, *Genesi storica e genesi logica della filosofia della «Scienza Nuova»*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto» 25 (1948), fasc. III-IV, p. 332. Il *De Uno* è per il Fassò un'opera di transizione, propria di un momento di crisi, ma di una crisi particolarmente feconda, perché in essa Vico viene scoprendo la natura del nesso di *verum e certum* (cfr. G. Fassò, *I «quattro autori» del Vico. Saggio sulla genesi della «Scienza Nuova»*, Milano, Giuffrè, 1949, p. 57).

62 Cfr. *De Uno*, p. 287.

li e metafisiche di Solone, Socrate e Platone<sup>63</sup>. Vi è un'applicazione dei nuovi principi metodologici, per cui finora «i filosofi han meditato sulla natura umana incivilita già dalle religioni e dalle leggi, dalle quali, e non d'altronde, erano essi provenuti filosofi, e non meditarono sulla natura umana, dalla quale eran provenute le religioni e le leggi, in mezzo alle quali provennero essi filosofi»<sup>64</sup>. La filosofia appare così come documento etnografico, che indica un livello della realtà sociale, connesso al mondo civile con la sua lotta socio-politica, da cui non può essere separata, pur potendosi ammettere una certa sua autonomia, per così dire di secondo grado. In generale, la filosofia è senz'altro da interpretare come la parte finale del movimento storico dalla sapienza volgare alla sapienza riposta, nel cui legame indissolubile Vico vede la fecondità del sapere<sup>65</sup>. Tra *De Uno* e *Scienza Nuova* non vi è dunque tanto un contrasto nell'ispirazione e nella ricerca generale, ma si verifica piuttosto una transizione da un'opera in cui l'influenza giusnaturalistica è in parte ancora non ricomposta e in cui è dominante l'impostazione giuridica a un'opera in cui gli stessi contenuti sono riorganizzati e collocati su di un piano antropologico, di più ampio respiro conoscitivo, in cui si cerca di stabilire distintamente i livelli delle scienze nelle loro connessioni strutturali<sup>66</sup>. Anche nel *Diritto*

63 Cfr. *Sn44*, pp. 594-595.

64 *Sn25*, in G.B. Vico, *Opere cit.*, p. 990.

65 Cfr. su ciò il seguente giudizio di Franco Amerio, l'autore che con maggior chiarezza ha illustrato la distinzione e il legame di *sapienza volgare* e *sapienza riposta* nel pensiero vichiano: «C'è dunque una sapienza riflessa o riposta che si sviluppa sulla base della riflessione e della critica e c'è una sapienza volgare o spontanea in cui si dispiega immediatamente e naturalmente l'umana ragione [...]. C'è una sapienza filosofica e una sapienza volgare. E tra le due più importante questa di quella [...] deve la sapienza riflessa seguire la sapienza spontanea; e, poiché questa ha fatto la civiltà dei popoli, quella, ove se ne scosti, non potrà che farne l'imbarbarimento e l'inciviltà [...]. Compito della filosofia è quello di confermare e sviluppare, secondo l'esigenza critica, il contenuto della sapienza volgare» (F. Amerio, *Introduzione allo studio di G.B. Vico*, Torino, SEI, 1947, pp. 114-125).

66 Cfr. V. Höfle, *Recht und Geschichte bei Giambattista Vico*, in K.O. Apel (hgrs.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1990, pp. 389-417, in cui si rileva la crescita epistemologica dal *Diritto Universale* alla *Scienza Nuova* sia dal punto di vista giuridico che dello studio delle civiltà. Mark Lilla vede nel *De Uno* il carattere tipico di molti dei primi trattati moderni sul diritto naturale, cioè lo stare in modo poco armonico tra la tradizione metafisica della legge naturale cattolica e il nuovo realismo della scienza moderna, cfr. M. Lilla, *Vico: the making of an anti-modern*, Cambridge (Massachusetts)-London, Harvard University Press, 1993, p. 104. Il mutamento che avviene tra *Diritto Universale* e *Scienza Nuova* è stato anche messo in luce, sotto il profilo linguistico, da Mario Fubini, che rilevava che al latino del *Diritto Universale* non mancavano chiarezza e didascalicità, ma «l'oscurità dell'opera è un'oscurità intrinseca ad una speculazione ancora imperfetta, ed è piuttosto nell'insieme che nella singola pagina». Il passaggio all'italiano comporterà l'elaborazione di uno stile originalissimo – cosa che non poteva dirsi del latino vichiano, facen-

*Universale*, infatti, il sapere filosofico è il sapere ultimo, che raccoglie e razionalizza la tradizione civile, ma nella scienza delle nazioni la disposizione del materiale cambia: la premessa teologico-morale – i principi filosofici – come trattazione a sé stante, è sostituita, nella *Scienza Nuova*, dalle *degnità*, principi di carattere storico-antropologico. Si compie allora un nuovo sistema della conoscenza, la cui fondazione è costituita dalla nuova scienza delle *nazioni*, e i cui diversi ambiti, con la loro autonomia relativa, si collegano come parti di un unico sapere. In questo modo, giunge a compimento l'antica aspirazione vichiana all'unità del sapere. Tale unità non poteva essere raggiunta sotto l'egida del sapere giuridico, sotto i principi di un diritto universale. Nel *De Uno* vediamo spesso agire una griglia schematica di tipo giusnaturalistico, in cui si ha, rispetto alla *Scienza Nuova*, più una diversa disposizione dell'ordine logico del contenuto che una sostanziale differenza del contenuto stesso, a indicare la principale differenza delle due opere soprattutto nel diverso taglio epistemologico: ad esempio, laddove gli aristocratici non sono più prudenti, temperanti, forti, e dunque «*optimi facti sunt nomina sine re*», all'*ordo naturalis* succede un mero *ordo civilis*, al *verum* il *certum*<sup>67</sup>. Nonostante la definizione di vero come «*quod rerum ordini respondet*»<sup>68</sup>, questa contrapposizione tra il *verum* e il *certum*, tra la ragione e il suo ordine da un lato, e le istituzioni positive, i governi reali, appare come il risultato di una prima, e ancora un po' astratta e scolastica, applicazione vichiana delle tematiche giusnaturalistiche. Non si darà più una contrapposizione di questo tipo nella *Scienza Nuova*, in cui, anche il venir meno di una siffatta identificazione con l'*ordo naturalis* – che in questo caso è rappresentato dal principio che i migliori devono governare –, non sarà inteso tanto come uno scadimento rispetto a un ordine eterno separato dalle vicende storiche dei governi, ma sarà compreso in un ordine civile concepito in senso processuale. L'ordine eterno diventerà allora l'ordine dello sviluppo tipico delle *cose civili* secondo l'alternanza di epoche dalle caratteristiche differenti. Il principio metodologico dell'unione del *certum* e del *verum* – della storia quale effettivamente si svolge e degli ordinamenti sociali quali effettivamente esistono e sono esistiti da un lato, e della razionalità in essi espressa dall'altro – è tuttavia già formulato con nettezza, ma non è ancora spinto fino in fondo in tutte le sue conse-

---

te parte di una tradizione linguistica stabilita –, «che subito ci colpisce per un carattere fortemente personale, e nel quale la parola sembra, al confronto con la corrispondente parola latina, acquistare un nuovo valore [... a proposito della descrizione del vagare ferino]; quel che in latino era una descrizione letteraria comincia a trasformarsi in un dramma potente» (M. Fubini, *Stile e umanità di Giambattista Vico* (seconda edizione con un'appendice di nuovi saggi), Milano-Napoli, Ricciardi, 1965 (Laterza, 1945), pp. 11-14 e 42).

67 Cfr. *De Uno*, pp. 199-201.

68 Ivi, p. 199.

guenze. Scrive infatti Vico, subito dopo il passo indicato, che occorre però tenere a mente che il *certum* è parte del *verum*, e la *ratio civilis* sgorga dalla stessa *ratio naturalis*, e perciò anche le «corruptissimae civitates» in forza dell'ordine civile stesso si conservano<sup>69</sup>. Nella *Scienza Nuova*, tale questione entrerà pienamente a far parte di una dialettica tutta interna all'*ordo civilis* medesimo, che raggiungerà in effetti dei momenti culminanti, il cui equilibrio sarà peraltro difficilmente mantenibile. La *Scienza Nuova prima* porta ancora nel titolo traccia del passaggio dalla questione giusnaturalistica e romanistica – che Vico affronta congiuntamente e non separa – del diritto naturale delle genti alla più ampia impostazione antropologica finale. Il suo titolo è infatti: *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti*. Ma è appunto già un «altro sistema», una «scienza nuova»<sup>70</sup>.

La trasformazione in senso antropologico dell'impresa iniziata col *Diritto Universale* ha il suo fulcro nell'elaborazione della teoria dell'*età poetica*, della *sapienza poetica*. È questo il carattere che nelle opere giuridiche non riveste ancora la rilevanza e la centralità che avrà nella *Scienza Nuova*, dove assume invece una funzione trasformatrice, dal punto di vista della riorganizzazione del materiale già presente, verso la scienza della «comune natura delle nazioni». L'azione sintetica della *sapienza poetica* consiste proprio in quella capacità di fusione di universale e individuale che il *De Uno* non riusciva in nessun ambito a comporre pienamente<sup>71</sup>. Rispetto al nuovo piano raggiunto, appare ormai incongrua un'affermazione quale quella per cui l'essenza eterna della ragione, lo *ius naturae*, non può essere smentita dai «barbarorum gentium absurdi mores». Agisce qui ancora un'influenza giusnaturalistica, che poi dovrà attenuarsi ed essere risolta nel nuovo ordine di discorso. È comunque vero che le premesse della nuova scienza sono già tutte presenti nel *Diritto*

69 Cfr *ivi*, p. 201.

70 Riccardo Caporali ha notato la nitidezza di questo passaggio e ha stigmatizzato il tentativo, da parte cattolica, di sovrapporre alla *Scienza Nuova* la griglia teorica che regge il *Diritto Universale*: «risolta nel *diritto Universale* la teoria, alla *Scienza nuova* non resta che l'originalità della pratica; là la metafisica, qui la storia» (R. Caporali, *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 148-152).

71 Secondo Stefano Velotti, l'«arte critica» vichiana, che sta in mezzo tra la necessità della ragione e la contingenza della storia, nasce dal cuore della difficoltà su cui era fallito il *Diritto Universale*: essa «non potrà più contare sulla distinzione netta tra fatti e principi, né sulla loro identità, né infine sulla disponibilità di un 'regolo eterno', e dovrà tuttavia mettere in atto un proprio rigore un proprio 'criterio'», che si costruirà attorno alla «chiave maestra» della *Scienza Nuova*, la dottrina degli universali fantastici, la «sapienza poetica» (S. Velotti, *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico cit.*, pp. 69-70 e 106-107). Cfr. anche N. Badaloni, *Il problema della grazia e della provvidenza nella filosofia di G.B. Vico cit.*, p. 676.

*Universale*: se da un lato, infatti, lo *ius naturale* è metastorico, il principio della scienza giuridica è ricercato sia per deduzione, dalle norme del diritto razionale, sia per induzione, attraverso gli ordinamenti storici. È questa la strada che prevale infine nel *De Uno*, la cui caratteristica è di ricercare lo *jus naturale vel gentium* nella *natura delle nazioni*, partendo dai *costumi umani*, dalle *umane necessità o utilità*, del *senso comune* delle nazioni<sup>72</sup>.

Nel *De Uno*, Vico tende a vedere principalmente nella *legge*, nell'*ordine politico*, come unione degli ordini civile e naturale, l'incontro, il compromesso, tra *verum* e *certum*<sup>73</sup>. Il diritto è allora la chiave che dà accesso al mondo civile nella sua pienezza, come è attestato ancora chiaramente nella *Scienza Nuova prima*: «se avessimo la storia delle antiche leggi de' popoli, avremmo la storia de' fatti antichi delle nazioni», se ne può infatti fare il centro di una ricostruzione, una volta stabilito che: «dalla natura degli uomini uscendo i loro costumi, da' costumi i governi, da' governi le leggi, dalle leggi gli abiti civili, dagli abiti civili i fatti costanti pubblici delle nazioni»<sup>74</sup>. Però, la nuova scienza vichiana – pur avendo avuto nella riflessione giuridica una delle sue fonti generatrici –, in quanto scienza delle scienze umane, scienza ordinante il materiale *filologico*, nell'accezione amplissima che il termine *filologia* ricopre in Vico, scienza fondatrice, contenente i *principi primi* delle discipline del suo dominio, comprende in sé i principi stessi della scienza giuridica. In effetti, l'impianto giuridico del *Diritto universale* riceverà concretezza venendo ampliato e trasformato in senso antropologico<sup>75</sup>. Il contenuto delle due opere

72 Cfr. B. Donati, *Nuovi studi sulla filosofia civile di G.B. Vico*, Firenze, Le Monnier, 1936, pp. 428-430. Mentre nella *Scienza Nuova* Vico sceglie di ricostruire la storia sulla base delle lotte sociali (cfr. N. Badaloni, *Introduzione a Vico*, Bari, Laterza, 2001<sup>5</sup> (1984), pp. 61-62). Cfr. però Giarrizzo che ritiene il *Diritto Universale* «l'esito imponente di un travaglio intellettuale complesso, che attende ancora il suo storico», così come contesta la «tesi balorda del 'superamento' vichiano del Grozio» (G. Giarrizzo, *La politica di Vico, in Vico, la politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981, pp. 98-99). Cfr. anche R. Caporali, *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico* cit., pp. 69-72 e 147-154. È comunque da tenere in qualche conto ciò che Vico dice nell'*Autobiografia*: «Gli dispiacciono i libri del *Diritto universale*, perché in quelli dalla mente di Platone ed altri chiari filosofi tentava di scendere nelle menti balorde e scempie degli autori della gentilità, quando doveva tener il cammino tutto contrario, onde ivi prese errore in alquante materie [...]. Tutto ciò fu nella *Scienza nuova seconda* emendato» (G.B. Vico, *Opere* cit., p. 79).

73 Cfr. *De Uno*, p. 201.

74 *Sn25*, p. 1083.

75 Si veda a tale proposito anche quanto scriveva Benvenuto Donati: «Il *Diritto Universale* [...] è una ricostruzione dei sistemi etico-sociali sotto la particolare luce della esperienza giuridica [...]. Il *Diritto Universale* sarebbe un'opera incompiuta, se non trovasse la sua integrazione in una scienza sulla natura delle nazioni; che sappia risalire ai principi dell'umanità, espressi in un diritto naturale delle genti. Tale il tema della vichiana *Scienza Nuova*; che è dunque distinto, e insieme coordinato, rispetto al tema del *Diritto Universale*.

– parliamo qui di *Scienza Nuova* come di un'opera sola (benché essa consista di più redazioni e rifacimenti nel corso del ventennio 1725-1744) per comodità rispetto alla contrapposizione tra il blocco delle diverse redazioni della *Scienza Nuova* da un lato e il *De Uno* dall'altro, così come abbiamo trascurato di trattare del *De constantia iurisprudentis*, momento ulteriore della trasformazione epistemologica dell'opera vichiana – è, ripetiamo, in buona parte, il medesimo, diverso il modo in cui, nell'una e nell'altra, è trattato questo stesso materiale: le medesime «cose civili» non sono più viste a partire da una prospettiva giuridica (che rimarrà, beninteso, centrale, ma non più fondamento primo, anche nella *Scienza Nuova*), ma organizzate in un sistema come principi di una nuova scienza intorno alla «comune natura delle nazioni».

---

In una visione del processo storico e della sua legge di sviluppo si insinua la presentazione di un diritto, chiamato a una funzione correlativa alle necessità della vita in comune; e pertanto conviene determinare la direttiva, più piena e ideale, nell'adempimento di questa funzione» (B. Donati, *Nuovi studi sulla filosofia civile di G.B. Vico* cit., 1936, pp. 8-10).

## LA SINTASSI DELLA VIOLENZA TRA HEGEL E MARX

VITTORIO MORFINO

### 1. La levatrice della storia

**V**i è una celebre espressione di Marx a proposito della violenza che può costituire un buon punto di partenza per provare a descriverne la sintassi: al culmine del capitolo 24 del *Capitale*, dedicato com'è noto all'accumulazione originaria, Marx esclama che «la violenza [*Gewalt*] è la levatrice [*Geburtshelfer*] di ogni vecchia società gravida di una società nuova. È essa stessa una potenza [*Potenz*] economica»<sup>1</sup>. Proprio perché si trova al culmine del capitolo sull'accumulazione originaria essa sembra darci la chiave di lettura, il senso ed il riassunto concettuale della pluralità di storie in esso descritte. È veramente così? Su ciò ritorneremo più avanti. Accontentiamoci per ora di analizzare più da vicino la proposizione marxiana. Che cosa indica la metaforica usata? 1) la violenza è sì una potenza economica, ma marginale rispetto al processo storico; 2) la nuova società esiste già in seno alla vecchia e attende di venire alla luce. Se, al di là del significato comune della metafora, interroghiamo l'uso che ne ha fatto la tradizione filosofica, troviamo che la metafora della gravidanza è al centro della monadologia leibniziana e della concezione della temporalità che essa designa: «il presente è gravido dell'avvenire»<sup>2</sup>, esclama Leibniz nel paragrafo 22 della *Monadologia*, «il presente è gravido del futuro, il futuro si potrebbe leggere nel passato»<sup>3</sup>, aggiunge nel paragrafo 13 dei *Principi della natura e della grazia*. La metafora designa il modo ineludibile con cui gli stati di ogni monade si susseguono comandati da una *lex seriei* che è, in virtù dell'armonia pre-stabilita, la legge stessa della Storia e del suo Progresso. La proposizione marxiana sembra dunque designare uno sviluppo lineare del tempo storico in cui

1 K. Marx, *Das Kapital*, Erster Band, in *Marx Engels Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Band 23 1986, p. 779, tr. it. a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1980, pp. 813-814.

2 *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, hrsg. von C.I Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms, 1960, Bd. 6, p. 610, tr. it. a cura di E. Pasini e M. Mugnai, in *Scritti filosofici*, vol. 3, Torino, Utet, 2000, p. 456.

3 Ivi, p. 604, tr. it. cit., p. 450.

una *lex seriei* governa la transizione da una società ad un'altra scandendo i tempi dell'apparizione della violenza. Come è noto Engels ha dedicato alcuni capitoli dell'*Anti-Dühring* alla definizione del ruolo della violenza della storia, ruolo che egli trova perfettamente sintetizzato dalla proposizione marxiana. Allo scopo di mettere meglio in luce gli *enjeux* teorici di questa questione, intendo dimostrare che questa concezione della violenza è comandata da una sintassi concettuale hegeliana di cui la struttura logica è rintracciabile in due capitoli fondamentali della Grande logica e la dialettica storica in alcuni passaggi decisivi della filosofia del diritto e della storia.

## 2. La violenza nella «Realtà» (*Wirklichkeit*)

Il primo dei due luoghi teorici in cui Hegel affronta la questione della violenza, della *Gewalt*, è la terza sezione della *Logica dell'essenza*, la *Wirklichkeit*, là dove la logica binaria prodotta dalla dialettizzazione delle categorie della tradizione metafisica tende infine a raggiungere l'unità del concetto. Qui, proprio sulla soglia del concetto, nello *Zwischen* tra regno della necessità e regno della libertà, appare la prima occorrenza significativa del termine *Gewalt* nella dialettica della causalità, un *wirken*, che presuppone un'alterità, un estrinseco. La causa agisce su stessa come sopra un altro, che appare così come sostanza passiva: in primo luogo, essa toglie l'esser altro di quella ed in essa torna in sé, e, in secondo luogo, pone questo suo ritorno in sé come una determinatezza, ossia la determina. La sostanza passiva ha dunque una natura duplice, poiché da una parte è un presupposto per sé stante, un'alterità, e dall'altra è identica con la causalità agente.

È a questo livello della deduzione che Hegel inserisce il concetto di *Gewalt*. La violenza si origina dall'azione della sostanza efficiente sulla sostanza passiva, la quale soffre, «leidet», violenza. Leggiamo il lungo passaggio che Hegel dedica alla formulazione di questo concetto:

La violenza è l'apparire della potenza [*Erscheinung der Macht*], ossia è la potenza come un esterno [*die Macht als Äußerliches*]. Un esterno è però la potenza solo in quanto la sostanza causale nel suo agire, cioè nel suo proprio porsi, in pari tempo [*zugleich*] presuppone, cioè pone se stessa come un tolto [*Aufgehobenes*]. Viceversa quindi l'azione [*Thun*] della violenza è anch'essa un'azione della potenza. È soltanto un altro che vien presupposto da lei stessa, quello su cui agisce la causa violenta [*gewaltige Ursache*]; l'azione sua su di esso è un riferimento negativo a sé, ossia è la sua propria manifestazione. Il passivo è il per sé stante [*das Selbstständige*], che è soltanto un posto, un rotto [*Gebrochenes*] in se stesso – una realtà [*Wirklichkeit*], che è condizione, e precisamente la condizione ormai nella sua verità, cioè una realtà, che è soltanto una possibilità, o viceversa un essere in sé, soltanto passivo. A quello quindi, cui la violenza accade [*geschieht*], è non solo possibile di far violenza, ma questa gli deve anche essere

fatta; quello che ha potere [*Gewalt*] sopra l'altro, l'ha soltanto perché è la potenza di quello, potenza che manifesta costì sé e l'altro. La sostanza passiva per mezzo della violenza vien soltanto posta come quello che in verità essa è; posta cioè come quella che, essendo il semplice positivo o la sostanza immediata, appunto perciò è soltanto un posto; il *præ* [*das Voraus*], ch'essa è come condizione [*Bedingung*], è la parvenza [*Schein*] dell'immediatezza, parvenza [*Schein*] che viene in lei cancellata dalla causalità agente [*wirkende Causalität*]<sup>4</sup>.

L'azione della potenza, cioè della sostanza agente sulla sostanza passiva, è una azione violenta, azione che tuttavia verte su di sé, cioè su quella sostanza che è il presupposto del suo agire e che in sé è identica a questo agire: è ciò che rende possibile il manifestarsi dell'azione stessa. Ciò che appare come violenza esercitata da un agente su un paziente è in realtà un'illusione ottica; in realtà l'agente non fa che togliere l'immediatezza del paziente (o meglio il paziente posto come presupposto della sua azione) e rivelare la presupposta esteriorità e immediatezza come un posto della potenza: la violenza è, in conclusione, il fenomeno della potenza, attraverso cui la sostanza passiva diviene ciò che essa da sempre è, ciò a cui essa è già da sempre destinata.

Così Hegel conclude questo giro di pensieri:

Alla sostanza passiva non vien quindi reso dall'influsso di una violenza esterna se non quello che le spetta [*Der passiven Substanz wird daher durch die Einwirkung einer andern Gewalt nur ihr Recht angethan*]. Ciò ch'essa perde è quell'immediatezza, la sostanzialità a lei estranea. Ciò ch'essa riceve come un che di estraneo, di esser cioè determinata quale un esser posto, è la sua propria determinazione [*ihre eigene Bestimmung*]. Ma in quanto ora vien posta nel suo esser posto o nella sua propria determinazione, con ciò anzi non vien tolta, ma non fa che fondersi con se stessa, e nel suo venir determinata è dunque originarietà. La sostanza passiva vien pertanto da un lato conservata [*erhalten*] ovvero posta dalla sostanza attiva, in quanto cioè questa fa di sé una sostanza tolta [*aufgehobene*]; – dall'altro lato poi è l'attività del passivo stesso, di fondersi con sé e di far così di sé un originario e una causa. Il venir posto da un altro e il proprio divenire è uno stesso [*ein und daſelbe*]<sup>5</sup>.

La sostanza passiva ha dalla violenza ciò che le spetta: perde l'immediatezza e riceve la sua determinazione in quanto esser posto. La sostanza passiva viene dunque, in primo luogo, posta dalla sostanza attiva come in sé esser

4 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil [Die objektive Logik (1812/1813)], herausgegeben von F. Hogemann und W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Hamburg, Felix Meiner, Band 11, 1981, pp. 405-406, tr. it. a cura di A. Moni, riveduta da C. Cesa, vol. II, Roma-Bari, Laterza, 1968, p. 641.

5 Ivi, p. 406, tr. it. cit., p. 641.

posto, e «quindi riceve in sé un'azione dall'altra sostanza»<sup>6</sup>; ma, in secondo luogo, essa produce una «reazione contro la causa agente». A differenza però che nella causalità determinata in cui la causa che un individuo è e la causa che un individuo ha erano distinti, nell'azione e reazione ogni individuo è sia causa che effetto. L'azione e la reazione non producono dunque il cattivo infinito del regresso e del progresso indeterminato della causalità transitiva, ma un «agir reciproco infinito» che non è altro che la causalità ripiegata su stessa, che abbandona infine l'imperfetta metafora geometrica della retta per assumere quella perfetta del cerchio. È così aperta la via all'azione reciproca («Wechselwirkung») come causalità mutua di sostanze che si presuppongono e si condizionano reciprocamente. Ogni residuo di immediatezza è infine tolto (in quanto posto), e dunque non siamo più di fronte a dei sostrati ma a delle sostanze. L'azione reciproca è la causalità stessa, il concetto di causalità e la causalità giunta al concetto, è *causa sui*.

Prendiamo ora le distanze dal discorso hegeliano per osservarne da lontano la strategia. Perché divenga possibile il salto dal regno della necessità al regno della libertà, dalla sostanza al soggetto, dall'oscurità alla trasparenza, alla luce, è necessario che intervenga l'istanza della violenza, che ha la precisa funzione di togliere questa oscurità. E tuttavia questa violenza appare tale solo a uno sguardo superficiale, poiché essa in realtà si esercita solo apparentemente su un presupposto immediato, su un'oscura accidentalità («Zufälligkeit»); in realtà questa contingenza, questa oscurità è stata posta proprio dalla luce del concetto per essere trasformata in libertà dalla potenza della necessità. La luce si serve dell'oscurità, le dà dignità, la libera dalla buia notte dell'insensato, per inserirla in un disegno in chiaro-scuro del mondo che gradatamente lascia apparire una scala di determinatezze: violenza è il tratto nero sul foglio bianco, violenza solo apparente, perché attraverso di esso il foglio si nobilita, diviene ciò che era destinato ad essere: disegno, senso. Se ora si prendono in considerazione gli effetti impliciti del discorso hegeliano sulla causalità preso nella sua strategia complessiva emerge il fatto che il venire alla luce del senso è possibile solo con una violenza, che tuttavia è soltanto apparente. In breve: 1) la violenza è necessaria; 2) la violenza non è reale, non è *wirklich*, non solo per il fatto che non è lei ad agire, *wirken*, ed a produrre un effetto, *Wirkung*, cioè non è il motore del processo, ma anche perché il suo accadere è l'effetto di un'illusione ottica prodotta dall'ultimo livello della logica binaria delle categorie metafisiche («Wirkung und Gegenwirkung»), illusione di una dualità che si risolverà nell'unità dell'Idea.

---

6 Ivi, p. 406, tr. it. cit., p. 642.

### 3. La violenza nella «Teleologia»

Veniamo al secondo luogo teorico. Come nella logica oggettiva anche nella logica soggettiva il termine violenza appare nella diacronia del sistema in un luogo cruciale dal punto di vista strategico: esso è un segnale direzionale sulla strada che porta dalla teleologia all'Idèa. Come nella *Wirklichkeit*, anche nella logica oggettiva, la violenza appare su una soglia, nello *Zwischen* tra oggettività e soggettività, o meglio ancora sul limitare di questa dualità, prima ch'essa sia superata e ricompresa in un'unità superiore, il concetto adeguato. È dunque ancora nel punto di passaggio tra oggetto e soggetto, nel punto in cui l'oggettività s'innalza al suo livello più alto, la teleologia, ed appena prima di divenire soggettività, idèa, che la violenza appare nello scenario predisposto dalla sintassi concettuale di Hegel.

La teleologia emerge in Hegel dalla nota dialettica tra meccanismo e finalismo: la positività del finalismo risiede nell'unità essenziale, mentre la negatività nell'imposizione di questa unità essenziale in modo così estrinseco e accidentale da rendergli preferibile la scevra accidentalità della tautologia meccanicistica. La via per superare il lato negativo del finalismo è stata aperta da Kant:

Uno dei grandi meriti di Kant verso la filosofia consiste nella distinzione da lui stabilita tra finalità relativa o esterna e finalità interna [*Zweckmäßigkeit*]. In quest'ultima egli ha aperto la via al concetto della vita [*Begriff des Lebens*], all'Idèa, ed ha con ciò elevato positivamente la filosofia al di sopra delle determinazioni riflessive e del mondo relativo della metafisica<sup>7</sup>.

Ciò che Hegel rifiuta della posizione kantiana è il fatto di non porre l'unico problema realmente filosofico che consiste nel domandarsi «quale dei due principi abbia verità in sé e per sé»<sup>8</sup>. Si tratta allora, secondo Hegel, di riprendere l'intuizione kantiana e di spingerla sino alle sue conseguenze estreme; si tratta cioè di tradire e inverare l'impresa kantiana pensando di nuovo la metafisica come scienza non più con l'ingenuità dogmatica di un Wolff o di un Mendelssohn, ma attraverso il duro esercizio del trascendentale.

Stabilito il primato della finalità interna, Hegel passa ad analizzare i singoli momenti attraverso cui egli deduce il concetto speculativo della teleologia:

a) *Lo scopo soggettivo*. Lo scopo è il concetto soggettivo inteso come sforzo o spinta a divenire esteriore, a porsi come esteriorità. Esso ha un'analogia

7 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, zweiter Band «Die subjektive Logik», herausgegeben von F. Hogemann und W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Band XII, 1981, tr. it. cit., p. 837.

8 Ivi, p. 158, tr. it. cit., p. 839.

con il concetto di forza, e tuttavia è una forza che si sollecita da sé verso l'estrinsecazione, ed ha un'analogia con il concetto di causa, ma è una causa che è causa di se stessa o il cui effetto è immediatamente la causa. Lo scopo è un soggettivo e la sua attività si indirizza contro un'oggettività esteriore: esso ha infatti dinanzi a sé un mondo oggettivo meccanico e chimico al quale la sua attività si riferisce come a qualcosa di già esistente. Così Hegel determina la dialettica dello scopo: «Il movimento dello scopo quindi può essere espresso così, [...] ch'esso va a togliere la presupposizione [*Voraussetzung*] dello scopo stesso, cioè l'immediatezza dell'oggetto [*Unmittelbarkeit des Objects*] e a porre questo come determinato dal concetto»<sup>9</sup>.

b) *Il mezzo*. Nello scopo viene posto un interno e presupposto un mondo esteriore del tutto indifferente rispetto alle determinazioni di scopo. Hegel mostra come, dato questo quadro concettuale, lo scopo per essere condotto a termine abbia bisogno di un mezzo, che è un'esistenza esterna che funge da termine medio: «La finità dello scopo – scrive Hegel – consiste per conseguenza in questo, che il suo determinare è in generale esterno a se stesso e che perciò il suo proprio determinare, come abbiám veduto, si rompe in un porre e in un presupporre [*in ein Setzen und in ein Voraussetzen*]»<sup>10</sup>. In altre parole Hegel sottolinea come in questa relazione il concetto e l'oggettività si trovino ad essere collegati nel mezzo solo in maniera estrinseca, in quanto questo è un oggetto meccanico. Tuttavia il mezzo riesce assolutamente penetrabile allo scopo ed è suscettibile di questa comunicazione di senso solo in quanto esso è identico con lo scopo.

c) *Lo scopo realizzato*. Lo scopo operante nel suo mezzo non deve dunque determinare l'oggetto immediato come un estrinseco, e questo deve fondersi per se stesso a unità del concetto. In altre parole l'esteriore attività dello scopo attraverso il mezzo deve togliere se stessa: «Il contegno [*Verhalten*] negativo dell'attività teleologica di fronte all'oggetto non è perciò un contegno estrinseco, ma è il mutamento e il trapasso [*Veränderung und Übergang*] che l'oggettività in lei stessa fa in quello»<sup>11</sup>.

In questo contesto Hegel determina la violenza come l'effetto dell'azione dello scopo sull'oggetto attraverso il mezzo:

Che lo scopo si riferisca immediatamente ad un oggetto e ne faccia un mezzo, così pure che con questo mezzo lo scopo determini un altro oggetto, si può considerare come una violenza [*kann als Gewalt betrachtet werden*], in quanto che lo scopo appare come di una natura affatto diversa da quell'oggetto, e i due oggetti

9 Ivi, p. 161, tr. it. cit., p. 843.

10 Ivi, p. 162, tr. it. cit., pp. 844-845.

11 Ivi, p. 165, tr. it. cit., p. 848.

son parimenti l'uno di fronte all'altro delle totalità indipendenti. Che poi lo scopo si metta nella relazione coll'oggetto e frapponga fra sé e l'oggetto un altro oggetto, ciò si può riguardare come l'astuzia della ragione [*List der Vernunft*]. La finità della razionalità ha, come venne osservato, questo lato, che lo scopo si riferisce alla presupposizione, vale a dire all'esteriorità dell'oggetto<sup>12</sup>.

L'attività è dunque il togliersi della parvenza dell'esteriorità, togliersi che può apparire come violenza solo se si considerano lo scopo, il mezzo e l'oggetto esteriore su cui si esercita lo scopo come delle alterità non mediabili. In realtà lo scopo realizzato si rivela essere il punto che comanda la dialettica di questi tre momenti, che appartengono allo svolgersi del concetto: «Il processo teleologico è traduzione [*Übersetzung*] del concetto, che esiste distintamente come concetto, nell'oggettività. Si vede che questo tradurre in un presupposto Altro è il fondersi del concetto con se stesso mediante se stesso»<sup>13</sup>.

Dunque, conclude Hegel, «si può dir dell'attività teleologica che in essa la fine è l'inizio, la conseguenza è il principio, l'effetto è la causa, ch'essa è un divenire del divenuto»<sup>14</sup>, e che dunque la violenza, come nella dialettica della *Wechselwirkung*, non è che l'illusione di un'opacità che è stata posta come tale per essere condotta alla trasparenza. Lo scopo realizzato comanda dal punto finale del processo le mosse dello scopo soggettivo, del mezzo e dell'oggetto, servendosene come di pedine su una scacchiera al fine di portare a termine la propria strategia: la violenza non è che l'effetto ottico di chi osserva da un punto di vista limitato (è in questo senso sintomatica l'espressione hegeliana «[...] *kann als Gewalt betrachtet werden*»), di chi guarda al finito senza cogliere l'unità del processo che è interamente permeato dal concetto. Volendo nominare il soggetto di questo sguardo dall'esterno, che coglie la violenza nel finito senza penetrare la razionalità complessiva in cui essa è inserita, si potrebbe individuarlo in una facoltà, l'intelletto, che tien ferme le finitezze senza penetrarne la vitale relazione con l'infinito.

Tuttavia ancora un punto deve essere sottolineato dell'argomentazione hegeliana ed è la comparsa sulla scena teorica, nel bel mezzo della ridefinizione hegeliana del concetto di finalità, di un'espressione, *List der Vernunft*, che appartiene a tutt'altro ambito del sistema, ossia allo spirito oggettivo, alla filosofia della storia. L'astuzia della ragione è il nome che Hegel dà alla strategia della ragione nella storia, al suo modo di utilizzare gli istinti, le passioni, i desideri e le imprese dei singoli per realizzare il proprio piano universale, lasciando poi cadere questi singoli stessi come «gusci vuoti». Ciò che

12 Ivi, pp. 165-166, tr. it. cit., p. 848.

13 Ivi, p. 167, tr. it. cit., p. 849.

14 Ivi, p. 167, tr. it. cit., p. 850.

Hegel costruisce nella teleologia è la struttura logico-ontologica della storicità, in cui la violenza, come vedremo in modo più analitico, è sempre esercitata su ciò che non ha più realtà, vita, e dunque è eliminato come un che di inessenziale al processo.

#### 4. *La violenza nella* Filosofia del diritto

L'intemporale struttura concettuale della Grande logica comanda la dialettica storica della violenza. Nei *Lineamenti di filosofia del diritto* la violenza occupa lo spazio teorico di una soglia, quella tra lo Stato e la storia del mondo<sup>15</sup>: essa appare come *Krieg* nella trattazione del diritto statale esterno, laddove Hegel definisce teoricamente la natura dei rapporti tra gli Stati indipendenti. Gli Stati si trovano l'uno verso l'altro nella situazione degli uomini nello stato di natura configurato da Hobbes, con la differenza che non vi è alcuna *lex naturalis* che possa essere resa effettuale da un potere coercitivo *super partes*. In altre parole, secondo Hegel il progetto kantiano di una pace perpetua raggiungibile grazie a una confederazioni di Stati in grado di appianare ogni controversia resta sul piano del dover essere: «Non c'è alcun pretore – conclude infatti Hegel –, al massimo arbitri o mediatori tra Stati, e anche questi soltanto in modo accidentale, cioè secondo volontà particolari»<sup>16</sup>.

In quanto dunque le volontà particolari degli Stati non trovano un accordo, la loro controversia può «venir decisa soltanto dalla guerra [*Krieg*]»<sup>17</sup>. Naturalmente però la violenza che si sprigiona in questa specifica forma di *Wechselwirkung* non è accidentale, ma lascia tralucere, attraverso il cammino della storia del mondo, i bagliori del concetto:

Nel rapporto degli Stati l'uno verso l'altro, poiché essi in ciò sono particolari, rientra il gioco supremamente mosso della particolarità interna di passioni, interessi, fini, di talenti e virtù, della violenza, del torto e dei vizi, come dell'accidentalità esterna, nelle più grandi dimensioni del fenomeno, – un gioco, nel quale l'intero etico stesso, l'indipendenza dello Stato, viene esposto all'accidentalità. I principi degli spiriti del popolo a cagione della loro particolarità, nella quale essi hanno la loro realtà oggettiva e la loro autocoscienza come individui esistenti, sono limitati in genere, e i loro destini e fatti nel loro rapporto dell'uno all'altro sono la dialettica apparente della finità di questi spiriti, dalla quale lo spirito uni-

15 In realtà essa appare anche all'origine degli Stati, «come diritto degli eroi [*Heroenrecht*] alla fondazione degli Stati» (G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Sämtliche Werke*, Band VI, herausgegeben von G. Lasson, Meiner, Leipzig 1930, p. 274, tr. it. a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 269).

16 Ivi, p. 268, tr. it. cit., p. 262.

17 *Ibidem*.

versale, lo spirito del mondo, in tanto si produce come illimitato, in quanto è esso che esercita il suo diritto – e il suo diritto è tra tutti il supremo – su di essi nella storia del mondo, come tribunale del mondo<sup>18</sup>.

Dall'oscuro mare della *Wechselwirkung* delle passioni, degli interessi, dei vizi, delle virtù e delle violenze soggettive traspare la luce del concetto: la storia del mondo non è infatti il «mero giudizio della potenza dello spirito, cioè la necessità astratta priva di ragione di un cieco destino [*blinde Schicksal*]»<sup>19</sup>, ma lo svilupparsi dell'autocoscienza e della libertà dello spirito: «La storia dello spirito è la sua azione [*seine Tat*], poiché esso è soltanto ciò ch'esso fa, e la sua azione [*Tat*] è rendersi, e proprio qui come spirito, oggetto della sua coscienza, interpretando apprendere sé per se stesso»<sup>20</sup>.

Gli Stati, i popoli e gli individui sono coscienti del grado di evoluzione dello spirito di cui sono portatori e allo stesso tempo sono strumenti e membri inconsci del lavoro dello spirito che elabora attraverso di essi la transizione al suo grado superiore:

Giustizia e virtù, torto, violenza e vizio, talenti e loro fatti, le piccole e le grandi passioni, colpa e innocenza, magnificenza della vita individuale e della vita del popolo, indipendenza, fortuna e sfortuna degli Stati e dei singoli hanno nella sfera della realtà cosciente il loro determinato significato e valore, e vi trovano il loro giudizio e la loro giustizia, seppur incompleta. La storia del mondo cade al di fuori di questi punti di vista; in essa quel momento necessario dell'idea dello spirito del mondo (momento che è presentemente il grado di tal spirito) ottiene il suo diritto assoluto, e il popolo in esso vivente e i suoi fatti ottengono la loro compiuta esecuzione, e fortuna e fama<sup>21</sup>.

La storia è la configurazione dello spirito nella forma dell'accadere, della realtà naturale immediata: al popolo, a cui compete un principio naturale immediato, «è demandata l'effettuazione del medesimo nel processo [*Fortgang*] della sviluppantesi autocoscienza dello spirito del mondo [*Weltgeist*]»<sup>22</sup>. Questo popolo è nella storia del mondo, per questa epoca, il popolo dominante, e può far epoca una volta sola, benché in modo totale:

Di fronte a questo suo diritto assoluto d'esser rappresentante del presente grado di sviluppo [*gegenwärtigen Entwicklungsstufe*] dello spirito del mondo, gli spiriti degli altri popoli sono privi di diritti, ed essi, come coloro la cui epoca [*Epoche*] è passata [*vorbei*], non contano più nella storia del mondo<sup>23</sup>.

18 Ivi, pp. 270-271, tr. it. cit., pp. 264-265.

19 Ivi, p. 271, tr. it. cit., p. 265.

20 *Ibidem*.

21 Ivi, pp. 272-273, tr. it. cit., pp. 266-267.

22 Ivi, p. 273, tr. it. cit., p. 267.

23 *Ibidem*.

La *Gewalt* della logica si manifesta nella forma storica di *Krieg*. Essa si sprigiona contro i popoli che oscurano la trasparenza dello spirito di un'epoca. Ciò che subisce violenza riceve ciò che gli spetta nello svolgersi del processo, come scrive Hegel nella Logica oggettiva, «*Der passiven Substanz wird daher durch die Einwirkung einer andern Gewalt nur ihr Recht ange- than*», vede iscritta sul proprio corpo, come nel celebre racconto di Kafka, la sentenza del *Weltgericht*. Ma in fondo il punto di vista che coglie la violenza è ancora limitato, illusorio, come scrive Hegel nella logica soggettiva, «*...kann als Gewalt betrachtet werden*», ma da una facoltà come l'intelletto che vuol sostantificare il momento particolare senza inserirlo nel quadro della totalità: i popoli che subiscono violenza sono infatti privi di spirito, non contemporanei, dotati di una forma di esistenza fantomatica, priva di vita, sopravvivenze di uno *Zeitgeist* ormai tramontato nella storia del mondo.

Essi dunque nel subire violenza, non fanno che rendere esecutiva la sentenza del tribunale della storia in modo non diverso da come la pena riafferma nel delinquente il diritto negato. Scrive Hegel nei *Lineamenti di filosofia del diritto*:

§ 100. La lesione che ricade sul delinquente, è non soltanto giusta in sé, – siccome giusta essa è in pari tempo la sua volontà in sé, un esserci [*Dasein*] della sua libertà, il suo diritto [*Recht*]; bensì essa è anche un diritto posto nel delinquente stesso, cioè entro la sua volontà essenteci, entro la sua azione. Poiché nella sua azione come azione di un essere razionale è implicito che essa è qualcosa di universale, che ad opera di essa è stabilita una legge ch'egli nella sua azione ha riconosciuto per sé, sotto la qual legge egli dunque può venir sussunto, come sotto il suo diritto<sup>24</sup>.

### 5. La violenza nell'Anti-Dühring

Il percorso all'interno di questi testi ha messo in luce come la violenza nella sintassi concettuale hegeliana costituisca un momento necessario del divenir-soggetto della sostanza. La ripresa engelsiana della dialettica hegeliana, sia pure capovolta, cioè fondata non più sull'idea ma sull'economico, mantiene pressoché immutata la sintassi concettuale che regola il passaggio dalla necessità alla libertà, dalla *Wechselwirkung* della natura e della storia sino alla trasparenza infine realizzata nel comunismo<sup>25</sup>. Ciò emerge in modo paradigmatico in un

<sup>24</sup> Ivi, p. 89, tr. it. cit., pp. 89-90.

<sup>25</sup> Per una dimostrazione analitica di questa tesi, cfr. V. Morfino, «*Causa sui o Wechselwirkung. Engels tra Spinoza e Hegel*», in M. Cingoli (a cura di), *Friedrich Engels cent'anni dopo. Ipotesi per un bilancio critico*, Milano, Teti, 1998, pp. 120-147.

testo di enorme importanza storica all'interno della tradizione marxista, l'*Anti-Dühring* di Friedrich Engels. In quest'opera, vera e propria enciclopedia del socialismo, trova spazio all'interno della seconda sezione («Economia politica») una «Teoria della violenza» che verrà in seguito rielaborata in un testo autonomo e pubblicata postuma con il titolo *Il ruolo della violenza nella storia*.

Le tesi engelsiane sulla violenza sono costruite in polemica con l'affermazione di Eugen Dühring, esponente di spicco della socialdemocrazia tedesca, secondo cui «la formazione delle relazioni politiche è il fatto storico fondamentale e i fatti economici che ne dipendono sono [...] di second'ordine»<sup>26</sup>. Il fatto primitivo è secondo Dühring «la violenza politica [*politische Gewalt*] immediata e non solamente un'indiretta potenza economica»<sup>27</sup>, e, di conseguenza, «i fenomeni economici si devono spiegare partendo da cause politiche, cioè dalla violenza»<sup>28</sup>. Dühring porta come simbolo del primato della violenza politica sull'economico il rapporto tra Robinson Crusoe e Venerdì. Contro questo esempio, Engels mostra come nessuna violenza sia considerabile come causa prima, ma come in realtà essa presupponga delle condizioni per essere esercitata. Nel caso di Crusoe e di Venerdì non è sufficiente che il primo possieda una spada per asservire il secondo; per potersi servire di uno schiavo è necessario possedere gli strumenti e gli oggetti per il lavoro dello schiavo e i mezzi necessari per il suo mantenimento: la violenza dunque è solo il mezzo, mentre il fine è il vantaggio economico.

La violenza politica non può essere considerata come un fatto primitivo, ma deve essere storicizzata: Engels mostra come la violenza non sia «un semplice atto di volontà», ma come presupponga delle condizioni di esistenza determinate, la produzione di armi, il cui livello tecnico è decisivo nella risoluzione dei conflitti:

la vittoria della violenza poggia sulla produzione di armi, e questa poggia a sua volta sulla produzione in generale, quindi sulla 'potenza [*Macht*] economica', sull'ordine economico', sui mezzi materiali che stanno a disposizione della violenza<sup>29</sup>.

*La prima mossa* del discorso engelsiano consiste dunque in una relativizzazione storicistica della violenza da causa prima metafisica a strumento determinato da fattori socio-economici. Engels prende come esempio la rivoluzione dell'arte della guerra provocata dall'introduzione della polvere da

26 F. Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, in K. Marx F. Engels, Werke, Berlin, Dietz Verlag, Band 20, 1986, p. 147, tr. it. a cura di G. de Caria, Roma, Editori Riuniti, 1985, p. 152.

27 Ivi, p. 147, tr. it. cit., p. 152.

28 Ivi, p. 148, tr. it. cit., p. 152.

29 Ivi, p. 154, tr. it. cit., p. 159.

sparo nel secolo XIV che non fu un «atto di violenza [*Gewalttat*], ma un progresso industriale e quindi economico»<sup>30</sup>. E conclude Engels che «[...] oggi-giorno anche uno zelante sottufficiale potrebbe spiegare a Dühring a che punto la condotta della guerra dipenda [...] dalle forze produttive e dai mezzi di comunicazione, sia del retroterra che della zona di operazioni di un singolo paese»<sup>31</sup>.

La seconda mossa consiste invece in una precisa definizione della «funzione della violenza nella storia di fronte allo sviluppo economico»<sup>32</sup>:

In primo luogo, ogni forza politica è fondata originariamente su una funzione economica, sociale e si accresce nella misura in cui, con la dissoluzione delle comunità primitive, i membri della società vengono trasformati in produttori privati e quindi vengono estraniati ancor più da coloro che amministrano le funzioni sociali comuni. In secondo luogo, dopo che la forza politica si è resa indipendente di fronte alla società, si è trasformata da serva in padrona, essa può agire in duplice direzione. O agisce nel senso e nella direzione del regolare sviluppo economico. In questo caso fra i due non sussiste nessun conflitto e lo sviluppo economico viene accelerato. O invece agisce nel senso opposto, e in questo caso, con poche eccezioni, soggiace regolarmente allo sviluppo economico<sup>33</sup>.

Dalla *Wechselwirkung* dei fattori che costituiscono la storia della società umana emerge in modo inarrestabile il *telos* dello sviluppo economico (così come in Hegel emerge il *telos* dello sviluppo dell'Idea). La violenza può dunque accelerare o rallentare il corso dello sviluppo storico, ma mai mutarlo. E tuttavia dal discorso engelsiano emerge un'ulteriore sfumatura che lo approssima in modo ancora più radicale alla teoria hegeliana della violenza:

Per Dühring la violenza è il male assoluto, il primo atto di violenza [*Gewaltsakt*] è per lui il peccato originale, tutta la sua esposizione è una geremia-de sul fatto che la violenza, questa potenza diabolica [*Teufelsmacht*], ha infettato tutta la storia fino ad ora con la tabe del peccato originale, ed ha vergognosamente falsificato tutte le leggi naturali e sociali. Ma che la violenza abbia nella società ancora un'altra funzione, una funzione rivoluzionaria [*eine revolutionäre Rolle*], che essa, secondo le parole di Marx, sia la levatrice di ogni vecchia società gravida di una nuova, che essa sia lo strumento con cui si compie il movimento della società, e che infrange forme politiche irrigidite e morte, di tutto questo in Dühring non si trova neanche una parola<sup>34</sup>.

---

30 Ivi, p. 155, tr. it. cit., p. 160.

31 Ivi, p. 159, tr. it. cit., p. 164.

32 Ivi, p. 169, tr. it. cit., p. 175.

33 Ivi, pp. 169-170, tr. it. cit., p. 175.

34 Ivi, p. 171, tr. it. cit., pp. 176-177.

Come in Hegel, la violenza è il fenomeno della potenza, dell'azione esercitata da ciò che è vitale su ciò che è morto e irrigidito; su ciò che pur avendo un'esistenza positiva (*Realität*), non ha più una realtà effettuale (*Wirklichkeit*), essendo una sopravvivenza di un'epoca ormai tramontata: la violenza in Engels è l'astuzia dell'economico che distrugge il potere politico quando esso si oppone allo sviluppo delle forze produttive, forma di distruzione il cui paradigma è dato dalla rivoluzione francese. La rivoluzione comunista, ripetendo e radicalizzando la mossa della rivoluzione francese, produrrà «il salto dell'umanità dal regno della necessità al regno della libertà»<sup>35</sup>.

### 6. Il ruolo della violenza nell'ordine del discorso di Hegel e di Engels

Si è mostrato come il passaggio dalla sostanza al soggetto, dal regno della necessità a quello della libertà, sia possibile solo a condizione che intervenga il momento della violenza. Che cos'è dunque la violenza? Riprendiamo brevemente i risultati raccolti nel nostro itinerario hegeliano: essa è, nella «*Wirklichkeit*», il fenomeno dell'azione della potenza su un presupposto o alterità, nella «*Teleologie*» l'effetto dell'azione dello scopo soggettivo su un mondo oggettivo attraverso un mezzo. Una tale grammatica concettuale fa sì che l'apparizione storica della violenza sotto forma di *Krieg* nella «*Weltgeschichte*» come azione dello Stato dominante sugli Stati dominati sia

1. l'effetto dell'azione del concetto, del *logos*, su un'alterità che esso stesso ha posto come presupposto necessario della sua azione;

2. l'illusione del finito prodotta dall'incapacità dell'intelletto di cogliere la totalità del processo.

La necessità dell'azione violenta sulla passività presupposta smaterializza gli effetti della violenza. La prima apparizione del termine violenza nella logica dell'essenza pone precisamente l'esser sempre-già della violenza, la sua atemporalità, che farà apparire ogni forma di violenza storica come la stanca ripetizione di un'azione sempre-già accaduta. Come sosteneva Ernst Bloch, la violenza nel sistema di Hegel è proprio la violenza che si studia sui banchi di scuola, una violenza che accade sempre e non accade mai, proprio perché la contingenza che la caratterizza è attraversata da una necessità superiore: le cose che subiscono violenza ricevono ciò che loro spetta nello svolgersi del processo. Nemmeno per un attimo Hegel si sofferma su ciò che la violenza distrugge, su ciò che dalla sua azione è cancellato per sempre, perché l'ordine del discorso vieta la disperazione di fronte all'abisso del dolore, di una perdita secca non recuperabile alla dialettica del processo, che la violenza provoca. La violenza è l'illusione del finito, come indica chiaramente la sua

---

35 Ivi, p. 264, tr. it. cit., p. 273.

occorrenza nella «Teleologie», è in fondo niente più che il sintomo di un riappropriarsi da parte del concetto di un'esteriorità, del farsi luce del concetto, in altre parole un sintomo della libertà. Ciò che viene distrutto, era stato posto per essere distrutto e la sua stessa distruzione è esperienza che sarà conservata nel cammino dello spirito.

Se si sostituisce al logos l'economico, se si rimette sui piedi la dialettica che stava a testa in giù, si trova l'identica sintassi in Engels, sintassi che produce una serie di effetti di estremo rilievo:

1. l'unidirezionalità della violenza, il suo essere sicuro indicatore della direzione del processo storico;
2. l'accadere puntuale della violenza, il suo essere l'epifenomeno di un salto di livello;
3. la sua smaterializzazione, esercitandosi su ciò che è morto e irrigidito.

Ora, nelle celebri conclusioni marxiane del capitolo 24 sull'«espropriazione degli espropriatori» sembra potersi rintracciare una sintassi di questo genere:

Il modo di appropriazione capitalistico che nasce dal modo di produzione capitalistico, e quindi la *proprietà privata capitalistica*, sono la *prima negazione della proprietà privata individuale, fondata sul lavoro personale*. Ma la produzione capitalistica genera essa stessa, con l'ineluttabilità di un processo naturale, la propria negazione. È la *negazione della negazione*. E questa non ristabilisce la proprietà privata, ma invece la *proprietà individuale fondata sulla conquista dell'era capitalistica, sulla cooperazione e sul possesso collettivo della terra e dei mezzi di produzione prodotti dal lavoro stesso*<sup>36</sup>.

La violenza qui è unidirezionale, indica precisamente la direzione del processo storico; è puntuale, appare nei salti di livello; è smaterializzata dallo sguardo che sa abbracciare la totalità del processo nel suo duplice movimento di negazione che conduce dal feudalesimo al comunismo, dalla necessità alla libertà.

### 7. Dialettica o archeologia della violenza?

Si tratta ora di chiedersi se questa dialettica della violenza che appare tanto nel concetto di doppia negazione quanto nella metafora del parto sia davvero l'ossatura filosofica del capitolo 24, oppure se ne costituisca una sorta di travisamento. In uno scritto pubblicato postumo del 1982 Althusser oppone una concezione teleologica ed una aleatoria del modo di produzione che agirebbero nelle opere economiche di Marx. Alla prima è senza dubbio legato un

---

36 K. Marx, *Das Kapital*, Erster Band cit., p. 791, tr. it. cit., p. 826.

concetto di violenza comandato dalla sintassi hegeliana: il modo di produzione feudale è gravido del modo di produzione capitalistico, il secondo è contenuto in germe nel primo (ancora Leibniz e il preformismo), e la violenza appare al momento della nascita, ne aiuta la nascita comunque ineluttabile. Ma alla seconda quale concetto di violenza è legato?

Nel primo paragrafo Marx scrive: «La struttura economica della società capitalistica è derivata dalla struttura economica della società feudale. La dissoluzione di questa ha liberato gli elementi di quella»<sup>37</sup>. La prima proposizione sembra essere riconducibile ad una logica teleologica e preformistica; tuttavia la seconda vi sfugge: la dissoluzione ha liberato gli elementi, ma essi non si trovano già combinati necessariamente, la loro combinazione è aleatoria. Come scrive Althusser in un dattiloscritto del 1966 intitolato «Sur la genèse»:

1) les éléments définis par Marx se 'combinent', je préfère dire (pour traduire le terme de *Verbindung*) se 'conjoignent' en 'prenant' dans une structure nouvelle. Cette structure ne peut être pensée, dans son surgissement comme l'effet d'une filiation, mais comme l'effet d'une *conjonction*. Cette Logique nouvelle n'a rien à avoir avec la causalité linéaire de la filiation ni avec la causalité 'dialectique' hegelienne, qui ne fait qu'énoncer à haute voix ce que contient implicitement la logique de la causalité linéaire. 2) Pourtant *chacun* des éléments qui viennent se combiner dans la conjonction de la nouvelle structure (en l'espèce du capital-argent accumulé, des forces de travail 'libres' c'est-à-dire dépouillées de leurs instruments de travail, des inventions techniques) est lui-même, en tant que tel, un *produit*, un *effet*. Ce qui est important dans la démonstration de Marx c'est que ces trois éléments ne sont pas les produits contemporains d'une seule et même situation: ce n'est pas, autrement dit, le mode de production féodal qui, à lui seul, et par une finalité providentielle, engendre *en même temps les trois éléments* nécessaires pour que 'prenne' la nouvelle structure. Chacun de ces éléments a sa propre 'histoire', ou sa propre généalogie [...]: les trois généalogies sont relativement indépendantes. On voit même Marx montrer qu'un même élément (les forces de travail 'libres') peut être produit comme résultat par de généalogies *tout à fait différentes*. Donc les généalogies des trois éléments sont indépendantes les unes des autres, et indépendantes (dans leur co-existence, dans la co-existence de leur résultats respectifs) de la structure existante (le mode de production féodal). Ce qui exclut toute possibilité de résurgence du mythe de la genèse: le mode de production féodal n'est pas le 'père' du mode de production capitaliste au sens où le second serait, aurait été contenu 'en germe' dans le premier<sup>38</sup>.

Se si legge il capitolo 24 secondo questa prospettiva la violenza perde i tratti di unidirezionalità, di puntualità e di immaterialità che gli conferisce la sintassi filosofica hegeliana, necessario venerdì santo speculativo sulla strada

37 Ivi, p. 743, tr. it. cit., p. 779.

38 L. Althusser, «Sur la genèse», 22 settembre 1966, Archivio Montag.

che conduce allo spirito (o al comunismo), per riguadagnare la pluralità di forme, la pervasività e la materialità di una storicità non dominata dal ritmo di un'essenza, ma da un fondamentale policronismo.

1. *Pluralità di forme.* Il termine violenza è la forma riassuntiva e generica di una pluralità di processi reali che va dalla conquista al soggiogamento, dall'assassinio alla rapina<sup>39</sup>. Non è l'univoco indicatore direzionale di un processo di transizione da una società all'altra che avviene ad un tempo ovunque. Essa dissolve alcune forme di esistenza della società feudale liberando degli elementi che si congiungeranno dando luogo alla società capitalistica, ma mai attraverso un modello di causalità semplice e transitiva: il proletariato inglese (e la localizzazione del processo è già una cautela metodologica contro filosofie complessive della violenza) è l'effetto di una pluralità di cause che in nessun modo lo contenevano in anticipo (lo scioglimento dei seguiti feudali, le recinzioni delle terre comuni per il pascolo delle pecore, il furto dei beni ecclesiastici effetto della Riforma, il *clearing of estates*, cioè l'estromissione dei fittavoli dalle grandi proprietà), ognuna delle quali va analizzata nella sua temporalità specifica (per esempio nella differenza tra la relativa istantaneità del furto dei beni ecclesiastici e del *clearing of estates* nell'Alta Scozia e in Irlanda e il processo di lunga durata dell'espropriazione delle terre comuni che va dal XV secolo al XVIII pur mutando natura da «azione violenta individuale» all'uso della «legge [come] veicolo di rapina»<sup>40</sup>). La violenza acquista dunque un senso solo in una storia fatta al futuro anteriore, *ex post*, in cui la fluttuazione che ha preceduto la congiunzione è imprigionata in un tempo lineare e teleologico.

2. *La pervasività.* La violenza non è affatto puntuale, non appare a segnare il salto di livello ma agisce in modo pervasivo a differenti livelli, nella separazione violenta dei produttori dai mezzi di produzione (secondo modalità e temporalità differenti, come detto), nella legislazione contro il vagabondaggio che «tra il grottesco e il terroristico» inducevano la disciplina necessaria «al sistema di lavoro salariato»<sup>41</sup> prodotto da questa separazione, e infine nella legislazione «per 'regolare' il salario, cioè per costringerlo entro limiti convenienti a chi vuol fare del plusvalore, per prolungare la giornata lavorativa e per mantenere l'operaio stesso a un grado normale di dipendenza»<sup>42</sup>. Ma questa pluralità di livelli non costituisce una *Stufenfolge*, una serie di gradi successivi cesellata dalla violenza, ma piuttosto un complesso intreccio in cui talvolta la violenza produce gli effetti previsti, altre volte effetti inattesi e altre volte ancora una perdita secca senza alcun effetto.

39 K. Marx, *Kapital*, Erster Band cit., p. 742, tr. it. cit., p. 778.

40 Ivi, p. 752, tr. it. cit., p. 788.

41 Ivi, p. 765, tr. it. cit., p. 800.

42 Ivi, pp. 765-766, tr. it. cit., p. 801.

3. *La materialità*. In questa prospettiva la violenza riacquista tutta la sua pesante materialità, ridiventa visibile nei corpi il dolore della fame, della povertà, della prigionia, del disciplinamento, della fatica. Non illusorio epifenomeno di un processo storico che spazza via ciò che è morto, ma tessuto plurale e onnipervasivo della genesi e della struttura del modo di produzione capitalistico (senza ovviamente che la logica della violenza della struttura sia pensata come telos della violenza della genesi). Non dunque una dialettica della violenza, ma piuttosto un'archeologia della violenza, capace di individuare nella complessa stratificazione e differenziazioni delle violenze storicamente determinate il dolore inflitto ad ogni singolo corpo. E allora che le pagine del capitolo 24 rievocano «le abitazioni dei contadini e i *cottages* degli operai agricoli [...] abbattuti con la forza o abbandonati alla lenta rovina» nel processo di trasformazione dei campi in pascoli da pecore<sup>43</sup>, «la soppressione dei conventi [che] gettò gli abitanti nel proletariato»<sup>44</sup>, il colossale «furto ai danni dei beni demaniali»<sup>45</sup>, i *Bills for inclosures*, cioè «la legge come veicolo di rapina delle terre del popolo»<sup>46</sup>, il *clearing of estates* che «ha spazzato via gli uomini dalle grandi proprietà»<sup>47</sup>; e ancora la legislazione sanguinaria sul vagabondaggio contro una gran massa di uomini trasformata in «mendicanti, briganti e vagabondi», la frusta, le catene, la prigione, il ferro rovente sulla carne, il taglio dell'orecchio, le leggi penali d'eccezione contro le coalizioni degli operai, la barbarie e l'atrocità del sistema coloniale, il furto di uomini, le carestie provocate dalle speculazione, l'assassinio, la rapina, le taglie sulla testa di uomini, donne e bambini. E queste pagine rinviano ad altre pagine straordinarie, quelle del capitolo 8 sulla giornata lavorativa, dove la violenza si manifesta come prolungamento indefinito del tempo di lavoro giornaliero, come decurtazione dei tempi per i pasti e per il riposo, come imposizione del lavoro notturno e del sistema dei turni sin nelle sue forme estreme e persino incredibili (fanciulli fatti lavorare per più turni consecutivamente): Marx rende quasi tangibile l'inumana fatica imposto dal processo di produzione ai corpi degli uomini e ancor più dei fanciulli, inumana fatica che provoca sofferenze fisiche e psichiche causa spesso di malattia e di morte.

Archeologia della violenza abbiamo detto, archeologia capace di mostrare come la violenza possa produrre effetti storici (o anche non produrli) ma mai fregiarsi delle *lettres de noblesse* del Senso della storia. Come scrive Benjamin nella più bella delle sue *Tesi sulla storia*, «non vi è mai testimonianza di cultura che non sia allo stesso tempo testimonianza di barbarie [Es

---

43 Ivi, p. 746, tr. it. cit., p. 782.

44 Ivi, p. 749, tr. it. cit., p. 785.

45 Ivi, p. 751, tr. it. cit., p. 787.

46 Ivi, p. 752, tr. it. cit., p. 788.

47 Ivi, p. 756, tr. it. cit., p. 792.

*ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein]*»<sup>48</sup>. Ma che cosa possiamo dedurre da questa archeologia sul piano di un discorso politico sulla violenza? La politica non può essere innestata su una filosofia della storia di cui è l'esito necessario, senza per questo tuttavia finire per pensarla come l'irruzione messianica dell'eternità in un tempo privo di qualità. Devono essere rifiutati la secolarizzazione di entrambi i grandi modelli di temporalità cristiana, quello di Paolo secondo cui Dio verrà «come un ladro nella notte»<sup>49</sup> e quello di Gioacchino da Fiore che tripartisce la linea tempo nelle epoche successive dell'umanità<sup>50</sup>. La politica è intervenuta nella congiuntura, intervento in un orizzonte dominato da una temporalità plurale il cui intreccio offre talvolta alla virtù «la miracolosa occasione» e talaltra la rende del tutto inefficace. Questo intervento deve essere pensato secondo il modello machiavelliano del centauro, mezzo uomo e mezzo bestia: questo significa che l'intervento politico non può eludere la questione della violenza precisamente per il fatto che l'ordine socio-politico esistente è sempre-già violento e tuttavia non può mai scaricare la violenza del peso del dolore che provoca né avere garanzie sul suo senso.

---

48 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997, p. 30.

49 *I Tess.* 5, 3.

50 Sul rapporto tra Gioacchino da Fiore e la filosofia della storia moderna da Vico a Lessing, da Hegel a Marx cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949, tr. it. di F. Tedeschi Negri, Milano, il Saggiatore, 1989.

## **POTENTIA MULTITUDINIS, QUAE UNA VELUTI MENTE DUCITUR**

ETIENNE BALIBAR

Nelle pagine che seguono mi proporrò un obiettivo semplice ma che mi sembra fare emergere gradualmente questioni fondamentali all'interno della filosofia spinoziana: spiegare la strana espressione utilizzata da Spinoza soprattutto all'inizio del § 2 del capitolo 3 del *Trattato politico: potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur...* Questa espressione (della quale tra breve ricorderò altre occorrenze) interviene in un momento chiave dell'argomentazione del *Trattato*, allorché Spinoza, dopo aver posto l'equazione tra «diritto» e «potenza», nonché la distinzione fondamentale tra i due statuti possibili per l'individuo (dipendenza o indipendenza: *esse alterius juris, esse sui juris*), inizia a definire la natura del potere dello Stato e il rapporto che sussiste tra tale potere e, da un lato, il concetto classico di «sovranità», dall'altro lato, la ripartizione dei diritti e dei doveri tra i cittadini. Ciononostante, si tratta di un'espressione che non ha mai smesso di imbarazzare gli interpreti in ragione della modalità restrittiva indicata dalla preposizione *veluti* che sembra rendere incerto il riferimento a una *mens* (anima o spirito)<sup>1</sup> delle collettività politiche – e, di conseguenza, anche il loro essere «corpo» o «corporeità» (*corpus*). Alcuni ci passano sopra molto velocemente, altri al contrario ne discutono a lungo, facendovi intervenire proposizioni fondamentali del sistema. Ma tutti ritengono che qui vi sia una difficoltà da chiarire.

Nel cercare a mia volta di determinare ciò che è in gioco in questa formula, procederò attraverso un allargamento progressivo. Mi propongo innanzitutto di «leggere» alla lettera la frase di Spinoza (aiutandomi all'occorrenza con alcune delle traduzioni proposte), per esplicitare ciò che essa contiene (o che sembrerebbe implicare) di paradossale. Indicherò poi come prendano posizione, le une contro le altre, diverse interpretazioni importanti della formula spinoziana, privilegiando quelle di Matheron, di Rice, di Negri e poi quella di P.-F. Moreau – che si fonda sull'esame critico delle precedenti tentando un superamento delle loro aporie e della quale indicherò tuttavia ciò

---

<sup>1</sup> Come in altri casi successivi, l'autore cita di seguito entrambe le possibili traduzioni in francese del termine latino *mens* usato da Spinoza: cioè «âme» e «esprit». Dal momento che l'italiano ha una traduzione *standard* con «mente», il traduttore farà uso di essa e non dell'alternativa *âme/esprit* in tutti i casi nei quali quest'ultima non sia oggetto specifico del discorso dell'autore (*NdT*).

che non mi soddisfa pienamente. Per superare l'imbarazzo, reinserirò la formulazione spinoziana in una serie di contesti, in modo da enunciare i principi sui quali mi sembra doversi reggere una soluzione. Paradossalmente, proprio in quanto si propone di essere una soluzione «letterale» o «letteralista», essa obbligherà a modificare alcune delle rappresentazioni ammesse del sistema, il che mi condurrà in conclusione (ma, a rigore, questo dovrà essere l'oggetto di un altro saggio) a tracciare una via di approdo a due questioni ancora più generali: quella della funzione del concetto di *mens*, e quella dei rapporti tra «individualità», «causalità» e «adeguazione» nella dottrina dell'autore dell'*Ethica* –, suggerendo con ciò che le implicazioni di questo problema apparentemente molto particolare sono radicate nell'intero sistema.

### 1. Una restrizione paradossale?

Cominciamo con il citare la frase di Spinoza nella sua integralità, di modo che ne siano in piena luce le articolazioni sintattiche:

patet imperii, seu summarum potestatum Jus nihil esse praeter ipsum naturae Jus, quod potentia, non quidem uniuscujusque, sed multitudinis, quae una veluti mente ducitur, determinatur, hoc est, quod [sicuti] unusquisque in statu naturali, sic etiam totius imperii corpus<sup>2</sup>, et mens tantum juris habet, quantum potentia valet...

Non sarà inutile inserire qui una scelta di traduzioni in più lingue, in modo da mostrare le varianti d'interpretazione che esse sottendono. Ne ho prese tre, particolarmente autorevoli: quella di Pierre-François Moreau in francese, quella di Paolo Cristofolini in italiano, quella di Wolfgang Bartuschat in tedesco:

Le droit de l'Etat, ou du pouvoir souverain n'est rien d'autre que le droit même de la nature. Il est déterminé par la puissance, non plus de chaque individu, mais de la multitude, qui est conduite comme par un seul esprit; autrement dit, comme c'est le cas à l'état naturel, pour chaque individu, le corps et l'esprit de l'Etat tout entier ont autant de droit que de puissance<sup>3</sup>.

Il diritto dello stato, ossia del potere sovrano, non è altro se non il diritto stesso di natura, determinato dalla potenza non di un singolo ma del popolo, come

2 La virgola inserita da Gebhardt tra «corpus» e «et mens» è stata soppressa nell'edizione di Bartuschat. Cristofolini indica che la parola *sicuti*, mancando nell'*Opera Posthuma*, è una correzione degli editori.

3 B. Spinoza, *Tractatus politicus. Traité politique*, a cura di P.-F. Moreau, Paris, Editions Réplique, 1979, pp. 33-35.

guidato da una sola mente; vale a dire che, come un singolo allo stato di natura, così pure il corpo e la mente dell'intero stato hanno tanto diritto quanta è la potenza che possono fare valere<sup>4</sup>:

das Recht des Staates oder der höchsten Gewalten nichts anderes ist als eben das Recht der Natur, das durch die Macht, nun nicht mehr jedes einzelnen, sondern die wie von einem Geist geleiteten Menge bestimmt wird. Gerade so wie im Fall eines einzelnen im Naturzustand hat, hat also auch der Körper und der Geist eines ganzen Staates so viel Recht, wie weit dessen Macht reicht<sup>5</sup>.

Mi sembra che qui si pongano diversi problemi di stretta lettura. Il primo verte su quale sia il tipo di proposizione relativa – «esplicativa» o «determinativa» – introdotta da *quae*. Il diritto-potenza dello Stato o del sovrano, considerato come una sola individualità, è determinato dalla potenza della *multitudo*, poiché questa è «come guidata da una sola mente», oppure *allorché* (*nella misura in cui*) essa è «come guidata da una sola mente»? Moreau, come il testo latino, si tiene in equilibrio tra le due possibilità, Bartuschat, senza escludere in assoluto la soluzione «esplicativa» (l'essere guidata come da una sola mente è l'essenza stessa della moltitudine), suggerisce piuttosto la seconda (la *multitudo* o *Menge* che determina la potenza dello Stato non è una qualsiasi «massa», ma *quella* che è come guidata etc.). Cristofolini, al contrario, va nettamente nella prima direzione, coerentemente con la sua traduzione-interpretazione (per nulla inverosimile in un contesto politico) di *multitudo* con *popolo*<sup>6</sup>. Ciò che egli suggerisce insomma è che il popolo è quella massa o moltitudine che agisce «come guidata da una sola mente» determinando proprio in quanto tale la potenza dello Stato, essendone cioè la base o la sostanza. Nel primo caso, ci si sforzerà essenzialmente di sapere in quali condizioni una moltitudine può trovarsi unificata da una direzione che le conferisce come un'anima o uno spirito unico. Nell'altro – partendo dal principio *omnia sunt animata* – ci si sforzerà di comprendere perché mai Spinoza esiti a nominare la *mens* corrispondente a quel «corpo» individualizzato che è un popolo costituito in Stato.

Questa prima difficoltà è raddoppiata da una seconda: come dare il giusto rilievo alla modalità introdotta da *veluti*? A quale termine o gruppo di termini si riferisce dal punto di vista del senso? Al limite (tenendo conto della plasticità che offre la sintassi latina) esistono tre possibilità: o *veluti* si riferisce

4 B. Spinoza, *Trattato politico*, testo e traduzione a cura di P. Cristofolini, Pisa, Edizioni ETS, 1999, p. 55.

5 B. de Spinoza, *Politischer Traktat*. Lateinisch-Deutsch, Neuübersetzt, herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen versehen von W. Bartuschat, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1994, p. 35

6 Cfr. la nota di Cristofolini in B. Spinoza, *Trattato politico* cit., p. 245.

all'insieme dell'azione (è come se la moltitudine fosse guidata da una sola mente); o invece *veluti* si riferisce all'agente (è come se la moltitudine fosse guidata da una mente unica, detto altrimenti: come se esistesse una mente che la guida); o infine *veluti* si riferisce specificamente a *una* (che è, forse, la soluzione stilisticamente più soddisfacente): è come se la mente (ovvero il pensiero, secondo la traduzione di Appuhn, sulla quale ritornerò) che guida la moltitudine nello Stato fosse unica o unificata. L'interesse di questa variazione sta nel trasportarci da un estremo all'altro a proposito della questione del rapporto tra la *mens* e la moltitudine, così come pure a proposito della questione del rapporto tra la *multitudo* e l'*imperium*. Sembrerebbe allora che il tener conto della totalità della frase – introdotta da un «hoc est» (ossia) – dovrebbe levarci dall'incertezza e su entrambi i punti insieme: «*hoc est, quod sicuti unusquisque in statu naturali, sic etiam totius imperii corpus, et mens tantum juris habet, quantum potentia valet...*». Ma quest'esplicazione, in realtà, rende ancor più completo il nostro imbarazzo.

Essa infatti riposa su una comparazione (*sicuti*) tra l'individualità dell'uomo singolo («nello stato naturale», vale a dire conformemente alla natura) e quella dell'*imperium* (che dà forma, e perciò corpo, alla *multitudo*). Ma allora vi sono solo due alternative:

– Spinoza introdurrebbe una restrizione soltanto per riguardo al lettore, non ancora pronto a considerare lo Stato o il corpo politico come un individuo in senso pieno, con tutte le conseguenze che ne seguono nella teoria spinoziana, in particolare quella dell'esistenza di una mente «idea del corpo» esattamente corrispondente a questo «corpo». Ma l'elemento decisivo resterebbe il fatto che, applicando rigorosamente la stessa legge di composizione a tutte le individualità di livelli differenti (o di differente complessità, dei quali le une sono «parti» delle altre), egli arriva a porre l'esistenza correlativa di un *corpus* e di una *mens* per tutte le individualità, e dunque specificamente *nello stesso senso* per l'individuo umano e l'individuo politico (la *Civitas*, che è al tempo stesso *imperium* e *multitudo*), generalizzando implicitamente lo scolio della proposizione 7 della seconda parte dell'*Ethica*. Questa tesi rigorosa eliminerebbe tutte le ambiguità e fungerebbe da fondamento alle deduzioni che seguiranno sulla natura dello Stato e le sue differenti forme (in particolare di tutto ciò che concerne la *conservazione della propria forma*). Ma, se le cose stessero così, perché mai, nei numerosi passaggi del TP nei quali Spinoza evoca ancora la questione dell'unità e dell'individualità del «corpo politico» e della «realtà mentale» che gli corrisponde (per usare una delle equivalenze proposte da Pierre Macheray) sia prima che dopo il capitolo III, paragrafo 2, è prevalentemente l'espressione *una veluti mente duci* a comparire, in modo quasi stereotipo, sia quando si parla di *homines* sia quando si parla della *multitudo* stessa, mentre l'uso

«assoluto» della coppia *corpo/mente* a proposito della comunità o dello Stato figura come eccezione?

O invece, all'inverso, la modalità restrittiva contenuta nel *veluti*, qualunque sia il senso specifico nella quale è intesa all'interno della prima proposizione spinoziana (riserva, approssimazione, analogia, segnalazione di un'ipotesi), continuerebbe a applicarsi alla seconda proposizione e alla comparazione che essa espone. La possibilità di parlare di *corpus* e di *mens* dello Stato – tenendo conto che lo Stato non è mai altro se non la riunione o l'espressione della potenza della moltitudine – dovrebbe sempre tener conto del fatto che la *mens* della quale si discute non ha che un'identità metaforica (secondo l'espressione di Lee C. Rice). Ciò che Spinoza avrebbe voluto dire allora è che senza dubbio la costituzione di un «corpo politico» illustra dei teoremi generali riguardanti l'individuazione (il che potrebbe venir espresso ironicamente riprendendo la celebre formula della prefazione della parte III dell'*Ethica*, dicendo che l'*imperium* o lo Stato politico non è rispetto alla natura *veluti imperium in imperio*, come «uno Stato nello Stato»), ma che la comparazione tra più tipi di individualità sfocia immediatamente in una dissimmetria inaggirabile. Non vi sarebbe *in senso proprio* una *mens* collettiva, ma soltanto un *effetto* di unità mentale o psichica, che si manifesta in una «guida» o in una «direzione» dello Stato praticamente confuso con l'esercizio della sovranità. Ma, se le cose stessero così, sembrerebbero derivarne conseguenze imbarazzanti. In particolare: se vi è un dubbio sull'unità collettiva o sull'insieme di idee, designato qui analogicamente con il termine di *mens*, che evocherebbe la concezione dell'anima umana esposta nell'*Ethica* ma che non potrebbe corrispondervi esattamente, *come impedire che il dubbio investa anche la possibilità di caratterizzare la comunità politica o lo Stato come un corpo* nel senso rigoroso del termine, vale a dire come un individuo materiale che tende a conservarsi in virtù della propria essenza o legge di composizione?

Rileviamo la stretta parentela che questo problema ha con i dilemmi interpretativi posti da altre formule, sia nel *TP*, sia nell'*Ethica*. È in particolare il caso della formulazione della quale Spinoza si serve in *Ethica*, IV, scolio della proposizione 18, tanto più interessante per il fatto che essa propone una genesi ideale dell'individualità collettiva a partire dalla congiunzione (composizione) delle forze di due o più individualità semplici in funzione della loro «convenienza» naturale, o della loro utilità reciproca: *nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum, optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita convenient, ut omnium Mentem et Corpora unam quasi Mentem, unumque Corpus componant, et omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur....* Si potrebbe evidentemente supporre che il *quasi* (estremamente prossimo al nostro *veluti*) si riferisca qui soltan-

to all'unità della mente lasciando intatta quella del corpo. Ma, a parte il fatto che questa lettura sarebbe contraria all'abitudine della retorica latina (che vuole una simmetria di senso nella dissimmetria di costruzione)<sup>7</sup>, essa renderebbe inintelligibile la posizione esplicativa che la formulazione dell'*Ethica* occupa in rapporto alle diverse formulazioni del *TP*.

È tempo infatti di ricordare che, in quest'ultima opera, a fianco di numerose occorrenze dell'espressione *una veluti mente ducitur*, si trova anche una formula simmetrica, che riguarda il corpo, e pone questa volta sul suo lato l'elemento di approssimazione o di analogia: *necesse ergo est, ut Patricii omnes leges ita astringantur, ut unum veluti corpus, quod una regitur mente, componant* (*TP*, VIII, § 19). Questa volta, è l'unità presunta della mente a determinare rispetto al corpo l'analogo di un'individualità autonoma. *Tutto va dunque come se, in ogni modo, l'individualità percepita da un lato (vale a dire «sotto uno degli attributi») si rivelasse sempre problematica o deficitaria dall'altro lato (si potrebbe dire «sotto l'altro attributo»), il che è appunto ciò che il testo dell'*Ethica* sembrerebbe spiegare affermando che, in ultima analisi, la composizione dei *conatus* umani individuali in un collettivo politico non realizza se non l'analogo di un'individualità superiore, ma mai un'individualità superiore vera e propria. La designazione della comunità politica come «individuo», che è richiesta sia dalla volontà di Spinoza di trattare tutte le questioni etiche, politiche e antropologiche secondo i principi della conoscenza naturale, sia dalla necessità di spiegare il *trasferimento di diritto* che si verifica nel corso della formazione di una comunità politica tra il sovrano e il soggetto particolare (il cittadino) è dunque affetta in permanenza da un'incertezza interna.*

Ma corriamo il rischio di incappare in un problema ancora più imbarazzante. Molte delle formule che ho citato<sup>8</sup> riposano in effetti sull'analogia tra la massa popolare e le istituzioni assimilate al «corpo» dello Stato da un lato, mentre *mens* (talvolta *caput*: *TP*, IX, § 14) rinvia a un'istanza di comando, di decisione o di legislazione. Questa analogia è senz'altro classica (almeno a partire dall'apologo di Menenio Agrippa), ma siamo costretti a convenire che

7 Il che è stato perfettamente avvertito dalla maggior parte dei traduttori dell'*Ethica*, i quali ristabiliscono il *quasi* come «fattore comune». Così Bernard Pautrat: «en sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps»; Emilia Giancotti: «in modo tale che le Menti e i Corpi di tutti compongano quasi una sola Mente e un solo Corpo...»; Bartuschat: «nichts Geeigneteres...als dass alle in allem so übereinstimmen, dass die Geister und die Körper von allen zusammen gleichsam einen einzigen Geist und einen einzigen Körper bilden...».

8 Alle quali converrà aggiungere ancora *TP*, VI, § 19 a proposito della monarchia: *et absolute Rex censendus est veluti Civitatis mens, hoc autem Consilium mentis sensus externi, seu Civitate corpus, per quod mens Civitatis statum concipit, et per quod mens id agit, quod sibi optimum esse decernit.*

essa contraddice lo schema d'intelligibilità comunemente designato sotto il nome di «parallelismo» e che andrebbe meglio qualificato (a partire dalla descrizione datane nella parte II dell'*Ethica*) come *identità della differenza* tra gli «ordini» e le «connessioni» delle idee (il cui insieme forma la *mens*) e delle cose (in primo luogo quelli dei *corpora*)<sup>9</sup>. Sembra dunque che ci troviamo di fronte a un'alternativa distruttiva. Da un lato, il riconoscimento dell'individualità dei corpi politici o degli Stati avviene, almeno *a contrario*, nello spirito del «parallelismo», vale a dire che l'individualità si realizza o *non* si realizza in quanto coesione materiale delle parti e unità intellettuale o più generalmente mentale, dunque sotto la forma di pensiero collettivo o che vale per il collettivo. Ma, d'altro lato, il meccanismo dell'unificazione, nella misura in cui deve essere descritto *politicalmente*, come un gioco di forze o di potenze o di istituzioni, non può essere presentato che come un effetto dell'attività mentale (deliberazione, decisione, rappresentazione) sul convenire dei corpi, cioè in un modo privo di valore ontologico se non del tutto assurdo da un punto di vista spinoziano...

## 2. Qualche problematico tentativo di soluzione

Queste difficoltà hanno già largamente alimentato la discussione tra i lettori del *TP*. Mi limiterò a evocare quattro interpretazioni, giustamente famose. Chiamerò «dogmatiche» le prime tre, non per svalutarle, ma perché esse postulano tutte – benché in modi opposti – che la soluzione sia immediatamente data dall'intelligenza corretta dello spinozismo, che esse si propongono di sviluppare. Quanto a quella di Moreau, la si può chiamare «critica» perché, venendo dopo tutte le altre, essa considera la loro stessa opposizione come una parte del problema e tenta di costruire ipoteticamente una soluzione che cerca nei testi il mezzo di soddisfare alle domande poste dal loro confronto<sup>10</sup>.

### 2.1. Le soluzioni dogmatiche

a. *Matheron*. Vorrei innanzitutto ricordare alcune indicazioni particolarmente interessanti di Matheron, che è tornato a più riprese sulla questione. In *Individu et communauté chez Spinoza*, egli apriva la sua ricostruzione della teoria politica spinoziana attraverso le tre questioni dell'individuazione,

9 Matheron si sbarazza di questa formulazione imbarazzante giudicandola «mal venue», ma la inserisce in una argomentazione destinata a differenziare gli usi hobbesiani e spinoziani del concetto di individualità o di «corpo politico». Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, p. 347, nota 152.

10 A dire il vero, Moreau si occupa essenzialmente delle prime due soluzioni e non attribuisce importanza particolare a quella di Negri.

della complessità (o della natura dei rapporti tra le totalità e le parti) e dell'adeguazione (e dunque anche dell'inadeguazione, tanto delle idee quanto delle cause), tutte fondate sulle proposizioni dell'*Ethica* nelle quali vedeva coerentemente (seguendo le indicazioni di Spinoza stesso) il fondamento dell'intelligibilità delle proposizioni relative alla politica. È proprio questo percorso di esplicazione ciò che egli si proponeva di seguire in modo rigoroso. Di conseguenza, il riferimento al *Trattato politico* non interveniva che molto tardi. A pp. 346-347 del suo libro, Matheron privilegia le formulazioni del *TP*, IV, § 1: *Jus summarum potestatum, quod earum potentia determinatur...in hoc potissimum consistere vidimus, nempe quod imperii velut mens sit, qua omnes duci debent* e ritorna, a partire di qui, alla nostra proposizione concernente la *potentia multitudinis...*, facendo in tal modo intervenire una differenziazione tra i due termini che *TP*, III, § 2 identificava – ricorrendo al termine *seu*, termine che è noto essere sempre molto significativo in Spinoza – e cioè l'*imperium* e la *summa potestas* (lo Stato e il Sovrano) e riferendo la restrizione espressa dal *veluti* unicamente al secondo termine, suggerendo dunque che lo Stato (o il corpo politico) è sì un «individuo» e come tale è dotato di «mente», ma che il Sovrano non ne rappresenta che una parte. La questione (tanto politica quanto ontologica) fondamentale diviene allora sapere in quali condizioni questa «mente» del Sovrano (vale a dire, in termini spinoziani, quell'insieme di idee che sono quelle del solo Sovrano) può essere portata a coincidere con la mente dello Stato stesso. Si intuisce che, di regola, questa corrispondenza non è che parziale, o che essa resta inadeguata, salvo forse, al termine dell'evoluzione delle società politiche verso il massimo di razionalità e di potenza, che nel caso dell'*imperium* democratico.

Non soltanto questa lettura fa violenza alla lettera di *TP*, III, § 2 (eludendo in particolare la formulazione: *hoc est... etiam totius imperii corpus et mens...*), ma essa rifiuta di affrontare la difficoltà contenuta nelle proposizioni *generali* di Spinoza concernenti la potenza della moltitudine e la modalità «sovrana» con cui essa incorpora (o combina) le potenze dei cittadini nel quadro di uno Stato *qualunque*. D'altro lato, essa ha il vantaggio di suggerire – ci ritornerò sopra – che le definizioni e le deduzioni di Spinoza possono essere lette non tanto come descrizioni delle *forme esistenti* o caratteristiche di una *essenza data* dello Stato, ma piuttosto come l'indizio di un *processo* o di una *transizione* già da sempre in atto nella vita degli Stati e che costituirebbe il vero oggetto della teoria politica: una transizione orientata verso la piena realizzazione delle «potenze» democratiche inerenti a ogni Stato, ma evidentemente non garantita nel suo risultato.

Colpisce il fatto che le indicazioni di Matheron abbiano dato luogo a degli sviluppi assai differenti tra loro da parte dei suoi discepoli più fedeli. Penso in particolare a Laurent Bove (che elimina in modo puro e semplice la precauzione di linguaggio di Spinoza a vantaggio di una «struttura teleologica»

nella storia dello Stato, fondata sull'essenza democratica del *conatus* collettivo)<sup>11</sup> e a Cristian Lazzeri (che vede nelle formule di Spinoza che individualizzano il popolo o lo Stato, con il suo «corpo» e la sua «mente», una metafora diretta contro Hobbes allo scopo di sottolineare che la moltitudine, «insieme naturale di individui», non potrebbe essere diretta se non in virtù del suo consenso, nel quale si esprime la convergenza dei desideri di tutti)<sup>12</sup>. Ma più interessante ancora è senza dubbio il modo in cui Matheron, retrospettivamente, è andato precisando e trasformando la sua idea. In uno studio recente, egli affronta la questione *negativamente* a partire dall'indignazione della moltitudine (della quale Spinoza afferma che essa costituisce il *limite* stesso della sovranità), mostrando che essa non forma soltanto la base delle rivoluzioni, ma quella degli Stati stessi, nella misura in cui la loro potenza si organizza proprio per prendere in contropiede i meccanismi passionali (la *imitazione degli affetti*) a partire dai quali essa si genera<sup>13</sup>. Nondimeno, l'indignazione, che è una forma di odio interumano, è «necessariamente malvagia». Vi è dunque, nella costruzione dello Stato, una sorta di *double bind* che chiarisce la modalità dell'espressione *una veluti mente ducitur*: alle prese con la necessità del «conformismo» nella moltitudine allo stesso tempo che con i suoi pericoli temibili (Matheron arriva a dire che, secondo Spinoza, «la forma elementare della democrazia è il linciaggio»), lo Stato deve al tempo stesso fondarsi su un'unanimità dei cittadini e allontanarsene costantemente. La difficoltà di mantenere una simile posizione potrebbe così fornire «una delle ragioni del mancato completamento del *Trattato politico*». Girando apparentemente le spalle alle considerazioni ontologiche sull'individualità, Matheron segue un filone propriamente sociologico, quasi tocquevilliano, riuscendone perfettamente a mostrare l'insistente presenza nello Spinoza del *TP*. Ma, in questa prospettiva, egli si limita alla problematica del consenso, della regolazione delle opinioni, lasciando apparentemente da parte la questione della decisione, che nel testo spinoziano è tuttavia inseparabile da esse.

b. *Rice*. Rice comincia con l'opporre a ciò che egli percepisce come l'«organicismo» di Matheron una versione completa della lettura opposta: quella che situa Spinoza sul versante contrario dell'«individualismo metodologico» (e, al tempo stesso, cerca di riconquistarlo a una teoria politica liberale contro il suo accaparramento da parte di una tradizione hegeliana e marxista)<sup>14</sup>. Ma l'int-

11 L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, pp. 241-254.

12 C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998.

13 A. Matheron, *L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste*, in M. Revault d'Allonnes - H. Rizk (éds.), *Spinoza: puissance et ontologie*, Paris, Editions Kimé, 1994, pp. 153-165.

14 L.J. Rice, *Individual and Community in Spinoza's Social Psychology*, in E. Curley - P.-

resse maggiore del suo studio sta ai miei occhi nel fatto che, spingendo a fondo l'esame dei problemi sollevati da una tale lettura, è condotto a riformulare la questione della logica delle modalità inerenti al «naturalismo» spinoziano.

Rice sostiene che l'interpretazione organicista (che egli chiama anche «letteralista» perché essa crede di poter prendere alla lettera l'espressione «individuo» quando viene applicata ai corpi politici) riposa su un errore d'interpretazione dello sviluppo dell'*Etica* (parte II, a cominciare dalla proposizione 13) a proposito dei corpi semplici e composti, che ne estende naturalisticamente la portata ai collettivi dei quali si cercherebbe di analizzare le funzioni sociali e cognitive, laddove essa ha come oggetti soltanto gli organismi viventi. La teoria politica verrebbe così sostituita da un'ontologia (riassunta dall'idea che lo Stato possiede, in quanto tale, un *conatus*) e l'equivocità intrinseca della nozione di individuazione viene ignorata a vantaggio di uno schema generale di integrazione tra totalità a complessità crescente<sup>15</sup>. Una simile lettura – suscettibile di diverse varianti, fisicalistiche o vitalistiche – sarebbe all'origine degli usi «olistici» del pensiero politico di Spinoza, che ne fanno un precursore di Hegel e di Marx<sup>16</sup>. All'opposto, Rice lo vede come un filosofo fondamentalmente nominalista, partigiano di un individualismo radicale in materia di morale e di politica. Le «communal unities» per lui si costituirebbero essenzialmente attraverso la percezione da parte degli individui della loro utilità reciproca, che li condurrà a fuggire la solitudine e a unirsi in funzione delle circostanze<sup>17</sup>. A partire di qui, come hanno sostenuto McShea e Den Uyl, la formazione dei collettivi (sempre «storici» o «contingenti») non darebbe luogo

F. Moreau (eds.), *Spinoza: Issues and Directions*, The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference, Leiden, Brill, 1990, pp. 271-285.

- 15 In questa critica Rice inserisce osservazioni che non possono mancare di interessare chiunque si è misurato con la difficoltà di interpretare la «fisica» spinoziana rispetto alla storia delle scienze e di comprenderne la funzione nell'ordine razionale dell'*Ethica*, dove essa figura come una parentesi senza esplicita applicazione ulteriore. Sul primo punto, si ricollega, contro una lettura corpuscolare, all'interpretazione «oscillatoria» o «ondulatoria» nella versione perfezionata da Jonathan Bennet («field metaphysic»). Sul secondo punto, giunge a suggerire che Spinoza isola questo sviluppo non potendo realmente esibire la «corrispondenza» tra processi del pensiero e processi corporei postulati dal suo «parallelismo psico-fisico».
- 16 Naturalmente, nel modo in cui Rice li interpreta, che è quello delle critiche della tradizione liberale individualista.
- 17 È senza dubbio significativo che i sostenitori dell'interpretazione «organicista» abbiano la tendenza a porre in primo piano la *genesì passionale* della comunità politica spinoziana (Matheron parla di una «teoria delle passioni del corpo politico»), mentre i sostenitori dell'interpretazione «individualista» hanno la tendenza a privilegiare la *genesì razionale*, in particolare nel senso della logica dell'utilità. Ritoveremo questo problema con Moreau, il quale, da questo punto di vista, pende nettamente per la prima via. Quanto a Negri, egli arriva all'esercizio di abilità di sostenere che, in Spinoza, il vero nome della ragione è «immaginazione» (prossimo, su questo punto, al modo in cui Deleuze aveva interpretato gli «affetti attivi»).

a un'individuazione ma un'armonizzazione più o meno completa (il che sarebbe espresso esattamente dalla modalità del *veluti una mente*) che rinvia alle leggi della psicologia. Vi sarebbero dunque due tipi di causalità radicalmente distinti, dei quali soltanto il primo presuppone la formazione di un *conatus*. Il che si deve, come mostra il confronto tra lo schema di integrazione esposto nella lettera 32 e le opere politiche, al fatto che, nel primo caso, l'attività delle parti può essere *dedotta* dalla legge di composizione del tutto, mentre questa determinazione è assolutamente esclusa nell'altro caso (vale a dire nel caso delle collettività politiche) e, in effetti, Spinoza non ha mai sostenuto che i cittadini agiscano essi stessi in funzione o in vista della conservazione dello Stato di cui fanno parte. Di conseguenza, se è caratteristica degli organismi individuali il fatto di rappresentare una potenza *superiore* a quella delle parti che li compongono, una simile rappresentazione è esclusa nel caso delle totalità politiche, la cui potenza è *minore* rispetto alla somma degli individui costituenti. Di qui deriva l'insistenza di Spinoza sul fatto che questi ultimi, in seno alla società, «conservano il loro diritto naturale» (vedi la lettera 50).

Avendo tracciato questa linea di demarcazione, Rice previene un errore d'interpretazione: non si tratta di pretendere che i collettivi socio-politici siano meno «reali» delle individualità organiche, ma di mostrare che, dal punto di vista di Spinoza, non hanno lo stesso statuto epistemologico. Ne deriva che Spinoza non avrebbe mai difeso l'idea di una *scienza della politica*, neanche nel senso di «scienza psicologica» che deduce dalla natura delle passioni delle leggi del comportamento umano individuale. Lo studio dei fenomeni socio-storici (per esempio la storia dei popoli o la maggiore o minore stabilità dei regimi politici) non appartiene per lui alla scienza (nel senso forte, quello imposto dall'idea di natura e di legge naturale) ma all'osservazione empirica e alla generalizzazione.

Questa argomentazione sbocca in una interessantissima alternativa rispetto alla tesi che vede nella formazione degli «individui politici» il livello di integrazione *immediatamente superiore* alla formazione degli organismi umani. Se non si tratta della società, bisogna allora immaginare questo livello come un livello di integrazione naturale sopra-individuale intermedio tra le leggi della composizione degli organismi e quelli della *facies totius universi* che Spinoza considera come l'individualità «ultima». Gli sviluppi contemporanei della fisica e della biologia suggeriscono a titolo ipotetico (ma non inverosimile) d'introdurre qui una nozione simile a quella di *ecosistema*, vale a dire di ambiente naturale integrato avente sue proprie leggi di equilibrio. E a partire di qui diviene molto tentatrice l'idea di sviluppare l'«epistemologia spinoziana» secondo la linea indicata al giorno d'oggi dalla semantica di Goodman, per il quale la nozione stessa di individuo è relativa a un certo quadro teorico e il problema epistemologico fondamentale è quello della modalità che assumono leggi che sono necessarie all'interno di una data teoria quan-

do le si include nella teoria di ordine superiore<sup>18</sup>. Anche se si può dubitare, afferma Rice, che Spinoza sarebbe stato portato ad adottare la tesi di una «contingenza della necessità» delle leggi della natura sovrapposte le une alle altre come i sistemi dei quali danno conto, non si può nemmeno provare che quest'ultima contraddica i suoi princîpi.

Per interessante che sia, questa tesi mi sembra nondimeno comportare due difficoltà dal suo stesso punto di vista. La prima è che Rice oscilla tra due usi del termine «metafora». A volte si tratta del modo metaforico in cui i commentatori di Spinoza intendono il significato del termine «individuo», altre volte si tratta del modo metaforico nel quale Spinoza stesso tratterebbe occasionalmente i «corpi politici» come degli «pseudo-individui» e così l'espressione *una veluti mente duci* rovescia la sua funzione (il che prova non soltanto che essa «resiste» alla lettura di Rice, ma che è suscettibile di perturbare *sia* schemi organicistici *sia* schemi individualistici). La seconda è che Rice pone come ovvia una convergenza teorica tra l'individualismo metodologico e l'individualismo socio-politico (ovvero tra nominalismo in filosofia e liberalismo in politica), assimilazione che mi sembra un pregiudizio tipico di una certa tradizione, principalmente anglo-americana (ma non solo). Si sente qui la mancanza di una discussione specifica delle implicazioni della nozione di *multitudo* che è al centro delle elaborazioni spinoziane (in particolare nel *TP*) e che può beninteso essere interpretata su entrambi i piani, sia cioè in rapporto alla questione della «potenza» che in rapporto a quella del «diritto». Il che ci conduce dritti dritti alle proposte di Antonio Negri.

c. *Negri*. Anche in Negri troviamo un trattamento sistematico del problema posto dalla formula spinoziana, con il doppio movimento di introduzione e di negazione dell'analogia transindividuale che essa comporta. Il che non ha nulla di stupefacente, se si ricorda che, per Negri, la *potentia multitudinis* (che ha per lui quasi lo statuto di una ridondanza, essendo ogni «potenza» propria di un multiplo o di una molteplicità, e essendo ogni molteplicità essenzialmente un dispiegarsi della potenza naturale) è il concetto-chiave del pensiero spinoziano, quello che manifesta l'assoluta reversibilità di discorso metafisico e discorso politico. È per questa stessa ragione che Negri propone di vedere nel *Trattato politico* il coronamento della metafisica di Spinoza, in quanto «costituzione del reale», a dispetto della sua incompletezza (che si può leggere in positivo: avendo Spinoza sommariamente già detto tutto della democrazia nel momento in cui ha dovuto interrompersi, senza aver redatto il capitolo corrispondente), ma facendo in qualche modo eccezione per i suoi

---

18 Mi riferisco a N. Goodman, *Of Mind and Other Matters*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.

sviluppi propriamente istituzionali (marcati, agli occhi di Negri, da una ricaduta nelle ideologie dell'epoca).

Nel dettaglio, si nota tuttavia come un rovesciamento tra le letture proposte da due versioni successive dell'argomentazione (tra le quali Negri prende in esame un certo numero di obiezioni), nonostante che esse tendano al fondo allo stesso risultato. Il capitolo de *L'anomalia selvaggia* consacrato al commento del *TP*<sup>19</sup> ha per filo conduttore la possibilità di comprendere tutti i momenti della teoria politica, con le opposizioni apparenti che la caratterizzano (potenza sovrana dello Stato e libertà del popolo o della società, assolutezza e limitazione interna del potere ecc.), come sviluppo di un solo principio: l'espansività e la capacità di auto-organizzazione della «multitudo» (termine che in genere non viene tradotto, ma che connota in Negri il carattere originariamente collettivo della forza politica e del suo *conatus* o desiderio proprio, in opposizione all'individualismo metodologico delle teorie del contratto). Allorché perviene ai testi fondamentali dei capitoli III e IV, nei quali la «*potentia multitudinis*» è caratterizzata dal fatto di essere «guidata come da una sola mente», Negri non fa menzione esplicita del *veluti*, ma ne propone implicitamente un'interpretazione che si può riassumere attraverso i tre passaggi che seguono:

1) la definizione della potenza dello Stato in quanto *potentia multitudinis* («affermazione pura» di questa potenza) deve includere *l'antagonismo dei soggetti* che ne esplica la produttività (contro la rappresentazione «giuridica» dell'unità dello Stato, la sua autonomizzazione che per contro esige la non-contraddizione);

2) la struttura antagonistica della *multitudo* trova nondimeno il suo correttivo immediato nella *paura della solitudine* che anima originariamente la massa (*TP*, VI, § 1) e la spinge a unirsi ricercando la sicurezza: passione negativa in apparenza, costruttiva in realtà, dalla quale risulta la crescita continua della socialità, senza che la mediazione di un potere esterno s'imponga come una necessità;

3) la costituzione è dunque, nello stesso tempo, l'emergenza di un soggetto, ma questo soggetto non è altro che la *multitudo*, appunto, ovvero è come tale multiplo (e dunque irrappresentabile in termini di potere, di persona morale, di sovranità istituzionale, ecc.).

Ci si trova qui, manifestamente, agli antipodi dell'idea che abbiamo trovata poco fa in Matheron, senza però ritrovarci dalle parti di Rice: se l'espressione *una veluti mente* ha un senso, non è quello di rilevare uno scarto tra l'individualità reale del corpo politico e la sua approssimazione da parte del

---

19 A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1981, pp. 225-245.

potere sovrano, ma di manifestare che la potenza reale *eccede ogni rappresentazione di unità*, si presenta come essenziale molteplicità ontologica (e al tempo stesso include l'antagonismo, o se ne nutre, invece di vedervi un pericolo mortale)<sup>20</sup>.

In un testo ulteriore, prendendo in considerazione i «critici dell'importanza della *multitudo* come soggetto e come imputazione metafisica centrale della dottrina spinoziana dello Stato» e che hanno insistito sulla «inafferrabilità del concetto», Negri modifica la forma della sua argomentazione per rispondere. Si tratta più che mai di mostrare che «l'inafferrabilità materiale del soggetto *multitudo* non impedisce che, in Spinoza, gli effetti della soggettività si esprimano». Ma occorre ammettere che la tensione, ovvero la contraddizione, passa in seno al concetto stesso di *multitudo*. Infatti quest'ultima, in determinate condizioni (quelle di una costruzione statuale che ha per obiettivo cosciente di *limitare* la potenza autonoma della massa), deve essere *rappresentata come un'unità* di decisione e di pensiero: il prototipo di tale rappresentazione è la «volontà generale» rousseauiana, finzione giuridica nella quale si completa la tradizione contrattualistica di legittimazione dello Stato politico.

È insomma una tale finzione («idea della ragione», «prodotto dell'immaginazione») che sarebbe anticipata, nel testo di Spinoza, dalla nozione di «quasi-mente» o dalla ripetizione della formula *una veluti mente ducitur*. Si tratta di rendere afferrabile l'inafferrabile. Ciononostante, la *multitudo* in se stessa resta «un insieme inafferrabile di singolarità». Essa non è una mente o spirito, ma una potenza storica materiale. E questo polo resta dominante: «La ragione, il pensiero, vorrebbero che la *multitudo* si presentasse come un'unica mente: questa richiesta della ragione attraversa il campo naturale sul quale si svolge la vita sociale, ma non riesce definitivamente a superarne la violenza e la dispersione». Bisogna allora aggiungere che la potenza espansiva (produttrice, creativa) della *multitudo* si manifesta precisamente nella sua capacità di utilizzare le rappresentazioni inadeguate che la riducono all'unità attraverso dei meccanismi passionali quali la *pietas* o il «desiderio di universalità», tendenza verso il collettivo. Ci si trova qui molto vicini, paradossalmente, a una teoria dell'«astuzia della ragione». Fino al punto che, tendendo la ragione alla molteplicità e non all'unità del soggetto, il movimento è posto come essenzialmente incompleto e incompletabile. La forza del testo di Negri, anche quando si contesti la sua lettura del testo spinoziano, sta nel fatto di portare quest'idea fino in fondo, facendo della teoria politica di

---

20 È anche la ragione per cui, nella sua ricostruzione del movimento che, secondo lui, spinge l'opera di Spinoza verso il proprio chiarimento, Negri privilegia il *TP* (o almeno la sua prima parte) in rapporto all'*Ethica*: vi vede il rovesciamento definitivo dell'orientamento all'unità a profitto dell'orientamento alla molteplicità (compreso il primato dei «modi» sulla «sostanza», nella loro relazione costitutiva).

Spinoza una filosofia della *praxis*, e mettendo al suo servizio l'idea di un'aporia intrinseca che affetta non la teoria ma le cose stesse:

D'altra parte, il farsi reale, nella politica di Spinoza ha la potenza e il limite del fatto [...]. La non-soluzione del problema del soggetto politico diviene fondazione della tolleranza [...]. Ciascuna singolarità è fondamento [...]. Queste conclusioni, relative al concetto di *multitudo*, non ne tolgono dunque la natura aporetica, – anzi, l'accentuano [...]. Il suo concetto non può chiudersi [...]. L'universo politico è universo dell'azione. Il fatto che la democrazia si mostri come aporia oggettiva dell'assoluto e della libertà e che questa aporia sia posta come la condizione dinamica del processo politico – bene, tutto questo non risolve certo, bensì approfondisce il problema e le difficoltà della definizione di democrazia [...]. Perché, se bisogna agire, bisogna farlo sapendo che l'aporia è sempre presente all'azione: con ciò l'aporia è trasferita dall'oggettività alla soggettività. Il soggetto deve agire pur conoscendo la non conclusività dell'universo nel quale esso agisce: deve comunque agire [...]. La mia congettura è che la democrazia spinoziana, l'*omnino absolutum democraticum imperium*, debba essere concepita come pratica sociale di singolarità che si incrociano in un processo di massa, meglio, come *pietas* che forma e costituisce i singolari rapporti reciproci che si stendono fra la molteplicità dei soggetti che costituiscono la *multitudo*<sup>21</sup>.

In sintesi, l'idea di Negri è che il concetto di «soggetto» o di «soggettività» rinvia a due significati antitetici: o l'unità di una *rappresentazione* (ivi compresa quella di una *mens* come spirito individuale), o invece la *potenza di agire* e, in fin dei conti, l'*azione* stessa. Spinoza, quanto a lui, avrebbe chiaramente scelto la seconda, anche a prezzo di un'elaborazione sinuosa della quale il suo discorso reca la traccia. Dubito fortemente che un'alternativa di questo tipo sia spinozista. Ma essa ci porta al cuore delle difficoltà del testo del *TP*, le quali non riguardano soltanto la teoria politica ma i suoi «fondamenti», vale a dire la metafisica.

## 2.2. Una soluzione critica: Moreau

Con le analisi di Pierre-François Moreau, il metodo cambia. Venendo dopo tutta una serie di dibattiti che hanno provato a sufficienza il carattere nevralgico della questione dell'individualità del corpo politico in Spinoza, egli consacra una sezione del suo libro, *Spinoza. L'esperienza et l'éternité*, a classificare le posizioni in campo (con l'eccezione tuttavia di quella di Negri), a dislocare il problema in un contesto più generale (quello dell'articolazione tra teoria delle passioni e teoria della storia, il che lo conduce ad assegnare un

21 A. Negri, *Reliqua Desiderantur. Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza*, in Id., *Spinoza sovversivo. Variazioni in(attuali)*, Roma, Pellicani, 1992, pp. 81-84.

ruolo privilegiato alla complementarietà del *TP* e del *TTP*) e a proporre un percorso interpretativo originale («La racine passionelle du symbolique et ses effets»)<sup>22</sup>. Senza darne conto qui in tutti i dettagli, vorrei ricordarne qualche punto saliente.

Prima di venire alla questione dell'individualità del popolo, Moreau si impegna a mostrare che l'opposizione tra Hobbes e Spinoza sul terreno del «diritto naturale» riposa sul fatto che, per Spinoza, quest'ultimo ha per realtà effettiva la «potenza delle passioni». Così che, nella fondazione o costruzione dello Stato, noi non avremo altro oggetto che il gioco di alcune passioni contro delle altre. Si tratta di trovare in ogni uomo una «aspirazione passionale ai benefici della ragione» che insegna l'utilità della pace sociale, aspirazione rinforzata dall'esperienza e del quale la sovranità potrà avvalersi per inculcare l'obbedienza alle istituzioni. Deve essere possibile estendere questa lezione, che risulta essenzialmente dalla lettura del *TTP*, anche al *TP*. Ma l'esperienza non ha semplicemente una funzione ausiliaria: in quanto risultato della durata, essa appare anche come costitutiva di quell'individualità storica che fa di «un popolo» «questo popolo». È in questi termini che Moreau lavora a risolvere la questione dell'estensione ai corpi politici (alle società che sono anche degli Stati, con le loro proprie istituzioni) del modello dell'individualità inizialmente forgiata per il singolo essere umano. La sua dimostrazione parte da uno studio del modo in cui Spinoza applica ai popoli storici (*nationes, gentes*) la categoria dell'*ingenium* (che traduce con «complessione»): l'*ingenium*, fatto di costumi e credenze, acquisito o costituito storicamente, forma l'equivalente di una natura, vale a dire che esso è assolutamente singolare (proprio a ogni popolo), così che un sistema di istituzioni non è vitale se non vi si conforma. Esso definisce insomma i *limiti* naturali tra i quali si muove la costituzione dello Stato, la forma del potere. All'altro estremo, la dimostrazione conduce a un'analisi (fondata questa volta sull'*Ethica*) dei meccanismi di adesione che cristallizzano un'«identità collettiva» dei popoli e delle condizioni soggettive nelle quali si radica la forma delle istituzioni (sulla quale Moreau proietta, in modo anacronistico ma illuminante, il concetto moderno di «ordine simbolico»), assicurandone (o meno) la perennità. Tra i due livelli, si disloca la discussione propriamente detta della forma dell'individualità propria allo Stato, che ha per tema essenziale la modalità nella quale sia possibile attribuire a questi «come una mente».

L'interpretazione del *veluti* o del *quasi* è al centro della rilettura di Moreau, che riguarda al tempo stesso l'insieme dei testi spinoziani e l'insieme delle interpretazioni alle quali essi hanno dato luogo (riprendendo in certa misura il metodo che era stato quello di Claude Lefort per Machiavelli e marcando bene,

---

22 P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, cap. III, section 3: «L'*ingenium* du peuple et l'âme de l'Etat».

di conseguenza, che il pensiero è indissociabile dalla propria scrittura): in modo analogo alla complessione umana, ogni «popolo» ha un *ingenium* proprio, e così ogni «Stato» è, *in una certa misura*, un individuo. Il problema sarebbe allora di sapere se, nel senso del «sistema spinoziano», questa individualità deve essere considerata come reale o come metaforica, vale a dire artificiale. Da un lato, la tesi di Matheron, dall'altro lato quella di Rice. Il punto discriminante è la questione del *conatus*: si può dire dello Stato che tende a conservare il suo essere, dunque la sua forma. Si tratta di sapere se l'appartenenza degli individui umani allo Stato determina la formazione di un composto stabile, la cui idea costituirebbe la «mente», nel senso della seconda parte dell'*Ethica*.

Pur relativizzando da subito alcuni dei termini del dibattito (dal momento che, in senso spinoziano, non esiste artificio, ovvero ogni artificio è esso stesso naturale), Moreau vuole valutare il peso di quelli che egli chiama «gli elementi del dossier», mettendo faccia a faccia la *logica naturalistica dello spinozismo* direttamente tendente allo *omnia sunt animata*<sup>23</sup>, e i *contro-argomenti degli artificialisti*, essenzialmente fondati sull'insistenza dell'espressione *una veluti mente*, che connoterebbe l'opposizione di una logica delle relazioni a quella della totalità e delle parti e sulla continuità tra la tesi del *TTP* (cap. 3 e 17): «la natura non crea dei popoli, ma degli individui» e quella del *TP V*, § 2: «gli uomini non nascono cittadini ma lo divengono». Ma, secondo Moreau, queste due ultime formule non hanno lo stesso oggetto ovvero non si situano allo stesso livello: l'una rinvia a una condizione ontologica, l'altra a un problema di funzionamento delle istituzioni. Così Moreau tende, in fondo, a dare formalmente ragione ai difensori del «naturalismo» (Matheron), ma per tentare di pensarlo secondo una modalità totalmente nuova, non fiscalistica ma storicizzante o storicistica. Implicitamente, ciò che egli vuole dire è che, in Spinoza, la «natura» è la storia (ivi compresa la filologia, la psicologia storica ecc.)<sup>24</sup>.

Di qui derivano le proposizioni che risolvono in lui il problema. È lo sviluppo più lungo del tema e costituisce uno sforzo notevole per prendere sul serio la scrittura di Spinoza, incorporandone l'insieme delle indicazioni storico-politiche in una sintesi almeno probabile. Moreau comincia con il porre tre preliminari:

23 Ma senza tematizzare la questione del rapporto *anima-mens*, che vedremo essere in effetti strettamente legato allo statuto delle parole *quasi* e *veluti*.

24 Questa rottura di simmetria presente nella «soluzione critica» di Moreau ha un risultato interessante: la forma sotto la quale tende a riprendere alcune delle suggestioni degli «artificialisti» consiste in una loro reinterpretazione in seno al «naturalismo». Per esempio, ciò che Rice chiama «relazioni», sottolineandone sempre la «contingenza», diviene in Moreau «istituzioni», delle quali occorre tener conto nella composizione dei corpi politici *oltre* agli individui e delle quali si sottolinea il carattere «storico».

1) l'uso del termine *veluti* non è una prova sufficiente contro la logica del sistema, poiché Spinoza direbbe testualmente in *TP* III, § 2 che lo Stato (*imperium*) ha un *corpus* e una *mens*<sup>25</sup>. Ora; quanto al *corpus*, non sarebbe oggetto di alcuna restrizione (come testimonia *TP* III, § 5). In realtà, la restrizione contenuta nella parola *veluti* porterebbe all'assimilazione della mente dello Stato al *sovrano* (e implicitamente alla *persona* del sovrano).

2) Vi è sicuramente un *conatus* dello Stato come di ogni «cosa», ma questo termine caratteristico del linguaggio di *Ethica* è sostituito nel *TP* dalla coppia di *jus* e *potentia*. Il problema non è dunque di sapere se lo Stato è un individuo (perché ogni cosa che tende a perseverare nel suo essere lo è, *in qualche grado*), ma *che tipo di individuo* sia.

3) La pertinenza di questa domanda è confermata dall'interpretazione della tesi «la natura non crea dei popoli». Secondo Moreau, essa significherebbe che, essendo un'astrazione lo «Stato di natura», gli individui sono sempre già sociali, ma senza che questa proprietà generica ci dica quale sia la norma secondo la quale essi sono «socializzati». Le caratteristiche dello Stato che, in cambio, agiscono sugli individui, non possono essere derivate dall'individualità elementare.

Tutte queste osservazioni sboccano in una riformulazione del problema. La domanda «quale tipo di individuo sia lo Stato?» significa: quale tipo di *complessità* caratterizza l'individualità statuale, vale a dire storica? (vale a dire una *nazione*, ci ritorneremo). Individualità e complessità (Spinoza parla di individuo «molto complesso...») sono per definizione delle categorie *equivocche*, in ogni caso plurivoche. La tesi di Moreau si oppone dunque risolutamente (e oppone Spinoza) alla tradizione che ha fatto dell'organismo umano, in quanto complesso di organi, il *modello* dell'individualità politica<sup>26</sup>. Ma quest'ultima è necessariamente tutt'altra cosa, in quanto da una parte implica *sia* degli individui *sia delle relazioni obiettive tra loro* (o «istituzioni»), dall'altra (cosa che mi sembra in fondo la stessa idea) in quanto l'*imperium* non si identifica immediatamente con il popolo (piuttosto *natio* o *gens* che *multitudo* o *populus*? Moreau beneficia qualche volta dell'equivocità della parola francese «popolo»). Vi è lì una «complessità superiore» che noi dovremmo mettere in relazione con la tesi cardinale del *TTP* e del *TP*, generalizzata a partire da Tacito: per l'indivi-

25 Sorprendentemente, Moreau, che si interessa alternativamente alle due parti della frase nevralgica (*TP*, III, §2), non discute mai veramente la sintassi e la retorica della loro concatenazione, come ho cercato di fare nelle pagine precedenti.

26 Nel suo commento alla seconda parte dell'*Ethica*, Macherey difende una posizione simile, a partire da una rilettura «minimalista» del «trattato dei corpi» inserito dopo la proposizione 13 (P. Macherey, *Introduction à l'«Ethique» de Spinoza: la deuxième partie: la réalité mentale*, Paris, PUF, 1997).

dualità statale *il pericolo di morte viene dall'interno*, dai conflitti interni. Così l'individuo politico non «muore» mai nello stesso modo di un corpo umano.

Qui Moreau effettua uno strano salto. Appoggiandosi sull'assioma della quarta parte dell'*Ethica* che pone la superiorità delle forze esterne di distruzione su ogni individualità, lo rovescia come un guanto per fargli dire: *questa superiorità esterna prende l'apparenza di una causa interna*, «perché essa procede attraverso la distruzione della loro unità» (quella degli individui o dei loro corpi). La questione della specificità dell'individuo politico diviene allora: perché – attraverso quali modalità (generalmente immaginarie) – *questo tipo di individualità naturale ci appare come artificiale* (vale a dire, dal momento che «noi» siamo sempre i cittadini di uno Stato, perché esso sembra artificiale ai membri dello Stato)? Se si ammette questa riformulazione, la «soluzione» di Moreau è molto brillante. Essa procede attraverso la sovrapposizione di tre meccanismi di socializzazione che egli chiama rispettivamente *associazione*, *integrazione* e *adesione*, che permettono di delineare sommariamente il tipo di individualità collettiva formato dall'*imperium* rispetto agli altri (per esempio, le sette religiose ecc.).

Dall'idea di *associazione*, occorre trarre che una individualità storico-sociale si fonda, all'opposto di un organismo, non sulla differenza e la complementarietà delle parti (correlativa a un alto grado di *coscienza* per la mente), ma sulla *somiglianza* dei componenti uniti da un rapporto di *convenientia*. Qui Moreau si riferisca a sua volta a *Ethica* IV, pr. 18, schol. Di qui deriva l'idea della debolezza o della debole distinzione della *mens* statale, mentre le *mentes* dei cittadini non cessano di entrare in conflitto. Il problema costitutivo dello Stato è di rinforzare la loro *mens*, creando l'*unanimità* (*animorum unio*), che è ciò che l'espressione *una veluti mente duci* designerebbe in modo preciso. Ed è proprio in ciò che consiste il compito primordiale dei politici, che l'immaginario organicistico dello Stato ricopre con il suo velo di illusione.

Dall'idea di *integrazione*, che associa al principio di utilità reciproca, Moreau trae l'idea che la mente del cittadino deve identificarsi con quella dello Stato attraverso mezzi diversi, i più efficaci tra i quali sono quelli che rivestono l'*apparenza della ragione*, in particolare la collettivizzazione degli odi e dei timori (*TP*, VIII, § 6). Questa sarebbe la funzione delle istituzioni, che favorirebbero la soddisfazione dei bisogni comuni, facendo tacere i desideri reciprocamente irriducibili.

Infine, dall'idea di *adesione*, coronamento di questa costruzione essenzialmente destinata a mostrare come uno Stato può costruire nell'*immaginario* un simulacro di razionalità, ma che produrrà tendenzialmente gli stessi effetti della razionalità (vale a dire il riconoscimento pratico dell'interesse comune), Moreau ritiene che debbano esistere dei *meccanismi di riconoscimento* che conducono l'individuo a «rappresentarsi positivamente il suo rapporto alla totalità» e a preferire l'assoggettamento dello Stato alla schiavitù allo straniero

e agli odi reciproci. È a questo punto che Moreau evoca a sua volta la prossimità tra Spinoza e Machiavelli e, con un salto ardito, ne dà una traduzione spinoziana: i mezzi per «riportare uno Stato al suo principio» originario (dunque necessariamente immaginario) consistono nella *simbolica dell'identità* propria a ciascuna tradizione nazionale, i cui emblemi e riti collettivi (il codino dei Cinesi, la circoncisione degli Ebrei) sono installati come feticci nel cuore dell'*ingenium* caratteristico del popolo e che lo individualizza. Meglio, al cuore della corrispondenza tra l'*ingenium* del popolo e quello dello Stato («mente» del popolo e «mente» dello Stato? Diciamo piuttosto, in termini anacronistici ma che possono essere chiarificatori, tra «inconscio» del popolo e dello Stato).

Questa soluzione del problema, che trae un certo numero di elementi dai suoi predecessori, mi sembra ormai inaggrabile. L'accento che essa mette sulla dimensione storico-antropologica del pensiero di Spinoza mi sembra assolutamente giusta. Ma non è pienamente soddisfacente, tuttavia, rispetto a quattro ordini di obiezioni possibili:

1) Essa sembra comportare un elemento di circolarità. Moreau parte dall'idea che, secondo Spinoza, esista un *ingenium popolare*, e alla fine trova nella nozione di quest'*ingenium* e delle sue modalità di espressione la soluzione del problema. La questione della consistenza teorica (o sistemica) del concetto di *ingenium* (e soprattutto del suo collegamento con i concetti di mente e corpo) resta oscura.

2) Moreau fluttua tra l'idea di un *ingenium* dello Stato, del popolo, della nazione. Si ha all'inizio l'impressione che questi termini designino fondamentalmente la stessa cosa: alla fine il problema si concentra sulla definizione di un rapporto, di una convenienza (di un «incontro» storico) più o meno stabile tra l'*ingenium* del popolo e l'*ingenium* dello Stato. Ma la prima nozione presuppone che sia risolta la questione di sapere che cosa sia l'unità della *multitudo* e la seconda mi sembra introvabile in Spinoza o, più esattamente, non vedo che cos'altro l'*ingenium* dell'*imperium* potrebbe essere se non quello di una moltitudine storicamente organizzata. Per la stessa ragione, non vedo come la «composizione» degli individui e l'intervento delle «istituzioni» possano formare due aspetti differenti della «complessità» studiata...

3) Moreau tende in ultima analisi a calare interamente la questione di sapere in che senso un corpo politico possa costituire una individualità di un tipo determinato all'interno della questione di sapere come possa costituire una tale individualità singolare nella storia. Ma individuazione e individualizzazione non sono la stessa cosa o, almeno, occorrerebbe problematizzare la loro identificazione – al limite andando verso un nominalismo storico assoluto: non vi sono «regimi» politici, ogni nazione o popolo «inventa» un regime politico *sui generis*, a meno che non ne sia il prodotto; si notano le difficoltà che ne risulterebbero per la lettura del *TP*. Notiamo a questo proposito che la questione del-

l'identità nazionale e del suo rapporto con l'identità religiosa è tanto centrale nel *TTP* quanto marginale nel *TP*, dove è l'identità politica ciò che conta. In effetti sembrerebbe che Moreau, opponendo Spinoza a Hobbes sulla base delle discussioni attuali, ne abbia differenziato le problematiche in termini di opposizione tra *sovranità* (Hobbes) e relazione *cittadinanza/nazionalità* (Spinoza). Il *veluti una mente* segnerebbe questa trasformazione.

4) Tra le due vie della «costituzione della città» esposte nella quarta parte dell'*Ethica* (in particolare nella proposizione 37 con la sua doppia serie di dimostrazioni e di scolii), che formano come una sorta di «parallelismo intra-associativo», Moreau privilegia totalmente la *via passionale*. Per lui, la «razionalità» dello Stato o dell'organizzazione della moltitudine è, in effetti, l'apparenza prodotta dalla messa in opera o dalla manipolazione delle passioni (che egli chiama «simbolica»). Di conseguenza, evidentemente, la totalità del suo sforzo porta in direzione delle dimensioni «sociologiche» del problema della *animorum unio*, tendendo a eliminarne o ignorarne la dimensione *ontologica*. Ho paura che, in tali condizioni, il punto di vista propriamente «etico» si perda di vista.

### 3. Per una soluzione «letteralista»

Riprendendo a modo mio il termine «letteralismo» introdotto nella discussione da Lee C. Rice e alcuni degli elementi proposti fin qui (ma rettificando ciò che mi sembra forzare il senso del testo), vorrei tentare una soluzione che poggi sui seguenti principi:

1) Occorre che siano prese in considerazione tutte le occorrenze dell'espressione *una veluti mente ducitur (ducuntur)*, indipendentemente dal «soggetto» al quale essa si applica<sup>27</sup>. Ne deriva che l'equivocità sulla quale si sono fermati molti interpreti – qualche volta la «quasi-mens» è quella dello Stato tutt'intero (al quale essa conferisce la «potenza della moltitudine», altre volte è quella di un'istituzione particolare nello Stato (che si appropria di questa potenza) e che si presenta in modi differenti a seconda del regime – fa anch'essa parte del problema.

2) Occorre che siano presi in considerazione tutti i passi che si riferiscono a un *corpus* sociale, politico, istituzionale, ma *solamente* questi<sup>28</sup>. Ne deriva che l'espressione *corpus imperii* è in effetti altrettanto problematica di quel-

27 Salvo errore o omissione: *TP*, II, §§ 16-17; II, § 21; III, §§1-2; III, § 5; III, § 7; IV, §§ 1-2; VI, § 1; VI, § 19; VIII, § 6; VIII, § 19. A cui vanno aggiunti IX, § 14 (*veluti corpus*) e X, § 1 (*sicuti humano corpori*).

28 Nella sua traduzione del *TP*, influenzata dalla terminologia del «corpo politico» negli autori classici, Moreau ne aggiunge qualche altro (per esempio, per tradurre *Civitas*).

la di *mens civitatis* ecc. Più precisamente, occorre convenire che la nozione di «corpo politico» ripresa da una tradizione volta a volta giuridica, religiosa, filosofica, non ha in Spinoza un significato teorico, ma «ideologico». La sua messa in rapporto con una teoria (con la fisica, con l'ontologia) dell'*individualità corporea* è dunque un problema, non una soluzione o un punto di partenza manifesto.

3) Occorre che l'espressione *una veluti mente duci* sia sistematicamente in rapporto con le altre espressioni che fanno intervenire *ducere* e *ductus* (nel *TP* innanzitutto, altrove eventualmente) e in particolare *ratione duci, ex ratione ductu (convenire)* etc. Ne segue che *una veluti mente ducitur (ducuntur)* ricopre per definizione non una situazione univoca, ma un'alternativa, vale a dire un'opposizione di tendenze: o l'*animorum unio* (*TP*, 3, § 7) si realizza attraverso un meccanismo puramente passionale (paura della legge, odio dello straniero, speranza di salvezza comune ecc.) o essa si realizza in vista dell'utilità razionale (e per il mezzo della sua rappresentazione, ciò che non esclude affatto, vi ritorneremo, una mobilitazione delle passioni). Si ritrova qui, in certo modo (sul quale dovremo anche tornare) la «doppia via» di costruzione del concetto di socialità che presenta la quarta parte di *Ethica*, in particolare nella notevole serie costituita dalla proposizione 37 con le sue due dimostrazioni e i suoi due scoli<sup>29</sup>.

4) Occorre che l'espressione sia messa in raffronto con quella che è la sua antitesi manifesta nel *TP*, che è *ex suo* (rispettivamente *ipsius*) *ingenio vivere*. Ne deriva che si dà una contraddizione tra i concetti spinoziani che, in effetti, ne copre un'altra, più determinante. A un primo livello vi è l'*opposizione formale* tra l'unità (unità di pensiero, dunque di decisione) dell'*imperium* e l'indipendenza «naturale» degli *ingenia* individuali; ma, a un livello più profondo, vi è una *opposizione sostanziale*, in seno stesso alla *multitudo* (la quale comprende tanto l'*imperium* che gli individui umani con i loro propri *ingenia*) tra due regimi di autonomia, a dire il vero entrambi altrettanto paradossali: l'uno nel quale il «diritto» di ciascuno (*sui juris esse*) rinvia a un *ex suo ingenio vivere* che è in effetti autodistruttivo e dunque in pratica «impossibile»; l'altro nel quale questo «diritto» (formalmente identico: sempre *sui juris esse*) incorpora la possibilità dello *ex suo ingenio vivere* nel diritto comune, dunque nella potenza comune realizzata in una vita comune, il che sembrerebbe privarlo di ogni contenuto che non sia virtuale...

Sulla base di queste prime constatazioni, è possibile costruire una serie di conseguenze, associando le idee che vengono in chiaro. Se consideriamo insieme le conseguenze dei principi (3) e (4), ne deriva che nella costituzione della *mens collettiva* non vi è mai altra cosa nella sua essenza, per Spinoza, che non sia la realizzazione pratica di una *animorum unio*, ovvero altrimenti detto di una conciliazione o di una combinazione di *ingenia*, il che vuol dire:

a) che tutti i gradi di unione tra il movimento d'opinione passionale di una folla (per esempio, in una situazione insurrezionale)<sup>30</sup> e la deliberazione collettiva razionale nel quadro di istituzioni stabili<sup>31</sup> sono virtualmente incluse nella tesi dell'*animorum unio*. In tutti i casi, un processo di pensiero (e di formazione o trasformazione del pensiero, dunque di idee: si vede qui l'interesse della traduzione di Appuhn) è all'opera, ma questo processo è per definizione «transindividuale» e ha proprio per oggetto il modo in cui la moltitudine più o meno organizzata si «percepisce» essa stessa (percepisce i suoi interessi, la sua composizione, le sue divisioni, la sua situazione nel mondo) e, percependosi in tal modo, si «organizza».

b) Ma questo processo di pensiero non è perciò «ideale», puramente «spirituale» (o ancora «deliberato nella sua essenza, anche se passa per dei momenti di deliberazione»). Ciò che è connotato dal riferimento insistente agli *ingenia* è, al contrario, il fatto che questo processo riflette, articola la potenza dei corpi dei quali si compone la moltitudine e la loro singolarità, il loro «modo di vita» particolare (ciò che è ben espresso dalla traduzione di Cristofolini: «a suo modo vivere»)<sup>32</sup>.

c) La *mens* collettiva è dunque, per definizione, una *quasi mens* (come indica *Ethica* IV, pr. 18, sch.), la cui *unità-di-condotta* non è pensabile se non nel modo del «come se»: non che essa non sia «mentale» (vale a dire ideale, pensante) ma la sua direzione non è unificata (e dunque «definita») che tendenzialmente (si potrebbe dire, «asintoticamente» rispetto alla ragione e all'utilità comune); e dunque essa stessa non è unificata che tendenzialmente – si potrebbe dire: in modo *precario* – perché, in Spinoza, una *mens* non può essere altro che l'insieme organizzato delle «sue» idee e in effetti è la sua propria capacità di condurre o di dirigere (*ducere*) secondo un modo univoco che l'unifica essa stessa, il che le conferisce un «ordine» interno (l'ordine

29 Ho mostrato altrove come questa proposizione a due facce organizzi l'insieme della quarta parte dell'*Ethica*: E. Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris 1985, pp. 93-105, tr.it. di A. Catone, Roma, Manifestolibri, 1996, pp. 103-117.

30 O ancora il «linciaggio democratico» del quale parla Matheron.

31 Un'attenzione particolare va prestata qui all'importanza data da Spinoza a una tesi che deriva da Aristotele e da Machiavelli: la moltiplicazione delle opinioni differenti che si esprime nella deliberazione collettiva e che conduce a una risoluzione maggioritaria dei conflitti è una garanzia di razionalità e di saggezza (*TP*, IV, §4; VII, §§ 4-7; etc.). Per un mio commento, si veda *Spinoza et la politique* cit., pp. 88-89, tr. it. cit., pp. 98-99; «Spinoza, l'anti-Orwell: la crainte des masses», in Id., *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, pp. 81-82.

32 Si vedano su questo punto anche i rilevanti sviluppi dati da Warren Montag nel suo libro recente: W. Montag, *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries*, London, Verso, 1999, in particolare p. 62 e sgg.: «The Body of the multitude».

delle idee nelle quali essa consiste) e così la fa esistere. Una *mens* disorganizzata, senza unità di alcuna sorta, in verità esisterebbe appena...<sup>33</sup>.

Tutto ciò produce però a sua volta un effetto sulle implicazioni che abbiamo tratto dal principio 2 che concerne l'uso e il significato che in Spinoza riveste la parola «corpo». È radicalmente escluso che si possa pensare il «corpo» politico o l'individualità del corpo politico come qualcosa di pre-esistente alla costituzione della quasi-*mens* (o alla quasi-costituzione della *mens*, vale a dire l'*animorum unio*) e che quest'ultima venga a rifletterlo a cose fatte. Il «corpo» politico è, piuttosto, contrariamente a questa rappresentazione meccanicistica, l'effetto dell'unificazione della *mens*, e la sua esistenza è tanto tendenziale e precaria quanto quella di quest'ultima – anche se, evidentemente, occorre pensare a una *soglia* della sua formazione, della sua venuta all'esistenza, ciò che ho chiamato altre volte, seguendo Deleuze, un «minimo incomprimibile»<sup>34</sup>. Il che vuol dire ancora – e siamo al cuore del rapporto critico con Hobbes – che l'espressione «corpo politico» di per se stessa non prescrive nulla. O piuttosto essa traduce l'ambizione dello Stato (dell'*imperium* nelle sue differenti forme) di integrare, unificare e incorporare alla sua propria «vita» la *potentia multitudinis*: ambizione che è «in sé» razionale e conforme all'utilità comune, all'interesse comune, ma che si realizzerà più o meno bene a seconda della natura del regime.

Si potrebbe esprimere così questa conseguenza: senza un *minimum* di pensiero comune e dunque un minimo di incorporazione, non vi sarebbe alcuno Stato (o, se si vuole, non vi sarebbe che una *multitudo* contraddittoria e autodistruttiva). Ma la questione che si pone è se, all'inverso, si dia anche un *maximum*. Si potrebbe essere tentati di dire che è l'unificazione assoluta del pensiero-delle-masse, il «pensiero unico» nel quale le differenze individuali, che sono al tempo stesso contraddizioni virtuali, sarebbero completamente riassorbite o si fonderebbero in ciò che Matheron chiama un *consensus*, un «conformismo». Ora, non è così. Una simile ipotesi ci riconduce al contrario al *minimum* e, addirittura, al di sotto del *minimum*. Occorre qui completare il *TP* con il *TTP*, che si è appunto occupato di tale questione. Il tentativo di uniformare i pensieri abolendo la loro singolarità (che sia nella forma di un *credo teologico-politico*, come quello che si perpetua nella monarchia assoluta o nella forma di un *mito della ragione*, come quello che si presenta in un dispotismo illuminato, in una certa tradizione «repubblicana») è alla fin fine votato allo scacco. Ma, prima di crollare, esso può – lo sappiamo e Spinoza

33 Ci si può domandare se non sarebbe, all'altro estremo, un'ipotesi-limite altrettanto paradossale di quella dei *corpora simplicissima* nell'interpretazione che ne dà Cristofolini, alla quale mi ricollego.

34 Cfr. E. Balibar, «Spinoza, l'anti-Orwell: la crainte des masses» cit., p. 95 e sgg.

non cessa di preoccuparsene – generare le peggiori violenze, la dissociazione della comunità<sup>35</sup>. Esso non corrisponde in effetti a una vera sintesi, all'*universalizzazione* delle opinioni e dei generi di vita, ma al vano tentativo di un'opinione particolare di incorporare tutte le altre. Bisogna dunque adottare la posizione opposta. Non vi è dunque *un massimo* di «pensiero comune» proprio perché il pensiero comune si sviluppa all'infinito nel senso della compatibilità più alta possibile di singolarità le più numerose possibili – ciò che, in *Spinoza e la politica*, avevo detto: «essere il più numerosi possibile a pensare il più possibile», riferendomi alle proposizioni di *Ethica* V, pr. 5-10<sup>36</sup>.

E, per finire, queste ipotesi interpretative ci riconducono al nostro primo principio, riguardante la dispersività degli usi dell'espressione *una mente ducitur*. Come si è visto, il «soggetto» d'imputazione di quest'azione – diciamo meglio, di questo processo dinamico, nel quale l'attività e la passività si compongono: «essere guidato/a come da una sola mente» – *fluttua* letteralmente tra il tutto e la parte, tra l'*imperium* e le *summae potestates*: tutti termini che, in un dato senso, non ne fanno che uno solo (vale a dire, che esprimono le modalità dello stesso *conatus*, della stessa *res*) e, in un altro senso, non cessano di dissociarsi, vale a dire di opporsi reciprocamente. Tenendo conto di ciò che precede, bisogna evidentemente escludere, a quel che mi sembra, che si manifesti qui un'esitazione di Spinoza a proposito della questione di *dove localizzare* l'unità del corpo politico, l'individualità sociale. Un dubbio di tal genere non potrebbe provenire se non da una prospettiva essenzialistica, che è proprio ciò a cui egli ha rinunciato. Occorre invece supporre che i *limiti di questa individualità* fluttuino essi stessi: tra una «totalizzazione» e una «separazione», nel doppio senso di scissione della società (*civitas*) e di isolamento del sovrano. Si potrebbe dire ancora che è la *potentia multitudinis* che, qualche volta, è pienamente «interiorizzata» e si applica a se stessa in totalità, qualche volta è invece «esteriorizzata» e comporta in seno a se stessa un punto di eccezione, applicandosi soltanto a una parte di se stessa, come dall'esterno, come fa un potere dello Stato coercitivo che intenda «rappresentare» presso la massa del popolo l'unità di cui quest'ultima è incapace di per se stessa.

Ma noi sappiamo che questa fluttuazione è senza fine – anche se essa è attraversata da un orientamento, da uno *sforzo* etico o etico-politico (al quale corrisponde altresì un «dovere»: si veda l'impiego da parte di Spinoza in alcuni dei passaggi citati del verbo *debere*). La conseguenza di ciò sull'identità del «soggetto politico» è che questo è – come dice Negri, ma per delle

35 Il che vuol dire allora che, in realtà, – conformemente alla tradizione classica da Platone e Aristotele – *l'anarchia e la tirannia non sono due situazioni differenti?*

36 Cfr. E, Balibar, *Spinoza et la politique* cit., p. 118, tr. it. cit., p. 129.

ragioni tutte diverse dalle sue – «inafferrabile» o, meglio ancora, *equivoco*. È impossibile localizzarlo *sia nel tutto sia nella parte*, vale a dire sia nel «popolo» sia nello «Stato». Se dunque la *multitudo* designa, per eccellenza, l'istanza popolare dalla quale dipende la potenza dello Stato e la sua stabilità o instabilità, non è però possibile a rigore dire che il soggetto è *la multitudo*, salvo a precisare subito: a prezzo di contraddizioni insolubili, nella forma di un regresso all'infinito ecc. Ma se, all'inverso, la *multitudo* designa proprio l'unità contraddittoria, fluttuante a seconda dei regimi e delle situazioni secondo il modello della *fluctuatio animi* (e, forse, si potrebbe arrischiare l'espressione di *fluctuatio mentis*) dell'*imperium* e del *populus* (o del *demos*), che, ognuno a suo modo, possono pretendere di incarnare o rappresentare il «soggetto» politico, allora occorre convenire che questo soggetto è paradossale in quanto tale, o che è un *non-soggetto* rispetto alle concezioni classiche.

Il rovesciamento della figura classica del soggetto conduce in particolare a opporre radicalmente la concezione spinoziana della politica – la metafisica della politica di Spinoza – tanto a quella di Hobbes quanto a quella di Rousseau. Non perché (come vorrebbe Negri) Hobbes e Rousseau condividano la stessa concezione, ma al contrario perché, nella loro opposizione, essi illustrano le due possibilità di conferire al «corpo politico» l'unità di un soggetto classico, sia come un'unità trascendente, sia come un'unità immanente. Il che non vuol dire (lo si deve accordare a Negri) che questo rovesciamento escluda delle forme, delle pratiche di *soggettivazione*. Al contrario, si tratta di un modo di comprendere perché la politica (e la storia in quanto scena politica) non è altra cosa che un campo di movimenti soggettivi: attività e passività, aumento e diminuzione di potenza di agire, composizione ovvero *convenientia* e decomposizione delle individualità collettive ovvero *seditio*. Ma non abbiamo alcuna ragione – anzi abbiamo ragioni contrarie, in accordo con tutta l'analisi spinoziana delle modalità del *conatus* – di decidere unilateralmente che *uno solo di questi vettori* rappresenti «in sé» la soggettività.

#### 4. *Conclusiones provvisoriae*

Ho cercato fin qui di dare uno statuto teorico all'idea di una «quasi *mens*» evocata quasi cursoriamente nell'*Ethica* durante l'analisi del passaggio dall'individualità alla transindividualità, suggerendo che il *TP* ne costituisca lo sviluppo e che l'insistenza dell'espressione *una veluti mente duci* fornisca precisamente l'indice di questo fatto. Una «quasi *mens*» – se quest'espressione può essere ammessa – corrisponde secondo me all'idea di *mens* «transindividuale», più esattamente a ciò che sarebbe un'identità mentale per un composto transindividuale, se un tale composto non si situasse precisamente al limite d'applicazione del concetto di individualità, se non si trattasse in

effetti di un *quasi-individuo* piuttosto che di una «individualità» data e completa. Partendo da quest'ipotesi di un *concetto-limite*, non resterebbe allora che cercare di misurare la portata di ciò sulla dottrina spinoziana nel suo insieme e ciò seguendo due vie di generalizzazione.

La prima consiste nel tornare al problema della *mens* nella sua generalità, riflettendo su questo fatto: l'estensione di questo concetto al di là dei limiti di un primo utilizzo – grossomodo quello che è al centro delle dimostrazioni dell'*Ethica* nelle quali l'analisi dei movimenti passionali e razionali della mente umana, definita come idea della molteplicità propria al corpo umano, a una problematica generale degli attributi della sostanza e dell'espressione di quest'ultima secondo tali attributi – ci ha fatto scoprire un quasi psichismo o meglio uno psichismo quasi individuale (perché si tratta in effetti degli stessi elementi che entrano nella formazione della *mens* umana individuale: cioè di ciò che Spinoza chiama «idee», idee che corrispondono senz'altro a dei movimenti e a degli incontri corporei, ma in un quadro allargato). Si tratta di un regime transindividuale di produzione e di associazione di idee, che tende all'unità nella misura in cui questa è compatibile con un grado di complessità e di conflittualità superiore a quella che si verifica nell'individualità umana: il che è quanto si verifica sul terreno politico e che coincide con la sua singolarità propria.

Il filo conduttore che vorrei allora proporre sarebbe al tempo stesso storico e filologico. Si tratterebbe di partire dall'enunciato assiomatico *omnia sunt animata*<sup>37</sup> e di esplorarne la trasformazione seguendo, in primo luogo, quanto suggerisce Emilia Giancotti: nella maturazione dello spinozismo, i riferimenti all'*anima* e all'idea di *animatio* del corpo vengono tendenzialmente eliminati a vantaggio di quella che si può considerare come una radicalizzazione del cartesianesimo, vale a dire di una riconduzione dell'analisi delle passioni alla logica dei complessi di idee, designata specificamente dal termine *mens*. Il che vuol dire, lo si vede bene, che tutti gli affetti sono radicalmente intellettualizzati e che tutte le idee, ivi comprese le più adeguate, sono indissociabili dalle modalità affettive o dalle realizzazioni del desiderio<sup>38</sup>. Ma occorre anche seguire quanto suggerisce Pierre-François Moreau: il termine *ingenium*, anche se non costituisce l'oggetto che di un «uso pratico» (come avrebbe detto Althusser), contiene la chiave del problema della *identità degli individui*. Dunque anche di quella delle quasi-identità collettive. Fino al punto che ciò che mi sembra giocare un ruolo decisivo nella versione più elaborata del pen-

37 Per essere esatti: *Individua [...] omnia, quamvis diversis gradibus animata tamen sunt* (*Ethica*, II, prop. 13 schol.).

38 Cfr. E. Giancotti Boscherini, *Sul concetto spinoziano di Mens*, in G. Crapulli - E. Giancotti Boscherini, *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Lessico Intellettuale Europeo III, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1969.

siero spinoziano su questo punto non è la designazione di un *ingenium* dei popoli o delle nazioni (che non sono lontano dal considerare, anch'esso, come un «quasi *ingenium*», almeno se occorre concepirlo come una «disposizione naturale» che persiste nel corso della storia)<sup>39</sup>, ma piuttosto il rapporto tra la formazione delle idee transindividuali (delle quali ci è noto il contenuto socio-politico: l'unificazione delle opinioni e nozioni comuni della massa, la formazione in atto di un pensiero della moltitudine) e l'*ingenium* di ciascuno.

Sono allora tentato di ritradurre questo termine non soltanto con «complessione», «disposizione naturale» o «personalità»<sup>40</sup>, ma con *resistenza all'assimilazione*: una resistenza propria dello psichismo individuale, radicata nel complesso psico-fisico. E la mia ipotesi (provvisoria) è che l'identificazione spinoziana dei processi affettivi con i processi intellettuali (o ideali) nel concetto di *mens*, comporta in qualche modo un «residuo» designato appunto dal concetto di *ingenium*. Oltre al concetto di *mens*, per analizzare ciò che corrisponde ai movimenti dei corpi nell'attributo «pensiero» e, in particolare, per analizzare le forme dell'attrazione e repulsione tra individualità che vi si producono, occorre ancora il concetto o il quasi-concetto di *ingenium*. Questo emerge nella sua funzione irriducibile in occasione dell'estensione del problema etico sul terreno politico; quello delle combinazioni transindividuali, ma ha senza dubbio una portata generale. O forse si potrebbe meglio dire: l'insistenza su di esso traduce il fatto che *tutti* i processi mentali, per «individualizzati» che siano, hanno sembra già una dimensione transindividuale.

Ma in questo modo arriviamo all'altra via che io vedo per la generalizzazione delle questioni precedenti. Io credo che le discussioni che sono state qui ricordate o intraprese sollevino una doppia difficoltà. Da un lato, esse non cessano di metterci di fronte a una trasgressione delle regole della corrispondenza tra gli attributi, comunemente designata sotto il nome di «parallelismo» – o di ciò che crediamo di comprendere sotto questo nome. Ciò comincia, seguendo la lettera stessa del *TP*, dalla sorprendente «fallacia» logica di Spinoza il quale evoca non una identità nella differenza tra l'individualità corporea e l'individualità mentale dello Stato, ma – almeno nel caso della monarchia – un'azione dell'*imperium* (identificato con una «mente») sopra la *multitudo* o la *civitas* (identificata con un «corpo»). E continua con l'ipotesi alla quale sono stato condotto io stesso di una costituzione dello Stato in «quasi *corpus*» in conse-

39 Altrimenti, si darebbero pochi strumenti, almeno al livello descrittivo, per distinguere Spinoza da un rappresentante della «psicologia dei popoli» e del loro «carattere» o «spirito» proprio.

40 In tedesco, Manfred Walther propone *Eigensinn*, che mi sembra introdurre anch'esso una problematica molto interessante; in ogni modo, si tratta di una nozione straordinariamente polisemica, che non contraddice affatto la funzione di «residuo» o di «supplemento» della quale discuto qui.

guenza della sua costituzione in «quasi mens» ... Che fare di questi paradossi? Bisogna vedervi la prova di un'inconsequenza dello spinozismo in rapporto alle sue stesse premesse non appena penetra sul terreno della politica? O, al contrario, bisogna approfittarne per cercare di mettere alla prova e, volendolo il caso, di trasformare la nostra comprensione dell'assioma del parallelismo degli attributi e della causalità della sostanza, supponendo che *Ethica* non ne abbia ancora esplorato o elucidato tutti gli aspetti?

A mio avviso, tali questioni non sono separabili dal problema acutamente posto da Moreau<sup>41</sup> e che ho cercato di riformulare per mezzo della categoria di «transindividuale»: senza dubbio, vi è un concetto generale dell'individualità e dell'individuazione in Spinoza che fa tutt'uno con quello della produzione degli effetti della sostanza (in ultima analisi sono in effetti delle *individualità*, delle cose singolari, che sono cause ed effetti, che producono e sono prodotte). Ma è profondamente erroneo rappresentarsi tutti i processi di individuazione sul modello dell'individuazione *umana* (quella del corpo e dell'anima umana individuale). È precisamente questa l'illusione antropomorfa, struttura fondamentale dell'immaginario della quale la rappresentazione dei fenomeni politici è il luogo privilegiato – in caso di bisogno con il supporto di un antropomorfismo teologico, come mostra il *Mortal God* di Hobbes. Ma l'analisi dei fenomeni politici, per contro, è la via regia di una critica di quest'illusione. Essa ci mette in presenza di una individualità-limite (quasi-individualità o transindividualità) che concerne essa stessa i corpi e le anime, i movimenti fisici e le associazioni di idee, ma obbedisce a un modello tutto diverso. Se si mostrasse vero, per giunta, che in effetti questa dimensione transindividuale è anche *sempre già* implicita nella vita dell'individualità umana, in particolare nel movimento delle sue passioni, che essa la *sur-determina* sempre, come sembrano più che suggerire le parti III e IV di *Ethica*, si avrebbe – attraverso la politica – un'indicazione fondamentale del fatto che, per Spinoza, la grande scommessa filosofica è di *pensare l'uomo fuori da ogni antropomorfismo*, vale a dire di liberarsi in quanto teorici (occorre dire: in quanto «saggi»?) da tutti i modelli che l'uomo (vale a dire la moltitudine degli uomini) non cessa di assegnare a se stesso.

[Traduzione dal francese di Francesco Piro]

---

41 Si vedano ancora le osservazioni di Pierre Macherey nel suo commentario della seconda parte dell'*Ethica*, sullo statuto del piccolo trattato di «fisica dei corpi», sul quale occorrerà tornare più specificamente altrove. Ma, soprattutto, occorrerà tener conto delle analisi che si trovano nella tesi di François Zourabichvili, *L'idée de transformation chez Spinoza*, che sta per essere pubblicata in due distinti volumi [F. Zourabichvili, *Spinoza: une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002; *Id.*, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002. *N.d.T.*].



edizioni Ghibli

Quaderni Materialisti

- 2 Anno 2004, scritti di Augusto Illuminati, Ferdinando Vidoni, Maria Turchetto, Warren Montag, Paolo Quintili, Vittorio Morfino, Massimiliano Biscuso, Marco Vanzulli, Roberto Fineschi, Mario Cingoli, pp. 191, ISBN 888836319X, € 14,00

GLI SGUARDI DI EMILIO

Collana diretta da Raffaele Mantegazza

- 1 PAPI Fulvio, *Sull'educazione*, 2001, pp. 185, ISBN 8888363017, € 14,97
- 2 MANTEGAZZA Raffaele, *Unica rosa. Cinque saggi sul materialismo pedagogico*, 2001, pp. 123, ISBN 8888363009, € 12,40
- 3 MARCHESI Andrea, *Le fabbriche dell'anima*, 2002, pp. 195, ISBN 8888363084, € 18,00
- 4 SEVESO Gabriella, *Armati mio cuore. Modelli educativi femminili nel teatro di Euripide*, 2002, pp. 127, ISBN 8888363114, € 13,00
- 5 CAPPA Francesco, *La materia invisibile. Corpo e carne in Antonin Artaud*, 2004, pp. 110, ISBN 8888363211, € 11,00
- 6 BARONI Walter, *Le stagioni dell'assenza. Per un materialismo dei processi di soggettivazione*, 2004, pp. 209, ISBN 8888363327, € 21,00
- 7 BARONE Pierangelo, *L'animale, l'automa il cyborg. Figurazioni del corpo nei saperi e nelle pratiche educative*, 2004, pp. 99, € 12,00

SPINOZIANA

Collana diretta da Mino Chamla,  
Roberto Diodato e Vittorio Morfino

- 1 BALIBAR Etienne, *Spinoza. Il transindividuale*, 2002, pp. 205, ISBN 8888363076, € 16,00
- 2 MARTINETTI Piero, *La religione di Spinoza. Quattro saggi*, a cura di Amedeo Vigorelli, 2002, pp. 167, ISBN 888836305X, € 13,00
- 3 D'ANNA Giuseppe, *Uno intuito vedere. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, prefazione di Piero di Vona, 2002, pp. 228, ISBN 8888363092, € 18,00
- 4 BOVE Laurent, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, prefazione di Toni Negri, 2002, pp. 344, ISBN 8888363106, € 25,00
- 5 SINI CARLO, *Archivio Spinoza. La verità e la vita*, 2005, pp. 319, ISBN 8888363297, € 18,00
- 6 KOYRÉ Alexandre, *Scritti su Spinoza e l'averroismo*, a cura di Andrea Cavazzini, 2002, pp. 94, ISBN 8888363335, € 12,00
- 7 DEL LUCCHESE Filippo e MORFINO Vittorio (a cura di), *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, scritti di S. Ansaldi, R. Ciccarelli, G. D'Anna, F. Del Lucchese, R. Diodato, N. Marucci, V. Morfino, L. Nocentini, F. Zourabichvili, 2003, pp. 244, ISBN 8888363130, € 23,50
- 8 DEL LUCCHESE FILIPPO, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, 2004, pp. 499, ISBN 8888363181, € 25,00
- 9 LABRIOLA ANTONIO, *Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza (1867)*, a cura di Marzio Zanantoni, 2004, pp. 128, ISBN 8888363157, € 12,00
- 10 BETTINI Amalia, *Il Cristo di Spinoza*, 2005, pp. 159, ISBN 8888363300, € 13,00

## Quaderni Spinoziani

1. SPINOZA, *Dei miracoli. Con gli Atti del Seminario "L'impostura ieri e oggi: dai miracoli alla televisione"*, a cura di Patrizia Pozzi e Paola Grassi, scritti di P. Cristofolini, L. Vagnozzi, A. Delfino, A. Ceccarelli, Ch. Piazzesi, 2004, pp. 86, € 11,00

## Fuori collana

- BELLUCCI Valentino, *Walter Benjamin. La duplice genealogia del simbolo e della verità*, 2004, pp. 72, ISBN 888363173, € 11,00
- CINGOLI Mario, *Hegel. Lezioni preliminari*, 2000, pp. 64, € 6,20
- DAL CANTON Iaria, *Conflitto e comunicazione. Per una critica di Jürgen Habermas*, prefazione di Fulvio Papi, 2002, pp. 114, ISBN 8888363068, € 13,50
- PAPI Fulvio, *Lezioni sulla Scienza della logica di Hegel*, 2000, pp. 90, ISBN 8888363025, € 10,32
- PAPI Fulvio, *Gli amati dintorni. Filosofia, arte, politica negli specchi della memoria*, 2001, pp. 234, ISBN 8888363033, € 20,65
- TRENTADUE Mauro, *La gioia di esistere, l'orrore di finire. Simone de Beauvoir e l'avventura dell'esistenza*, 2003, pp. 136, ISBN 8888363142, € 13,00



