

**QUADERNI 6**  
**MATERIALISTI**

anno 2007

Edizioni Ghibli

Numero realizzato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione «Riccardo Massa» dell’Università degli Studi Milano-Bicocca.

*Direttore:* Mario Cingoli

*Direttore responsabile:* Janiki Cingoli

*Coordinatori scientifici:* Vittorio Morfino, Marco Vanzulli.

*Comitato di redazione:* Stefano Bracaletti, Cristina Degan, Aurelia Delfino, Filippo Del Lucchese, Claudio Lucchini, Luca Pinzolo, Zaira Rodrigues Vieira, Ferdinando Vidoni.

*Comitato scientifico:* Etienne Balibar, Armando Boito, Gian Mario Bravo, Giuseppe Cacciatore, Marilena Chaui, Paolo Cristofolini, Ugo Fabietti, Augusto Illuminati, Fabio Minazzi, Warren Montag, Salah Mosbah, Fulvio Papi, Alberto Postigliola, Paolo Quintili, Silvano Tagliagambe, André Tosel, Maria Turchetto, Ester Vaisman.

*Direzione e redazione:* Piazza dell’Ateneo Nuovo, 1 – 20126 Milano  
Tel. 02-64484825  
Fax. 02-64484805  
E mail: quaderni-materialisti@unimib.it

*Progetto grafico:* Béatrice Sebe  
*Amministrazione:* Edizioni Ghibli  
Numero 6 – 2007

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

Distribuito da MIMESIS EDIZIONI  
Via Mario Pichi 3 – 20143 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

### DARWIN TRA NATURA E STORIA

Presentazione <i>di Maria Turchetto</i>	p. 7
MARX AL VAGLIO DI DARWIN <i>di Dominique Lecourt</i>	p. 9
SULLA BASE NATURALISTICA DEL MATERIALISMO STORICO <i>di Ferdinando Vidoni</i>	p. 33
DARWINISMO SOCIALE? <i>di Gérard Molina</i>	p. 53
ANTROPOLOGIA CULTURALE E ANTROPOLOGIA BIOLOGICA <i>di Carlo Talenti</i>	p. 81
LA STORIA, LE TRACCE, LA VITA. IL MATERIALISMO DI DARWIN E IL «CONTINENTE STORIA» <i>di Andrea Cavazzini</i>	p. 99
SCIENZA E PRODUZIONE IDEOLOGICA (SPONTANEA?) DEGLI SCIENZIATI: IL CASO DELL'ORGASMO FEMMINILE <i>di Ranieri Salvadorini</i>	p. 157
DARWIN IN FAMIGLIA <i>di Michele Cammelli</i>	p. 175
LA «FILOSOFIA» DI DARWIN <i>di Vittorio Morfino</i>	p. 205

### ARCHIVIO

PERCHÉ LA RIVOLUZIONE NON MUORE (DA HEGEL A MARX SOTTO IL CONTROLLO DI SPINOZA) <i>di Jacques Bidet</i>	p. 219
---	--------

LO STATO CAPITALISTA AL CENTRO: CRITICA AL CONCETTO DI POTERE DI MICHEL FOUCAULT <i>di Armando Boito</i>	p. 235
UN'ONTOLOGIA POLITICA DELLA CONFIDENZA: IL MODELLO TEOCRATICO <i>di Laurent Bove</i>	p. 253
LA STORIA NELL'ESEGESI BIBLICA DI LEIBNIZ E SPINOZA <i>di Mogens Lærke</i>	p. 265
IL PROBLEMA DEL MATERIALISMO DIALETTICO NELLA TRANSIZIONE IN URSS DA LENIN A STALIN <i>di Fabio Minazzi</i>	p. 281
IL MATERIALISTA STORICO PRIME OSSERVAZIONI SU KARL MARX <i>di Massimiliano Tomba</i>	p. 301
LUKÁCS VERSUS ALTHUSSER: ANCORA SUL PROBLEMA DELL'IDEOLOGIA <i>di Ester Vaisman</i>	p. 319

# **DARWIN TRA NATURA E STORIA**

A CURA DI MARIA TURCHETTO



## PRESENTAZIONE

In questi ultimi anni di Darwin si parla molto, e a tanti livelli. Non si tratta solo di una moda culturale, né semplicemente di una reazione agli oscurantismi di ritorno. C'è ben altro dietro questa *Darwin Renaissance*. Le scienze della vita stanno attraversando un periodo di profonda revisione e proficua riflessione, dopo che recenti acquisizioni nei campi della genetica, della genomica, dell'embriologia hanno profondamente scosso il paradigma della cosiddetta Sintesi Moderna, oggi accusato di eccessivo determinismo e riduzionismo. Non stupisce, dunque, che venga di nuovo interrogato uno dei padri fondatori e che si scopra nella sua opera una ricchezza che i processi della normalizzazione scientifica avevano in parte occultato.

La biologia è attualmente impegnata non soltanto a vagliare nuove tecniche sperimentali e nuove linee di ricerca, ma anche a rivedere il proprio apparato concettuale e i propri strumenti metodologici. Dunque – per riprendere una distinzione cara a Louis Althusser – non pone semplicemente *problemi scientifici*, ma *questioni filosofiche*. Chi cerca filosofia, intesa sia nel senso stretto e pregnante di teoria della conoscenza sia in quello più lato e labile di visione del mondo, può trovarla oggi soprattutto nelle elaborazioni e nelle interrogazioni proposte dalle scienze della vita.

Tra gli aspetti più interessanti proposti dall'odierno processo di rinnovamento delle scienze della vita c'è una nuova apertura alle problematiche antropologiche, storiche e sociali. Nuova, perché interviene dopo un lungo divorzio tra i saperi relativi alla natura e alla cultura, che ha caratterizzato gran parte del pensiero novecentesco, nelle versioni storiciste come in quelle neopositiviste – contrapposte ma solidali nel decretare una separazione incolmabile. Nuova, perché non ricalca minimamente le vecchie strade del cosiddetto darwinismo sociale, da cui è lontana non solo *ideologicamente* – la riflessione avviata negli anni '70 sulla non neutralità della scienza ha prodotto i suoi effetti – ma soprattutto *teoricamente*, visto il tramonto di un'idea di «evoluzione» assimilata a quella di «progresso».

Gli interventi raccolti in questo numero vogliono contribuire a fare il punto sul rapporto tra questi saperi. Partendo innanzitutto dalla complessa relazione che intercorre tra i due grandissimi innovatori dei due campi, Darwin e Marx: relazione complessa al punto da alimentare leggende, come apprendiamo dal saggio di Dominique Lecourt, e che tuttavia può essere dipanata fino a proporre, come recita il titolo del saggio di Ferdinando Vidoni, di «rifonda-

re il marxismo sul darwinismo». In effetti, riletto da Stephen Jay Gould – uno degli studiosi che ha maggiormente contribuito alla ridefinizione del quadro concettuale della teoria dell’evoluzione, come mostra il saggio di Andrea Cavazzini – Darwin sembra aver molto da insegnare in tema di *metodo storico e di concezione della storia*, come già Althusser aveva intuito ricostruendo «la corrente sotterranea del materialismo dell’incontro», di cui Vittorio Morfino riprende qui il filo. Il saggio di Gérard Molina ripercorre in modo completo ed esaustivo le vicende del darwinismo sociale, mentre il contributo di Carlo Talenti individua alcuni nodi cruciali del difficile rapporto tra antropologia culturale e antropologia biologica. Infine, sempre in tema di antropologia, il saggio Michele Cammelli propone un Darwin studioso dell’«addomesticamento dell’animale uomo» in famiglia; quello di Ranieri Salvadorini un caso esemplare di «ideologia spontanea» degli scienziati e un altrettanto esemplare smontaggio critico di un «ostacolo epistemologico» fondato sul pregiudizio.

## MARX AL VAGLIO DI DARWIN\*

DOMINIQUE LECOURT

**G**li aneddoti sono sempre stati il peccato veniale di coloro che, in storia, sono devoti alla religione dei fatti o professano al contrario qualche dogmatismo del senso: non per questo devono essere semplicemente oggetto di disprezzo da parte di coloro che, contro gli uni e gli altri, difendono una concezione critica e razionale. Eccone uno, ripetuto da un secolo.

Nell'autunno del 1880, Marx si sarebbe rivolto a Darwin per fargli conoscere la sua intenzione di dedicargli la traduzione inglese del *Capitale*, allora in via di completamento, e per chiedere il suo assenso. Darwin, nell'impeccabile stile di estrema cortesia che caratterizza la sua corrispondenza, avrebbe fermamente declinato l'offerta. Si cita sempre la lettera firmata e datata 13 ottobre 1880 in cui Darwin scrive: «Preferirei che il tomo o il volume non mi fosse dedicato (ancorché io vi ringrazi per la vostra intenzione che mi fa onore), perché ciò implicherebbe in un certo modo la mia approvazione dell'opera nella sua interezza, che io non conosco affatto».

Da quando Margaret A. Fay e Lewis S. Feuer hanno saputo mettere uno zelo e una perspicacia da detective al servizio di un'inchiesta storiografica rigorosa e appassionante, i cui risultati sono stati confermati poco dopo, nell'essenziale, dai lavori di Th. Caroll e di Ralph Colp Jr., nessuno dubita più del carattere totalmente fittizio di questo aneddoto. No, Marx non ha mai proposto a Darwin di dedicargli la traduzione inglese del *Capitale*. Esiste certamente una lettera scritta dalla mano di Charles Darwin e ritrovata tra le carte di Marx, e la famosa frase effettivamente vi figura. Ma rileggendo il testo nella sua integralità, molte frasi risultano manifestamente incongruenti se considerate una risposta a Marx. Innanzitutto le prime righe, in cui Darwin scrive: «La pubblicazione, sotto qualsiasi forma, delle vostre osservazioni sui miei scritti non richiedono in realtà un consenso da parte mia, e sarebbe ridicolo da parte mia dare un consenso di cui non c'è bisogno». Immaginiamo Marx chiedere a Darwin l'assenso per la pubblicazione del *Capitale*? Inoltre, anche se Darwin, come scrive, non aveva «l'opera nella sua interezza», dice di averne ricevuto insieme alla lettera un assaggio. Per quanto bassa potesse essere la sua vista,

---

\* Comunicazione al convegno *De Darwin au darwinisme*, Université d'Amiens, 1982; pubblicato in D. Lecourt, *A quoi sert donc la philosophie? Des sciences de la nature aux sciences politiques*, Paris, PUF, 1993.

come dice per scusarsi, come avrebbe potuto leggerci «osservazioni» sui propri scritti? Darwin lascia poi intendere che l'intera opera consisterebbe in quel genere di osservazioni, cosa che evidentemente non può riferirsi al *Capitale*.

Rileggendole dall'angolo visuale di questi sospetti, le ultime righe suonano altrettanto strane. Darwin che rivendica, come per prevenire ogni cattiva interpretazione del suo rifiuto, la qualità di «vigoroso avvocato del libero pensiero in tutti i campi», si inquieta di trovare nel libro che gli è stato inviato «argomenti diretti contro il cristianesimo e il teismo». Simili argomenti, conclude, «non esercitano praticamente effetti sul pubblico e [...] la libertà dello spirito è meglio promossa da un'illuminazione dello spirito seguendo i progressi della scienza». Di nuovo, come si possono trovare nel *Capitale* «argomenti diretti» contro il cristianesimo e il teismo? Come è possibile interpretare l'opera nel suo insieme come un manifesto del libero pensiero?

Se notiamo, infine, cosa che nessuno si era mai curato di fare prima delle ricerche di cui mi limito per il momento a trarre il bilancio, che la lettera di Darwin non fa menzione del nome del destinatario, visto che si apre in modo convenzionale con un «Dear Sir» di anonima cortesia, si pone in modo abbastanza serio e anche urgente la questione di sapere se, sì o no, questa lettera sia stata effettivamente scritta in risposta a un invio di Marx, di cui per altro, occorre aggiungere, non è mai stata trovata traccia nelle carte di Darwin.

Il solo argomento di fatto, evidentemente impossibile da eludere, che sembrava imporre di mantenere contro tutti i dubbi e tutte le incoerenze la versione classica della storia è il luogo in cui la famosa lettera era conservata: nel bel mezzo della corrispondenza di Marx! Ora questo stesso argomento si è improvvisamente rovesciato per accreditare, meglio di ogni altro, la tesi del quiproquo, prima che una prova materiale venisse a corroborarla.

Chi fu, in effetti, il depositario degli scritti di Marx? Edward Aveling, suo genero. Ora Aveling – c'è bisogno di ricordarlo? – era uno dei membri più attivi della società dei liberi pensatori, l'autore del *Credo di un ateo*, e anche e soprattutto l'autore di un libro pubblicato nel 1881 intitolato *The student's Darwin*, che si presenta come una raccolta di articoli apparsi nel 1880 nel *National Reformer*. Viene subito l'idea che di questo libro appunto si parlasse nella lettera di Darwin, e che dunque Aveling, e non Marx, ne fosse il destinatario. Il tono e le considerazioni di Darwin diventano allora perfettamente pertinenti e coerenti.

Guidati da questa ipotesi, Th. Caroll e Ralph Colp Jr. hanno scoperto una lettera di Aveling datata 12 ottobre 1880 e indirizzata all'autore dell'*Origine delle specie*. Aveling annuncia a Darwin la sua intenzione di pubblicare in un tomo o un volume la serie degli articoli e gli chiede una prefazione – a quanto pare non senza un'intenzione politica. Darwin si affretta a rispondere, l'indomani: «Dear Sir...». Lasciamo agli emuli del più illustre psicanalista francese il compito di trarre lezioni metafisiche dal destino di questa lettera che,

deviata a titolo postumo, alla fine, grazie a una bella ostinazione concettuale, raggiunge il destinatario che non aveva affatto mancato. Ciò che qui importa è che questo aneddoto, che tramanda l'offerta di Marx e il rifiuto di Darwin, per quanto fosse dunque del tutto fittizio, si è imposto come la verità stessa per cent'anni, contro l'evidenza retrospettivamente flagrante delle incoerenze letterarie su cui si basava. Bisogna anche dire che dopo il 1975, dopo che la verità è stata ristabilita, fa ancora presa: non mancano autori che continuano a ripeterlo come se niente fosse.

La spiegazione c'è.

Tralasciamo il fatto che, giocando sul senso di quest'offerta e questo rifiuto, possono tirare acqua al proprio mulino sia i darwiniani antimarxisti, sia gli antidarwiniani antimarxisti, sia i marxisti antidarwiniani – ed è già una folla sulla scena intellettuale. L'essenziale della forza di convinzione di questo aneddoto deriva dal fatto che esso si inserisce in una storia, costruita dalla tradizione marxista, che ne sostiene il senso e di cui è come provvidenzialmente adatto a compendiare la lezione scontata. Questa storia è stata scritta così spesso per essere così regolarmente inculcata che mi farei scrupolo a rintracciarne la cronologia, se non fosse per accentuarne alcuni tratti finora deliberatamente sfumati e per sottolinearne alcune lacune comodamente trattate o opportunamente dissimulate. Ecco la storia, così come si presenta nell'apparente obbiettività di una successione di fatti ben determinati.

Il 24 novembre 1859 esce a Londra *l'Origine delle specie*. Non passa un mese che Engels, che ha ripreso lo studio delle scienze e pensa già a un grande libro di filosofia della natura, scrive a Marx, il quale si è appena deciso a pubblicare il *Contributo alla critica dell'economia politica*, uscito il 1 giugno dello stesso anno. Lo mette a parte del suo entusiasmo: «Questo Darwin, che sto leggendo, è veramente sensazionale. C'era ancora un aspetto in cui la teleologia non era stata demolita: ora è cosa fatta. Inoltre non era mai stato fatto un tentativo di tale vigore per dimostrare che c'è uno sviluppo storico nella natura, e nemmeno con una simile fortuna»<sup>1</sup>.

Passa quasi un anno prima che Marx faccia eco a questa lettera. Ma i termini sono consonanti. Marx rincara addirittura l'entusiasmo dell'amico: «Malgrado la mancanza di finezza tutta inglese nello sviluppo, è in questo libro che si trova il fondamento storico-naturale della nostra concezione»<sup>2</sup>. Opinione ribadita a Lassalle due mesi dopo: «Il libro di Darwin è importan-

<sup>1</sup> K. Marx, F. Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, tr. di J. P. Lefebvre, Paris, Editions Sociales, 1973, p. 19, tr. it. a cura di M. Montinari, K. Marx, F. Engels, *Opere complete* (MEOC), Roma, Editori Riuniti, 1973, vol. XLI, p. 551.

<sup>2</sup> Ivi, p. 20, tr. it. cit., p. 568.

sue insufficienze, è in quest'opera che, per la prima volta, viene dato un colpo mortale alla ‘teleologia’ nelle scienze della natura»<sup>3</sup>.

Né Marx né Engels rivedranno mai la loro prima impressione. A partire dal 1862, tuttavia, l'entusiasmo ha una sfumatura di riserva; Marx scrive a Engels: «Ciò che mi diverte in Darwin, che ho ripreso, è che dichiara di applicare la teoria di Malthus *anche* alle piante e agli animali, come se l'astuzia del signor Malthus non consistesse precisamente nel fatto che la teoria *non* è applicata alle piante e agli animali». E aggiunge: «È notevole vedere come Darwin riconosce negli animali e nelle piante la sua società inglese, con la divisione del lavoro, la concorrenza, le aperture di nuovi mercati, le invenzioni e la malthusiana ‘lotta per la vita’. È il *bellum omnium contra omnes* di Hobbes, e ciò ricorda Hegel nella *Fenomenologia* dove la società civile interviene come ‘regno animale dello spirito’, mentre in Darwin è il regno animale che interviene come società civile»<sup>4</sup>.

Ormai la maggior parte dei riferimenti all'opera darwiniana nei testi di Marx e Engels fanno, con variazioni, la doppia menzione di un accordo fondamentale e del rimprovero di aver trasposto Malthus alle piante e agli animali al prezzo di una grave incoerenza, se è vero che una simile trasposizione riduce a niente la legge di popolazione di Malthus che riposa precisamente su una disimmetria, matematicamente stabilita, tra il mondo umano e il mondo vegetale e animale dal punto di vista della riproduzione. È il caso di una lettera di Engels a Friedrich Albert Lange del 29 marzo 1865; è il caso, in stile lapidario, di una lettera di Marx a Kugelmann datata 20 giugno 1870, in cui viene denunciata la pigrizia intellettuale dello stesso Lange, la sua arroganza e la sua sufficienza, per aver creduto di trovare nello *struggle for life* l'unica legge universale della natura e della storia. Marx insorge contro l'autore della *Questione operaia*: la grande opera di Darwin non può essere ridotta a questa formula senza risultare sfigurata, dal momento che questa formula non è altro che la riformulazione pseudoscientifica della «elucubrazione demografica di Malthus».

Altro esempio: la celebre lettera di Engels a Piotr Lavrov del 12-17 novembre 1875. Lavrov aveva sottoposto al giudizio di Engels un articolo che aveva pubblicato contro la pleiade dei «darwinisti borghesi» i cui testi avevano raggiunto la Russia. Engels riafferma la sua adesione alla teoria dell'evoluzione e aggiunge che la formula dello *struggle for life* deve essere presa *cum grano salis*, anche in ciò che riguarda il mondo organico. Si dichiara di conseguenza d'accordo con l'idea di una replica. Ma non è tenero con il metodo di Lavrov: il vostro rifiuto, scrive, è di tipo «psicologico», fa sentimentalmente appello al «sentimento di solidarietà» contro la pretesa che lo *struggle for life* sia la

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 21, tr. it. cit., p. 630.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

legge della storia umana. Forse questa argomentazione va bene per il pubblico russo, concede Engels che chiaramente non ci crede affatto e propone dunque tutt'altra argomentazione. Come apologeta reazionario della visione borghese del mondo, Malthus ha spacciato per legge naturale – eterna – la sua supposta scientifica «legge di popolazione». Darwin ha commesso l'errore di voler trasporre questa legge nel mondo organico: ed ecco che ora, ingenui e trasecolati, gli ideologi dello *struggle for life* si sentono in dovere di operare la trasposizione in senso inverso! È ora di far loro capire che sono intrappolati in una logica circolare, illusoria e infantile. È ora di invitarli a «installare le realtà materiali nel loro diritto storico».

Stesso tipo di attacco, ma con un altro obbiettivo, nell'*Anti-Dühring*, redatto da Engels per preservare l'unità del Partito Socialdemocratico fragilmente conseguita, al prezzo delle ben note concessioni, al congresso di Gotha<sup>5</sup>. Contro l'antidarwinismo sommario di Dühring, socialista di fresca data le cui tesi si diffondevano da alcuni mesi «come un'epidemia» nel partito, Engels ricorda vigorosamente che, nonostante la «svista» di Darwin riguardo a Malthus, sulla quale Dühring ha pensato bene di fondare tutta la sua critica, il contenuto dell'*Origine delle specie* segna una data decisiva nella storia delle scienze della natura, e si accorda fondamentalmente con ciò che egli definisce «la concezione socialista del mondo».

Alla storia di questa corrispondenza si aggiunge l'invio a Darwin da parte di Marx, certamente reale, del libro I del *Capitale* in omaggio e la risposta, breve, cortese ma distante, di Darwin del 1 ottobre 1873; poi, soprattutto, la celebre e solenne frase di Engels sulla tomba di Marx nel 1883: «Così come Darwin ha scoperto la legge di evoluzione della natura organica, Marx ha scoperto la legge di evoluzione della storia umana».

Tutti questi fatti meticolosamente riuniti, tutte queste frasi scrupolosamente ricopiate sono state messe all'opera per dare corpo a una storia edificante, di cui l'aneddoto fittizio dell'invio del 1880 realizza fantasmaticamente tutte le potenzialità di senso. Una storia con due versanti: un accordo scientifico fondamentale e un disaccordo ideologico secondario, ma abbastanza serio per avere importanti conseguenze metodologiche e politiche.

Definisco questa storia edificante nella misura in cui ha chiaramente lo scopo di illustrare una verità prestabilita: quella dell'onnipotenza della filosofia marxista (del cosiddetto materialismo dialettico), mostrandola capace di distinguere entro una grande opera scientifica il «buono» (la tesi dell'evoluzione) e il «cattivo» (lo *struggle for life* imputato a Malthus). Con un duplice

---

<sup>5</sup> Il testo fu inizialmente pubblicato in più dispense nel «Vorwärts!», organo ufficiale del Partito socialdemocratico diretto da Liebknecht, nonostante la forte opposizione dei lassaliani, prima di essere stampato come libro alla fine del 1878.

beneficio secondario: dare alla teoria marxista della storia (il cosiddetto materialismo storico) l'avallo di una teoria scientifica riconosciuta per sostenere le proprie pretese di scientificità; e suggerire, come i manuali sovietici non hanno mai mancato di fare, che essendo di fatto la teoria darwiniana un'«applicazione» incosciente, dunque incoerente, dello stesso metodo filosofico del materialismo storico, il materialismo dialettico viene «di diritto» prima della teoria darwiniana.

Di questa storia si può trovare la traccia insistente, infinitamente ripetitiva, della prima versione datane da Plekhanov nei suoi famosi *Saggi sulla concezione monista della storia* pubblicati nel 1895 e di un articolo molto influente di Aveling pubblicato su «Le Devenir Social» due anni più tardi con il titolo *Charles Darwin e Karl Marx*, fino al famoso manuale di filosofia staliniano *Materialismo dialettico e materialismo storico* (1938), al mostruoso corpus degli scritti lyssenkisti degli anni '40 e '50 e alle più «moderne» pubblicazioni sovietiche sull'argomento, come quella *Storia della dialettica materialista* pubblicato nel 1973 che, composto secondo i metodi industriali ben descritti da Alexandre Zinoviev in *L'avvenire radioso*, sintomaticamente si guarda bene dal far parola delle sue disavventure.

Del fatto che questa storia è stata costruita con uno scopo, mostrerò solo un indicatore: l'incredibile silenzio che ha sempre mantenuto e imposto su un episodio della corrispondenza di Marx ed Engels che pure, benché breve nel tempo, per la lunghezza dei testi occupa uno spazio quanto meno uguale a quello delle altre lettere in cui si tratta di Darwin e del darwinismo: l'episodio Trémaux. Ecco dunque un nuovo aneddoto, la cui autenticità è incontestabile, ma che appartiene alla faccia nascosta della storia del marxismo.

Nell'agosto 1866, Marx scrive a Engels per segnalargli l'importanza di un libro pubblicato l'anno precedente a Parigi che ha appena letto: *Origine e trasformazione dell'uomo e degli altri esseri*. Marx non lesina gli elogi: «è un progresso importantissimo rispetto a Darwin»<sup>6</sup>, diagnostica, per aggiungere più oltre: «nelle applicazioni storiche e politiche è molto più importante di Darwin». Engels legge Trémaux. Sollecitato, risponde a Marx all'inizio di ottobre: «Questo libro non vale niente; è una pura e semplice montatura, in flagrante contraddizione con tutti i fatti; ogni prova che porta richiederebbe a sua volta una prova»<sup>7</sup>. Marx tuttavia non demorde. Se è disposto a riconoscere che in Trémaux c'è qualche errore tecnico, ribadisce che la tesi centrale del libro è «un'idea che ha soltanto bisogno di essere enunciata per conquistare diritto di cittadinanza nella scienza»<sup>8</sup>. In questo senso raccomanda qualche giorno più tardi la lettura di Trémaux a Kugelmann, sempre negli stessi ter-

---

<sup>6</sup> K. Marx, F. Engels, *Lettres sur les sciences de la nature* cit., pp. 47-48.

<sup>7</sup> Ivi, p. 50.

<sup>8</sup> Ivi, p. 51

mini: «il suo contenuto rappresenta un progresso rispetto a Darwin». Sarà necessaria una nuova lettera, lunga e argomentata, di Engels per scacciare l'ombra di Trémaux dalla corrispondenza e dai riferimenti di Marx.

I marxisti patentati non sono i soli ad aver trascurato l'episodio Trémaux. Sono rari gli storici che l'hanno giudicato degno di essere preso in considerazione. E in questo caso l'hanno fatto soltanto a titolo di curiosità: al massimo come testimonianza che anche (o bisognerebbe dire soprattutto?) un grande spirito non è al riparo da aberrazioni passeggiere; oppure, come recentemente un certo ideologo, per portare una «prova» storica del razzismo di Marx, ammiratore di un autore che si vantava di aver scoperto un principio scientifico per la classificazione delle razze. L'episodio merita, a mio avviso, un ben diverso interesse epistemologico e storico. L'analisi precisa delle teorie di Trémaux, l'esame delle giustificazioni date da Marx del proprio entusiasmo, infine lo studio attento degli argomenti che Engels gli oppone permettono di dare un significato singolarmente forte al silenzio della tradizione e gettano di ritorno una luce particolarmente cruda sui limiti della comprensione da parte di Marx ed Engels della teoria darwiniana.

Chi era dunque Pierre Trémaux? Quali erano le teorie sviluppate in *Origine e trasformazione dell'uomo e degli altri esseri*? Trémaux (1818-1895) era un autodidatta che aveva poi seguito dei corsi di architettura alla Scuola di Belle Arti di Digione, non senza fortuna visto che dopo un soggiorno a Parigi aveva ottenuto un secondo posto al Gran Premio di Roma di architettura. I suoi viaggi in Egitto, in Sudan e in Etiopia avevano diretto la sua attenzione verso la geologia. Il libro che Marx loda pretende di enunciare nella forma di una legge universale «la grande legge del perfezionamento degli esseri», frutto di una riflessione sulle sue osservazioni di viaggiatore. La formulazione di questa legge occupa quattro righe: «la perfezione degli esseri è o diventa proporzionale al grado di elaborazione del suolo su cui vivono, e il suolo è in generale tanto più elaborato quando appartiene a una formazione geologica più recente»<sup>9</sup>. Trémaux non esita a istituire un rapporto di causalità diretta tra condizioni geologico-geografiche ed evoluzione degli esseri. «Poiché la perfezione degli esseri risulta proporzionale a quella del suolo, essi si sono necessariamente perfezionati nello stesso tempo». Da cui la tesi della quasi onnipotenza delle «condizioni di vita», riducibili, in ultima istanza, alla qualità del suolo nell'orientare la «trasformazione dell'uomo e degli altri esseri». È da questa tesi che si traggono le conclusioni sulle razze che Marx cita elogiativamente: «Al di fuori delle grandi leggi della natura, i progetti degli uomini sono solo calamità, come testimoniano gli sforzi degli zar per trasformare i Polacchi in Moscoviti. La stessa natura, le stesse facoltà rinaceranno sul medesimo suolo.

---

<sup>9</sup> P. Trémaux, *Origine et transformations de l'homme et des autres êtres*, Paris, L. Hachette, 1865, p. 117.

L'opera di distruzione non può durare per sempre, l'opera di ricostruzione è eterna. Le razze slave e lituane hanno il loro vero limite rispetto ai Mosciviti nella grande linea geologica che esiste a nord del bacino del Niemen e del Dniepr». A sud di questa grande linea «le attitudini e i tipi propri di questa regione sono e rimarranno sempre differenti da quelli della Russia».

Quando Trémaux si riferisce alla teoria darwiniana, lo fa in termini quanto meno sommari: «Darwin suppone, è vero, un effetto di concorrenza vitale che svolgerebbe, in modo incosciente e permanente, questa funzione di scrutatore per distruggere gli esseri inferiori. Da questo lato, mi sembra fortemente in errore, perché la concorrenza vitale è nociva a tutti i soggetti, buoni o cattivi»<sup>10</sup>. Seguono gli esempi.

Ma Trémaux non è soltanto un dilettante, è anche un compilatore divortante. E le sue aberrazioni geologiche, alle quali ha sicuramente saputo dare il tocco personale di una sistematicità vertiginosa, si inseriscono senza difficoltà in quella che fu all'epoca la problematica della paleontologia francese. Una problematica che equivale secondo la giusta espressione di Yvette Conry a un «disinnesco» del darwinismo, sulla base di un profondo malinteso teorico sull'essenziale della teoria darwiniana. Mi limito qui a riassumere in poche parole necessariamente schematiche alcune conclusioni di questa luminosa dimostrazione. Le discussioni che animano gli ambienti della paleontologia negli anni dal 1860 al 1900 testimoniano uno stupefacente «donchisciottismo intellettuale»: partigiani dichiarati o avversari risoluti del darwinismo, questi studiosi riducono il darwinismo a una teoria della discendenza «comprendendola sotto la categoria del perfezionamento». Da cui il fatto che nessuno degli argomenti va a segno: si rivolgono a un fantasma epistemologico. Così per la grande battaglia delle «forme intermedie»: per alcuni, in un primo tempo, l'assenza delle «forme intermedie»: postulate dalla rappresentazione di una variazione infinitesimale è un argomento contro il darwinismo; per altri, a partire dal 1865, dopo l'esumazione delle supposte forme, passano a giocare a favore. Ma, se è vero che le cosiddette forme intermedie possono giustificare solo un'evoluzione «sotto la categoria banale e minimale di derivazione genetica», esiste correlativamente in Darwin una spiegazione del loro statuto che dà conto del loro carattere transitorio per inadattazione ecologica, e «legittimando una rarità relativa di fatto, mette all'opera un'eziologia originale in cui il principio di divergenza si sostituisce all'assioma di continuità»<sup>11</sup>. Ora, per ragioni relative in definitiva allo statuto della loro disciplina, i paleontologi hanno «dimenticato» tale spiegazione causale in cui consiste precisamente la novità e l'originalità della posizione darwiniana. Si sono accontentati di integrare la constatazione dell'esistenza di tali forme in una visione continuista e hanno raffazzonato sulla

<sup>10</sup> Ivi, p. 228.

<sup>11</sup> Y. Conry, *L'introduction du darwinisme en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1974, p. 218.

base delle loro spiegazioni una spiegazione causale che, per principio, non poteva essere che antidarwiniana.

Altra grande battaglia nelle nuvole in cui i paleontologi scambiano i loro argomenti sopra la testa di Darwin: quella dell'estinzione delle specie. Trémaux scrive: «Quanto alla sparizione delle specie, poche parole sono sufficienti a spiegarla. È la condizione dell'equilibrio vitale tra gli esseri organizzati». Ciò che si completa con una dichiarazione che fa eco a quella già citata: «Darwin ha creduto che la selezione e la concorrenza vitale fossero sufficienti a determinare il perfezionamento degli esseri, cosa che non è, perché gli esseri degenerano sui cattivi terreni in cui la concorrenza vitale agisce in tutta la sua pienezza»<sup>12</sup>. L'equilibrio viene qui a rinforzare il «perfezionamento» per comporre l'immagine della natura come un *ordine*, certo in movimento ma prestabilito, dunque sempre già di diritto preristabilito. In breve, ciò che viene proposta è l'immagine classica predarwiniana di un «cammino della natura». Sotto la copertura dell'evoluzionismo, e anche del darwinismo, si assiste a una vera e propria regressione teorica verso una concezione dell'«economia naturale» nei confronti della quale la grandezza di Darwin consiste nell'aver saputo, per primo, rompere.

Che cosa ricava Marx da Trémaux, cosa giustifica ai suoi occhi considerare questo autore «più importante di Darwin»? Ogni parola, ogni frase delle due principali lettere che gli dedica dev'essere pesata e valutata.

Leggo: «Le due principali posizioni sono: che non sono gli *incroci*, come si crede, a produrre le differenze, ma al contrario l'unità di tipo delle *specie*. Invece è la formazione della Terra ad essere causa di *differenziazione* (non la sola ma la principale). Il progresso che in Darwin è puramente accidentale è presentato qui come necessario sulla base dei periodi di evoluzione del corpo terrestre; la *degenerescenza*, che Darwin non sa spiegare, risulta qui semplice. Lo stesso per l'estinzione così rapida delle semplici forme di transizione, rispetto alla lentezza dell'evoluzione del tipo della specie, di modo che le lacune della paleontologia, che mandano in bestia Darwin, sono presentate come necessarie. Ugualmente è sviluppata come una legge necessaria la fissità (astrazion fatta dalle variazioni individuali, ecc.) della specie una volta costituita»<sup>13</sup>.

Fermiamoci a questa citazione. Sarebbe veramente il caso di rimettere in uso la vecchia formula di Rousseau: Marx «aveva la forza delle conseguenze». Si vede, infatti, che su tutti i punti nevralgici della teoria di Trémaux, che sono altrettanti sintomi della sua incomprensione profonda del darwinismo e della sua adesione a un evoluzionismo predarwiniano, Marx, una volta accettato il suo determinismo geologico, gli sta al passo: teoria della degenerescenza, teo-

<sup>12</sup> Citato da Y. Conry, ivi, p. 220.

<sup>13</sup> K. Marx, F. Engels, *Lettres sur les sciences de la nature* cit., pp. 46-47.

ria delle forme di transizione, definizione infine dell'evoluzione come «progresso necessario», eliminando ogni ruolo del caso e negando il ruolo decisivo delle variazioni individuali nella spiegazione casuale di Darwin; al punto che il termine «evoluzione», si sarà notato, è puramente e semplicemente trasferito dagli esseri organici al corpo terrestre.

Quest'ultimo punto deve attirare particolarmente l'attenzione, perché mette in gioco tutta la comprensione dell'opera di Darwin, e lo stesso Marx la indica come la «novità» di Trémaux. Che non fosse affatto una «novità», ma al contrario un articolo di fede della vulgata evoluzionista dell'epoca in paleontologia, non ha importanza. Non si tratta di rimproverare a Marx le sue ignoranze, per quanto siano manifeste. Ciò che è grave, piuttosto, è che questa «novità» è presentata come una «novità» *rispetto a Darwin*: concepita come un prolungamento e una rettificazione dell'opera darwiniana *sulla stessa base teorica*. Ora, nulla di più falso: Trémaux aveva cambiato base, come di seguito mostreremo.

Si conoscono i testi di Darwin, prudenti ma fermi dietro il loro apparente imbarazzo, sulla nozione di «progresso»: tutta la sua teoria rifiuti questa nozione, soprattutto se pensata come uno sviluppo graduale nel senso di una perfezione crescente. Questa teoria, lo ripeto dopo tanti altri più qualificati, è una teoria *causale* dell'evoluzione di cui non sarebbe giusto dire soltanto che essa trasforma il trasformismo: gli fa subire una vera mutazione. François Jacob commenta: «Con Darwin, l'ordine relativo tra l'apparizione di un essere e il suo adattamento è inverso. La natura favorisce solo ciò che esiste già. La realizzazione precede ogni giudizio di valore sulla qualità di ciò che è realizzato. Qualsiasi modifica può nascere dalla riproduzione. Qualsiasi variazione può comparire, che rappresenti sia un miglioramento sia una degradazione di ciò che c'era già. Non c'è nessun meccanismo utilizzato dalla natura per inventare le sue novità, nessuna idea di progresso o di regresso, di bene o di male, di meglio o di peggio»<sup>14</sup>. Non ci si potrebbe esprimere meglio per mostrare per contrasto cosa Marx perdeva di Darwin seguendo Trémaux.

Si obbietterà: d'accordo, Marx, ancora più dilettante della sua guida in queste materie, si è lasciato momentaneamente abbindolare; ma alla fine Engels, con la sua controffensiva, ha saputo, malgrado le resistenze, rimetterlo rapidamente sulla buona strada. E poi, come dimenticare l'esclamazione di Marx alla prima lettura di Darwin: «Ha portato un colpo mortale alla 'teleologia'!» Prova che in definitiva, malgrado la sbandata per Trémaux, Marx aveva compreso la novità radicale di Darwin, e che la tradizione ha buoni motivi per avvicinare i due nomi in un unico elogio. Lasciamo per ora da parte questa seconda obiezione, di cui ci occuperemo al momento opportuno.

---

<sup>14</sup> F. Jacob, *La logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970, p. 192, tr. it. di A. e S. Serafini, Torino, Einaudi, 1971, p. 184.

Non è sufficiente invocare l'apprezzamento poco lusinghiero di Engels per *Origine e trasformazione dell'uomo e degli altri esseri* («Questo libro non vale niente!») per pronunciarsi sul senso dell'atteggiamento di Engels: occorre esaminare i presupposti di questa giudizio. Perché, in fin dei conti, non è così raro aver ragione per cattive ragioni, e in questo caso sono ragioni che finiscono per aver ragione della ragione avuta solo per caso.

Su che punto dunque Engels conduce il suo attacco? Sull'idea di un «progresso necessario» nel mondo organico? Sulla concezione della «specie» e sul suo fissismo a mala pena camuffato? Sulla questione delle «forme intermedie» e sulle sue implicazioni presunte contrarie alla teoria della selezione naturale? Niente di tutto questo. Sul fatto, che non gli sfugge perché è meglio informato del suo amico, che il libro è una montatura inconsistente realizzata da un dilettante; e precisamente sull'incompetenza di Trémaux in geologia. È solo nella seconda lettera che affronta la questione a fondo; ma solo di sghembo e, se mi è permesso dirlo, restando in superficie. Ciò che gli preme rifiutare, dopo aver ricordato che lo stesso Darwin non aveva «mai disconosciuto l'influenza del suolo», è che tale influenza sia «la causa unica delle modificazioni nelle specie organiche o nelle razze». «Non vedo nessuna ragione – aggiunge – per seguire Trémaux così lontano».

Insisto: in nessun momento Engels fa valere l'incompatibilità di principio tra Trémaux e Darwin; se contesta che la necessità del progresso delle forme organiche possa essere imputata esclusivamente all'evoluzione geologica, non obietta nulla al desiderio espresso senza mezzi termini da Marx di trovare una teoria che sostituisca all'aleatorio che regna nella concezione darwiniana della selezione un «progresso necessario» pensato come perfezionamento graduale. Si capisce che un simile silenzio è molto espressivo. Se Engels non dice nulla è perché non ha nulla da ridire; è perché, per l'essenziale, condivide la stessa concezione. Lo testimoniano, tra gli altri testi, i termini che usa nell'*Anti-Dühring*<sup>15</sup> per esprimere la sua adesione al monismo di Haeckel. Dopo aver ricordato che «Darwin è colui che ha dato l'impulso alle ricerche sull'origine propriamente detta delle trasformazioni e differenziazioni delle forme animali e vegetali», aggiunge: «Recentemente, grazie a Haeckel soprattutto, l'idea di selezione naturale è stata allargata e la modifica delle specie concepita come il risultato dell'azione reciproca dell'adattamento e dell'ereditarietà, l'adattamento essendo presente come lato modificatore e l'eredità come lato conservatore del processo».

Ernst Haeckel non è Trémaux. Il suo valore scientifico è incontestabile, la sua dignità epistemologica altrettanto incontestabile. Ciò non impedisce che la teoria della selezione naturale (si veda *Le prove del trasformismo*, 1877,

---

15 F. Engels, *Anti-Dühring*, Paris, Editions Sociales, 1963, p. 104, tr. it. di F. Codino, MEOC, Roma, Editori Riuniti, 1974, vol. XXV, p. 272.

opera a cui Engels fa senza dubbio precisamente allusione) venga affogata, all'insegna della famosa «legge biogenetica fondamentale», in una teoria generale dello «sviluppo» che è al tempo stesso comparatista, parallelista e perfezionista. E Georges Canguilhem ha giustamente sottolineato che «in fin dei conti, Haeckel, grande prete del darwinismo, aboliva, nel suo insegnamento, uno degli aspetti caratteristici del trasformismo darwiniano, l'imprevedibilità dell'apparizione delle forme viventi»<sup>16</sup>.

Si avranno senz'altro ottime ragioni per «scusare» Engels di aver cercato, seguendo Haeckel, sul versante dell'embriologia baeriana, che era per principio incapace di fornirgliela, una base materiale, sperimentale alla teoria darwiniana dell'evoluzione. Alcuni dei più eminenti scienziati dell'epoca hanno seguito la stessa via. E si può anche sostenere, secondo la lezione di una storia epistemologica ricorrente, che solo la genetica delle popolazioni, le cui condizioni di esistenza non erano certo allora in essere, ha potuto conquistarle tale base. Ciò non toglie che per noi, che abbiamo il senso della storia passata per giudicare, tale errore, per quanto fosse necessario, riposa sullo stesso sfondo teorico della sbandata di Marx per Trémaux: testimonia una incomprensione fondamentale di ciò che distingue la teoria darwiniana da ogni altra teoria trasformista. Ecco, per tornare al nostro argomento, che il silenzio della tradizione marxista sull'aneddoto Trémaux acquista un senso molto più pesante di un semplice velo pietoso steso e mantenuto sull'«errore» di un pensatore di cui si pensa che non ne abbia mai commessi. In certo senso Trémaux esprimeva la verità della comune posizione di tutti i marxisti su questo argomento. La verità, bisogna aggiungere, dell'operazione di distinzione operata nella teoria darwiniana tra ciò che i lyssenkisti nel loro fanatismo incolto chiameranno il suo «lato rivoluzionario» (la teoria dell'evoluzione) e il suo «lato reazionario» (la teoria della selezione, denominata, per le esigenze della causa, *struggle for life*). È così vero che in piena offensiva lyssenkista sorgerà, ingrandito, un sistema di pedagogia, quello di Williams, che non è altro che la trascrizione quasi letterale, sotto la bandiera del marxismo, del sistema di Trémaux! Non devono mancare kolkoziani in Ucraina e altrove che se ne ricordano, ammesso che la memoria sia per loro ancora una facoltà accessibile.

Se la tesi che sostengo è giusta, né Marx né Engels hanno mai compreso la teoria darwiniana della selezione naturale, non più della stragrande maggioranza dei loro contemporanei; sono stati vittime degli stessi ostacoli epistemologici. Ma dal momento che non siamo tra quelli che vedono nell'«aria del tempo» una categoria esplicativa in storia delle scienze, dobbiamo rileggere i loro testi per cercare una conferma e poi individuare le idee che, nel loro pensiero, erano di natura tale da provocare un simile effetto di ostacolo.

---

<sup>16</sup> In *Thalès*, Paris, PUF, 1960, pp. 42-43.

Non ci si stupirà che si debba ora tornare sulle prime lettere di Marx e di Engels. Esse comportano, ripetuta dall'uno e dall'altro, una frase che suona come la confutazione del mio punto di vista. Darwin, esclamano entrambi, è finalmente il «colpo mortale alla teleologia». Una vera liberazione! Nella misura in cui ho appena preteso che la loro posizione non è che una regressione a una concezione dello sviluppo la cui anima è tradizionalmente teleologica, devo confrontarmi con questi testi. Tanto più che questo apprezzamento non è mai stato smentito né dall'uno né dall'altro, ma al contrario sempre riaffermato.

Qui si gioca tutto sui dettagli.

Ecco il primo: nella lettera di Marx a Lassalle del 16 gennaio 1861, Marx scrive in effetti: «per la prima volta [...] viene portato un colpo mortale alla ‘teleologia nelle scienze della natura». Ma questa parola «teleologia», non è stato che io sappia notato, la mette tra virgolette. Perché? La risposta è data da un secondo dettaglio che ugualmente non è stato commentato: la fine della frase che dice che «*non soltanto* viene portato un colpo mortale alla ‘teleologia’» ma anche (è la prima volta) che il senso «razionale di questa viene espresso empiricamente»<sup>17</sup>. Quest'ultima espressione, senza equivoci della penna di Marx, indica a cosa alludono le virgolette: a Hegel. Più esattamente al capitolo della *Scienza della logica* di Hegel in cui si tratta della «teleologia». Capitolo in cui Hegel se la prende con la concezione metafisica «classica» della teleologia per criticarla nella misura in cui, concependo solo finalità esterna, è profondamente solidale col «meccanicismo» a cui fa riferimento in un gioco di specchi; capitolo in cui, secondo l'ordine imperturbabile della sua esposizione, Hegel dà alla teleologia «il suo senso razionale», rendendo omaggio a Aristotele ma soprattutto al Kant della *Critica del giudizio*, presentandola come l'automovimento, l'autodispiegamento del concetto. Se dunque Marx, come Engels, dà credito a Darwin di aver «portato un colpo mortale alla teleologia», lo loda ancora di più per aver dato una prova empirica della giustezza della nozione hegeliana di teleologia.

A chi non è convinto di questo ristabilimento di senso, si può fornire qualche altra prova tratta da testi che non lasciano alcun dubbio sul fatto che Marx e Engels leggano i testi scientifici contemporanei attraverso Hegel, e li apprezzino solo nella misura in cui possano rappresentare altrettante conferme del gioco delle categorie hegeliane.

I primi di questi testi sono quelli di Engels sulla teoria cellulare. In una lettera del 14 luglio 1858 Engels segnala a Marx che la teoria cellulare è, con lo sviluppo colossale della chimica organica e l'utilizzazione massiccia e precisa del microscopio, uno degli avvenimenti più importanti degli ultimi anni nelle scien-

---

<sup>17</sup> K. Marx, F. Engels, *Lettres sur les sciences de la nature* cit., pp. 20-21, tr. it. di M. Montinari, in MEOC, vol. XL, p. 551.

ze della natura. Ora, non soltanto si rallegra di vedere che se «il Vecchio dovesse riscrivere una filosofia della natura, le cose gli arriverebbero da tutte le parti», ma non teme di scrivere a proposito della cellula queste righe che risultano stupefacenti: «La cellula è l'essere hegeliano. Il suo sviluppo le fa percorrere rigorosamente il progresso hegeliano; ne esce alla fine l'«'Idea', l'organismo ogni volta compiuto». Qualche riga più avanti, a proposito della teoria di Joule, si chiede: «Non c'è qui proprio una prova materiale eclatante del modo in cui le determinazioni di riflessione si dissolvono l'una nell'altra?». Nuovo riferimento diretto alla *Scienza della Logica*, alla sezione «logica dell'Essenza»<sup>18</sup>.

Sorvoliamo su ciò che il prisma hegeliano fa perdere a Hegel della teoria cellulare, per segnalare nello stesso senso che al momento di seppellire uno dei suoi più fedeli e cari amici, il chimico Schorlemmer, Engels non trova miglior elogio funebre di questo: «Fu senza dubbio lo studioso più importante della sua epoca che non disdegno di mettersi alla scuola di Hegel, allora disprezzato, ma di cui egli aveva la massima stima. E giustamente. Quando si vuol fare qualcosa nel campo della scienza teorica a un livello che colga l'insieme, non bisogna considerare i fenomeni naturali come quantità immutabili, come fa la maggior parte delle persone, ma al contrario bisogna considerarli nella loro evoluzione come suscettibili di cambiamento, di sviluppo, fluidi. E ancora oggi è sempre da Hegel che lo apprendiamo più facilmente».

Queste dichiarazioni permettono di chiarire altri due strani dettagli della corrispondenza che abbiamo fin qui commentato. Marx e Engels sono nuovamente d'accordo parola per parola nel rifiutare la «mancanza di finezza tipicamente inglese nello sviluppo» che imputano a Darwin. In effetti, ai loro occhi, per quanto strano possa sembrare, la «finezza nello sviluppo» è quella che «sviluppa» le determinazioni del concetto in modo hegeliano. Vedremo tra un istante il prezzo pagato da Marx nella sua opera per una simile concezione della «finezza».

Quanto al secondo dettaglio, siamo già in allarme con la lettura della seconda lettera su Trémaux. «L'idea – scrive Marx in risposta a Engels – dell'*influenza del suolo* [sottolineatura sua] è secondo me un'idea che ha solo bisogno di essere enunciata per avere definitivamente diritto di cittadinanza nella scienza, indipendentemente dall'esposizione di Trémaux»<sup>19</sup>. Quest'idea da dove ricava, agli occhi di Marx, una forza di evidenza così immediata, di quasi-rivelazione, quando ne sembra intrinsecamente sprovvista? Evidentemente è illuminata da un riconoscimento incosciente: il riconoscimento della concezione hegeliana della Terra come «individuo universale», esposta nella «filosofia della natura» come nella *Scienza della Logica*.

---

<sup>18</sup> Ivi, pp. 17-18.

<sup>19</sup> K. Marx, F. Engels, *Lettres sur les sciences de la nature* cit., p. 51.

Abbiamo dunque un primo elemento di risposta alla questione posta: è il fatto di avere lo sguardo informato, deformato, dalla teleologia hegeliana che fa sfuggire a Marx e a Engels la radicalità della rottura darwiniana con ogni teleologia.

Ed ecco un'ultima testimonianza. Marx rifiuta la contingenza del progresso, secondo lui proposta da Darwin. Cade con gioia nella trappola della prima teoria arrivata che sembra liberarsene. Engels, più prudente e meglio informato, lo trattiene. Ma, a sua volta, si affretta a dare la sua adesione alle speculazioni haeckeliane. Non ce se ne stupisce quando si sfoglia la raccolta delle note delle sue letture per scrivere la sua grande opera di filosofia della natura. Nella sezione «Biologia» della *Dialectica della Natura* si trova il passaggio che consegna alla memoria a titolo programmatico lo spirito delle sue letture: «Mostrare che la teoria darwiniana è la dimostrazione pratica dell'esposizione di Hegel della connessione interna tra contingenza e necessità»<sup>20</sup>. Progetto parzialmente realizzato, seguendo il filo delle osservazioni sparse nel libro, quando si parla di «necessità e contingenza». Così, quando per illustrare, contro la «metafisica», l'identità della necessità e della contingenza, Engels ricorre all'esempio della teoria darwiniana. Paragrafo altamente istruttivo in cui si vede come gioca l'hegelismo della lettura, visto che, partito dalla contingenza, conclude con queste righe: «L'idea di necessità che avevamo fin qui ha fatto fiasco. Conservarla significa attribuire per legge alla natura la determinazione umana arbitraria che entra in contraddizione con se stessa e con la realtà; significa dunque negare ogni necessità interna alla natura vivente, proclamare in modo universale il regno caotico del caso come unica legge della natura vivente»<sup>21</sup>. Hegel nudo e crudo, che conduce, nell'interpretazione engelsiana, a riassorbire la contingenza nella necessità.

Per chiudere il cerchio, non sarebbe difficile mostrare che la concezione hegeliana della vita e delle forme viventi è, per l'essenziale, nonostante la pesante polemica con Schelling, improntata ai «filosofi della natura» romantici, che la categoria hegeliana di dialettica è stata elaborata e aggiustata a partire da tale concezione; e che la nozione di «vita» – riflessione in sé, ritorno perpetuo su di sé, movimento che attualizza alla fine ciò che c'è all'inizio – rappresenta nella *Scienza della logica* uno dei «passaggi» più importanti, dal momento che apre la terza sezione ed è definita come presenza immediata dell'Idea.

Ora, questa stessa biologia romantica tedesca è quella che Marx e Engels non mancano mai di difendere contro i numerosi e virulenti detrattori. Fortunatamente per la mia dimostrazione, si può vedere che Marx, invitato da Engels a dimenticare Trémaux, fa appunto riferimento a questi filosofi della natura per giustificare la sua resistenza. «Il giudizio che dai di Trémaux –

<sup>20</sup> F. Engels, *Dialectique de la Nature*, Paris, Editions Sociales, 1952, p. 315, tr. it. di F. Codino, in MEOC, Roma, Editori Riuniti, 1972, vol. XXV, pp. 357-358.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 222-223, tr. it. cit., p. 279.

ribatte a Engels – puoi ritrovarlo quasi testualmente in Cuvier, nel suo *Discorso sulle rivoluzioni del Globo*, diretto contro la dottrina della *variabilità delle specie* in cui si fa beffe, tra l'altro, delle fantasmagorie tedesche sulla natura i cui autori *annunciavano integralmente* l'idea fondamentale di Darwin, senza per altro poterla *provare*<sup>22</sup>. Nella sua risposta Engels passa sotto silenzio l'argomento. Risponde letteralmente a lato: «d'accordo – scrive – ma a quell'epoca la questione non aveva nulla a che vedere con la geologia». Cosa che Marx non aveva detto. Ma quanto all'idea che quella scuola avesse «annunciato integralmente l'idea fondamentale di Darwin», non la contesta affatto. Lo si comprende se si constata, ancora una volta, che per lui come per Marx «l'idea fondamentale di Darwin» è la semplice, vaga, minimale idea di evoluzione. Ciò che conferma la prima lettera a Lavrov già citata, che fa eco alla distinzione avanzata da Marx tra l'«idea» e la sua «prova»: «nella teoria di Darwin, accetto l'idea dell'evoluzione, ma non ammetto il suo metodo di dimostrazione (*struggle for life, natural selection*) se non in quanto prima espressione, provvisoria e imperfetta, di una realtà nuovamente scoperta»<sup>23</sup>.

Ora, se è incontestabile che la biologia romantica tedesca abbia, soprattutto sotto la penna di Oken, «annunciato» nelle sue «fantasmagorie» la teoria cellulare, come giudiziosamente Engels gliene fa omaggio nella prefazione all'*Anti-Dühring*, non bisogna aver paura di ammettere che non apriva nessuna nuova via per quanto riguarda l'«evoluzione», ma prolungava, come Yvette Conry ha ben mostrato, commentando Oken e Kielmeyer (riferimento costante di Hegel), la tradizionale concezione di un «cammino obbligato della natura», da cui Darwin prende congedo rifiutando ogni idea di norma a priori.

L'ultima obiezione che potrebbe essere opposta allo spirito generale di queste analisi non è altro che quella stessa che Marx e Engels hanno ostinatamente opposto a tutti coloro che consideravano il loro metodo hegeliano. No, hanno sempre risposto con una virulenza mai attenuata, il nostro metodo non è hegeliano, perché noi ci siamo liberati dalla «mistica», perché abbiamo «rovesciato» Hegel da idealista a materialista.

Come conciliare queste dichiarazioni costanti con l'insieme, abbastanza impressionante, dei testi che abbiamo citato e spulciato? Senza pronunciarci sulla spinosa questione del «rovesciamento», prendiamo atto del fatto che Marx e Engels pensano il loro rapporto con Hegel come un rapporto di «rovesciamento» nel «metodo». E lasciamo stare il cane che dorme sotto quest'ultima parola. L'effetto di questo rovesciamento è, contro la tesi hegeliana di una «caduta dell'Idea nella Natura», dunque contro l'esilio della natura rispetto alla storia che si ritiene cominci solo nella sfera dello spirito, quello di installare uno

---

22 K. Marx, F. Engels, *Lettres sur les sciences de la nature* cit., p. 51.

23 Ivi, p. 83.

*sviluppo storico entro la natura*, secondo le forme generali della dialettica quali si dispiegano nella *Logica dell'Essenza*. Abbiamo già visto a proposito della teoria cellulare cosa può significare «concretamente» questo tipo di riconoscimento o di ritrovamento entro la natura della cosiddetta Logica, sotto la condizione preliminare del famoso «rovesciamento» che le conferisce un senso storico. Potremmo fermarci qui e accontentarci, per così dire, di questa constatazione: Marx e Engels, contrariamente a quanto la tradizione marxista ha voluto far credere, sono passati a lato dell'essenziale di Darwin. Aggiungeremo a loro discoperta che non stati i soli e che i loro errori avevano l'attenuante del dilettantismo. Non è falso né inutile mostrare inoltre che questa incomprensione ha favorito una congiunzione tra marxismo ed evoluzionismo (questa specie di «hegelismo dei poveri», secondo la graziosa espressione di Althusser). Potremmo in conclusione augurarci una rivelazione che ha troppo tardato: che infine il darwinismo sia restituito alla sua originalità rivoluzionaria per lasciare la teoria di Marx sul suo terreno evoluzionista. Ma sarebbe andare troppo in fretta. O piuttosto sarebbe fermarsi. Corriamo il rischio di una seconda fuga.

Perché occorre porre, infine, la questione delle questioni: perché Marx e Engels si sono ostinati, a partire dagli anni 1860, a cercare di comporre una rappresentazione della natura, garantita dai risultati più avanzati delle scienze contemporanee, che fosse conforme alla loro teoria della storia delle società umane?

È necessario fare un'ultima volta ritorno alla prima lettera di Marx sull'*Origine delle specie*. Non ne abbiamo esaurito il senso. Ciò che finora abbiamo lasciato da parte è una sola e semplice espressione, la cui portata filosofica è tuttavia enorme: «è in questo libro, scrive Marx, che si trova il fondamento storico-naturale della nostra concezione». Espressione ripresa, appena modificata, nella lettera citata di Marx a Lassalle: «Il libro di Darwin è molto importante e mi conviene come base della lotta storica delle classi»<sup>24</sup>. Perché la concezione che Marx aveva nel 1860 della lotta delle classi aveva bisogno di una «base» o di un «fondamento» storico-naturale? E perché Marx e Engels hanno trovato, si sono costruiti tale base?

Nel 1859 esce *Per la critica dell'economia politica*; questa critica riposava su presupposti filosofici che costringevano il suo autore a cercarle una «base naturale» nella biologia e al tempo stesso a non vedere ciò che costituiva il vivo di quella «critica dell'economia naturale» che è l'opera di Darwin uscita nello stesso anno. Cosa che non è sfuggita alla tradizione marxista, che continua a orchestrarne la ripetizione solenne, è nella *Prefazione* scritta da Marx al suo libro nel 1859 che tali presupposti sono espressi nella forma più sommaria, più sistematica e (perché negarlo) più brillante.

---

24 Ivi, p. 20, tr. it. cit., vol. XLI, p. 630.

Mi si consenta di limitarmi a qualche osservazione su questo testo molto equivoco che espone, come si sa, a grandi linee la concezione del materialismo storico; e mi si perdoni il carattere necessariamente allusivo delle questioni che tali osservazioni solleveranno e che riguardano l'opera intera di Marx.

Per lo più dalla *Prefazione* del 1859 si ricava l'idea che la storia si presenti come uno sviluppo «dialettico» delle «forze produttive» e dei «rapporti di produzione». «Il risultato generale al quale arrivai e che, una volta acquisito, mi servì da filo conduttore nei miei studi, può essere brevemente formulato così: nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali»<sup>25</sup>. Queste righe sono state mille volte commentate, spiegate, illustrate. E tuttavia una delle principali opposizioni che strutturano esplicitamente questo testo è completamente sfuggita a questo immenso lavoro, a volte erudito, più spesso ciecamente ripetitivo, al punto che sono necessari sforzi semplicemente per capirlo. È merito di G. A. Cohen, in un libro in cui pratica i metodi della filosofia analitica nella lettura di Marx e che si basa su una conoscenza encyclopedica della sua opera, averla individuata e averne tratto effetti di spiegazione di stupefacente acutezza. Beneficio inatteso del ritorno postumo di Marx in Inghilterra. Tale opposizione è quella della *materialità* delle forze produttive (Marx parla non di «forze produttive» *tout court*, ma di «forze produttive materiali») e del carattere *sociale* de rapporti di produzione. Cohen indica molto bene, testi alla mano, che una vera e propria rete ordinata di opposizioni percorre l'intera opera di Marx: su una linea si trovano i termini «materiale», «naturale», «semplice»; di fronte, sull'altra linea semantica, «sociale», «storico», «economico».

Le implicazioni di questa opposizione sono molteplici, anche se non sono tutte quelle che Cohen pensa di poter trarre. Ne indichiamo una sola, quella che riguarda un'altra delle frasi più commentate della *Prefazione*: «A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti»<sup>26</sup>. Se le forze produttive materiali sono per l'appunto definite «materiali», in quanto si oppongono come a loro «forme» ai rapporti di produzione esistenti, ciò non significa, è chiaro, che il loro sviluppo potrebbe prodursi «al di fuori» di un qualche rapporto di produzione. Per Marx non si dà produzione materiale se non in una forma sociale determinata. Il contenuto non può esistere senza la forma. Ma ciò significa che tale sviluppo esplica «in ultima istanza» il passaggio da una forma all'altra e che sfugge all'analisi della trasformazione delle forme che,

25 K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 4-5.

26 Ivi, p. 5.

secondo Marx, è la «scienza» che sta nascendo sotto la sua penna come frutto della critica dell'economia politica. Nel *Capitale*, la cosa non potrebbe essere più esplicita. In un passo che ha sconcertato molti esegeti, rinvia questo studio a una disciplina di cui deploра l'inesistenza e di cui auspica l'istituzione: una «storia critica della tecnologia».

Deve stupirci il fatto che il principio di movimento delle forme, che è l'oggetto proprio del materialismo storico, venga rinviato allo sviluppo del «contenuto», vale a dire la «materia» delle «forze produttive»? Dunque esterno al movimento storico le cui categorie lo presuppongono. Certamente no: è l'effetto inevitabile del «rovesciamento» hegeliano. Se, infatti, nella logica hegeliana è lo forma ad essere attiva in ultima istanza, e la materia passiva, lo è in virtù dell'Idea. Dal momento che tale primato è rifiutato, bisognerà pur trovare un altro «motore» dello sviluppo. Se si è materialisti, tale motore non potrà che essere materiale.

Ma allora, se si vuole pensare la *materialità* del materiale, è alla natura che si viene rinviati, una natura che deve necessariamente contenere in sé la base dello sviluppo storico. Ogni teoria dell'evoluzione suscettibile di supportare un simile investimento filosofico può andar bene, a condizione di avere i titoli scientifici richiesti per svolgere tale ruolo.

E qui ritroviamo, come per caso, Darwin, grazie a una nota del libro I del *Capitale* – l'unica menzione che vi venga fatta del naturalista inglese. Molti si sono stupiti del contenuto di questa nota. Lungi dal riguardare la selezione naturale o la teoria dell'evoluzione in quanto tale, questa nota riguarda infatti la tecnologia. E, ulteriore sorpresa, per riconoscere a Darwin il merito di aver «diretto l'interesse sulla storia della tecnologia naturale, cioè sulla formazione degli organi vegetali e animali come strumenti di produzione della vita delle piante e degli animali»<sup>27</sup>.

È già stato spesso sottolineato che, a parte qualche rara espressione che, staccata dal contesto, può far pensare a una analogia tra strumento e organo del genere, la coerenza della teoria darwiniana esclude che vi sia anche solo abbozzato il progetto di una simile «tecnologia naturale». L'interpretazione strumentalista del vivente di ascendenza aristotelica è contraria alla «problematica biogeografia di Darwin e alla sua concezione relativista, relazionale e disarmonica dell'adattamento in termini ecologici». Invece non è stato abbastanza sottolineata la portata delle tre frasi di Marx che seguono: «Non merita uguale attenzione la storia della formazione degli organi produttivi dell'uomo sociale, base materiale di ogni organizzazione sociale particolare? E non sarebbe più facile da fare, poiché, come dice il Vico, la storia dell'umanità si distingue dalla storia naturale per il fatto che noi abbiamo fatto l'una e non abbiamo fatto l'altra? La

---

<sup>27</sup> K. Marx, *Il Capitale*, tr. it. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1973, I, p. 414 in nota.

tecnologia mette a nudo il modo di azione dell'uomo di fronte alla natura, il processo di produzione della sua vita materiale e, di conseguenza, l'origine dei rapporti sociali e delle idee o concezioni intellettuali che ne derivano»<sup>28</sup>.

Non si potrebbe essere più esplici: la tecnologia «mette a nudo», spogliandolo della forma sociale determinata sotto cui si presenta, «il modo di azione dell'uomo di fronte alla natura»: siamo usciti dall'orbita del materialismo storico ed entrambi in quella zona concettuale in cui la storia rinvia direttamente alla natura, in cui è immersa. Di qui, la logica di questo materialismo lo impone, dalla tecnologia umana si deve poter risalire a una tecnologia «naturale». E dal momento che Darwin è ritenuto il teorico che ha stabilito il passaggio di discendenza dall'animale all'uomo, è necessario che abbia «diretto l'interesse sulla storia della tecnologia naturale».

Non sono mancati i critici che hanno rilevato questo «tecnologismo» di Marx, vuoi per respingerlo, vuoi, come G.A. Cohen, per cercarvi argomenti per una nuova «difesa della teoria marxista della storia». Con i suoi complementi produttivisti, possiamo fondatamente dire che ha avuto un peso enorme sul destino ideologico e politico del marxismo, da Lenin allo stakhanovismo e alle tesi sovietiche sulla «rivoluzione scientifica e tecnica». Ma, dal punto di vista filosofico, la sua *ultima ratio* va cercata sul versante del materialismo di Marx: un materialismo che non è mai riuscito a pensare al di fuori della coppia hegeliana classica della materia e della forma e che, possiamo dire, è rimasto intrappolato in una specie di sostanzialismo.

Troviamo all'opera lo stesso dispositivo filosofico, che funziona in modo esplicito nella *Prefazione*, nel cuore della critica dell'economia politica propriamente detta, espressa nella sua forma più elaborata, vale a dire nel *Capitale*. La nota sulla presunta «tecnologia naturale» di Darwin compare all'inizio di uno dei capitoli più celebri del Libro I dedicato al macchinismo e alla grande industria. François Guéry, in un eccellente articolo<sup>29</sup>, ripercorrendo minuziosamente le letture tecnologiche di Marx e in particolare quella del «maestro» Andrew Ure, ha mostrato molto bene il pessimo trattamento che ha riservato alle sue fonti, al punto di esporsi all'accusa di vera e propria disonestà nell'uso e nell'interpretazione dei testi. In particolare, Marx non avrebbe tenuto conto della tesi che pure distingue Ure dalla letteratura tecnologica anteriore e contemporanea. Ure sosteneva infatti che il passaggio dalla manifattura alla fabbrica comportava un *abbandono* del principio della divisione del lavoro intesa come specializzazione, cioè come organizzazione più fine e più spinta del mestiere artigiano: abbandono, che Ure fa risalire al 1775, operato a favore di un nuovo principio produttivo, «l'analisi del processo nei suoi princi-

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> F. Guéry, *La division du travail entre Ure et Marx (à propos de M. Henry)*, «Revue Philosophique» 4 (1977), pp. 412-445.

pi costitutivi». Agli occhi di Ure, l'automazione comincia dove finisce la divisione manifatturiera del lavoro. Marx, che dimostra «fiuto» teorico nel privilegiare Ure tra i suoi riferimenti tecnologici, «traduce» questo passaggio nei termini noti del passaggio da un principio «soggettivo» a un principio «oggettivo» della divisione del lavoro. Alla lettera, è già tradire Ure che, da parte sua, *contrappone* l'«analisi del processo» alla «divisione del lavoro». Peggio, dopo esitazioni terminologiche che hanno dato luogo, per mancanza di sufficiente informazione, ad esegezi e teorizzazioni avventurose, Marx finisce col sostenerre che la «divisione del lavoro», che ai tempi della manifattura era omogenea alla divisione sociale del lavoro, «riappare» nella fabbrica automatizzata «prima per abitudine in quanto tradizione manifatturiera, per essere poi riprodotta e consolidata sistematicamente dal capitale come mezzo di sfruttamento della forza lavoro in una forma ancora più approfondita». In che modo Marx pensa, questa volta in netto disaccordo con Ure, questo «ritorno» del vecchio principio? Lo pensa come un ritorno, se così si può dire, dall'esterno: il principio produttivo della fabbrica è sì l'«analisi della mansione», ma questo principio produttivo che regna nella fabbrica è sottoposto alla circostanza che nella società regna una divisione (sociale) del lavoro che è omogenea al vecchio principio manifatturiero. Marx non è, come Ure, il «Pindaro della fabbrica»; mette l'accento, spesso in termini patetici, sulla miseria operaia provocata dall'estensione del sistema delle fabbriche; ciò non gli impedisce di ritenere possibile dissociare il «progresso puramente tecnico» rappresentato dal passaggio da un principio produttivo all'altro, dal suo modo di esistenza storicamente effettivo, «in particolare dalla circostanza giudicata contingente del suo impiego capitalistico che manifesta la persistenza dei tratti del passato manifatturiero»<sup>30</sup>.

Questa distinzione tra progresso tecnico assoluto e forme capitalistiche del suo compimento concorda perfettamente con il dispositivo filosofico che abbiamo messo in luce: il principio del movimento di trasformazione delle forme va cercato sul versante della trasformazione «puramente tecnica» delle forze produttive materiali. Questo movimento è al tempo stesso progressivo e necessario. L'analisi della trasformazione delle forme deve sempre presupporlo. Quanto alla trasformazione delle forme, così come viene studiata nel *Capitale*, si tratta di un movimento che obbedisce alle prescrizioni della logica hegeliana: ogni forma «superata» deve essere «conservata» nella forma che la supera, come abbiamo visto in un esempio concreto di «passaggio» o «transizione».

Queste ultime osservazioni ci portano al processo di insieme di esposizione del *Capitale* e a ciò che ne è la croce: il suo inizio. Nel suo grande libro *La teoria del valore*, purtroppo poco conosciuto in Francia, Isaac Rubin ha mostrato molto bene come la concezione del «lavoro astratto» come «sostanza» del valore – l'anima di tale teoria – è imputabile nel pensiero di Marx alla sua

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 438.

concezione hegeliana del rapporto tra «forma» e «contenuto»: «nella filosofia di Hegel il contenuto non è una cosa in sé, cui la forma aderisca dall'esterno. Al contrario, è il contenuto stesso che, nel corso del suo sviluppo, genera la forma che era già contenuta allo stato latente. La forma deriva necessariamente dalla sostanza del valore»<sup>31</sup>. Da questa identificazione del «lavoro astratto» con la sostanza del valore deriva, per pretesa via deduttiva, l'insieme del libro I del *Capitale* che si propone come sviluppo dal semplice al complesso. Rubin, come a modo suo Cohen, sottolinea la portata critica di questo modo di esposizione che, ad ogni occorrenza, gioca contro le mistificazioni dell'economia politica «borghese» la dissociazione di forma e contenuto per mostrare il carattere transitorio e dunque transeunte della forma. Entrambi sostengono che il ritorno al «lavoro astratto» come «sostanza del valore» fa andare in frantumi i presupposti impliciti della cosiddetta economia politica.

Tuttavia, alla luce delle osservazioni che abbiamo fatto sulla questione della tecnologia, ci si può chiedere se questa critica possa davvero essere considerata così radicale e rivoluzionaria come Marx pensava, se non sia limitata nella sua portata intellettuale da una filosofia generale del progresso necessario. Nozione che appare come il frutto del «rovesciamento» di Hegel. In questo caso la lettura di Darwin da parte di Marx ci avrebbe mostrato una verità su Marx: una verità che non sarebbe all'altezza delle sue pretese più ostentate.

In realtà è possibile mostrare che l'ordine di esposizione del *Capitale*, che ne tiene insieme l'unità fittizia a prezzo di silenzi imbarazzanti e di ripetuti sotterfugi teorici, lascia vedere, per effrazione, un *contro-movimento* del pensiero del suo autore. Senza dubbio è nel capitolo sulla «accumulazione originaria», così come nella sezione sulla «giornata lavorativa», che tale contro-movimento si manifesta più nettamente: detto altrimenti, ogni volta che, abbandonando l'esposizione canonica hegeliana dello sviluppo delle forme, Marx espone le condizioni storiche, concrete, violenti e grondanti sangue dell'*incontro* tra lavoratori liberi (espropriati dei mezzi di produzione) e coloro che chiama «gli uomini dei soldi», questo incontro che è *un fatto* assolutamente impossibile da dedurre dal valore, di cui è il reale presupposto. Ma Marx, che avrebbe potuto riconoscere illustri predecessori in Epicuro e Machiavelli, non ha mai fatto la teoria di questo incontro. Si è rifugiato nella concezione hegeliana del divenire di cui abbiamo rintracciato gli effetti in alcuni dei testi più noti.

Ripensare quello che Marx ha cercato di pensare, assumendolo sotto la categoria di «incontro», questo sarebbe lo scopo. Ma può essere condotto a buon fine solo conquistando una nuova posizione filosofica, evitando il materialismo sostanzialista di cui è rimasto tributario per hegelismo rovesciato.

---

<sup>31</sup> I. Rubin, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, tr. it. di A. Vigorelli, Milano, Feltrinelli, 1976, p. 154.

Altrove mi sono arrischiato a definire questo materialismo della contingenza «surmaterialismo», un materialismo che cerchi di rompere con l'idea hegeliana di «scienza» che non ha mai smesso di coinvolgere Marx; che impedisca di voler trovare nelle scienze della natura un «fondamento storico-naturale» a una concezione della storia umana. Che implichi al contrario l'elaborazione di una teoria delle modalità della contingenza, togliendola alla sua opposizione metafisica con la necessità.

E assumiamo per un momento il rischio, per concludere, di scrivere una storia controfattuale del passato: se avesse potuto leggerlo altrimenti che come una teoria del progresso necessario, che lezione avrebbe potuto trarre Marx da Darwin? Mi sembra quella che, essendo ormai caduta ogni economia naturale, è vano cercare nella natura un «ordine» *a priori*; che l'ostacolo che aveva opposto questa nozione, nelle sue diverse versioni, a una giusta concezione dell'*Origine delle specie* consisteva in una propensione del pensiero a fondarsi sul dato di un «senso» riassunto in un'«origine», per sottrarsi al rischio dell'avventura di essere sempre in se stesso quando è «progresso».

Avremmo allora trovato non l'occasione di una trasposizione qualsiasi della contingenza darwiniana a una teoria della storia, dal momento che tale teoria ha già denunciato in anticipo i motivi di una simile trasposizione, ma quella di cambiare posizione filosofica e di aprire, contro la tendenza conservatrice del suo hegelismo rovesciato, prospettive al suo pensiero nel senso di quel contro-movimento di cui era già sordamente animato. Ne avrebbe forse trattato l'idea che la storia non è più facile né più difficile da conoscere rispetto alla natura; che la coppia metafisica storia/natura dev'essere rimessa in questione; e che pensare la storia fuori da questa coppia significa esporsi a riconoscere che essa non contiene nascosta in alcun luogo la garanzia del suo senso, del suo «progresso» o della sua decadenza.

[Traduzione dal francese di Maria Turchetto]



# SULLA BASE NATURALISTICA DEL MATERIALISMO STORICO

FERDINANDO VIDONI

**U**na delle affermazioni di Marx più citate e meno spiegate è senza dubbio quella che egli fece in una lettera a Engels (19 dicembre 1860) e ripeté in buona parte, meno di un mese dopo, in una a Lassalle (16 gennaio 1861): l'*Origine delle specie* di Darwin rappresenta rispettivamente 1) il fondamento, nella storia naturale, della propria «visione» [*Darwins Buch über Natural Selection die naturhistorische Grundlage für unsere Ansicht enthält*], e 2) la base scientifico-naturale della lotta di classe nella storia [*naturwissenschaftliche Unterlage des geschichtlichen Klassenkampfes*]<sup>1</sup>.

La gran parte degli interpreti che hanno presupposto o espresso un commento a queste parole, per interpretare il *fondamento storico-naturale* hanno svolto considerazioni filosofiche generali sul divenire della realtà sia naturale (quello che Engels definiva lo «sviluppo storico nella natura»<sup>2</sup>) sia storico. Oppure, per interpretare la *base scientifico-naturale* in relazione alla *lotta di classe storica*, gli interpreti si sono attaccati ad un'altra celeberrima affermazione di Engels nel suo discorso sulla tomba di Marx: «Così come Darwin ha scoperto la legge dell'evoluzione della natura organica, Marx ha scoperto la legge d'evoluzione della storia umana»; un'analogia che parecchi hanno equivocata intendendola come mera continuità tra sviluppo della natura e sviluppo della storia umana, considerando anche quest'ultima ugualmente soggetta a «leggi» strettamente deterministiche e quindi in una prospettiva che oggi diremmo «riduzionistica»<sup>3</sup>.

Se assumiamo che il nocciolo della «visione» di Marx sia il materialismo storico, dobbiamo pensare che questo a sua volta «si fondi» sul (o abbia alla base il) materialismo naturalistico<sup>4</sup>? E se il motore della storia per Marx è la

1 K. Marx - F. Engels, *Werke* (MEW), vol. 30, pp. 131, 568, tr. it. a cura di M. Montinari, K. Marx-F. Engels, *Opere complete* (MEOC), Roma, Editori Riuniti, 1973, vol. XLI, p. 630.

2 «Darwin [...] è proprio stupendo. Per un certo aspetto la teleologia non era stata ancora sgonfiata, e lo si è fatto ora. E poi non è stato ancora mai fatto un tentativo così grandioso per dimostrare uno sviluppo storico nella natura» (*Lettera di Engels a Marx*, 11 o 12 dicembre 1859, tr. it. di M. Montinari, MEOC, vol. XL, p. 551). La tematica dello sviluppo storico nella natura verrà ripresa poi particolarmente nella *Dialettica della natura*.

3 O al contrario, paradossalmente, l'analogia in questione è stata a volte equivocata con una netta divisione di ruoli, per cui «il darwinismo è la scienza dell'evoluzione biologica, il marxismo dell'evoluzione sociale», e in pratica non hanno niente a che fare tra loro.

4 Naturalistico, come portato cioè delle scienze naturali e del loro metodo.

*lotta di classe*, dobbiamo pensare che questa sia derivazione di una specie di legge biologica universale in natura, analoga a quella cui dà tanta importanza specialmente il cosiddetto socialdarwinismo? E non si dovrà allora riconoscere che Marx stesso – influenzato dal solito Engels – ad un certo punto ha fatto una scivolata verso una prospettiva naturalistico-positivistica dimentica dell'iniziativa spontanea del «soggetto»?

Ma perché non lasciar stare ipotesi speculative e non cercare se possibile, prima di tutto, una soluzione filologica nei testi di Marx e in quelli con cui si confrontava? In effetti si trovano, in scritti marxiani di quel periodo, alcuni passi rivelatori. Per inquadrarli teniamo presente che la maggiore ossessione per Marx e per i socialisti e comunisti in genere era allora Malthus<sup>5</sup>. La sua forza (cui certamente giovava anche l'apparenza di rigore matematico) era rappresentata dalla inesorabile forbice che stabiliva tra l'accrescimento dei mezzi di sussistenza (in *progressione aritmetica*) e quello della popolazione (in *progressione geometrica*). Era come se la natura mettesse un limite insuperabile alla possibilità di trovare mezzi di sussistenza (cioè vegetali o animali) sufficienti per coloro che non erano proprietari fondiari o in ogni caso persone agiate. Di qui l'esigenza che le masse popolari limitino le nascite e che lo Stato non favorisca la procreazione irresponsabile offrendo troppa assistenza sociale.

Marx – che al contrario nella sua concezione della storia prevedeva ottimisticamente grandi avanzamenti generalizzati per l'umanità – nei *Grundrisse* (1857-58) aveva criticato il carattere astratto del discorso di Malthus. Questi ignora la varietà di distribuzione della popolazione a seconda delle situazioni, prevede una sovrapopolazione costante, determinata da una legge quantitativa indipendente dalle situazioni concrete e «trasforma i rapporti storicamente diversi in un astratto rapporto aritmetico che è puramente campato in aria e non poggia né su *leggi naturali* né su *leggi storiche*»<sup>6</sup>.

Abbiamo qui dunque un testo di Marx – risalente a un paio d'anni prima delle sue osservazioni su Darwin del 1860-61 sopra citate – il quale lamenta che il discorso di Malthus non sia fondato su alcuna *legge naturale* o *storica*. Cominciamo a incontrare la terminologia che qui ci interessa.

5 Ad una critica di Malthus si dedicò il primo scritto economico di Engels, *Lineamenti di una critica dell'economia nazionale*, del 1844. Nello stesso anno Marx, criticando la «legge sui poveri», denunciava il modo di vedere la povertà come «una legge eterna di natura, secondo la teoria di Malthus».

6 K. Marx, *Lineamenti di critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Grillo, Firenze, La Nuova Italia, II, 1970, p. 270. Sulla distinzione che Marx pone tra leggi naturali e storiche cfr. p. 271, quando Marx rimprovera ancora a Malthus il fatto che «astrae» dalle «determinate leggi storiche dei movimenti di popolazione, che invece sono la storia della natura dell'uomo, sono le *leggi naturali*, ma soltanto leggi naturali dell'uomo ad un determinato sviluppo storico, con uno sviluppo delle forze produttive determinato dal suo stesso processo storico».

In *Teorie sul plusvalore* (1862-63), Marx sostiene poi che Malthus, dopo aver formulato la sua famosa legge copiando da autori precedenti, non ha trovato per essa alcun sostegno al di fuori della teoria della rendita differenziale elaborata anzitutto da Adam Anderson<sup>7</sup>, secondo la quale c'è una specie di legge di natura che porta a coltivare per primi i terreni migliori e poi gradualmente gli altri, che daranno quindi rendite minori e non potranno alimentare un gran numero di persone. Precisamente così – osserva Marx – Malthus ha cercato di dare per la prima volta alla sua legge della popolazione un fondamento di economia politica e allo stesso tempo «reale (storico-naturale)»: *eine zugleich nationalökonomische und reale (naturhistorische) Grundlage*<sup>8</sup>.

Ecco dunque che cosa intende Marx per «fondamento *storico-naturale*»: una determinazione da parte di una legge appartenente a quella che si usava chiamare la *storia naturale*, equivalente nella nostra terminologia attuale semplicemente alle *scienze naturali*. È un significato che è rimasto in espressioni come «museo di storia naturale» e non è lo stesso che si ha quando per esempio si vuol parlare di uno sviluppo «storico» nella natura, del divenire universale e cose simili. Ciò è confermato dal fatto che nel passo marxiano dalle *Teorie sul plusvalore*, ora citato, l'aggettivo *naturhistorisch* messo tra parentesi si identifica con *real*, ad indicare un fondamento «reale», cioè *nelle cose* (studiate dalle scienze della natura), in opposizione ad una *nationalökonomische Grundlage*, un fondamento nella teoria economico-politica (l'«economia nazionale», come si chiamava allora). Se il rendimento dei terreni fosse condannato da una legge di natura ai limiti presunti dalla teorizzazione di Anderson-Malthus, non ci sarebbe alcuna speranza di uno sviluppo capace di estendere il benessere al proletariato. Di conseguenza anche la lotta di classe diretta a questo scopo sarebbe inutile e senza alcuna base o *Unterlage*.

In alternativa Marx a sua volta cercava un «fondamento» nelle scienze naturali e nella teoria economica per la propria posizione, che possiamo definire ottimista. Allargando questa sua ricerca, non a caso negli anni intorno al 1860 si mette ad approfondire la chimica agraria (soprattutto Liebig) in relazione al problema della rendita fondiaria e della produzione di alimenti<sup>9</sup>. A questo

<sup>7</sup> Adam Anderson, fittavolo ed economista inglese, autore di scritti in cui, a partire dal 1777, espone la sua teoria della rendita fondiaria.

<sup>8</sup> MEW, vol. 26.2, p. 108, tr. it di L. Perini. in MEOC, Roma, Editori Riuniti, 1974, Vol. XXXV, p. 112. Durante l'elaborazione di quest'opera (1862-63) Marx sviluppa la sua critica alla teoria della rendita differenziale di Ricardo, intruppato anche lui nella «canaglia malthusiana». Ma già nel 1851 Marx si era posto il problema di compensare la tendenza discendente della rendita con il «progresso della produttività dell'agricoltura» (grazie anche al «progresso della scienza e dell'industria»), così da poter «scartare la teoria malthusiana del peggioramento» (*Lettura di Marx a Engels*, 7 gennaio 1851).

<sup>9</sup> K. Marx, F. Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, (d'ora in poi MEL) a cura di J.-P. Lefebvre, Paris, Editions Sociales, 1973, p. 44 e sgg.

punto – come abbiamo visto – incontra anche *L'origine delle specie* di Darwin e lo colpiscono particolarmente passi come quelli che presentano l'*estinzione* di certe specie come correlativa ad uno *sviluppo* di altre più adatte, che, secondo Darwin, prendono il posto di tipi più vecchi e *inferiori*<sup>10</sup>.

A dire il vero, quando Darwin parla di specie e generi inferiori o superiori, più «perfezionati» o meno, si riferisce più che altro, in modo neutro, al grado di adattamento degli organismi alle condizioni di vita di un certo ambiente. Ma non si può negare che a queste espressioni rimanga attaccata anche una certa connotazione di valore, di realizzazione di un *progresso*. Dice per esempio:

Il risultato ultimo [della selezione naturale] è che ciascuna creatura tende a divenire sempre più migliorata in relazione alle sue condizioni. Questo miglioramento inevitabilmente conduce ad un graduale progresso della organizzazione del più grande numero di esseri viventi nel mondo,

anche se, aggiunge subito, i naturalisti «non hanno ancora definito in modo soddisfacente per tutti che cosa significa un progresso nell'organizzazione»<sup>11</sup>.

In ogni caso – ne deduce in sostanza Marx – non si può mai dire che in una certa zona le possibilità di sviluppo delle piante e degli animali (tra cui l'uomo trova il suo nutrimento) siano esaurite, perché può sempre formarsi una nuova specie che gradualmente ne sostituisce un'altra e che produce esemplari più numerosi o più grossi, più «belli» e dunque *superiori*. L'accrescimento delle risorse alimentari può così accompagnare parallelamente quello degli uomini, eliminando la famosa forbice<sup>12</sup>. Ancora in *Teorie sul plusvalore* Marx scrive:

Darwin [...] dice nell'introduzione [...]: «Nel prossimo capitolo tratteremo della lotta per l'esistenza tra gli esseri organici del mondo, quale scaturisce inevitabilmente dal loro potere di accrescimento altamente geometrico. Questa è la dottrina di Malthus applicata all'intero regno animale e vegetale». Darwin nel suo eccellente scritto non si avvede che scoprendo la progressione «geometrica» nel regno animale e vegetale, demoliva [umstieß] la teoria di Malthus. La teoria di Malthus poggia appunto sul fatto che egli contrapponeva alla progressione geometrica

<sup>10</sup> Cfr. per esempio C. Darwin, *L'origine delle specie*, tr. it a cura di G. Montalenti, Torino, Boringhieri, 1972, p. 186: «i sottogruppi più recenti e più altamente perfezionati, ramificandosi e occupando molti nuovi posti nell'economia della natura, tenderanno costantemente a soppiantare e a distruggere i sottogruppi più antichi e meno perfezionati».

<sup>11</sup> Ivi, p. 187.

<sup>12</sup> «Mi diverto con Darwin, al quale ho dato di nuovo un'occhiata, quando dice di applicare la 'teoria del Malthus' anche alle piante e agli animali, come se il succo del signor Malthus non consistesse proprio nel fatto che essa *non* viene applicata alle piante e agli animali, ma invece – con geometrica progressione – soltanto agli uomini, in contrasto con le piante e gli animali» (Marx a Engels, 18 giugno 1862, MEL, p. 21).

degli uomini stabilita da [Robert] Wallace<sup>13</sup>, la chimerica progressione «aritmetica» degli animali e delle piante. Nell'opera di Darwin, p. es. a proposito dell'estinzione delle specie, si trova anche in dettaglio (a prescindere dal suo principio fondamentale) la confutazione *storico-naturale* [*die naturhistorische Widerlegung*] della teoria malthusiana<sup>14</sup>.

Naturalmente ci sarebbero parecchie obiezioni da sollevare su questo ragionamento, circa l'interpretazione della legge di Malthus (che in realtà riguardava già la sovra-fecondità di *tutti* gli esseri viventi<sup>15</sup>) e circa la sua influenza sulla teoria darwiniana: influenza tutt'altro che secondaria, anche facendo astrazione dal pretenzioso rapporto del geometrico e dell'aritmetico<sup>16</sup>. Resta infatti in Darwin il concetto malthusiano generico di una pressione della popolazione sui mezzi di sussistenza (pressione che determina quella *lotta per la vita* che è condizione per la *selezione naturale* degli organismi forniti dei caratteri più adatti). Ora, questo elemento «malthusiano» del pensiero di Darwin viene lasciato in ombra da Marx, che al contrario sottolinea ciò che favorisce il progresso, la formazione di esemplari superiori, il che fa convergere il darwinismo con la sua prospettiva di un avanzamento generalizzato, che è lo scopo delle lotte del proletariato. È da questo punto di vista che per Marx in questo momento *L'origine delle specie* rappresenta oggettivamente una giustificazione della propria concezione da parte della scienza naturale e in questo senso una *base* della «lotta storica delle classi», che questa concezione stessa prevede. Se la natura non permettesse di ottenere un certo minimo di alimenti sarebbe inutile lottare perché le masse acquisiscano il diritto di nutrirsi, riprodursi ecc. e si abbia un progresso generalizzato.

Il concetto di progresso, tipico dell'epoca, si accompagnava facilmente, per quanto con diverse modalità, al pensiero dei seguaci dell'evoluzionismo (anche se di per sé l'evoluzione darwiniana non è legata in modo univoco al progresso e all'avanzamento). Si parlava anche, con toni ancora più o meno teleologici, di una *legge di progresso* o di *perfezionamento*. In una recensione dell'*Origine delle specie* Ludwig Büchner scrive che Darwin rivela «la legge di perfezionamento [...] per la quale si prevede che dagli attuali esseri viventi si svilupperanno delle forme sempre più belle, superiori, più perfette»<sup>17</sup>. Haeckel considera

13 Robert Wallace (da non confondere con il naturalista Alfred R. Wallace) aveva pubblicato nel 1753 una *Dissertazione sul numero degli uomini nei tempi antichi e in quelli moderni*. Marx lo considera uno degli autori da cui Malthus ha praticamente copiato la sua famosa «legge».

14 K. Marx, *Teorie sul plusvalore*, tr. it. di G. Giorgetti, Roma, Editori Riuniti, 1973, II, p. 123.

15 T.R. Malthus, *Saggio sul principio di popolazione*, tr. it. a cura di G. Maggioni, Torino, Einaudi, 1977, p. 19.

16 Cfr. S. Gordon, *Darwin and Political Economy: The Connection Reconsidered*, «Journal of History of Biology» 22 (1989), 3, p. 447: «As many historians have pointed out, all that Darwin derived from Malthus was the notion of superfecundity. From it, the notion of a 'struggle for existence' (a phrase Malthus used) follows».

17 L. Büchner, *Aus Natur und Wissenschaft*, Leipzig, Thomas, 1874, p. 276.

l’evoluzione come base di una «generale concezione filosofica del mondo», secondo la quale in tutta la natura si ha «un grande processo di sviluppo, unitario, ininterrotto, eterno»<sup>18</sup>. Ed è superfluo poi ricordare la presenza del tema del progresso nell’evoluzionismo di Spencer.

È ancora una analoga aspirazione al *progresso* (d’altronde ben comprensibile in uno che mira all’emancipazione delle classi povere) che ha portato Marx, sei anni dopo, ad entusiasmarsi – malgrado le dure critiche di Engels<sup>19</sup> – per un’opera, evoluzionista ma non darwinista, del naturalista e viaggiatore francese Pierre Trémaux. Quella che Trémaux chiama la «*legge del progresso* degli esseri», che determina le trasformazioni delle specie, deriva dall’influenza esercitata sugli esseri viventi dai diversi tipi di terreni, nel senso che sui terreni più ricchi di sostanze si sviluppano le più belle razze di piante, di animali («*gros bœufs*», «*belles vaches*») e anche di uomini. Se si sceglie bene il terreno e lo si migliora, magari con fertilizzanti, si possono ottenere grandi risultati<sup>20</sup>.

L’interesse di Marx per questi argomenti (che lo fa anche sorvolare sulle debolezze del discorso di Trémaux segnalatagli da Engels) è confermato dal fatto, già sopra ricordato, che in questo periodo (1866) Marx continua lo studio della chimica agraria in relazione con il problema della rendita fondiaria e mettendo in risalto i fenomeni che favoriscono la produzione di alimenti<sup>21</sup>.

Dopo aver letto Trémaux, in una lettera a Engels (7 agosto 1866), Marx afferma: «Il *progresso*, che in Darwin è puramente accidentale, è presentato qui come *necessario* sulla base dei periodi dell’evoluzione del corpo terrestre»<sup>22</sup>. Si nota la ricerca di una certezza, di una *necessità* del progresso, iscritta nelle leggi stesse della natura. È quello che ora Marx crede di trovare in Trémaux, ma che cercava in qualche modo anche in Darwin (trascurando così l’elemento di aleatorietà che in quest’ultimo è presente).

In seguito Marx tralascia di parlare di quel fondamento naturale che gli era sembrato offerto dall’*Origine delle specie*. Nel *Capitale* si limita a dire che, perché si abbia un plusprodotto che fornisca una rendita, è necessario che la natura offra una base di sufficiente fertilità per avere un margine di lavoro da sfruttare<sup>23</sup>. La storia umana si svolge comunque entro un inscindibile rapporto con la natura. Un significato fondamentale del materialismo

<sup>18</sup> E. Haeckel, *Freie Wissenschaft und freie Lehre* (1878), in Id., *Gemeinverstaendliche Werke*, vol. 5, Leipzig-Berlin, Kröner-Henschel, 1924, p. 205.

<sup>19</sup> Le lettere riguardanti questa discussione sono riportate di fila in MEL, pp. 47-55.

<sup>20</sup> P. Trémaux, *Origine et transformations de l’homme et des autres êtres*, Paris, L. Hachette, 1865, p. 231 e sgg., p. 438 e sgg.

<sup>21</sup> MEL, p. 44 e sgg.

<sup>22</sup> Lettera di Marx a Engels, 7 agosto 1866, ivi, p. 48. È inoltre interessante il fatto che in questa teoria di Trémaux, secondo Marx (contraddetto di nuovo da Engels), ci sarebbe anche la «base naturale» di «questioni, come quella della nazionalità ecc.»: per esempio la differenziazione etnica dei polacchi e dei russi dipenderebbe dai loro rispettivi terreni di formazione.

<sup>23</sup> Marx, *Il Capitale*, tr. it. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1980, III, pp. 732, 735.

storico – che si ricava già dall'*Ideologia tedesca* – è l'attenzione ai reciproci rapporti tra le vicende umane e l'ambiente geografico, con le sue differenti caratteristiche e risorse. Lo studio della storia deve addentrarsi nelle «condizioni naturali trovate dagli uomini, come le condizioni geologiche, oriodrografiche, climatiche» e così via. «Ogni storiografia deve prendere le mosse da queste *basi naturali* e dalle modifiche da esse subite nel corso della storia per l'azione degli uomini»<sup>24</sup>. Non possiamo quindi ridurre il materialismo storico ad una tesi sul rapporto struttura/sovrastruttura, trascurando le basi naturali dello sviluppo.

Nelle sue riflessioni su queste «basi naturali» (non c'è solo la base economica)<sup>25</sup>, Marx – come abbiamo visto – viene raggiunto ad un certo punto dall'*Origine delle specie*, che, nel senso poco fa precisato, gli appare in sintonia con la propria visione, fiduciosa nel progresso. In seguito gli sembra di trovare nell'*Origine* stessa lo spunto potenziale per la trattazione di una «storia critica della tecnologia»<sup>26</sup> in base all'analogia suggerita da Darwin tra l'*evoluzione degli organi* degli esseri viventi (organi le cui forme si differenziano attraverso una selezione naturale) e l'*evoluzione degli strumenti* di lavoro, che subiscono modifiche – ad opera stavolta di scelte umane consapevoli e quindi più direttamente comprensibili – per essere adattati a nuovi usi<sup>27</sup>. In questa maniera Marx sembra quasi trasformare l'accenno di Darwin in un virtuale programma di ricerca mirante ad applicarne il modello esplicativo alla storia della tecnologia, fattore così importante nell'analisi del modo di produzione capitalistico. Questo collegamento era stato già anticipato nei *Manoscritti del 1861-63*, dove Marx parlava della «Differenziazione, specializzazione, semplificazione [...] degli attrezzi di lavoro a seconda del loro impiego», in relazione quindi alla divisione del lavoro, e osservava che Darwin «fa la stessa considerazione a proposito della specializzazione e della differenziazione persino degli organi degli esseri viventi»<sup>28</sup>.

E il *Capitale* diceva:

24 K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, in MEOC, Roma, Editori Riuniti, 1972, vol. V, p.17.

25 Cfr. K. Marx, *Il Capitale* cit., III, p. 735: «La fertilità della natura costituisce qui un limite, un punto di partenza, una base. Lo sviluppo della forza produttiva sociale del loro lavoro, a sua volta, costituisce l'altra».

26 Dove il carattere *critico* sta soprattutto nel fatto che «dimostrerebbe, in genere, quanto piccola sia la parte di un singolo individuo» in una delle pionieristiche invenzioni p.es. del '700 (*Il Capitale* cit., I, p. 414). Avrebbe insomma un carattere non individualistico, mettendo in risalto piuttosto l'apporto delle masse dei lavoratori e le esigenze obiettive dei processi di produzione.

27 K. Marx, *Il Capitale* cit., I, pp. 384 e 414, in nota.

28 Da K. Marx, *Capitale e tecnologia*, antologia a cura di P. Bolchini, Roma, Editori Riuniti, 1980, pp. 73-75.

*Darwin* ha diretto l'interesse sulla storia della tecnologia naturale, cioè sulla formazione degli organi vegetali e animali come strumenti di produzione della vita delle piante e degli animali. Non merita uguale attenzione la storia della formazione degli organi produttivi dell'uomo sociale, base materiale di ogni organizzazione sociale particolare? E non sarebbe più facile da fare, poiché, come dice il *Vico*, la storia dell'umanità si distingue dalla storia naturale per il fatto che noi abbiamo fatto l'una e non abbiamo fatto l'altra?<sup>29</sup>

Se i viventi si vengono dotando di organi sempre più «adatti» attraverso la selezione naturale delle variazioni che tra di essi compaiono, perché questo *modello variazione/selezione*<sup>30</sup> (per dirla con Rom Harré) non si potrebbe applicare alla trasformazione degli strumenti di lavoro in base alle scelte che gli operatori umani fanno sulle nuove invenzioni che via via si presentano? E non si può congetturare che questo modello esplicativo avrebbe potuto forse inserirsi più a largo raggio dentro la prospettiva marxiana, per spiegare ad esempio il progressivo affermarsi di determinati modelli di società, con determinati rapporti di produzione ecc.? Con ciò il modello variazione/selezione subentrerebbe a quello che, sempre Harré, chiama il *modello tensione/scarcamento* (aumento di tensione tra interessi, ruoli, bisogni ecc., finché si giunge a una reazione di scarico della tensione stessa e al ristabilimento di un equilibrio nuovo su altro livello), modello cui si connette il processo descritto dal materialismo storico<sup>31</sup>. Secondo vari studiosi del resto l'opera darwiniana sarebbe potenzialmente capace di offrire una sorta di paradigma generale da applicare (a certe condizioni), oltre che in quello biologico, in svariatissimi domini che abbiano una dimensione «storica»<sup>32</sup>. In effetti in molte discipline (storiche, economiche, sociali...) abbiamo esempi di trattazione da un punto di vista evoluzionistico<sup>33</sup>. Per quanto riguarda Marx, è certamente difficile

29 Marx, *Il capitale*, tr. it cit., I, p. 414.

30 Modello variazione (o mutazione)/selezione che in questa sua schematicità, a dire il vero, è proprio del neodarwinismo, mentre accanto alla mutazione e alla selezione c'è in realtà una maggior complessità di fattori sia in Darwin che nelle nuove teorizzazioni odierne.

31 Cfr. R. Harré, *Darwins Theorie und Methode als Vorbild für die Sozialwissenschaften*, «Dialektik» 5 (1982), pp. 94-104. Traduco da p. 99, dove Harré svolge una «ricostruzione della dialettica sociale»: «L'impiego marxiano di questo concetto può essere considerato un'applicazione molto speciale di un più generale modello, il modello di un aumento di tensione cui segue uno scaricamento. Indicherò spiegazioni [...] di questo tipo, cui appartiene come caso speciale anche quella marxiana, come modello tensione/scarcamento. I componenti della tensione sono definibili come 'contraddizione o differenza tra...' due o più vettori. Possono essere 'interessi', 'ruoli', 'bisogni' e quasi ogni altra cosa che nel campo umano si presenti in forma di contrapposizione».

32 Cfr. ad esempio S. Toulmin, *Human Understanding*, I, Princeton, Princeton University Press, 1972. Dello stesso autore *Darwin und die Evolution der Wissenschaften*, «Dialektik» 5 (1982), pp. 68-78.

33 Per esempio nella teoria economica, soprattutto per quel che riguarda l'innovazione.

pensare che potesse decidere una sostituzione in blocco del materialismo storico che conosciamo con un evoluzionismo storico a base darwiniana, ma egli appare certamente curioso e aperto ad integrazioni e convergenze, per lo meno riguardo ad alcuni aspetti e settori.

Un altro indizio della disponibilità di Marx ad estendere (almeno in una certa misura) l'uso di un paradigma evoluzionistico al campo della storia umana potrebbe essere individuato nell'attenzione con cui lui stesso ed Engels nei loro tardi anni hanno seguito gli studi etno-antropologici, che per lo più avevano una base evoluzionistica. E il caso, in particolare, dell'interesse dimostrato per Lewis H. Morgan, che, nel suo libro *Ancient Society* del 1877, dichiarato da Engels «così decisivo come Darwin lo è per la biologia»<sup>34</sup>, spiegava il passaggio dei popoli dallo *stato selvaggio* alla *barbarie* e infine alla *civilizzazione* analizzando molteplici aspetti delle società, in particolare la produzione e la famiglia. Ancora Engels, nella sua Prefazione a *L'origine della famiglia* del 1884, ci racconta che Marx stesso si proponeva di «esporre i risultati dei lavori di Morgan in rapporto alle conclusioni delle proprie ricerche storiche», visto che Morgan «aveva riscoperto a modo suo la teoria materialista della storia»<sup>35</sup>. L'ultimo Marx dunque collocava il suo materialismo storico in una prospettiva ampia, pluridimensionale, che dava molta importanza agli aspetti naturalistici e antropologici e che non intendeva certo ridursi ad un rapporto struttura-sovrastruttura secondo il rigido schema della Prefazione del '59 a *Per la critica dell'economia politica*.

L'antropologia evoluzionista utilizzava spesso categorie darwiniane, come la selezione naturale. Anche Engels, seguendo Morgan, nell'*Origine della famiglia* fa riferimento alla selezione naturale in quanto favorisce le tribù che adottano regole di esclusione dei consanguinei dal matrimonio.<sup>36</sup> Domandarsi fino a che punto Marx ed Engels avrebbero potuto applicare anche alla storia propriamente detta concetti e principi evoluzionistici implica di confrontarsi con le teorie dell'uomo e della società che dichiarano esplicitamente di fondarsi su concetti darwiniani, soprattutto sulla *lotta per la vita* (o per l'esistenza) e la *selezione naturale*. La posizione di Marx e di Engels sulle possibilità e modalità di applicazione di questi concetti alla storia umana viene solitamente vista come una negazione in blocco. A mio avviso invece va considerata (è il caso di dirlo) in modo evolutivo, distinguendovi schematicamente per lo meno due fasi.

a) Nella *prima* Marx e Engels rifiutano di interpretare la storia umana in base al concetto darwiniano della lotta per l'esistenza: una immagine, sostengono, nata sotto l'influenza ideologica della società competitiva borghese e

34 Lettera di Engels a Kautsky, 16 febbraio 1884, in MEW, vol. 36, p. 109.

35 F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, tr. it. di L. Cecchini, Roma, Savelli, 1973, p. 29.

36 Ivi, pp. 65 e 74.

della hobbesiana «guerra di tutti contro tutti» che in essa domina<sup>37</sup>. In certa misura questa immagine (la «lotta per la vita») può essere utile per illustrare la situazione degli esseri non-umani o degli uomini primitivi, ma non è più che una «frase» o una «formula vuota» se la si vuole riportare di nuovo nella sfera della società umana e della storia, come descrizione di ciò che avviene nelle varie forme sociali, dove in particolare, da un certo punto in avanti, abbiamo la lotta delle classi.

Secondo Marx è bensì vero che Darwin appare influenzato, nell'uso dell'immagine della lotta per la vita, dalla società concorrenziale borghese in cui vive, ma ora certi «darwinisti» (in questo caso si tratta in realtà di esponenti di quello che usiamo chiamare il darwinismo sociale, come la traduttrice francese dell'*Origine delle specie*, Clémence Royer<sup>38</sup>) pretendono di fare di quell'immagine un utilizzo di ritorno per farla servire a sua volta come giustificazione scientifica di meccanismi conflittivi sociali<sup>39</sup>. Marx negli anni '60 pare dunque su una posizione di rifiuto ad estendere tale immagine nel campo storico-sociale umano.

Una breccia sembra però già aprirsi nella sua lettera a Kugelmann del 27 giugno 1870, in cui Marx critica Lange<sup>40</sup> per il ricorso che fa alla lotta per la vita come a una pura «frase», in un modo che non dice gran che di particolare sulle società umane, «invece di analizzare [...] lo *struggle for life* come esso si presenta in diverse determinate forme sociali»<sup>41</sup>. Ma con quest'ultima affermazione emerge in Marx un'accettazione di parlare della lotta per l'esistenza anche in riferimento agli umani *purché* si distinguano e non solo genericamente le *diverse determinate forme* in cui essa via via si manifesta.

b) Praticamente così si apre (senza che in genere i commentatori lo rilevino) una *seconda* fase, nella quale Marx ed Engels si convincono che anche

37 Lettera di Marx a Engels, 18 giugno 1862: «Nelle bestie e nelle piante, Darwin riconosce la sua società inglese con la sua divisione del lavoro, la concorrenza, l'apertura di nuovi mercati, le invenzioni e la malthusiana lotta per l'esistenza. È il *bellum omnium contra omnes* di Hobbes [...]» (MEL, p. 21).

38 Per parlare di questi personaggi è opportuno distinguere tra i *socialisti darwinisti*, che convenzionalmente possiamo chiamare di sinistra, e i *darwinisti sociali* o *social-darwinisti*, di destra («darwinisti borghesi» nel linguaggio di Marx).

39 Lettera di Marx ai coniugi Lafargue, 15 febbraio 1869: «Quando ebbi letto la sua (della Royer) prefazione a Darwin dissi immediatamente che doveva essere una borghese. Darwin fu portato a scoprire la lotta per l'esistenza come legge predominante della vita 'animale' e 'vegetale' proprio dalla lotta per l'esistenza nella società inglese, dalla guerra di tutti contro tutti [...]. Il darwinismo invece considera questo fatto come un motivo decisivo per la società umana per non emanciparsi mai dalla sua natura animale» (tr. it. in MEOC, vol. XLIII, a cura di M. Montinari, p. 642).

40 Il libro cui in questo caso Marx ed Engels si riferiscono è F.A. Lange, *Die Arbeiterfrage*, del 1865. Un analogo discorso vale per L. Buechner, *Der Mensch und seine Stellung in der Natur...*, Leipzig, 1869.

41 Lettera di Marx a L. Kugelmann, 27 giugno 1870, in K. Marx, F. Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, tr. it. cit., p. 75.

nella spiegazione della storia umana si può far ricorso al concetto di *lotta per la vita* se si fanno le *distinzioni* qualitative e le precisazioni giuste e non si presenta la *lotta di classe* come un semplice prolungamento della lotta animale per l'esistenza, ma si fa notare che la «lotta» si presenta storicamente in diverse forme, una delle quali, a partire da un certo momento, è la lotta di classe. Potremmo dire, hegelianamente, che la lotta per l'esistenza a un certo punto trapassa (trasformandosi) nella lotta di classe, in cui la classe più vasta e sottomessa mira a prendere in mano le fonti di un benessere collettivo, togliendo con ciò anche motivo alla lotta stessa.

La distinzione che abbiamo letto in Marx si ritrova anche in Engels, per lo meno dal 1875 nella sua lettera a Lavrov del 12-17 novembre, praticamente riprodotta nella *Dialettica della natura*. Engels si mostra ancora convinto del carattere alquanto contingente della «dottrina darwinista della lotta per la vita»; pensa (come parecchi in quell'epoca) che in certi casi si può avere evoluzione per una via diversa dalla selezione; in particolare pensa che, nell'evoluzione dell'uomo a partire dalla scimmia, il fattore più decisivo sia stato l'«istinto sociale» (*Gesellschaftstrieb*)<sup>42</sup>, preso peraltro in considerazione dallo stesso Darwin, come vediamo particolarmente nell'*Origine dell'uomo*. Ritiene che la categoria della «lotta» sia un riflesso della società borghese che rievoca la «guerra di tutti contro tutti» di Hobbes e la teoria demografica di Malthus, e che tutto questo venga poi riproiettato nuovamente in campo sociale<sup>43</sup>. Sembrerebbe quindi meglio evitare quest'espressione (lotta per la vita), ma – forse per il suo diffondersi nelle discussioni – Engels ne ammette ora un uso che la armonizzi con l'espressione «lotta di classe», che dice di più circa la fase storico-umana:

la concezione della storia come un susseguirsi di lotte di classe è molto più profonda e ricca di contenuto della semplice riduzione di essa a fasi della lotta per l'esistenza debolmente distinte<sup>44</sup>.

In altre parole *si può* adottare quest'espressione, se si distinguono *non solo debolmente* le fasi in questione. Il problema sarà dunque quello di presentare distinzioni ben nette su questi aspetti nel percorso dell'umanità.

<sup>42</sup> Si può vedere all'opera questo concetto nello scritto, che fa parte della *Dialettica della natura*, intitolato *Parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia* (1876, tr. it. in MEOC, vol. XXV, a cura di F. Codino, 1974, pp. 458-470). A volte questo scritto, fondato sul concetto di un'antróogenesi attraverso il lavoro, è considerato «lamarckiano» piuttosto che darwiniano, perché suppone l'eredità dei caratteri acquisiti. Ma quest'ultima concezione, oggi respinta e divenuta sinonimo di lamarckismo, fino al termine dell'Ottocento è stata più o meno condivisa da tutti i darwinisti (compreso Darwin).

<sup>43</sup> Ivi, p. 585.

<sup>44</sup> Ivi, p. 586, corsivo mio.

Scegliere la linea argomentativa, il «metodo d'attacco», osserva ancora Engels, è in funzione del pubblico a cui ci si dirige. A volte può essere meglio partire dall'istinto sociale e dalla cooperazione<sup>45</sup>. Altre volte invece può esser migliore un percorso che parte dalla lotta per la vita, come appare necessario con i tedeschi, che hanno bisogno di sentir parlare più di lotta che di cooperazione, perché non hanno ancora abbastanza spirito rivoluzionario.

È scontato allora quale sarà la nuova linea argomentativa di Engels quando affronta la questione dell'evoluzione in un capitolo del suo *Anti-Dühring*, libro rivolto ovviamente in primis ai tedeschi. Partiamo, come base, dalla lotta per l'esistenza, che è stata sempre presente nella società (anche se c'è pure l'istinto sociale). Ma teniamo conto del fatto che questa lotta ha subito via via delle trasformazioni, e non solo leggere. Vediamo dunque infine quale *forma* prende oggi: essa non riguarda più solamente i mezzi di sussistenza, per la salvaguardia immediata dell'esistenza individuale, ma anche quelli per migliorare le condizioni sociali di vita e per creare sviluppo. A questo fine deve dirigersi contro coloro che hanno in mano le chiavi di questi mezzi e li gestiscono in un modo che non è più funzionale se non ai loro interessi individualistici, mentre per l'insieme della società non provoca se non crisi periodiche, distruzione di prodotti, miseria per i senza-lavoro ecc.

La lotta per la vita – aveva già concluso sinteticamente Engels nella sua lettera a Lavrov – non può consistere allora che in questo: che la classe produttrice sottragga la direzione della produzione e della ripartizione dei beni dalle mani della classe cui era affidata fino al presente, ma che ne è divenuta incapace, e questa è appunto la rivoluzione socialista<sup>46</sup>.

Non abbiamo quindi una semplice estensione della lotta o concorrenza fino al presente e in proiezione anche al futuro (come sostengono i socialdarwini-sti), ma un suo superamento dialettico e infine una cessazione nel quadro di una società senza classi. Nell'*Anti-Dühring* Engels non ripete quest'ultima tesi nelle pagine dedicate al darwinismo, ma l'accenna più avanti nella parte dedicata al «socialismo», ove leggiamo che, con la «presa di possesso dei mezzi di produzione da parte della società», viene eliminata la produzione di merci vere e proprie, come pure l'anarchia della produzione, sostituita dalla «organizzazione cosciente secondo un piano». In tal modo la «lotta per l'esistenza individuale cessa», «l'uomo si separa definitivamente dal regno degli animali e passa da condizioni di esistenza animali a condizioni di esistenza effettivamente umane»<sup>47</sup>.

45 Istinto sociale e cooperazione che del resto in Darwin non sono in contraddizione ma coesistono con la lotta e la selezione: le popolazioni più socializzate, in cui è forte la protezione reciproca, infatti, sono anche favorite nella lotta per l'esistenza.

46 MEL, p. 86.

47 F. Engels, *Dialettica della natura*, tr. it. in MEOC, vol. XXV cit., p. 272 e sgg.

Nella sua argomentazione dell'*Anti-Dühring* Engels critica anche delle cose che lui stesso (in corrispondenze private) aveva dapprima sostenuto. Relativizza il fatto che la categoria della lotta per la vita si ispiri a Malthus: essa esprime anche qualcosa che l'esperienza ci mostra continuamente nella natura. E anche la selezione naturale, aggiunge, è un tema valido, benché non se ne abbia ancora una presentazione soddisfacente. Non possiamo quindi – come molti fanno – considerare la spiegazione che potremmo chiamare sociologica del darwinismo, inteso come riflesso della società concorrenziale inglese, la parola definitiva di Marx ed Engels sull'argomento. Nell'*Anti-Dühring* tale concezione viene anzi attaccata come appartenente appunto a Dühring, il quale

rimprovera a Darwin di trasferire la teoria malthusiana della popolazione dall'economia alla scienza della natura, di essere prigioniero delle idee degli allevatori di animali, di fare, sulla lotta per l'esistenza, della semipoesia non scientifica<sup>48</sup>.

Anche se può aver avuto un punto di partenza consapevolmente tattico, funzionale al suo pubblico tedesco, Engels con ogni probabilità dev'essersi anche effettivamente convinto della maggior validità di questa linea che parte dalla «lotta», dopo aver studiato meglio – per scrivere il suo famoso pamphlet – l'*Origine delle specie*<sup>49</sup>, questa volta sull'ultima e più completa edizione, la sesta, del 1876<sup>50</sup>. Dunque alla fine, malgrado qualche diversa affermazione precedente, Marx e Engels pensano che non sia possibile né opportuno ignorare l'elemento della «lotta», pur senza smentire il ruolo degli istinti sociali. Nell'*Anti-Dühring*<sup>51</sup>, lavoro pubblicato successivamente ai suoi scritti privati contenenti delle affermazioni sul darwinismo, Engels si presenta come difensore del valore (benché non assoluto né definitivo) del nucleo di immagini lotta/selezione. Non si può dunque dire – come si è fatto sovente – che il marxismo rifiuti *in toto* queste fondamentali categorie darwiniane e quindi addirittura che rifiuti il darwinismo, anche se non bisogna dimenticare la sua differenza rispetto al darwinismo sociale. Questa consiste soprattutto nel fatto che per i marxisti – come dice l'*Anti-Dühring* – la «lotta per l'esistenza individuale cessa» con la «presa di possesso dei mezzi di produzione da parte della società» e dunque con la futura instaurazione del socialismo<sup>52</sup>, mentre

48 F. Engels, *Anti-Dühring*, in MEOC, vol. XXV cit., p. 65.

49 Quanto all'*Origine dell'uomo*, invece, secondo alcuni non solo Marx ma nemmeno Engels (più probabilmente dedito allo studio dell'evoluzione) avrebbe letto il libro. Però si può dire almeno che nello scritto della *Dialectica della natura* intitolato *Parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia*, parlando dell'aspetto dei primi uomini, Engels fa evidentemente riferimento a tale opera di Darwin, parte I, Londra 1871, cap. 6.

50 Cfr. F. Engels, *Anti-Dühring* cit., p. 70.

51 P. Beurton, *F. Engels und die Klassiker der biologischen Evolutionstheorie*, in R. Kirchoff, T. I. Oisermann, *100 Jahre «Anti-Dühring»*, Berlin, 1978.

52 F. Engels, *Anti-Dühring* cit., p. 272.

per i darwinisti sociali la lotta, intesa individualmente, è qualcosa che non si potrà mai eliminare. Così sostengono ad esempio Haeckel e un altro zoologo, Oscar Schmidt, che scrive contro Engels nel 1878<sup>53</sup>. E su posizioni analoghe si troveranno in certa misura nella seconda metà del Novecento parecchi seguaci della cosiddetta sociobiologia.

Non mi fermo a fare la storia degli sviluppi successivi del marxismo per quanto riguarda queste tematiche. Mi limito a un accenno finale a due recenti proposte teoriche che fanno riferimento a tesi antropologiche ricavate dal darwinismo per sostenere visioni della società e della politica consone ad un quadro di fondo marxista o almeno genericamente di «sinistra».

Patrick Tort (benemerito per la diffusione della conoscenza del darwinismo con il suo imponente *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution* e con altri scritti)<sup>54</sup> ritiene che la questione del rapporto di Marx ed Engels con il darwinismo sia da rivedere profondamente, alla luce della vera antropologia *darwiniana*, che oggi finalmente, secondo lui, può essere sviluppata. Prima si è coltivata in realtà un'antropologia *evoluzionista*, quindi più Spencer che Darwin, più *ideologia* che scienza. Ci si è fondati sul selezionismo eliminatorio che vige fino all'uomo non ancora civilizzato. Non si era ancora evidenziato l'«effetto reversivo» (*effet réversif*), concetto che Tort porta avanti dal 1983, secondo cui la selezione, in quanto favorisce i gruppi forniti di istinti sociali, provoca ad un certo punto il proprio superamento. Questo ha luogo quando, negli uomini civilizzati, gli istinti sociali dispongono di mezzi ormai molto efficaci per proteggere i meno adatti dall'eliminazione. Si può così conciliare senza contraddizione l'azione della selezione naturale nella sfera della natura con uno stato sociale civilizzato in cui si sviluppano condotte che si oppongono al libero gioco di tale legge<sup>55</sup>. In questo modo

l'uomo, per quanto sia prodotto dalla sua storia evolutiva [...] inscritto nella *continuità* del suo sviluppo, tuttavia va acquisendo la capacità di governare questa storia fino al punto da produrre il *contrario* di ciò che prima di lui la governava: sostituire, alla promozione delle *élites* assicurata dalla lotta per l'esistenza, una uguaglianza da conquistare con la lotta storica delle classi – essa stessa organica al progetto di una società senza classi, cioè senza lotta<sup>56</sup>.

53 E. Haeckel, *Freie Wissenschaft*, cit., p. 270, O. Schmidt, *Darwinismus und Sozialdemokratie*, Bonn, E. Strauss, 1878, p. 35.

54 P. Tort (dir.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, 3 voll., Paris, PUF, 1996. Dello stesso autore: *Marx et le problème de l'idéologie*, Paris, PUF, 1988; *Darwin e il darwinismo*, tr. it. a cura di G. Chiesura, Roma, Editori Riuniti, 1988; *L'antropologia di Darwin* tr. it. di G. Chiesura, Roma, Manifestolibri, 2000; *Darwin e la filosofia*, tr. it. G. Chiesura, Roma, Meltemi, 2006.

55 Cfr. per esempio P. Tort (dir.), *Dictionnaire du darwinisme* cit., p. 95 e sgg.

56 P. Tort, *Darwin e la filosofia* cit., p. 54.

L'antropologia di Darwin, che si trova espressa nell'*Origine dell'uomo* (1871), non si basa su una semplice estensione dei principi dell'*Origine delle specie*, vale a dire su un'applicazione, tale e quale, anche all'uomo, della selezione naturale che vige per il mondo animale inferiore. Una volta che l'uomo è giunto ad un certo grado di «civilizzazione», la selezione tende a non raggiungerlo più allo stesso modo di prima. Il fattore più determinante viene ad essere, anziché la selezione, l'educazione<sup>57</sup>. In questo modo – come leggiamo nel capitolo IV dell'*Origine dell'uomo* – il campo della «simpatia» verso gli altri, pur in mezzo ad ostacoli, viene ad allargarsi dall'ambito familiare a quello del proprio popolo, infine all'umanità intera e anzi addirittura agli animali non umani.

L'effetto reversivo dell'evoluzione, secondo Tort, rappresenterebbe una migliore attuazione della dialettica rispetto al modello hegeliano del salto qualitativo, che comporta uno stacco eccessivo dal mondo animale. Abbiamo una continuità nel divenire naturale e nello stesso tempo si precisano nuove dinamiche peculiari del mondo storico-umano. In altre parole, mentre i darwinisti sociali sostengono solo la continuità del meccanismo selettivo eliminatorio, nell'ottica di Tort la selezione continua ad agire ma viene come controbilanciata o negata.

Questa svolta, o meglio questo rovesciamento dialettico, Marx ed Engels – conclude Tort – avrebbero già potuto trovarlo riflettendo sulla grande opera antropologica di Darwin del 1871, *L'origine dell'uomo*, che però sembra non abbiano nemmeno letto. Quello con Darwin è stato quindi per loro un «appuntamento mancato»<sup>58</sup>.

A partire dal 1862, Marx (come pure Engels) attribuisce ad una dimensione ideologica la teoria della selezione naturale presente in Darwin, considerandola una proiezione, sulla natura, delle dinamiche dell'economia di mercato. Ciò però in campo umano avrebbe potuto valere solo per un evoluzionismo à la Spencer, basato tutto sull'eliminazione dei meno adatti. Attribuendo questa concezione anche a Darwin, Marx si precludeva la via per riconoscere la sua vera antropologia, che sarebbe arrivata con l'*Origine dell'uomo*, in cui la differenza dal selezionismo eliminatorio in campo umano è effettivamente espressa da Darwin, anche se non viene notata abbastanza. In realtà i più leggono l'evoluzione dell'uomo, anche di quello civilizzato, come una semplice estensione e applicazione dell'evoluzione delle specie inferiori, quale era stata trattata nell'*Origine delle specie*.

Anche Marx sembra mettere insieme nella sua critica il «darwinismo sociale» vero e proprio, che tratta anche l'evoluzione umana sulla base della lotta per l'esistenza in generale, e la teoria della selezione naturale darwiniana, che non per nulla nell'*Origine delle specie* non viene ancora applicata al campo

57 P. Tort, *L'antropologia di Darwin* cit., p. 52 e sgg.

58 Ivi, p. 55.

umano e che nell'*Origine dell'uomo* viene in parte rielaborata quando si arriva all'uomo «civilizzato». In Darwin infatti, osserva ancora Tort, abbiamo il

passaggio dalla sfera della *natura*, retta dalla legge dell'eliminazione dei meno adatti, allo stato sociale civilizzato, in cui attraverso vie istituzionali ed etiche si affermano delle condotte che si oppongono al libero gioco di questa legge<sup>59</sup>.

Anziché semplicemente la selezione abbiamo ora come protagonista anche la morale e l'educazione.

Per quanto riguarda la posizione marx-engelsiana però, osserverei, Tort non si spinge a prendere in considerazione l'*Anti-Dühring*, dove Engels esprime un'autocritica per quanto riguarda l'attribuzione che aveva fatto di un carattere ideologico alle categorie darwiniane di lotta per l'esistenza e selezione naturale, e addebita tale errore sul conto di Dühring. Né si può dire che con ciò Engels si porti sulla stessa posizione dei darwinisti sociali; indica infatti una fase diversa della «lotta» nella storia umana e la sua cessazione come punto di arrivo.

Tort ferma la sua lettura a ciò che Engels dice nella lettera a Lavrov e nel quasi identico passo della *Dialettica della natura*, convinto anche che «è questo testo di Engels (1875) che resterà nella memoria dei marxisti»<sup>60</sup>. Omette così di utilizzare l'unico scritto specifico pubblicato, e l'ultimo in ordine di tempo, dei classici del marxismo sulla questione, nonché la maggior fonte dei loro seguaci in proposito intorno al 1900.

Per poter comunque rimediare alle loro sviste, i marxisti odierni, secondo Tort, dovrebbero recuperare l'autentica antropologia darwiniana (contenuta soprattutto nei capitoli IV, V e XXI dell'*Origine dell'uomo*) e sviluppare le sue indicazioni sul piano etico-sociale (valorizzazione dei sentimenti di «simpatia», lotta all'emarginazione, rispetto dell'uomo e anche degli animali ecc.). In tal modo questa concezione antropologica tenderebbe a esser presa, mi pare, come una specie di base o fondamento teorico rivitalizzatore del marxismo stesso.

Un invito radicale a fare del darwinismo la base del pensiero e dell'azione della sinistra, accantonando il marxismo, ci viene oggi da qualche esponente della sinistra stessa, specialmente a causa dei deludenti esiti dei tentativi fatti sotto bandiere marxiste in vaste aree del mondo per costruire una società egualitaria. Su questa linea abbiamo la proposta di Peter Singer, noto filosofo australiano docente di filosofia morale a Princeton, capofila nella lotta per la «liberazione animale» e seguace della sociobiologia. Tra l'altro è autore di un

59 P. Tort, *Introduction à l'anthropologie darwinienne*, in appendice a P. Tort, *Marx et le problème de l'idéologie* cit., pp. 115-145.

60 Ivi, p. 134.

opuscolo del 1999, tradotto in Italia nel 2000, *Una sinistra darwiniana*<sup>61</sup>, che ha sollevato qualche discussione. Non parla direttamente del *marxismo*, secondo lui innominabile dopo il crollo dell'Est<sup>62</sup>. Parla tuttavia in generale della *sinistra*, intendendo con essa non tanto delle dottrine quanto l'aspirazione ad una maggiore giustizia sociale. Oggi – argomenta Singer – non si possono più inseguire tradizionali obiettivi di sinistra come le nazionalizzazioni, né ci si può più focalizzare sul mito di un egualitarismo totale, dimenticando che la «natura umana» (vale a dire l'insieme di tendenze comportamentali più o meno stabili ereditate dall'evoluzione e alquanto misconosciute dai marxisti) spinge a cercare anzitutto il vantaggio individuale. Bisognerebbe piuttosto far vedere dove può stare il maggior utile di ciascuno, in quali casi la competizione possa utilmente lasciare il passo all'altruismo ossia alla cooperazione, come gli interessi degli individui possano conciliarsi tra loro, per cui cooperando possiamo guadagnarci tutti.

Ciò posto, un darwinismo bene inteso secondo Singer potrebbe essere più adatto del marxismo come ispiratore per una nuova sinistra. È bensì vero che il darwinismo è stato usato dalla destra per giustificare la concorrenza individuale, la sopravvivenza del più adatto e cose simili. D'altra parte però anche la sinistra dovrebbe decidersi a prendere in considerazione quel lato del darwinismo che fa vedere l'esistenza di una natura umana, fissa o quasi, che non permette di inseguire certi miti, come quello di una indefinita perfettibilità e malleabilità che avrebbe l'essere umano qualora si faccia una sufficiente opera di educazione e di trasformazione dell'ambiente sociale.

I risultati dell'evoluzione non sono così facilmente superabili. Continuano ad essere presenti non solo nei nostri organismi ma anche nei nostri comportamenti, che Singer propone di dividere in tre categorie. Anzitutto quelli meno fissi, che più facilmente possono passare da una società o cultura ad un'altra, per cui presentano *grande variabilità interculturale* (per esempio il modo di acquisire gli alimenti e di cibarsi). Poi quelli che presentano una *variabilità più contenuta* (per esempio la sessualità e le regole per gli scambi matrimoniali, oppure l'individuazione etnica, da cui in certe circostanze può emergere anche il razzismo). Infine quelli a *scarsa variabilità interculturale*, più vicini ai nostri parenti non umani (il vivere in società cooperando con gli altri, l'avere una gerarchia o sistema di classificazione sociale, una diversificazione dei ruoli tra uomo e donna...). Su questi fatti non si tratta di emettere giudizi positivi o

61 P. Singer, *Una sinistra darwiniana*, tr. it. di E. Recchia, Torino, Edizioni di Comunità, 2000. Una versione un po' ridotta (tratta da «Prospect», giugno 1998, pp. 26-30) si trova, col titolo *Darwin per la sinistra*, nella raccolta di scritti di Singer, *La vita come si dovrebbe. Le idee che hanno messo in discussione la nostra morale*, Milano, il Saggiatore, 2001, pp. 298-308.

62 Né mancano in lui i soliti luoghi comuni come l'accusa di fraintendimento del darwinismo autentico da parte di Marx-Engels o la continuità Engels-Lysenko (P. Singer, *Una sinistra darwiniana* cit., p. 22).

negativi (sono appunto fatti e non si possono confondere con i valori<sup>63</sup>), né si vuol dire che si debba fare a meno, per esempio, di lottare per un superamento di gerarchie sociali, che pragmaticamente appaia vantaggioso. Si vuole solo che ci si renda conto di quanto può costare e di tutto quello che può comportare tale tentativo. Ad esempio riconoscere «la tendenza a formare gerarchie come una caratteristica intrinseca degli esseri umani ci aiuta a spiegare la rapida parabola discendente dell'uguaglianza nell'Unione Sovietica»<sup>64</sup>. Se si sceglie di lottare contro le gerarchie bisogna rendersi conto che liberarsene non sarà facile, che bloccate da un lato tenderanno a rispuntare da un altro e così via.

L'obiettivo di «creare una società fondata su una collaborazione reciprocamente vantaggiosa» non è raggiungibile se c'è troppa disparità sociale e se si accetta che i «meno adatti» vengano inesorabilmente persi per strada, come pensava il darwinismo sociale dell'Ottocento. Ad esempio, una sinistra darwiniana, basata sulla cooperazione, «si sforzerà di evitare le condizioni economiche che creano l'emarginazione», perché creano anche pericolosità sociale<sup>65</sup>. Insomma bisogna sfruttare in modo accorto la «disponibilità a cooperare», che nonostante tutto sembra far parte della nostra natura<sup>66</sup>, e «promuovere la collaborazione anziché la competizione»<sup>67</sup>. Però niente illusioni; bisogna sempre premunirsi nel senso che, se uno tradisce la collaborazione, deve riceverne uno svantaggio, una punizione. Per rappresentare queste dinamiche Singer fa riferimento alla «teoria dei giochi», al classico «dilemma del prigioniero», alla tattica del «pan per focaccia» (*tit for tat*) e cose simili. Il loro scopo è di dimostrare che – almeno nella generosa supposizione di trovarsi tra «giocatori razionali» – conviene sempre agire in base a scelte collaborative, in quanto «i buoni arrivano primi», per dirla con Richard Dawkins<sup>68</sup>.

63 In ciò Singer, seguendo l'etica utilitaristica e la distinzione fatti/valori, si distingue da certi sociobiologi come Eduard O. Wilson, che si propongono di ricavare dallo studio naturalistico dei comportamenti animali le «premesse etiche» per i nostri comportamenti. Per il già ricordato Tort invece un materialismo integrale, come quello coerente col darwinismo, ingloba anche un materialismo etico. Su darwinismo e morale cfr. anche J. Rachels, *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, tr. it. di P. Cavalieri, Milano, Edizioni di Comunità, 1996: afferma «l'indipendenza dell'etica da un'interpretazione sociobiologica delle origini della condotta», ma anche che il darwinismo fornisce buoni argomenti per ricavare implicazioni morali (p. XIII).

64 P. Singer, *Una sinistra darwiniana* cit., p. 39.

65 «In un momento in cui alcuni settori della sinistra stanno accettando una visione economicistica della politica sociale, una visione evoluzionistica della psicologia umana può rivelarci i costi sociali potenziali [in termini per esempio di sicurezza] della scelta di sbarazzarsi di una forza lavoro che magari, in termini puramente economici, non vale la pena di impiegare» (ivi, p. 52).

66 Ivi, p. 45.

67 Ivi, p. 62.

68 R. Dawkins, *Il gene egoista*, tr. it. di G. Corte e A. Serra, Milano, Mondadori, 1995, p. 211 e sgg., dove questo sociobiologo applica la teoria dei giochi, seguendo R. Axelrod e W.D. Hamilton.

In parecchi studiosi recenti anche di sinistra è particolarmente sentita la tematica della «natura umana», tanto da far parlare di un «ritorno della natura umana»<sup>69</sup>. Nel periodo precedente si sarebbe avuta invece una specie di «dissoluzione culturale» della medesima<sup>70</sup>, in quanto sembrava che tutto dovesse essere spiegato con il contesto della società, della storia, della «cultura»<sup>71</sup>.

A giudizio di alcuni è una significativa novità (anche se, direi, non necessariamente una contraddizione) che l'interesse dei «movimenti», più che alla tematica classista e alla presa del potere, si rivolga agli aspetti universali e all'«invariante biologico», che diventa materia delle rivendicazioni sociali: difesa del genere umano, risorse primarie, giustizia planetaria, rapporti di genere, ecologismo, pacifismo, animalismo...<sup>72</sup>.

Anche senza pretendere di trovare nel darwinismo un *fondamento* (concreto del resto alquanto *démodé*<sup>73</sup>) per supportare la visione storico-sociale marxista, certamente l'incontro e l'«alleanza» con questa sorta di «continente» teorico aiuterà anche il marxismo a ritrovare e sviluppare certi aspetti della sua genuina ispirazione materialistica<sup>74</sup>.

69 D. Marconi, «Il ritorno della natura umana», in N. Chomsky-M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, in appendice testi di D. Marconi, S. Catucci, P. Virno, Roma, DeriveApprodi, 2005, pp. 87-100.

70 Ivi, p. 87.

71 A questa discussione ha contribuito anche quella sull'innato e sull'appreso. Oltre all'etologo Konrad Lorenz, nel rafforzare l'innatismo si è distinto (in altro modo) Noam Chomsky, sostenitore dell'esistenza di un linguaggio universale come «proprietà della specie», ovviamente frutto dell'evoluzione e presente alla base dei moltissimi linguaggi esistenti presso i vari popoli. Siccome poi gli uomini sviluppano le loro performances linguistiche grazie alla loro meravigliosa capacità creativa innata, allora anche le condizioni sociali di vita dovranno essere tali da favorire la maggior creatività e libertà, che è un tratto fondamentale della nostra umanità. E viceversa bisognerà lottare contro tutto ciò che tende a coartare la libertà e creatività, quindi contro tutte le istituzioni repressive, come Chomsky si dedica a fare, in nome del suo «socialismo libertario», anche a fianco di movimenti come i *no global*.

72 Cfr. P. Virno, «Naturalismo e storia: cronaca di un divorzio», in N. Chomsky - M. Foucault, *Della natura umana* cit., pp. 125-140 (p. 137).

73 Cfr. M. Ceruti, *Evoluzione senza fondamenti*, Roma-Bari, Laterza, 1995. Con le scienze evoluzionistiche, che riconoscono il carattere contingente dei processi «storici», si è delineata la concezione di un divenire che ha in se stesso, e non in entità esterne che facciano da fondamento, le condizioni della propria nascita e della propria morte.

74 Il contenuto di questo mio articolo è stato in parte oggetto di una relazione al Convegno di Nizza del 4-6 settembre 2000, col titolo *Pourquoi l'Origine des espèces de Darwin est-elle une oeuvre qui «fait époque»?*, agli atti in D. Losurdo - A. Tosel (a cura di), *L'idée d'époque historique*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2004, pp. 285-301. Tra i miei lavori sull'argomento mi permetto di menzionare anche *Natura e storia. Marx ed Engels interpreti del darwinismo*, con presentazione di P. Omodeo, Bari, Dedalo, 1985, nonché la voce «Evolutionismus», in *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Berlin, Argument-Verlag, 1998.



## DARWINISMO SOCIALE?

GÉRARD MOLINA

*Per evitare di precisare fino a che punto aderisco al materialismo, dire soltanto che le emozioni, gli istinti, i gradi di talento sono ereditari, perché il cervello di un bambino somiglia al ceppo parentale*

Charles Darwin, M57 (1838)<sup>1</sup>

Ci proponiamo di trattare alcune questioni, collegate tra loro ma distinte. Charles Darwin (1809-1882) era socialdarwinista, razzista ed eugenista? La sua teoria biologica dell'evoluzione, che ha raggiunto il ventesimo secolo grazie alla sintesi con la genetica, implica un certo tipo di posizione ideologica? È un prodotto e un riflesso di orientamenti socio-politici, per esempio dell'economia liberale concorrenziale? Quando e perché si è parlato per la prima volta di «darwinismo sociale»? Che significati successivi ha ricevuto questa singolare espressione nel corso dei decenni che seguirono la pubblicazione dell'*Origine delle specie* (1859)?

Come vedremo, la maggior parte di queste questioni venne sollevata presto e suscita tutt'ora controversie. Karl Marx, la cui opinione sul darwinismo fu ambivalente e instabile, scrisse a Laura e Paul Lafarque: «È la lotta per la vita nella società inglese [...] che ha portato Darwin a scoprire che la lotta per la vita è la legge che prevale nel mondo 'bestiale' e vegetale»<sup>2</sup>. Per una curiosa ironia, antimarxisti partigiani del darwinismo sociale e antidarwinisti favorevoli all'armonia sociale hanno continuato a riformulare questo punto di vista – che inaugura lo studio delle fonti sociali della scienza – per approvare o per denunciare Darwin.

Che la dimensione antropologico-sociale del darwinismo sia difficile da valutare, lo si sa da tempo. Nel 1950 Gloria Mc Connaughy si dispiaceva già di constatare che «autori diversi, utilizzando citazioni selezionate, hanno assicu-

1 *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844. Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquiries*, transcribed by P.H. Barrett, P.J. Gautrey, S. Herbert, D. Kohn, S. Smith, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 532-533. I quaderni di lavoro di Darwin sono sempre citati secondo l'impaginazione d'origine, perciò M57 significa: quaderno M, p. 57.

2 15 febbraio 1869. Marx-Engels, *Correspondance*, Paris, Editions Sociales, 1984, X, p. 25 (tr. it. in MEOC, Roma Editori Riuniti, 1975, vol. XLIII). Marx aveva già scritto ad Engels il 18 giugno 1862: «Darwin riconosce negli animali e nelle piante la propria società inglese» (cfr. tr. it. a cura di M. Montinari, MEOC, Roma, Editori Riuniti, 1973, vol. XLI, p. 551 e p. 630).

rato che Darwin era proprio o non era affatto socialdarwinista»<sup>3</sup>. Una generazione dopo John C. Greene, facendo una nuova sintesi, si sgomenta del largo spettro di posizioni rappresentate da una quindicina di autori. A un polo, Marvin Harris (1968) presenta un Darwin razzista, spenceriano e difensore della lotta competitiva tra individui, razze e nazioni come motore del progresso. All’altro polo, Derek Freeman (1974) vede in Darwin un avversario di Spencer, il pensatore di una storia in cui gli adattamenti comportamentali hanno la meglio sull’eredità, dopo la comparsa dell’uomo per selezione naturale<sup>4</sup>. Dopo questo articolo, l’espansione dell’«industria darwiniana» (Michaël Ruse) ha ulteriormente accresciuto il ventaglio delle opinioni e la loro polarizzazione, mentre diversi autori tentano sempre sintesi più o meno equilibrate<sup>5</sup>.

La ragione principale delle controversie risiede nel fatto che Darwin, dal 1837, incluse la specie umana nel processo della trasformazione affermando l’ascendenza animale: «Se tutti gli uomini fossero morti, le scimmie farebbero uomini»<sup>6</sup>. Si tratta anche della principale specie di cui trent’anni più tardi tenterà, in *The Descent of Man*, di ricostruire l’evoluzione con un minimo di verosimiglianza. La maggior parte dei casi di speciazione che presenta altrove sono, scrive, «esempi immaginari», salvo per le specie domestiche le cui genealogie svelano il potenziale della variabilità, oltre ai procedimenti di selezione<sup>7</sup>. I concetti elaborati per dar conto dell’evoluzione del vivente dovevano essere adeguati anche per comprendere la filogenesi dell’uomo. Ma, come vedremo, Darwin aggiunse, con il contributo del co-scopritore della selezione naturale, Alfred Russel Wallace, la socialità caratteristica della specie umana in quanto fattore adattativo preservato dai meccanismi della selezione sessuale e naturale.

Per cogliere bene la riflessione di Darwin sulla specie umana, conviene distinguere diversi livelli, di valore e di interesse ineguali, corrispondenti a tappe distinte di elaborazione del suo lavoro, tappe periodicamente riprese e rivalutate dallo stesso Darwin. Attraverso queste tappe, dobbiamo cercare di capire al tempo stesso come Darwin trasferisce all’uomo i suoi concetti di variazione, lotta per l’esistenza, ereditarietà e selezione, come opera l’applica-

3 G. Mc Connaughy, *Darwin and social darwinism*, «Osiris» 9 (1950), p. 398.

4 J.C. Greene, *Darwin as social evolutionist*, «Journal of the History of Biology» 10 (1977), pp. 1-30.

5 Gli archivi alimentano la polemica. Cfr. R. Weikart, *A recently discovered Darwin letter on social darwinism*, «Isis» 86 (1995), pp. 606-611. Per le sintesi, cfr. D.B. Paul, *Darwin, social darwinism and eugenetics* e R.J. Richards, *Darwin on mind, morals and emotion*, in *The Cambridge companion to Darwin*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2003.

6 Charles Darwin’s Notebooks cit., B169.

7 L’espressione «esempi immaginari» si trova in *L’Origine des espèces*, tr. di Barbier, 1880, riedita da La Découverte, Paris, 1989, p. 137, *L’origine delle specie*, tr. it. di C. Balducci a cura di P. Omodeo, Roma, Newton Compton, 1873, p. 162.

zione della nozione di razza all'umanità e come infine reagisce alle prime utilizzazioni ideologico-sociali della sua scoperta. Per comodità, menzionerò sette momenti più o meno collegati.

1. Per il suo ambiente familiare (*Whig*, non-anglicano, aperto ai Lumi e alla rivoluzione industriale) e per convinzione, Darwin condannava lo schiavismo – la tratta era già stata vietata dalla Gran Bretagna. Al tempo della sua circumnavigazione sul *Beagle*, l'unica disputa che l'oppose al comandante Fitzroy riguardò l'abolizione decisa dall'Inghilterra nel 1848<sup>8</sup>. Si trovano d'altra parte nei suoi scritti numerosi accenni favorevoli ai neri: elogio di un luogotenente nero, «l'uomo più educato e gentile» mai incontrato; ironia a proposito del razzismo paternalista; ritratto benevole di un mulatto, guida ed ex schiavo... Nell'*Autobiografia* sottolinea inoltre la sua amicizia a Edimburgo (nel 1827-28) con un impagliatore di uccelli nero, «uomo molto piacevole e intelligente»<sup>9</sup>. Scrisse queste cose dopo due episodi che modificarono negativamente la visione dei neri in Gran Bretagna: la guerra di secessione, in cui Darwin prende le parti del Nord contro alcuni dei suoi sostenitori americani; e la rivolta del 1865 in Giamaica, duramente repressa dal governo inglese<sup>10</sup>. Senza attribuire una finalità antirazzista alle notazioni pubblicate, sembra difficile affermare, come la storica Yvette Conry e altri autori, che Darwin si inscrive nella configurazione antropologica della tipologia razziale a fondamento craniometrico. Per converso, il suo spontaneo anglocentrismo fa dell'Inghilterra il metro delle nazioni e la culla dei valori che devono essere di riferimento universale.

2. Durante i suoi soggiorni in Argentina e in Australia, Darwin constata le pratiche di annientamento degli indigeni da parte dei coloni. Inorridito, descrive ciò che definisce una «guerra di sterminio» condotta contro gli indios delle Pampas e contro gli aborigeni: «Chi crederebbe che nella nostra

<sup>8</sup> C. Darwin, *Voyage d'un naturaliste autour du monde*, tr. fr. di Barbier, Paris, Maspero, 1982, vol. I, p. 30, tr. it. di M. Magistretti, *Viaggio di un naturalista intorno al mondo*, Firenze, Giunti, 2002, p. 37. Lasciando il Brasile scrive: «ringrazio Dio di non dover più visitare un paese schiavista» e descrive diverse scene di maltrattamento e tortura di schiavi neri (ivi, vol. II, pp. 290-291, tr. it. cit., p. 610). Si veda anche l'*Autobiographie*, Paris, Belin, 1985, pp. 57-58 (tr. it. di L. Fratini, *Autobiografia (1809-1882)*, Torino, Einaudi, 1962, p. 48).

<sup>9</sup> C. Darwin, *Voyage* cit., vol. I, p. 7 e pp. 83-84, vol. II, p. 279 (tr. it. cit., p. 58 e p. 605); *Autobiographie* cit., p. 36 (tr. it. cit. p. 27); *La descendance de l'homme*, 1981, vol. I, p. 195 (tr. it. di M. Migliucci e P. Fiorentini, *L'origine dell'uomo*, Roma, Newton Compton, 1974, p. 170).

<sup>10</sup> Sulla visione dei neri in Gran Bretagna, si veda D.A. Lorimer, *Colour, class and the Victorians: English attitudes to the Negro in the midnineteenth century*, Leicester, Leicester University Press, 1978. Questo libro marxista evita la visione della storia puramente intellettuale di W.B. Cohen, *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs*, Paris, Gallimard, 1981.

epoca si commettano simili atrocità in un paese cristiano e civilizzato?»<sup>11</sup>. Ritrascrive le giustificazioni dei coloni che pretendono l'impossibile coabitazione e riprende la visione naturalista classica della guerra in natura: «Dovunque l'europeo porta i suoi passi, la morte sembra inseguire gli indigeni [...] le varietà umane sembrano reagire le une sulle altre allo stesso modo delle diverse specie di animali, il più forte distrugge sempre il più debole»<sup>12</sup>. Leggiamo questo fatalismo misto a tristezza e di disgusto in altre relazioni di viaggiatori e Darwin riprende il tema nell'*Origine dell'uomo* (cap. 7). Ne fa in quel caso un esempio di sparizione delle forme intermedie fra il primate ancestrale e l'uomo attuale.

Sembra perciò che Darwin ritenga che la conquista e gli imperi siano inevitabili ma le modalità ripugnanti; forse si consola pensando che i risultati saranno alla lunga benefici. Da parte sua, anche il futuro co-scopritore della selezione naturale, Alfred Russel Wallace (1823-1913), constata, durante il suo soggiorno in Malesia, «l'estinzione di tutte le razze inferiori e poco sviluppate dal punto di vista intellettuale»<sup>13</sup>. Ricordiamo tuttavia che Wallace cambierà completamente punto di vista e prenderà le difese dei colonizzati a partire dal 1880<sup>14</sup>.

3. Il caso dei fuegini o abitanti della Terra del Fuoco, di cui tre rappresentanti erano stati riportati dal Beagle dopo un soggiorno forzato in Inghilterra, è cruciale perché segna l'incontro con il «selvaggio» contemporaneo, trattato quasi come un fossile vivente dell'umanità, una reliquia dell'evoluzione: «Non immaginavo quanto fosse enorme la differenza che separa l'uomo selvaggio dall'uomo civilizzato»<sup>15</sup>. Ma, contrariamente a quanto si dice, questa esperienza presenta aspetti contraddittori. Sulla nave, Darwin è inizialmente colpito dalla loro vicinanza agli europei, e lo sottolineerà quarant'anni più tardi: «I fuegini sono considerati fra i barbari più primitivi; tuttavia, sono sempre stato sorpreso, a bordo del vascello Beagle, di vedere come tre rappresentanti di questa razza, che avevano vissuto alcuni anni in Inghilterra e ne parlava-

<sup>11</sup> C. Darwin, *Voyage* cit., vol. I, p. 113, tr. it. cit., p. 128. Indipendente dal 1816, l'Argentina subì la dittatura di Juan Manuel de Rosas dal 1830 al 1852. Al momento in cui Darwin percorre il paese nel 1833, Rosas ha lanciato una prima campagna di caccia agli indios per uniformare il paese e impadronirsi delle terre fertili della pampa. Un altro sterminio avrà luogo nel 1872-75 sotto la direzione del ministro della guerra Roca. Le ultime resistenze indiane nella Patagonia saranno spezzate nel 1881-84.

<sup>12</sup> C. Darwin, *Voyage* cit., vol. II, p. 224, tr. it. cit., p. 409.

<sup>13</sup> A.R. Wallace, *La sélection naturelle*, Paris, C. Reinwald, 1870, p. 335.

<sup>14</sup> Cfr. J.R. Camerini, *The Alfred Russel Wallace Reader*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2002. Collazionando gli scritti di Wallace sugli indigeni, Camerini mostra come essi diventino «progressisti» e benevolenti. Wallace torna al socialismo di tipo oweniano della sua giovinezza nel 1879-80.

<sup>15</sup> C. Darwin, *Voyage* cit., vol. I, p. 224, tr. it. cit., p. 266.

no un po' la lingua, ci somigliassero dal punto di vista del carattere e della maggior parte delle facoltà naturali»<sup>16</sup>. Questa perfettibilità attestata smorzerebbe lo choc della visione dei fuegini «allo stato selvaggio», completamente nudi, crudeli e feroci, che praticavano a volte l'infanticidio e il cannibalismo.

Inoltre, Darwin può comparare diversi stadi di evoluzione dei «primitivi». Così, i taitiani gli sembrano ben più avanzati in ragione delle loro istituzioni socio-economiche. Di qui il parallelo tra barbari/civilizzati e natura/domesticazione in funzione del ruolo dell'agricoltura come padronanza delle condizioni di esistenza e matrice di un dispositivo di civilizzazione ispirato a John Locke (proprietà, diritto consuetudinario, governo e capo). E in occasione di un secondo passaggio in Terra del Fuoco, Darwin si accorge che sentimenti (la gelosia) e regole sociali (lo scambio) ordinano i comportamenti di una tribù<sup>17</sup>. Come Lamarck, ritiene che le abitudini prese in un nuovo ambiente possono modificare o creare l'istinto che, col tempo, diviene ereditario. Conserverà tutta la vita questa concezione dell'istinto come memoria trasmessa senza coscienza, ma completerà questo meccanismo con quello, più efficace, della selezione delle variazioni favorevoli all'adattamento riproduttore. L'ominizzazione, per Darwin, sembra così la storia di una specie che addomestica se stessa attraverso il rinforzamento dei comportamenti, apparsi spontaneamente, che hanno assicurato la sua sopravvivenza (solidarietà, cure reciproche, difesa dei deboli, scambio di servizi). Notiamo di passaggio che esiterà per un certo tempo a finanziare l'educazione dei fuegini quando l'ammiraglio James Sullivan (già luogotenente sul Beagle) lo solleciterà per aiutare delle missioni; ma la lettura nel 1867 dei rapporti sui progressi realizzati sul posto gli farà cambiare idea.

In breve, se l'esperienza dell'incontro con i fuegini è centrale per comprendere come Darwin si convince dell'esistenza di una serie di gradi di forme appartenenti alla specie umana, conserva la convinzione della perfettibilità e del miglioramento sociale. La differenza che separa il selvaggio dal civilizzato è certamente più grande di quella che separa l'animale selvatico da quello domestico, ma ciò è dovuto al fatto «che l'uomo è capace di fare più grandi progressi»<sup>18</sup>. D'altra parte, è convinto che le condizioni di esistenza giocano un ruolo importante nell'aspetto e nei costumi di un gruppo umano. Quando in Cile gli si presentano degli indios slanciati e belli, eccellenti cavalieri, in commercio con i coloni, dicendogli che sono di un'altra razza rispetto ai Fuegini, si rende conto che si tratta della stessa popolazione che «il freddo, la mancanza di alimentazione e l'assenza di qualsiasi forma di civilizzazione

<sup>16</sup> C. Darwin, *Descendance* cit., vol. I, p. 67, tr. it. cit., p. 41. Aggiunge che numerose osservazioni gli hanno confermato «quanto il loro spirito fosse simile al nostro» (p. 195, tr. it. cit., p. 132).

<sup>17</sup> C. Darwin, *Voyage* cit., vol. I, pp. 248-249, tr. it. cit., pp. 287-288.

<sup>18</sup> Ivi, vol. I, p. 224, tr. it. cit., p. 256.

hanno reso ripugnante» nella Terra del Fuoco<sup>19</sup>. Infine, in Darwin non si trova quell'osessione per i tratti ereditari, fisici o mentali, che gli antropologi vedevano come radice di differenze insormontabili tra gruppi umani. L'articolo citato di John C. Greene mostra che nemmeno i suoi numerosi scritti o appunti privati non riportano questo tipo di considerazioni.

4. Nell'*Origine delle specie* (in cui l'uomo è assente, a parte una frase programmatica nella conclusione) Darwin innova su due piani l'idea di varietà (o razza) biologica. Da una parte il suo concetto di variazione colloca lo scarto o la diversità negli individui e in ciascuno dei loro caratteri: «Si possono chiamare differenze individuali le differenze numerose e leggere che si presentano nei discendenti degli stessi genitori [...]. Nessuno può supporre che tutti gli individui della stessa specie siano fatti con lo stesso stampo»<sup>20</sup>. Dall'altra, concepisce la varietà (insieme di individui che condividono le variazioni che li distinguono dal resto della specie) non come un tipo fissato, ma come un gruppo provvisorio di varianti che devono isolarsi (geograficamente o fisiologicamente) per divergere per selezione, in funzione della pressione demografica e dell'adattamento a eventuali nicchie. La biologia contemporanea ne ha tratto le conseguenze. Ernst Mayr parla di rottura tra un pensiero tipologico della specie e un pensiero populazionale e statistico. Quanto all'antirazzismo, ha adottato lo slogan «tutti parenti, tutti differenti» per connotare la variabilità intraspecifica.

5. La teoria della selezione delle variazioni individuali secondo la loro utilità per la sopravvivenza e la riproduzione non spiegava l'apparizione di certi istinti propri degli animali sociali. Come comprendere l'esistenza di operai sterili presso gli imenotteri, vale a dire la trasmissione ereditaria di una attitudine a non riprodursi direttamente? Dopo molte ricerche per risolvere questa difficoltà «insormontabile», Darwin concepisce l'idea della selezione di gruppo (apparentato): «la selezione si applica alla famiglia come all'individuo»<sup>21</sup>. Detto altrimenti, un tratto utile all'insieme di una varietà è selezionato anche se appare sfavorevole ad alcuni suoi componenti; in questo caso vengono scelte le femmine feconde che risultano atte a riprodurre le caste differenziate che compongono il gruppo e assicurano la sua sopravvivenza nelle migliori condizioni.

È questa nuova concezione che Darwin applicherà all'uomo: le tribù che comprendono più individui «atti all'aiuto reciproco o a sacrificarsi per il bene comune» hanno la meglio sugli altri quando si disputano uno stesso territorio

19 Ivi, vol. I, p. 79, tr. it. cit., p. 67.

20 C. Darwin, *Origine* cit., p. 87, tr. it. cit., p. 73.

21 Ivi, p. 352, tr. it. cit., p. 238. La selezione di gruppo fu elaborata soltanto nel 1857-58 ed è possibile che Darwin abbia differito la pubblicazione della sua teoria a causa di questa difficoltà.

o le medesime risorse, anche se i membri più devoti muoiono senza lasciare discendenza, a assicurando la sopravvivenza collettiva. Le loro virtù «altruiste» hanno potuto conservarsi e anche espandersi in seno al gruppo grazie agli altri membri della tribù che le possedevano per prossimità parentale e ai quali il sacrificio ha permesso di dare vita a una più vasta progenitura<sup>22</sup>.

Ma arricchendo in questo modo il suo concetto di selezione, Darwin compie un'operazione ambigua. Da un lato sottolinea come la lotta per l'esistenza dev'essere compresa «nel senso largo e metaforico» delle mutue relazioni di dipendenza tra gli organismi, che favorisce il successo riproduttivo<sup>23</sup>; le forme di socialità che contribuiscono alla sopravvivenza di certe specie animali rappresentano così un vantaggio selettivo continuamente rinforzato. Dall'altro lato, se l'evoluzione favorisce, nel caso umano, le «facoltà morali» di aiuto reciproco e simpatia, esse possono anche spiegare la guerra: perché le tribù sviluppano gli istinti sociali dei loro antenati antropoidi punendo gli attentati all'armonia del gruppo ma incoraggiano la violenza collettiva di fronte ad altri gruppi meno favoriti sul piano dei sentimenti comunitari. Darwin doveva spiegare al tempo stesso l'universalità dell'altruismo in seno alla specie umana ma anche l'attitudine a lottare contro i predatori o i nemici. E, per questo aspetto, le popolazioni umane potevano divergere essendo inegualmente dotate.

### *La specie umana nell'evoluzione*

6. Fin da quando concepisce la teoria della selezione naturale, nel 1838-39, Darwin rifiuta di fare un'eccezione per l'uomo. Apre i suoi quaderni M e N, dedicati a «la Metafisica, i Costumi e l'Espressione» in cui espone convinzioni materialiste, mette alla prova argomenti contro la creazione soprannaturale e discute le concezioni antropologiche di autori molto diversi<sup>24</sup>. In seguito lascia da parte, per l'essenziale, queste speculazioni per dedicarsi a lavori geologici e biologici approfonditi. Darwin si decide a pubblicare sull'uomo solo nel 1867, in seguito a due avvenimenti. Charles Lyell pubblica *Antiquity of Man* (1863), in cui riconosce la somiglianza anatomica uomo/scimmia ma afferma che le capacità mentali, linguistiche e morali dell'uomo lo situano talmente al di sopra degli altri animali che la sua apparizione ha avuto bisogno di uno spirito divino. Da parte sua, Wallace enuncia un'idea originale davanti all'*Anthropological Society* di Londra: la socialità umana è un tratto selezionato per i vantaggi che ha procurato, ma, radicandosi, ha liberato i gruppi

22 C. Darwin, *Descendance* cit., pp. 141-143, tr. it. cit., pp. 139-133.

23 C. Darwin, *Origine* cit., pp. 108-109, tr. it. cit., p. 94.

24 *Charles Darwin's Notebooks* cit., pp. 517-596. Nelle sue «ricerche metafisiche», Darwin discute Auguste Comte, Victor Cousin, John Abercrombie, Hume, Lavater, Carlyle, Lamarck, Edmund Burke, Dugald Stewart, Lessing, James Mackintosh, John Stuart Mill...

umani dai limiti della selezione naturale e ha permesso alle qualità di ordine psico-morale di imporsi come fattore di sopravvivenza e di espansione. La specie umana compie una svolta quando può «affrancarsi dalla selezione naturale» grazie ai «sentimenti superiori di simpatia e moralità»<sup>25</sup>.

Per Wallace, la selezione ha preservato i gruppi umani nei quali gli individui mostrano simpatia e cooperano. Ciò ha permesso l'emergenza della razionalità e dell'altruismo, in quanto la selezione ha cambiato bersaglio, focalizzandosi sul mentale-morale piuttosto che sul fisico. Nella lotta fra tribù, quelle i cui membri tendevano ad agire di concerto sulla base di previsioni, dell'autocontrollo e con un senso di giustizia hanno avuto la meglio sulle altre. Questo elemento di solidarietà tra membri di un clan si è in seguito allargato a cerchie sempre più vaste fino a diventare un'idea applicabile all'intera specie. È concepita al tempo stesso come risultato e come emancipazione dalla selezione naturale; infatti ha favorito nella lotta per l'esistenza i gruppi uniti e solidali che, grazie a questa coesione, hanno perseguito l'adattamento alle condizioni più diverse, liberandosi dal peso di tali condizioni. Darwin riconobbe qui un'applicazione sottile e arricchita della sua idea di selezione di comunità apparentate.

Tuttavia, a questo stadio dell'evoluzione umana, non si dovrebbe temere un affrancamento totale da ogni costrizione, una liberazione che minaccerebbe l'élite della specie a causa di un tasso galoppante di riproduzione degli «inferiori» e degli inadatti, protetti dalla medicina moderna, dalla carità religiosa, dal dovere morale e dalle leggi dello Stato? Se la selezione ha favorito nel corso del tempo i caratteri della socialità, il pieno dispiegamento di tale socialità non distrugge la possibilità di selezionare in futuro i caratteri vantaggiosi che si presentano spontaneamente in certi individui (oggi si parlerebbe di effetto perverso o di risultato controproduttivo)? In ogni caso, è di questo che discutono numerosi autori a partire dagli anni 1860, basandosi sull'*Origine delle specie* e utilizzando concetti darwiniani. In particolare Francis Galton (1822-1911), che in un articolo del 1865 sostiene che il talento e la forza di carattere sono ereditari in un piccolo numero di grandi famiglie che fanno meno figli degli altri.

Così, quando Darwin riprende le sue vecchie note per scrivere sulla specie umana, deve tener conto di una vasta letteratura che applica all'umanità i concetti esposti nell'*Origine delle specie* cercando di capire come l'uomo sia potuto emergere a partire da un'ascendenza animale. Schematicamente, possiamo distinguere due gruppi: i naturalisti, amici o vicini a Darwin e più interessati al processo di ominizzazione (Wallace, Lyell, Huxley, Lubbock); e i saggisti che propongono versioni etnosociali della teoria darwiniana

---

<sup>25</sup> A.R. Wallace, «Anthropological Review», maggio 1864. L'articolo è tradotto in francese da C. Letourneau in «È», 15 settembre 1867, pp. 178-180.

(Spencer, Bagehot, Greg, Page, Galton, Tylor, McLennan). Darwin li legge tutti e li annota scrupolosamente, secondo il suo metodo di lavoro che è in gran parte compilativo. Ma i punti di vista di questi autori divergono parecchio. Così, lo si è visto, il geologo Charles Lyell (1797-1875), che fu mentore di Darwin, non riesce ad abbandonare l'idea di un intervento divino che soffia l'anima in un corpo umano di origine primata. Da parte sua Wallace, co-scopritore della teoria dell'evoluzione, fa defezione nel 1869, affermando che l'intelligenza umana non può essere sorta lentamente in modo progressivo, senza l'intervento di una «intelligenza superiore»<sup>26</sup>. La selezione opera su tratti vantaggiosi nell'immediato, non può aver selezionato caratteri (linguaggio, calcolo, idea di giustizia o ragionamento) che non conferiscono alcun vantaggio in uno stato inferiore di civilizzazione. Darwin dovrà argomentare per affermare l'origine naturale dello spirito umano e mostrare le forme embrionali negli animali.

Nell'altro gruppo, più preoccupato di antropologia e sviluppo sociale, le divergenze sono altre ma molto reali. Walter Bagehot (1826-1877) vanta il meticcio razziale come un modo di creare «varietà benefica» e descrive il progresso come «un'eccezione rara e occasionale», mentre William R. Greg (1809-1881) sostiene che «la paternità diventa un diritto e una funzione riservata all'élite sociale» in quanto sono le classi borghesi (energiche e desiderose di migliorare) che ritardano l'età del matrimonio per essere in grado di allevare una famiglia. Darwin giocherà queste carte in funzione del suo obiettivo primario: mostrare l'ascendenza animale dell'uomo. Perché, con l'*Origine dell'uomo* (1871 e 1874) e *L'espressione delle emozioni* (1872) – pubblicato a parte a causa della sua lunghezza – Darwin si pone «due distinti obiettivi: il primo è dimostrare che la specie non è stata creata separatamente, il secondo che la selezione naturale è stato l'agente modificatore principale, benché sia stata aiutata dagli effetti ereditari dell'abitudine e un po' dall'azione diretta delle condizioni ambientali»<sup>27</sup>. Se affronta altri temi, come il valore da attribuire alle differenze tra le razze, vedremo che essi sono subordinati ai primi due.

Bisogna anzitutto sottolineare che Darwin non attribuisce lo stesso statuto epistemologico all'*Origine delle specie* e all'*Origine dell'uomo*. Definisce la prima opera come «un lungo ragionamento»<sup>28</sup>, cioè come l'esposizione rigorosa di una teoria che articola cinque concetti essenziali (variazione, eredità, pressione demografica, lotta per l'esistenza, adattamento), poi la sua messa alla prova dei dati e dei saperi accumulati separatamente nei principali campi

<sup>26</sup> Le ragioni di questa defezione dipendono principalmente dalla frequentazione di medium che a poco a poco convincono Wallace dell'esistenza di spiriti superiori. Si veda il mio articolo «Wallace», in P. Tort (a cura di), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, 3 voll., Paris, PUF, 1996.

<sup>27</sup> C. Darwin, *Descendance* cit., p. 62, tr. it. cit., p. 56.

<sup>28</sup> C. Darwin, *Origine* cit., p. 542, tr. it. cit., p. 409.

delle scienze naturali. Ora, la conclusione dell'*Origine dell'uomo* è di tutt'altra natura: «Ci ho messo molte idee di ordine speculativo. Si finirà senz'altro per riconoscere che alcune sono inesatte; ma in ogni caso ho indicato le ragioni che mi hanno portato a preferire un'opinione a un'altra»<sup>29</sup>. E per avanzare una certa *opinione* piuttosto che un'altra, Darwin è costretto a riferirsi a una letteratura antropologica che ai suoi occhi non ha lo stesso statuto del sapere biologico riorganizzato nell'*Origine delle specie*. E non ha sempre i mezzi per scegliere. Sceglie dunque ciò che convalida la sua tesi fondamentale che l'uomo discende da qualche forma preesistente e che è semplicemente un ramo del tronco arborecente della vita.

Un esempio molto delicato riguarda la controversia tra monogenetisti e poligenetisti. Abbiamo un po' dimenticato che l'idea di un'origine differenziata delle razze (o delle specie) umane, se è stata formulata in seno al pensiero teleologico giudaico o cristiano (razze derivate per linee di discendenza separate di Sem, Cam e Japhet, creazione pre-adamitica), è stata veramente potente soltanto nel XIX secolo quando naturalisti e antropologi se ne sono impadroniti con scopi diversi, spesso legati alla colonizzazione, agli imperi in via di costituzione e ai conflitti riguardanti lo schiavismo nel continente americano. Dalla parte dei monogenetisti, dopo Buffon e Linneo, si possono citare Blumenbach, Cuvier, Prichard, Quatrefages, Gordon e Waitz. Tra i poligenetisti si contano Virey, Bory, Carus, Broca, Pouchet e, negli Stati Uniti, Morton, Nott e Gliddon, in Gran Bretagna H. Smith, Knox<sup>30</sup>, Crawford, J. Hunt e l'*Anthropological Society* che rifiutava la selezione naturale in quanto incompatibile, secondo loro, con il poligenetismo. Il razzismo dichiarato e l'anti-darwinismo sono ugualmente ripartiti tra questi due gruppi. Così Louis Agassis, cristiano e fissista convinto, difende una creazione separata e aborrisce i «negri» da quando vive negli Stati Uniti. In Francia, il monogenetista cattolico Quatrefages combatte tanto l'evoluzione darwiniana quanto l'idea di una pluralità specifica dell'uomo, mentre l'evoluzionista Pouchet è convinto di tale pluralità, ecc.

Per Darwin, è chiaro che i gruppi umani hanno in comune un medesimo antenato, in quanto il trasformismo suppone un monogenetismo generalizzato: «I naturalisti che ammettono il principio dell'evoluzione [...] non hanno alcuna esitazione a riconoscere che tutte le razze umane discendono da un'unica fonte primitiva»<sup>31</sup>. In questo quadro, suggerisce di trascurare la definizione di razza e la caratterizzazione delle razze. Nota in tredici autori (tra cui il filosofo Kant) l'incapacità di trovare un accordo sul numero delle razze umane (lo scarto va da 2 a 63). Ciò, dice, «prova che queste razze si confon-

29 C. Darwin, *Descendance* cit., p. 663, tr. it. cit., p. 512.

30 Un esempio tra cento: Robert Knox afferma che «nella storia umana la razza è tutto» (*The Race of Man*, London, H. Renshaw, 1850, p. 411).

31 C. Darwin, *Descendance* cit., pp. 192-193, tr. it. cit., p. 124.

dono le una con le altre in modo tale che è quasi impossibile individuare caratteri distintivi evidenti che le separino»<sup>32</sup>. Detto altrimenti, non è possibile classificare e repertoriare con criteri fissi le razze umane, come fa la maggior parte degli antropologi, è invece possibile distribuire in un *continuum* i gruppi umani che si distinguono per tratti variabili e fluttuanti, acquisiti in funzione di separazioni durevoli nel corso della storia.

Constata altresì l'assenza di consenso sulla classificazione delle facoltà mentali<sup>33</sup>. Citando la distinzione tra dolicocefali e brachicefali (in base alla forma dei crani) aggiunge, in accordo con il suo concetto di variazione: «tuttavia non c'è nulla di assoluto in ciò, perché tale forma varia anche all'interno di una medesima razza»<sup>34</sup>. Di fronte alle sicurezze dell'antropologia fisica, è disposto a credere che esista «un rapporto stretto tra volume del cervello e sviluppo delle facoltà intellettuali»<sup>35</sup>, ma aggiunge: «nessuno può supporre che l'intelligenza di due animali o di due uomini qualsiasi possa essere valutata esattamente dalla capacità cranica»<sup>36</sup>. Il caso degli insetti sociali che associano un sistema nervoso minuscolo a istinti e attitudini varie «prova che una piccola massa assoluta di sostanza nervosa può sviluppare una grande attività mentale»<sup>37</sup>. Darwin deve al tempo stesso gettare una gran quantità di ponti tra l'uomo e gli animali e tener conto degli scarti che l'evoluzione ha continuato ad approfondire nella storia dell'ominizzazione. Questa tensione tra due obbiettivi difficilmente compatibili comporta una contraddizione maggiore.

In effetti, possiamo dire che Darwin esplora un punto di vista lontano dal razzismo biologico accettando tuttavia la superiorità di certe razze (nel senso di gruppi umani separati nel corso del tempo e nello spazio) rispetto ad altre. Spieghiamo questa contraddizione. Dal momento che, secondo lui, le varietà sono specie iniziali e le specie sono varietà temporaneamente fissate, e dal momento che una popolazione non è costituita da un'essenza ma da una somma di variazioni intorno a delle medie, ha «poca importanza» o è «molto indifferente»<sup>38</sup> parlare di razze o sottospecie a proposito di varietà che possiedono più somiglianze (corporali e mentali) che differenze e, soprattutto, «si confondono le une con le altre»<sup>39</sup>. Del resto Darwin trova nei comportamenti, passati e presenti, delle popolazioni «una stretta similitudine dello spirito dell'uomo, a qualsiasi razza appartenga»<sup>40</sup>. *Al tempo stesso*, Darwin spiega l'as-

32 Ivi, p. 191, tr. it. cit., p. 123.

33 Ivi, pp. 68-69, tr. it. cit., p. 58.

34 Ivi, p. 24, tr. it. cit., p. 15.

35 Ivi, p. 55, tr. it. cit., p. 43.

36 Ivi, p. 54, tr. it. cit., p. 42.

37 *Ibidem*, tr. it. cit., p. 43.

38 Ivi, pp. 197-198, tr. it. cit., p. 163.

39 Ivi, p. 197, tr. it. cit., p. 163.

40 Ivi, p. 631, tr. it. cit., p. 524.

senza di forme intermedie tra le grandi scimmie e l'uomo attuale con l'estinzione di specie o di varietà nel corso dell'ominizzazione. Tale estinzione, fenomeno «molto complesso»<sup>41</sup>, è paragonabile, *mutatis mutandis*, all'annientamento constatato, durante il viaggio sul Beagle, di modo che «in un futuro abbastanza prossimo, se contiamo per secoli, le razze umane civilizzate avranno certamente sterminato e rimpiazzato le razze selvagge nel mondo intero»<sup>42</sup>. Sa del resto che il contatto, anche benevolo, è sufficiente a distruggere involontariamente attraverso il contagio e le infezioni<sup>43</sup>. In breve, Darwin dice agli avversari dell'evoluzione: le interruzioni nella serie degli ominidi che invocate come prova dell'assenza di ascendenza animale è l'effetto di un processo di estinzione delle forme intermedie che somiglia a quello che avviene oggi, davanti a noi e a causa nostra, nel mondo che l'Europa sta colonizzando.

Quanto alle differenze apparenti tra le razze (colore della pelle, capigliatura, caratteri del viso...), per le quali l'antropologia fisica elaborava decine di strumenti metrici, Darwin ne fa un risultato della selezione sessuale, vale a dire della scelta di certi caratteri utili nella lotta dei maschi per conquistare le femmine o per essere scelti dalle femmine. Ora, tale selezione spiega anche le differenze nei caratteri sessuali secondari tra maschi e femmine (pelosità, statuра, voce e comportamenti). La selezione sessuale opera naturalmente nel mondo animale, ma i suoi effetti possono essere molto differenti secondo le specie. Detto altrimenti, Darwin non privilegia il giudizio normativo sui caratteri che tradizionalmente distinguono le razze, non li imprigiona in una assiologia a strapiombo anche se la loro selezione ha potuto accompagnarsi a una distribuzione differenziale, tra i gruppi e tra i sessi, di tratti adattativi distinti.

Così, pensa che le femmine siano diverse dai maschi «per una maggiore tenerezza e un minore egoismo» (in ragione dell'obbligo di occuparsi dei piccoli) ma che esse sono inferiori quanto a «qualità mentali», a causa degli sforzi incessanti fatti dai maschi per assicurare la sopravvivenza delle loro famiglie<sup>44</sup>. Darwin è certamente tributario del sessismo vittoriano e lo razionalizza sul piano biologico ma c'è un'altra cosa. Nel corso delle generazioni i maschi umani hanno selezionato le femmine per la bellezza (i cui criteri sono variati molto, ovviamente), le qualità emozionali e materne, mentre le donne hanno preferito uomini forti, abili o di status sociale elevato. È questo processo che spiega la valenza differenziale dei sessi quanto a qualità dominanti. Qualche

41 Ivi, p. 210, tr. it. cit., p. 133.

42 Ivi, p. 170, tr. it. cit., p. 98.

43 Ivi, p. 202, tr. it. cit., p. 128.

44 Ivi, pp. 616-618, tr. it. cit., p. 515-516. Il passaggio più «razzista» ed eugenista dell'*Origine dell'uomo* proviene da una citazione di Greg che oppone gli irlandesi «sporchi» e prolifici agli scozzesi che sono frugali, previdenti, intelligenti e si sposano tardi (ivi, p. 150, tr. it. cit., p. 132). Il parlamento britannico tentava di allentare un po' la morsa sull'Irlanda a tutto danno di molti borghesi inglesi.

settimana prima di morire, Darwin risponde alla lettera di una studentessa americana: ammette che se le femmine riceveranno un'istruzione superiore per generazioni finiranno con l'essere altrettanto intelligenti degli uomini. Ma se questo succederà «si può temere che la prima educazione dei bambini, per non parlare del benessere dei nostri focolari, ne soffrirà molto»<sup>45</sup>.

7. *L'espressione delle emozioni* (1872) mostra che il biologo può essere lontano dal razzismo più dell'etnologo. Darwin vi descrive l'universalità dell'espressione facciale delle emozioni, il «fatto che le principali espressioni umane sono le stesse in tutto il mondo»<sup>46</sup>. Questo convalida l'unità del genere umano mentre l'antropologia definisce criteri di distinzione tra razze a partire da tratti posseduti dagli uni e impossibili da acquisire per gli altri. Darwin pioniere quanto all'esistenza di riflessi nei neonati o al ruolo della comunicazione non verbale nella socializzazione e le sue conclusioni sono oggi confermate<sup>47</sup>. Ciò che varia con le culture, sono le regole sociali di espressione delle emozioni e le condizioni di eventuale disinnesto. Darwin aveva già sottolineato «la somiglianza che esiste tra gli uomini appartenenti a tutte le razze, relativamente ai gusti, al carattere e alle abitudini»<sup>48</sup>, ma *L'espressione delle emozioni* procede a numerose comparazioni di movimenti facciali in bambini, adulti, pazzi, scimmie, cani, gatti... con l'aiuto di disegni e di fotografie, per individuare le similitudini attraverso le epoche e le razze. Questo lavoro è molto eloquente perché, a differenza dell'intelligenza o delle attitudini morali che hanno radici nello spirito animale ma si sono molto evolute nel corso del tempo, le emozioni umane hanno pochi progressi.

L'universalità delle espressioni implica il loro innatismo e la loro ereditarietà, convinzione naturalista mal vista da coloro che sostengono l'idea che tutto quanto riguarda relazioni sociali deriva da apprendimenti modellati dalla cultura. Alcuni etnologi culturalisti hanno voluto relativizzare all'estremo le espressioni della paura, della collera o della gioia e attribuire ai diversi popoli condotte incommensurabili. In nome del rifiuto dell'origine biologica dei fenomeni umani, si cercano ovunque differenze fino a renderle identitarie ed esclusive. Darwin, invece, sottolinea che la sua tesi «fornisce un nuovo argomento a favore dell'opinione secondo cui le diverse razze umane discendono da un solo ed unico progenitore, un antenato primitivo che doveva avere organi abba-

45 Lettera inedita a Caroline Kennard (9 gennaio 1882) citata da R.J. Richards, *Darwin on mind, moral and emotions* cit.

46 C. Darwin, *L'expression des émotions*, p. 387, tr. it. di G.A. Ferrari, *L'espressione delle emozioni*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, p. 423.

47 Si veda P. Ekman, *Darwin and facial expression*, New York, Academic Press, 1973 P. Ekman, *L'expression des émotions*, «La recherche» 117 (1980), dicembre 1980, pp. 1409-1415.

48 C. Darwin, *Descendance* cit., p. 195, tr. it. cit., p. 154.

stanza simili a quelli dell'uomo e un'intelligenza quasi altrettanto grande, anteriormente all'epoca in cui le diverse razze cominciarono a costituirsi»<sup>49</sup>.

### *La posterità equivoca del darwinismo*

È vero tuttavia che lo sforzo inclusivo di Darwin poteva essere discusso, all'interno del campo trasformista, su un punto fondamentale: facendo sorgere più o meno presto la separazione razziale nell'evoluzione umana, si radicano più o meno fortemente le differenze. Così il biologo tedesco Ernst Haeckel (1834-1919) difende una classificazione razzista e poligenetista come indica il suo *Quadro tassonomico delle dodici specie e trentasei razze umane*<sup>50</sup>. Si tratta di un poligenesimo secondario, posteriore alla discendenza comune, e di una tassonomia in cui la linguistica comparata fornisce i criteri principali. Haeckel aggiunge alcune considerazioni destinate a giustificare l'«estinzione totale» di vasti gruppi umani: «Nessun popolo coi capelli crespi ha avuto una vera storia»<sup>51</sup>; e presso gli ottentotti «il linguaggio è caratterizzato da gorgogli e colpi, particolari della lingua»<sup>52</sup>.

Questo tipo di asserzioni ebbe il suo ruolo nella colonizzazione tedesca dell'Africa che si accompagnò a strette misure di segregazione (proibizione del meticciato a partire dal 1905), a un'epurazione etnica e perfino a un genocidio (nel caso delle tribù Herero nel 1904-05). Haeckel è il co-fondatore della lingua pangermanista insieme a Carl Peters che fu il principale teorico tedesco della colonizzazione. Del resto, fin dagli anni 1870, Haeckel aveva arruolato il darwinismo nella sua crociata contro le istituzioni tedesche conservatrici (la chiesa cattolica, la monarchia e gli junker). Le leggi reali della natura sembravano confortare le nuove ideologie: liberalismo, anticlericalismo, antimilitarismo e rifiuto dei privilegi ereditari. In quanto embriologo, Haeckel sosteneva che gli embrioni dei mammiferi si somigliano enormemente nei primi stadi: questo doveva essere sufficiente per rifiutare ai nobili particolari diritti di nascita. Se il principio di selezione favorisce l'ideale aristocratico, si tratta di un'aristocrazia non ereditaria, che fa le sue prove ad ogni generazione. Haeckel si indirizzò sempre più verso il nazionalismo, l'autoritarismo e l'imperialismo, ma la «Lega monista» che fondò era pacifista.

Come si vede, il darwinismo può servire a maestri coscienziosi per naturalizzare le proprie convinzioni politiche. Quanto allo stesso Darwin, è lontano dalle

49 C. Darwin, *L'expression des émotions* cit., p. 387, tr. it. cit., p. 423.

50 E. Haeckel, *Histoire de la création des êtres organisés*, tr. Letourneau dalla 7<sup>a</sup> edizione (1878), Paris, C. Reinwald, 1922, pp. 518-519. La prima edizione (1868) precede *L'origine dell'uomo*, ma Haekel accentuerà il suo poligenesimo senza discutere Darwin.

51 Ivi, p. 516.

52 Ivi, p. 520.

due immagini contraddittorie che gli vengono attribuite: sia dal precursore del razzismo biologico, che porterebbe direttamente a Hitler, sia dall'iniziatore di un antirazzismo che sarebbe deducibile dalla sua teoria. Aveva il suo programma: includere l'uomo nella discendenza comune e dunque sottomettere la storia della sua specie ai concetti della sua teoria dell'evoluzione. Il suo approccio è diverso tanto dall'antropologia preoccupata di misurare le gerarchie razziali stereotipate quanto dall'equalitarismo universale a priori degli individui. Ma, coerentemente con il suo punto di vista popolazionale e demografico, si preoccupa del differenziale riproduttivo tra gruppi umani. A questo titolo, prese in considerazione con benevolenza ciò che più tardi si chiamerà eugenismo.

Se Francis Galton (secondo cugino di Darwin, con cui ha in comune il nonno Erasmus Darwin) crea il termine «eugenico» nel 1883, diciott'anni prima Darwin ha pubblicato, come abbiamo visto, un articolo in che afferma differenze ereditarie tra gruppi umani, ciascuno dei quali ha il proprio tasso di riproduzione, per cui l'élite si moltiplica meno velocemente delle «classi basse». È molto sensibile alla questione, per ragioni teoriche e personali. Le ricerche sulla generazione (riproduzione) l'hanno accompagnato per tutta la vita, dai primi studi (interrotti) di medicina a Edimburgo nel 1827-28 fino alla sua teoria (falsa) dell'ereditarietà, la pangenesi. Apparteneva a una famiglia altamente consanguinea ed egli stesso sposò una cugina (figlia di un fratello di sua madre) da cui ebbe nove bambini; ora, riteneva che la consanguineità comportasse rischi per la progenie. Alcuni mesi dopo il ritorno dal viaggio, sviluppò una malattia che lo accompagnò tutta la vita e che temeva di poter trasmettere ai figli (in realtà, soffrì del morbo di Chagas inoculatogli da un insetto in Cile).

Queste ragioni spiegano perché esamina da vicino la questione della moltiplicazione degli individui meno capaci, ma conclude inizialmente, a partire da fatti empirici, che freni naturali impediscono a molti reietti sociali di avere una numerosa progenie. Poi dichiara moralmente indifendibile l'idea di favorire o frenare la riproduzione degli esseri umani perché decisioni di questo tipo porterebbero a un regresso etico dell'umanità. Dal momento che la compassione, la simpatia e gli altri istinti sociali sono acquisizioni dell'evoluzione, «non potremmo restringere la simpatia, sostenendo che l'inflessibile ragione ce lo impone per legge, senza portare pregiudizio alla parte più nobile della nostra natura»<sup>53</sup>. Darwin ammette che la società moderna tende ad accumulare misure protettive che interferiscono con il processo di selezione, tanto che «gli individui inferiori tendono a soppiantare gli individui superiori»<sup>54</sup>. Ma sceglie di vivere con le conseguenze indesiderate della moltiplicazione dei meno adatti, perché disapprova il rifiuto della carità e l'intervento attivo sulla

53 C. Darwin, *Descendance* cit., p. 145, tr. it. cit., p. 123.

54 Ivi, p. 677, tr. it. cit., p. 487.

riproduzione umana. Per questo non fu mai un eugenista impegnato, anche se la sua teoria alimentò paure che svilupparono l'idea di un programma di controllo biopolitico dei differenti strati della popolazione.

Come nota Diane B. Paul, Darwin è molto prudente nel valutare le conseguenze della sua teoria sull'uomo contemporaneo: è un pensatore per il quale c'è sempre un «d'altra parte», un altro aspetto della questione di cui bisogna ugualmente tener conto prima di pretendere di pontificare. Se si analizza a fondo un problema sociale, spesso si rivela indecidibile e le esitazioni di Darwin contribuiscono alle letture diverse della sua opera. Per esempio, scrive nello stesso capitolo che il progresso «non è la regola normale della società» o «non è una regola invariante», ma che tirando le somme «il progresso è stato più generale del regresso»<sup>55</sup>. Dunque il darwinismo non possiede intrinsecamente un univoco significato socio-politico e, nel corso della storia, è stato possibile conciliarlo, come vedremo, con letture ideologiche contraddittorie. Il modo migliore per contrastare gli usi sociali del darwinismo non è negarne in blocco la possibilità, né privilegiarne *uno* che sarebbe più «vero» degli altri, ma esplorarli tutti e farli lavorare, nel loro contesto specifico, con i loro protagonisti e argomentatori.

È chiaro che l'eugenismo moderno (dopo quello di Platone, degli autori di utopie o dei medici dei Lumi) trova alimento nella riflessione di alcuni dei primi discepoli di Darwin. Ma saranno necessarie condizioni socio-politiche ben precise perché dei governi decidano di intervenire sulla riproduzione della loro popolazione (la prima volta negli Stati Uniti nel 1900). Nel 1940, leggi di sterilizzazione di arretrati mentali, criminali o malati erano state votate in trenta stati americani, tre province canadesi, un cantone svizzero, in Svezia, Norvegia e Finlandia, in Germania, in Danimarca, in Estonia e nella maggior parte dei paesi dell'Est europeo, a Cuba, in Turchia, in Giappone... Nel 1924, gli Stati Uniti adottarono una legge di restrizione dell'immigrazione che mirava a frenare l'arrivo di popolazioni dette «inferiori»: le quote riguardavano gli immigrati da Russia, Polonia, Italia e dai Balcani. Certamente è nella Germania nazista che le misure furono le più brutali e considerevoli: la sterilizzazione riguardò 400.000 persone (contro 60.000 in tutti gli Stati Uniti); vennero assassinati col gas, iniezione letale o fame circa 80.000 malati mentali nel 1939-40; vennero istituite le *Lebensborn* (dove donne scelte per il loro fisico «ariano» venivano fecondate da ufficiali SS). Tutto questo preludeva allo sterminio degli ebrei.

Ma l'eugenismo fu un'impresa transideologica che mobilitò gruppi sociali, politici e professionali molto diversi, tranne la Chiesa cattolica che lo condannò ufficialmente nel 1930. Le conseguenze pratiche furono di ampiezza e di natura molto diverse a seconda dei regimi politici e delle congiunture. Ogni

---

<sup>55</sup> Ivi, pp. 145, 153 e 158, tr. it. cit., p. 123, 131 e 145.

volta, tuttavia, le scienze più sollecitate a giustificare queste misure furono la genetica, la psicologia e l'antropologia fisica. Il darwinismo in quanto tale conosceva del resto in questo periodo (tra il 1890 e il 1930) ciò che il biologo Julian Huxley (1887-1975) ha definito con ragione una «eclissi», in quanto la selezione naturale era minimizzata o addirittura rifiutata, in quanto meccanismo di evoluzione, rispetto a teorie alternative quali il mutazionismo, il neolamarckismo o l'ortogenesi.

### Che rapporto tra Kampf e Struggle?

Come abbiamo detto, Marx pensava che la «lotta per la vita» fosse l'invenzione di un Darwin contemporaneo della rivoluzione industriale, un'applicazione della brutalità capitalista al mondo animale. Come se la lotta per la vita rispecchiasse la lotta di classe e la concorrenza economica. Marx affermava in tal modo la parentela tra il contesto e il contenuto di una scoperta scientifica. La sociologia delle scienze ne ha concluso che la teoria darwiniana (e, di conseguenza, qualsiasi teoria) è stata il prodotto contingente di una certa storia sociale e non poteva essere altrimenti. Il problema di una simile generalizzazione è che spiega male le controversie scientifiche di un periodo dato e nasconde la storia passata di un'idea, la modificazione dei suoi significati successivi.

Perché la lotta è una vecchia idea della zoologia, come mostra questo testo scritto da Linneo un secolo prima dell' *Origine delle specie*: «L'Uomo è soggetto alle stesse leggi di natura [degli animali] e forse le guerre nascono da una legge naturale quando la popolazione degli uomini è troppo grande [...]. Così è la guerra di tutti contro tutti»<sup>56</sup>. Questo scontro tra viventi, che risale ad Aristotele, è tuttavia diversa dalla lotta per l'esistenza come la caratterizza Darwin. In un caso, si tratta di un meccanismo regolatore dell'equilibrio naturale tra specie, un mezzo per mantenere la gerarchia armoniosa delle forme viventi. Nell'altro caso, è la risultante di una pressione demografica, soprattutto intraspecifica, che occasiona una riproduzione differenziale dei portatori di variazioni relativamente meglio adattati, *hic et nunc*.

Darwin attribuisce l'espressione al botanico svizzero Augustin Pyrame de Candolle e a Charles Lyell che cita Candolle nei suoi *Principi di geologia*. Per Lyell, la lotta per la vita, imposta dalla sovrappopolazione, era la vera causa dell'estinzione delle specie quando il delicato equilibrio concorrenziale si rompe per ragioni ambientali (cambiamenti climatici o movimenti geologici). Da parte sua, Darwin afferma di utilizzare l'espressione «in senso largo e

<sup>56</sup> C. Linné, *L'équilibre de la nature*, Paris, Vrin, 1972, p. 116. Il testo citato si intitola *Politia naturae* (1760). Darwin riprende anche la formula di Hobbes di fonte latina.

metaforico», per esprimere un complesso di mutue relazioni di dipendenza tra gli organismi appartenenti a una stessa nicchia. Vi aggiunge inoltre la «divergenza dei caratteri» con cui sottopopolazioni di una data specie attenuano la concorrenza occupando spazi meno popolati<sup>57</sup>.

Fin dall'antichità storia naturale e pensiero politico condividono nozioni, come *organismo* o *corpi*, che autorizzano frequenti slittamenti di senso, utilizzzi figurati, analogie più o meno controllate. Dato che si incontra dovunque la tentazione di ridurre i diversi aspetti della vita sociale a inclinazioni biologiche reificate in facoltà discrete, è necessario distinguere i significati e ricostruire la genealogia delle nozioni. Così, ben prima del darwinismo, la guerra è stata esaltata come fenomeno naturale vitale, fattore di coesione, prova salutare o esito della violenza innata<sup>58</sup>. Quando alcuni teorici militari, tra cui generali tedeschi, giustificarono la necessità della Grande Guerra con l'universalità della lotta per la vita non fecero che proseguire questa lunga tradizione rinnovandola con le nozioni di potatura o sfrondatura naturale.

Ma, al contrario, numerosi evoluzionisti (tra cui Spencer e Haeckel) condannano la coscrizione e la guerra moderna come «disigienica» in quanto uccidono i giovani migliori prima che abbiano procreato, lasciando dietro il fronte le donne feconde per i vecchi e i riformati. E deplorano il fatto che la Chiesa cattolica abbia spesso selezionato i bambini più intelligenti per farne preti votati al celibato e dunque (teoricamente) senza discendenza. Darwin scrive: «In tutti i paesi in cui esistono eserciti permanenti, la coscrizione preleva i più bei giovani esponendoli a morire prematuramente in caso di guerra»<sup>59</sup>. Altri osservano che nella vita animale l'assassinio, la violenza e la guerra sono rari; soltanto l'uomo uccide regolarmente il suo simile, mentre le bestie non sono bestiali. In realtà, in natura la sopravvivenza è eticamente neutra, non implica un valore superiore ma semplicemente il possesso di una variazione fortuitamente più vantaggiosa in un ambiente dato.

Come si vede, esistono molti modi di «sociologizzare» Darwin. Si può sostenere che la sua teoria è un prodotto della cultura del suo tempo (Malthus e il saggio sulla popolazione, la teologia naturale con il primato dell'adattamento, l'economia politica che fonda il progresso sulla competizione individuale), o che incorpora un'ideologia (il «darwinismo sociale») entro una bio-

<sup>57</sup> Dopo la sintesi moderna dell'evoluzione degli anni 1930-40, i biologi non considerano più la lotta per la vita come una causa della selezione naturale poiché essa opera anche se le risorse sono abbondanti. Ciò che conta sono le differenze di attitudine nell'ambito delle popolazioni.

<sup>58</sup> Una storia delle giustificazioni naturalistiche della guerra comincerebbe con Eraclito: «la guerra è ciò che è comune ed essa ama la giustizia [...] la guerra è il padre di tutte le cose» (Eraclito, *Frammenti e testimonianze*, tr. it. di C. Diano, Milano, Mondadori, 1994, frammenti 41 e 42).

<sup>59</sup> C. Darwin, *Descendence* cit., p. 145, tr. it. cit., p. 128. Deplora che l'Inquisizione abbia perseguitato uomini coraggiosi sul piano intellettuale; coloro che s'interrogano rappresentano l'élite «perché senza il dubbio non c'è progresso» (ivi, p. 153, tr. it. p. 132).

logia, o ancora che fornisce le chiavi per comprendere molti fenomeni culturali o fisici (dalla morale all'emergenza del cervello). Ogni argomento dev'essere trattato a parte per metterne in luce l'intima complessità. Per esempio, ormai si sa bene che l'invenzione della selezione naturale proviene da una ricerca strettamente biologica. In effetti, i quaderni di lavoro di Darwin mostrano che le considerazioni dominanti riguardano i meccanismi di riproduzione dei viventi, la geologia attualista e uniformista di Lyell, la biogeografia, soprattutto insulare, le pratiche degli allevatori che scelgono gli animali in funzione dei caratteri da conservare e rafforzare. All'interno di questa ricerca continuativa, la lettura del *Saggio sul principio di popolazione* di Malthus (nel 1838) non è che un momento forte che permette di comprendere la relazione tra pressione demografica (risultante dalla sovrappopolazione) e sopravvivenza differenziale. Ma non esiste un momento «eureka» nell'invenzione della selezione naturale.

Il darwinismo, compresi i suoi interpreti sociali, contiene alcuni messaggi equivoci. In quanto teoria dell'evoluzione, sembra convalidare sia il cambiamento imprevedibile, sia il progresso globale. Come spiegazione fondata sulla selezione di individui varianti, esalta al tempo stesso la differenza pura e il combattimento collettivo. Questa ambivalenza fu percepita dai difensori dell'ordine costituito, perché spiegare la storia per mezzo della lotta per l'esistenza permette di giustificare il trionfo della borghesia ma profetizza l'ascesa di una classe più numerosa e meglio organizzata. Viceversa, per i socialisti, il darwinismo motiva l'esigenza di trasformazioni sociali ma in modo graduale, senza necessarie roture. Si continuerà a lungo a chiedersi se il darwinismo dà motivi di sperare o di temere il futuro, giustifica l'esistente o chiede il cambiamento, mantiene la gerarchia sociale o permette di migliorare le qualità d'insieme dell'umanità...

Detto altrimenti, bisogna distinguere tra le illusioni di una matrice universale e il carattere euristico di certi enunciati darwiniani, al di fuori della metafisica organicista che considera entità come «la selezione», «la lotta per la vita», «l'ambiente» o «l'ereditarietà» come potenze reali che agiscono nella storia. A meno di non costituire una polizia del pensiero, non c'è nulla di sorprendente nel fatto che saperi diversi si scambino concetti nomadi o utilizzino modelli rimaneggiati. Così, il fisiologo francese Milne-Edwards (1800-1885) spiega la diversa struttura degli artropodi con il concetto di divisione del lavoro di Adam Smith. L'errore sarebbe pretendere una reciproca assicurazione di validità, perché il contenuto del concetto subisce rettifiche negli impieghi dei naturalisti. Darwin piega con una lettura non teleologica l'inclusione da parte dell'anatomista inglese Richard Owen (1804-1892) in un quadro platonico di piani strutturali archetipici. D'altra parte la concorrenza darwiniana si distingue da quella degli economisti perché si avvicina a un gioco a somma zero in cui le nicchie ecologiche e l'offerta di sussistenza varia poco (a

parte grandi cambiamenti geologici o climatici). La possibilità di lasciare discendenti è limitata ma la specie umana si particolarizza producendo la propria sussistenza, modificando le proprie condizioni di esistenza e regolando la propria procreazione.

### *Il «darwinismo sociale» e la sua storia*

Dopo la pubblicazione dell'*Origine delle specie*, l'entourage scientifico di Darwin – gli amici e i colleghi che costituiranno il primo circolo di sostegno all'evoluzione – lo incoraggia a trarre le conseguenze della sua teoria in campo politico. Il botanico Dalton Hooker (1817-1911) gli scrive: «Sostengo che un governo dev'essere di un individuo, di una famiglia o di una classe, altrimenti la selezione naturale è falsa» (lettera del 1862). Prima ancora, nell'aprile 1860, l'anatomista Thomas H. Huxley (1825-1895) aveva dichiarato pubblicamente che il darwinismo permette «il dominio della scienza su regioni del pensiero in cui non è ancora penetrato» e che è un'arma eccezionale nell'arsenale del liberalismo. Da parte sua, Darwin resta più circospetto, perché è soprattutto preoccupato delle cattive interpretazioni della selezione naturale (contrariamente a quanto spesso si crede, Lyell, Huxley, Hooker e Wallace avevano ciascuno disaccordi su diversi aspetti della concezione di Darwin).

I primi attori dell'uso sociale del darwinismo sono dunque scienziati e intellettuali liberali, impegnati nel riconoscimento della propria professionalità e ansiosi di indicare il posto della scienza nel progresso della civiltà. Sono legati a pubblicisti che appartengono allo stesso ambiente sociale. Così, nel maggio 1860 il giornale «*Manchester Gardian*» scrive che con l'*Origine delle specie* «la rapacità nazionale o individuale è giustificata dalle leggi di natura». Darwin si stupisce di questo giudizio in una lettera a Lyell (4 maggio 1860). Viceversa, le convinzioni religiose dei conservatori al potere in Europa impediscono di accettare che la società sia governata da impietose leggi di competizione, di eliminazione degli inadatti e di selezione dei migliori. Ma quando l'emergere della società industriale urterà le situazioni acquisite e rinforzerà la minaccia delle «classi pericolose», ci sarà bisogno della legittimazione biologica delle ineguaglianze sociali, della concorrenza economica o del nazionalismo.

Herbert Spencer (1820-1903), piazzato all'interfaccia del biologico e del sociale, illustra uno di questi passi incrociati. Nel 1851, in *Social statics*, rifiuta le legislazioni statali che proteggono gli «incapaci» che la libera competizione elimina in vista di un superiore progresso. Ma l'idea che la fame rappresenti un pungolo al lavoro risale ai dibattiti inglesi sulla legge sui poveri (1795-1834). Benché Darwin gli attribuisca, per scrupolo pedagogico, l'espressione «sopravvivenza del più adatto», Spencer diventa sempre più lamarckiano (pur rifiutando l'idea di slancio vitale interiore) e rovescia il

corso dell'evoluzione: più ci si eleva verso l'uomo, più la trasmissione ereditaria dei cambiamenti strutturali acquisiti rimpiazza la selezione naturale (*The factors of organic evolution*, 1886). Nessun progresso se l'uso di comportamenti adattativi non è trasmesso ai discendenti. Anche Darwin credeva alla trasmissione ereditaria di caratteri acquisiti, ma in Spencer il neolamarckismo occupa tutto lo spazio. Per lui, a causa della concorrenza le persone sono obbligate a lavorare più duramente e dunque ad esercitare le facoltà e gli organi i cui miglioramenti si trasmettono ai discendenti. Per Darwin, la concorrenza tra organismi lavora principalmente nel senso di trasmettere i caratteri minoritari posseduti da alcuni individui di una data popolazione.

Quanto a Huxley, lo attende una conversione alla fine della sua vita. Scienziato onorato e consigliere del governo, sposta il darwinismo verso una nuova filosofia della natura. Non si tratta più di dominare e possedere la natura (Cartesio), né di sottomettersi ad essa restaurando le sue leggi nella civiltà (Spencer), ma di contrastarla: «il progresso etico della società dipende non dall'imitazione del processo cosmico, e ancor meno dalla fuga di fronte ad esso, ma dalla lotta che condurremo contro di esso» (*Evolution and ethics*, 1893). Nega in tal modo «che la dottrina dell'evoluzione possa fornire un fondamento alla morale», perché il preteso «più adatto» alla sopravvivenza può essere il peggio sul piano etico. Contro Spencer, Huxley aveva già denunciato, nel 1871, «il nichilismo amministrativo» del liberalismo economico integrale, che impedisce ai governi di finanziare l'istruzione pubblica dei figli dei poveri.

### *Esiste un'etica evoluzionista?*

Questa controversia tra Spencer e Huxley riguarda la possibilità di un'etica evoluzionista. L'idea centrale è che la moralità umana (che include al tempo stesso il senso morale e i codici morali) può essere spiegata in funzione dell'adattamento biologico. Gli esseri umani hanno la moralità che hanno perché, attraverso il processo di adattamento, tale moralità ha reso i gruppi umani capaci di meglio sopravvivere e riprodursi. Tutti gli animali sociali possiedono una forma di senso morale, perché esso aiuta la coesione del gruppo. Ma gli umani possono giudicare il proprio comportamento come buono o cattivo, morale o immorale. È una conseguenza delle capacità eminenti (coscienza di sé, linguaggio simbolico, pensiero astratto) emerse nel corso del processo evolutivo. La moralità umana è sorta dalla coppia istinti sociali/intelletto.

L'idea di un'etica evoluzionista è anteriore all'*Origine delle specie*, perché è abbozzata da Spencer in *Social statics* (1851). Ma egli la espone soprattutto in due grosse opere, *Data of ethics* e *Principles of ethics* (1873). Su questa traccia, Haeckel forgia la nozione nel capitolo XIX di *Die*

*Welträtsel* (1899): «il sentimento del dovere nell'uomo non riposa su un illusorio «imperativo categorico», ma sul terreno reale degli istinti sociali [che] riconoscono come scopo supremo della morale stabilire una sana armonia tra egoismo e altruismo»<sup>60</sup>. In realtà bisognerà discriminare il senso morale (potere di giudicare le azioni che è un attributo universale della specie umana, un prodotto dell'evoluzione biologica) dai codici morali, le norme particolari, le regole proprie di questa o quella società (costruzioni culturali che poggiano sul senso morale e condividono elementi comuni ma diversi da cultura e cultura). Darwin si occupa soprattutto del senso morale. Non lo definisce chiaramente ma i suoi esempi designano le nostre simpatie naturali, le cure parentali dei piccoli e le emozioni «moralì» (come la vergogna, la pietà, la fierezza, la collera...).

Si può tracciare l'evoluzione del senso morale nell'*Origine dell'uomo* in quattro tappe. I proto-umani hanno sviluppato una serie di istinti sociali che li hanno unificati in una società comune. Gli individui di questa società possedevano un'intelligenza sufficiente per estendere tali istinti ad altre situazioni. Il linguaggio si è evoluto fino a permettere la comunicazione tra i membri della società. Questi hanno infine sviluppato abitudini di protezione reciproca e di attenzione ai mutui bisogni. Come si vede, si tratta di una speculazione che postula semplicemente che la moralità dev'essere spiegata a partire da fondamenti naturali, anche se è chiaro che un certo grado di intelligenza è condizione assoluta di tale moralità.

In ogni caso, per Darwin, la genesi dell'azione morale non è motivata dall'egoismo ma dall'interesse per il benessere collettivo. Meglio, un'azione morale può non corrispondere all'interesse individuale o al principio utilitaristico del massimo godimento, soprattutto nei casi di dedizione alla società. Per lui gli istinti sociali e morali sono fondamentalmente altruistici. Darwin voleva comprendere l'accordo tra il comportamento morale spontaneo e il giudizio riflettuto, ma lasciò aperti i problemi normativi.

Per questo Huxley, che si era autodefinito «il bulldog di Darwin», si permise di pensare, alla fine della sua vita, che la condotta morale consiste nell'opporsi alla natura che produce ingiustizie e può dunque essere anti-etica. Darwin aveva ragioni per immaginare come i sentimenti morali si sono potuti evolvere e per cercare di comprendere come le tendenze al bene o al male potessero essere sorte. Ma l'evoluzione è incompetente a fornire una spiegazione definitiva al problema di sapere «perché ciò che chiamiamo bene è preferibile a ciò che chiamiamo male»<sup>61</sup>. Huxley paragona un giardino naturale e un giardino coltivato sottolineando che l'orticoltore contrasta i processi naturali (erbacce, parassiti) per ottenere un bel risultato estetico.

60 E. Haeckel, *Les énigmes de l'univers*, Paris, Schleicher frères, 1902, p. 399.

61 T.H. Huxley, *Evolution and ethics*, London and New York, Macmillan and co., 1894, p. 35.

A partire dalla polemica Spencer-Huxley, due filosofi di Cambridge entrano nel dibattito e mostrano gli errori logici del ragionamento di Spencer. Henry Sidgwick e soprattutto G. E. Moore (*Principia ethica*, 1903) formulano, riprendendo la riflessione di David Hume, una tesi che diverrà celebre: l'impossibilità di derivare la normatività dei doveri a partire dai dati naturali, detto altrimenti di passare dall'essere al *dover essere*. Per esempio, la fisica newtoniana ci insegna che la gravità fa cadere gli oggetti verso il suolo, ma bisogna inferire che la moralità consiste nell'aiutare gli oggetti a cadere? È ciò che prende il nome di «sofisma naturalista»: il salto illegittimo dall'essere al dover essere.

Questa solida critica, rilanciata negli Stati Uniti dai filosofi pragmatisti, metterà in secondo piano per molto tempo la ricerca inaugurata da Darwin benché, come abbiamo detto, Darwin evitasse di enunciare conclusioni normative, preferendo tracciare una genesi eventuale del senso morale. Ma da qualche anno l'etica naturalista è ridiventata una questione importante per molti biologi e filosofi. Quiabbiamo solo voluto mostrare come la nascita del darwinismo ha ben presto riaccesso profonde e antiche preoccupazioni. Ma anche come i «darwinisti» potevano discutere tra loro nella loro ricerca di risposte plausibili o di spiegazioni verosimili. La nuova teoria dell'evoluzione toccava problemi umani e sociali le cui soluzioni erano da costruire, ma si poteva anche negarle ogni pertinenza particolare in questa impresa.

### *Il darwinismo come ideologia sociale europea*

È stato il giornalista anarchico francese Emile Gautier (1853-1937) a inventare, nel 1879, l'espressione peggiorativa «darwinismo sociale». La usa come titolo di una conferenza pubblica a Parigi (il cui testo fu pubblicato nel 1880) commentando il 50° congresso dei naturalisti tedeschi in cui Haeckel, Nägeli e Virchow si misurano sul senso politico del darwinismo (giustificazione delle ineguaglianze sociali o alimento del socialismo). L'esplodere di questa controversia in Europa fa del resto scrivere Darwin: «che razza di idea stupida sembra prevalere in Germania a proposito del rapporto tra il socialismo e l'evoluzione per selezione naturale»<sup>62</sup>. Lo stesso Gautier è preso in un dilemma: dal momento che la moderna teoria sociale deve riposare su una scienza vera, sostiene che l'evoluzione ha prodotto una civiltà che riposa ormai sul superamento degli antagonismi a favore dell'associazione per sopravvivere insieme. È in questa filiazione che si inscrive Pierre Kropotkin (1842-1921), al tempo stesso principe e anarchico, geografo-naturalista e pensatore sociale, quando caratterizza la cooperazione come principale comportamento sociale umano deducibile dal darwinismo. Cercando di contrastare il «darwinismo

62 Lettera del 26 dicembre 1879 al dott. Scherzer.

sociale» di tipo individualista liberale competitivo, i pensatori della sinistra rivoluzionaria reinterpretano il messaggio sociale darwiniano a partire dalla selezione di gruppo e dalle pagine dell'*Origine dell'uomo*. Bisogna notare tuttavia che la lettura di tipo mutualistico della lotta per la vita (si vince quando si è uniti) poteva essere ripresa altrettanto bene dai socialisti, dagli anarchici e dai riformisti come dagli imperialisti e dai razzisti che esaltavano in tal modo la coesione di una razza o di una nazione.

Si può notare di passaggio che la Francia, paese noto per la sua resistenza all'introduzione del darwinismo biologico, è anche quello che crea e rende popolare l'espressione che stigmatizza l'estrapolazione da una biologia di una sociologia. Se si misura il ritmo di ripresa e diffusione della formula «darwinismo sociale» negli altri paesi, colpisce la sua lentezza: Italia (1882), Gran Bretagna (1897), Germania (1899), USA (1903). D'altra parte, bisogna comprendere il carattere singolare e originale di questa formula. Dopo tutto, nessuno ha mai parlato (tranne, molto recentemente, qualche storico della scienza) di pasteurismo, bernardismo, lamarckismo o mendelismo sociale, benché le nozioni di patologia microbiotica, sterilizzazione, mezzo interno, ereditarietà abbiano potuto essere oggetto di trasposizioni al campo sociale.

Lo studio accademico del «darwinismo sociale», che deve molto allo storico americano Richard Hofstadter<sup>63</sup>, ha voluto separare due periodi successivi postulando la neutralità della selezione naturale biologica. Nel primo periodo (1865-1890) la concorrenza vitale e la selezione dei migliori giustificano il *laissez-faire* economico perché gli individui meglio adattati alla competizione assicurano il progresso generale della civiltà. Ma le misure di protezione dei deboli che gli Stati moderni istituiscono in nome della carità o della solidarietà minacciano questo processo diretto dalla nuova classe borghese. Il filosofo Herbert Spencer denuncia, in particolare in occasione del suo viaggio trionfale negli Stati Uniti nel 1882, le legislazioni che proteggono l'incapace e l'inferiore. Il secondo periodo, che si dispiega dopo il 1890, impone una visione collettiva in cui la concorrenza non è più tra individui ma tra classi sociali, razze o nazioni, in un contesto di crescita della colonizzazione, dell'imperialismo e della militarizzazione. Alcuni liberali puri protestano allora contro l'abusivo delle metafore biologiche mentre alcuni riformatori sociali si appropriano del darwinismo per vantare la regolazione statale.

Hofstadter (un democratico progressista) riconosce che si poteva marginalmente utilizzare il darwinismo per combattere la religione, in quanto credenza e potenza, o per dimostrare l'inevitabilità del cambiamento sociale, o

---

<sup>63</sup> R. Hofstadter, *Social darwinism in american thought*, Boston, Beacon Press, 1944 e 1955. Studia principalmente il periodo 1870-1910 negli Stati Uniti. Robert Bannister ha pubblicato una critica aspra di questo classico, *Social Darwinism: Science and Myth in anglo-american social thought*, Philadelphia, Temple University Press, 1979.

anche per confondere lotta per l'esistenza e lotta di classe. La storiografia del «darwinismo sociale» è perciò nell'insieme problematica e, nel 1952, un altro storico americano, Eric Goldmann, introdusse una terza «applicazione» del darwinismo biologico, misconosciuta e secondaria ma reale, rappresentata da riformisti liberali o da Kropotkin, che definisce «darwinismo riformista» in quanto legittima la cooperazione, l'altruismo e l'intervento statale per sviluppare la solidarietà reciproca. Lo *struggle for life* diveniva allora, anziché una lotta sanguinaria e mortale, una coesistenza di esseri viventi «in lotta» per coabitare e diminuire i rischi.

In generale, il tentativo di delimitare un corpo di dottrine fisse e successive urta soprattutto con la constatazione della profusione caleidoscopica dei prestiti. Nei due decenni che seguono l'*Origine delle specie*, infatti, la maggior parte dei temi ideologici associati al darwinismo viene enunciata e criticata: dal liberalismo competitivo al socialismo di Stato, dall'oligarchia al solidarismo. Proteiforme e frammentato, plastico e polivalente, il riferimento a Darwin spesso mira a ottenere uno status di scientificità. Quando la città scientifica celebrerà a Cambridge il centenario di Darwin, l'unico relatore francese fu il filosofo-sociologo Célestin Bouglé (1870-1940) che così riassunse il mezzo secolo trascorso: «Pessimisti e ottimisti, aristocratici e democratici, individualisti e socialisti si scontreranno per anni gettandosi in testa pezzi di darwinismo»<sup>64</sup>. Questa plasticità per altro non è infinita, perché i pensatori reazionari (eredi di Bonald o di Maistre), i conservatori monarchici e i predicatori cattolici combattono l'evoluzionismo, in qualsiasi versione.

Una teoria biologica non contiene un'opzione sociologica obbligata. Quando il citologo tedesco August Weismann (1834-1914) separò i tratti somatici (modificabili) dal plasma germinativo (immutabile e solo trasmissibile), il sociologo americano Lester F. Ward (1841-1913) si preoccupò che «l'educazione non abbia alcun valore per il futuro dell'umanità e sia utile soltanto alla generazione che la riceve» (1891). Ma Weismann, se rifiutava l'ereditarietà dei caratteri acquisiti, rigettava l'applicazione del determinismo genetico alla cultura e riconosceva l'autonomia dei processi sociali. Inversamente, difensori dell'ereditarietà lamarckiana come Spencer o Haeckel volevano squallificare l'aiuto agli inadatti. Il lamarckismo sociale (neologismo recente) fissava classi e mestieri perché il peso delle abitudini trasmesse per centinaia di generazioni funzionava come una predestinazione professionale, un fato dovuto all'acquisizione incorporata. Al contrario, l'ereditarietà weismaniana restituiscce opportunità a tutte le generazioni.

L'essenza di una ideologizzazione sociale a fondamento scientifico è la contaminazione di diversi ordini di discorso. Il darwinismo si è rivelato traducibile in una pluralità di idiomi sociopolitici, «fornisce una lingua franca versa-

64 C. Bouglé, *Darwin and Modern Science*, Cambridge, Cambridge University press, 1909.

tile capace di esprimere una varietà quasi infinita di opzioni sui problemi pubblici»<sup>65</sup>. Anche Diane B. Paul mostra come la teoria dell'evoluzione abbia fornito ovunque munizioni a gruppi di pensiero disparati dai programmi vari e diversi: socialisti e altri radicali, apologeti liberali del mercato o collettivisti ugualitari, eugenisti antirazzisti e nazionalisti autoritari, partigiani della purezza razziale o riformatori progressisti, ecc. Se nel *Mein Kampf* Adolf Hitler impiega, qui e là, la formula «lotta per l'esistenza» (senza mai citare Darwin), nel 1935 i nazisti ordinarono che le opere di quasi tutti i volgarizzatori tedeschi del darwinismo, Ernst Haeckel compreso, fossero ritirate dalle biblioteche a causa della costante associazione dell'evoluzionismo con le cause progressiste, fra cui l'antirazzismo.

Per questo abbondano i paralogismi. Così, ogni ideologo indica a priori i vincitori della competizione vitale a cui bisognerebbe accordare quei vantaggi che in realtà solo la sopravvivenza e la riproduzione assicurano. Si chiede il ripristino delle leggi naturali che i vincitori della lotta per la vita non dovrebbero più subire! A coloro che deplorano che le classi inferiori, più prolifiche, impediscano una vera selezione, si risponde che la loro maggiore fecondità è appunto la prova del loro migliore adattamento. Mentre l'ordine borghese protegge i percettori di rendita oziosa, gli ereditieri obbligano le giovani donne a scegliere un marito in funzione del rango e del denaro, e non in funzione del suo valore. Contro il malthusianesimo occidentale si brandisce il meticciano creatore di «variabilità» rigeneratrice ecc. Per questo i nazisti non hanno mai tratto da Darwin un insieme coerente di idee o un'ideologia costituita ma un *vocabolario* che incorporarono al loro linguaggio già molto specifico e obliquo. Nell'ambito della loro particolare retorica, questo vocabolario serviva a condurre coloro che l'impiegavano a schierarsi col regime.

Riassumiamo a rischio di schematizzare. Vanno evitati due errori simmetrici e inversi: da un lato, credere che una via diretta porti dalla teoria darwiniana ai dogmi nazisti (legge del più forte, eliminazione dei deboli e scelta dei riproduttori); dall'altro, pensare che si tratti di perversioni deliranti piazzate senza motivo su una coperta immacolata. Non c'è né un legame necessario, né totale mancanza di relazione. Conviene studiare la natura e il significato della relazione: si comprende allora come tale relazione non sia univoca, ma plura-le e contraddittoria. Quando la selezione naturale fa la sua comparsa, serve a poco a poco a giustificare concezioni sociali che esistevano da molto tempo ma che erano combattute; in questa operazione di legittimazione, i termini propri del darwinismo si diffondono e diventano slogan e parole di schieramento. Alla fine, c'è un insieme di slogan, una tematica superficiale e un vezzo culturale, tanto più pericoloso perché impregna una quantità di discorsi senza mai passare al vaglio di una lettura critica approfondita delle opere di Darwin.

---

65 D.C. Bellomy, *Social darwinism revisited*, «Perspectives in American History» 1 (1984).

È chiaro, per esempio, che la maggior parte dei tentativi politici del XX secolo per mantenere una pretesa purezza etnica e sbarazzarsi degli «inutili» poteva ammantarsi di una retorica di apparenza darwiniana agitando le espressioni – passate nella cultura e nel linguaggio correnti – di «sopravvivenza del più adatto», lotta per la vita o selezione dei migliori... Ma questo manierismo lessicale e semantico ignorava spesso le tesi e le dimostrazioni di Darwin, evitando anche di elaborare un vero tentativo di deduzione sul piano sociale di enunciati biologici (a parte il caso di operazioni molto orientate<sup>66</sup>). La reputazione, la potenza di suggestione e la forza di convinzione legate a tali locuzioni era sufficiente.

In breve, gli sforzi per dare una definizione coerente di «darwinismo sociale» sono frustrati dall'associazione del darwinismo con cause contraddittorie e dalla mancanza di contenuto specificamente darwiniano nelle idee sviluppate da numerosi socio-darwinisti. Diane B. Paul ricorda che già nel 1907 il sociologo Lester F. Ward dichiarava che non aveva «mai visto un principio chiaramente darwiniano invocato nella discussione del socialdarwinismo». Certamente la definizione del «darwinismo sociale» occupa ben presto un largo spettro, dal senso più ristretto (legittimazione del capitalismo selvaggio) al più ampio (ogni uso sociale della teoria di Darwin o anche dell'evoluzionismo). Del resto, lo stile metaforico e le ambiguità di Darwin permettevano diverse interpretazioni. Il contesto sociale e le circostanze politiche determineranno il tipo di lettura eventualmente dominante e servirà da giustificazione a questa o quella misura effettiva.

Alcuni minuziosi esegeti del darwinismo l'hanno visto: benché stabilisca la sua validità entro il dominio limitato degli esseri viventi, la teoria darwiniana si confronta indirettamente con questioni fondamentali come il sistema della natura, il posto di Dio e l'essenza dell'uomo. Darwin postula una natura priva di finalità interna o di tendenza al progresso, governata da processi opportunisti che lasciano al caso delle variazioni e all'inflessibilità degli adattamenti, sempre precari, decidere della possibilità di sopravvivere e riprodursi. Né ordine spontaneo, né piano, né benevolenza protettrice. Espresso nel registro di una filosofia dell'aleatorio e della precarietà che va contro le concezioni implicanti una normatività soggiacente, la selezione naturale enuncia un nuovo paradigma: la vita non ha un significato ma una sanzione, l'attitudine a lasciare discendenza.

---

66 Nel 1900, l'industriale F. Krupp offre un premio molto elevato al miglior saggio sulla questione: «Cosa possiamo apprendere dalla teoria dell'evoluzione in materia di politica interna e legislazione statale?». Sui 60 autori (di cui 44 tedeschi), la maggior parte vede nel darwinismo una legittimazione dell'intervento statale, una piccola minoranza pensa che è favorevole al socialismo, uno solo resta classicamente liberale. Il vento della storia in Europa era girato, e si era capito che risposta si aspettava Krupp.

Se esiste un messaggio darwiniano, è contingentista. Bisogna capire come la vita è apparsa, si è evoluta, si è diversificata e complessificata, ma questi risultati hanno avuto luogo senza finalità iniziale e per il concorso di molteplici accidenti che avrebbero potuto essere diversi. L'evoluzione dev'essere compresa *a partire* dai suoi primitivi inizi, e non in funzione di uno scopo a cui tenderebbe. In quanto essere vivente fra gli altri, l'uomo non è più quell'essere unico padrone del proprio destino in virtù della sua prossimità al divino o del possesso di un *quid*. Credere che un simile messaggio sarebbe potuto passare inosservato o lasciare indifferenti sarebbe ingenuo, anche se Darwin sottolinea che la differenza umana risiede nella proiezione di valori costruiti e non dati. L'insieme proteiforme delle maschere e dei linguaggi che il darwinismo ha preso (o che sul darwinismo sono stati proiettati) tradisce soprattutto lo sforzo di recepire questa rivoluzione.

[Traduzione dal francese di Maria Turchetto]

# ANTROPOLOGIA CULTURALE E ANTROPOLOGIA BIOLOGICA

CARLO TALENTI

## 1. *Pro e contro Darwin*

In pieno dibattito pro e contro Darwin riproposto dalla nuova sintesi del darwinismo, comprensiva della genetica di popolazione e della ecologia, l'argomento che più inasprisce i temi del contendere è certamente la mancata saldatura tra le scienze umane e le scienze biologiche e, in sintesi, tra *l'antropologia culturale* e *l'antropologia biologica*, che nella terminologia accademica figura ancora col nome di «antropologia fisica». «Saldatura» nel senso forte di una piena accettazione delle metodologie analitico-empiriche e analitico-sperimentali da parte delle scienze umane, e dell'antropologia culturale in particolare. Ciò non significa che non siano in corso iniziative di dialogo tra le due parti in contesa e che dal dibattito non emergano aree sempre più significative di convergenza nella rappresentazione dell'uomo come specie animale che, pur nella sua specificità, non eccede l'ambito dei fenomeni naturali; significa tuttavia che il repertorio del dibattito risulta ancora troppo frammentato e carico di incomprensioni ed equivoci.

Ovviamente le posizioni più contrarie alla descrizione *naturalistica* sono quelle delle religioni, e soprattutto i monoteismi che più da vicino ci riguardano: cattolicesimo, confessioni protestanti, ebraismo e islamismo. In questo campo, la chiesa cattolica mostra di muoversi con maggiore abilità e sottigliezza, accettando – per esplicita dichiarazione dei più autorevoli responsabili della sua funzione docente – la scientificità della nuova sintesi del darwinismo e lasciando cadere la sua riduzione a pura ipotesi da mettere sullo stesso piano del «creazionismo».

In realtà, si tratta di un ricupero, come al solito, tardivo e sostenuto per secondi fini. La nuova sintesi del darwinismo, ammette la punta avanzata della chiesa cattolica docente, anche se non è ancora una teoria universalmente condivisa dal mondo scientifico, come le teorie consolidate dei fenomeni fisici e dei fenomeni chimici, è ormai un modello esplicativo imperniato su una solida scienza come la genetica, intorno alla quale convergono verifiche raccolte in un vasto campo interdisciplinare che comprende la paleontologia, l'anatomia comparata, la fisiologia comparata, la paleoantropologia, l'etologia animale, l'etologia umana e altre scienze di confine.

Assumendo i toni da tribunale di ultima istanza, la chiesa cattolica riconosce che in questi campi della ricerca viene impiegato il metodo della verifica-

falsificazione delle ipotesi e quello della misurazione e della elaborazione matematica dei dati. E già questa supponenza rovescia il gioco delle parti: come se fossero gli scienziati a dover apprendere le metodologie analitico-sperimentali dalla ragione illuminata della chiesa cattolica e se dunque questa fosse la corte di cassazione deputata a decretare se le indagini e i risultati della ricerca sono stati condotti a regola d'arte. Insomma come se Galilei, Newton, Laplace, Lagrange, Mendelejew, Einstein, Planck, Heisenberg e tutti i maggiori scienziati fossero stati covati da prestigiosi centri di ricerca del Vaticano e avessero imparato l'arte nel cuore della Verità per esportarla al mondo. Ma lasciando da parte questa denuncia, che pure deve essere fatta per tacitare il profluvio di interventi sentenziosi circolanti sui media, l'accettazione della nuova sintesi del darwinismo da parte della chiesa cattolica viene oggi sostenuta con particolare attenzione per due ragioni teoriche. In primo luogo, per distanziarsi nettamente dalle sciocchezze che circolano in certe confessioni protestanti accanite sostanziatrici della interpretazione letterale della *Bibbia*, con annessa difesa dei 7-8000 anni attribuiti alla creazione del mondo e alla storia umana: circa 5500 a. C. l'inizio, più i 2000 anni dell'era cristiana. In secondo luogo per distanziarsi nettamente dalla insidiosa versione del «crezionismo scientifico» che riduce l'eventuale processo evolutivo al «disegno intelligente» di una mente divina; con il rischio gravissimo di vanificare la drammaturgia cristocentrica del peccato e della redenzione in una concezione immanentistica del divino.

Intanto la chiesa cattolica lascia alle seconde e alle terze file dei suoi militanti il compito di portare abilmente discredito al darwinismo, avvalendosi delle dispute tra i darwinisti, che dovrebbero essere considerate il normale procedere della ricerca scientifica ed essere accettate come quelle che circolano tra i fisici, i chimici, i cosmologi e, semplicemente, entro qualsiasi campo di ricerca ormai consolidata (persino tra i teologi!); invece qui vengono subito utilizzate per decretare il crollo imminente della teoria dell'evoluzione. Purtroppo i laici non hanno spazi adeguati sui media che arrivano al grande pubblico per denunciare che si tratta di un'operazione fraudolenta, intesa a confinare la conoscenza dell'uomo nella ristretta serra della «sapienza rivelata». Per evitare che si consideri questa denuncia una forma di accanimento sospettoso di chi scrive, vale la pena di citare la conclusione esemplare di Giulio Barsanti, docente di Storia delle scienze naturali all'università di Firenze, nella sua recentissima pubblicazione *Una lunga pazienza cieca*:

Si ha un bel dire che la Chiesa ha riabilitato, dopo Galileo (1983), anche Darwin (1996): nel maggio del 2002 «L'Avvenire», quotidiano vicino alla Conferenza Episcopale Italiana, ha annunciato la morte di Gould con un articolo di poche righe in cui è riuscito a dire, nell'ordine, che il grande paleontologo può essere pensato come il «Gorbaciov del darwinismo» perché ha anch'egli vanamente tentato di riformare un sistema «irriformabile», che la sua teoria ha provocato «il crollo finale del darwinismo» (il necrologio è graziosamente intitolato *Il funerale*

*del darwinismo*) ed ha anzi «distrutto per sempre l'evoluzionismo» comunque pensato, che questo consiste nel ritenere per esempio che «un giorno da una coppia di serpenti è nato un mammifero» e «un altro giorno, da una coppia di scimmie, è nato un uomo», grazie al fatto che nel frattempo, un mammifero terrestre decise di diventare balena..., che l'evoluzionismo è un «dogma» e il crezionismo, grazie alla sua nuova veste di *Intelligent design*... è «una vera teoria scientifica»<sup>1</sup>.

Questi richiami sono necessari per valutare adeguatamente le resistenze e le reticenze di fronte una descrizione pienamente naturalistica dell'uomo; resistenze e reticenze che circolano soprattutto nelle scienze umane, ma anche in alcuni settori della ricerca biologica. Non è raro trovare, in qualche trattato generale di biologia o di bioantropologia espressioni caute e sfumate che lasciano alla libertà del lettore il conforto di mantenere la convinzione che la nostra differenza specifica non sia riducibile ad una descrizione puramente biologica. Le dispute accanite che sorgono in materia di bioetica sono la conferma più evidente di questa situazione. Insieme a qualche biologo devoto o prudente troviamo sempre molti psicologi, sociologi e antropologi culturali brillantemente impegnati a fornire spericolate riflessioni filosofiche per far emergere nobilmente l'uomo dal suo *retaggio animale*. Del resto i termini «bestiale» e «animalesco» sono per uso comune peggiorativi, e come tali tradiscono un antico discredito contro il «riduzionismo biologico». Lette dal versante darwiniano queste posizioni sono semplicemente *descrizioni antropomorfiche dell'uomo*, e come tali, frutto di un sapere debole e insicuro, oppure di una collaudata sublimazione letteraria.

Le vicende storiche che hanno portato al confronto ormai ineludibile tra antropologia culturale e antropologia biologica sono importanti per entrare nella sostanza del problema. In sintesi anticipatoria, esse possono essere così riassunte: *regressione dell'antropologia culturale* verso i tempi preistorici della nostra specie, alla scoperta delle sopravvissute culture di caccia e raccolta; *progressione dell'antropologia biologica*, a partire dal ramo delle scimmie antropomorfe che porta alla nostra differenza specifica fino ai fossili sicuramente attribuibili a *Homo Sapiens Sapiens* nella remota versione *Cro-Magnon*, certamente portatrice di una cultura di caccia e raccolta. La convergenza sembra suggerire un collegamento tra i due percorsi, e una continuità ritrovata nella descrizione delle nostre origini; invece le due antropologie si ritrovano in posizioni asimmetriche. Quella biologica accoglie, senza difficoltà concettuali, i risultati dell'antropologia culturale e delle scienze affini come l'archeologia e l'etnografia; quella culturale invece guarda spesso con diffidenza il processo di ominazione e mira piuttosto a sottolineare *un presunto salto dalla natura alla cultura*.

<sup>1</sup> G. Barsanti, *Una lunga pazienza cieca*, Torino, Einaudi, 2005, p. 374.

Come comprensibile attenuante di questo ultimo atteggiamento, occorre anzitutto riconoscere che la sublimazione dell'uomo nella cultura ha alle spalle migliaia di anni, a cominciare dai racconti sacri delle origini che si ritrovano un po' in tutte le culture, a seguire nelle versioni mitologiche e poi filosofiche delle tradizioni scritte, per giungere fino ai nostri giorni, dove la stessa inventività scientifica viene portata a prova di un distacco incolmabile tra gli animali e *Homo Sapiens Sapiens*.

Ma l'antropologia culturale ha dovuto fare i conti anche con una particolare situazione del proprio campo di ricerca: le «società primitive» delle quali studiava le modalità di sopravvivenza e di riproduzione erano tutte situate in località controllate da potenze coloniali che ne avevano modificato più o meno profondamente l'identità; sia come atto di *autoriconoscimento*, sia come atto di *eteroriconoscimento*. In altri termini: la presenza dei colonizzatori – con le proprie presunzioni di portare la civiltà ai «selvaggi» – aveva finito per deformare sia la condizione di vita originaria di questi ultimi, sia la rappresentazione che essi offrivano di se stessi, sia la descrizione che i primi antropologi occidentali avevano creduto di poter dare dei «primitivi» secondo le categorie scientifiche delle nascenti scienze umane della cultura occidentale.

Dunque, l'antropologia culturale – a differenza di quella biologica che lavorava su reperti fossili – si è alla fine ritrovata coinvolta negli stessi pregiudizi delle potenze coloniali che finanziavano le ricerche antropologiche e ha lungamente lottato per disfarsene, più radicalmente di quanto non abbiano fatto le potenze coloniali nel corso del processo di decolonizzazione. Chi legge oggi la storia breve delle varie scuole di antropologia culturale – europee e statunitensi – non può fare a meno di cogliere il complesso di colpa che le perseguita, e le impegna tormentosamente a ricuperare uno sguardo libero da pregiudizi razziali, mentre intanto l'oggetto delle proprie ricerche – le «società primitive» – sta ormai scomparendo e gli antropologi culturali si ritrovano ad indagare un incontro di culture che è anche oggetto della ricerca sociologica, di quella psicologica e di quella economica. E nei loro discorsi, le distinzioni tra culture primitive, culture agricole, culture industriali e culture postindustriali si traducono sempre più in quelle tra periferie e centri del processo di modernizzazione.

In breve, lo «sguardo venuto da lontano» che ha caratterizzato il sorgere dell'antropologia culturale ha perso ormai il suo *riferimento temporale* e si identifica sempre più con un *riferimento spaziale* che circoscrive pratiche sociali contemporanee, vissute secondo *immaginari collettivi prevalentemente localistici* in contrapposizione ai grandi processi di globalizzazione che li contengono. Questi spazi possono essere le periferie degradate delle grandi metropoli, le piccole comunità agricole di montagna, le reti di aggregazione comunitaria che si instaurano all'interno delle grandi aziende, ma anche le serre privilegiate della borsa, dei salotti buoni o corrotti del capitalismo o dei

grandi centri della ricerca scientifica avanzata; e ovviamente, qualche rara comunità «primitiva», sopravvissuta in isolamento quasi completo all'invasione della cultura occidentale.

Intanto, nel tentativo espiatore di disfarsi di ogni rapporto gerarchico tra osservatore e osservato – specie quando indagano le comunità emarginate nel degrado ambientale – gli antropologi culturali cercano di osservare anche se stessi con uno «sguardo venuto da lontano» – quasi potessero diventare oggetto di uno sguardo paritetico degli ultimi «primitivi» – e sono ormai impegnati a praticare *un'antropologia culturale dell'antropologia culturale*, perdendo di vista le corpose gerarchie di potere che, nonostante tutto, continuano a porre la cultura occidentale in posizione di dominanza economica, tecnologica e scientifica.

Solo avendo presente questo processo autodissolvitore dell'antropologia culturale, si può comprendere perché essa spenda parte conspicua delle proprie risorse e delle proprie energie a contrastare la piena naturalizzazione dell'uomo ricostruita dall'antropologia biologica, nella quale finalmente si può svelare il segreto dell'origine e della persistenza ineliminabile del *potere* che instaura le gerarchie tra le culture e all'interno di ciascuna di esse. Invece, l'ultimo rifugio della maggior parte degli antropologi culturali continua ad essere «*il simbolico*» accuratamente *denaturalizzato* e *defisicizzato*. Valga per tutte la dichiarazione di un antropologo così acuto e sensibile alla dimensione storica come Mondher Kilani: «Gli oggetti dell'antropologia sono forme simboliche e non realtà fisiche»<sup>2</sup>.

## 2. Una storia di destini incrociati

Di fronte al problema del *potere* il ricongiungimento tra antropologia culturale e antropologia biologica deve fare i conti con un nuovo sbarramento; questa volta gestito dal marxismo, che per oltre un secolo ha preteso di poter dire l'ultima parola in merito alla stratificazione sociale e alla dialettica del potere. Purtroppo, dopo un breve idillio di Engels con la nascente teoria dell'evoluzione, è prevalsa nel marxismo posteriore una intransigente stroncatura del darwinismo come fondamento teorico di una sociobiologia borghese, mirante a giustificare, sotto il manto della spiegazione scientifica, la sopraffazione dell'uomo sull'uomo. In realtà, alla distanza, il mite e prudente Darwin ci offre strumenti di penetrazione nelle più lontane origini dell'uomo che l'irruenza rivoluzionaria di Marx non poteva darci. Ma all'interno della nuova sintesi della teoria dell'evoluzione c'è spazio anche per le insostituibili analisi di Marx. Infatti, Marx senza Darwin ha finito per indulgere nella congettura di società

<sup>2</sup> M. Kilani, *Antropologia. Una introduzione*, tr. it. di A. Rivera, Bari, Dedalo, 1994, p. 30.

delle origini equalitarie e non sfruttatrici che non sono mai esistite e non potevano esistere. Ma ora che abbiamo a disposizione *una rappresentazione non antropomorfica dell'uomo*, siamo costretti a riconoscere che le violenze che l'uomo porta con sé sono quelle stesse alle quali la vita condanna inesorabilmente tutti gli esseri viventi: *predare per sopravvivere e configgere per riprodursi*. Due fini umanamente *non negoziabili* e a esito bloccato.

Questo non significa che le lotte per l'emancipazione degli emarginati non abbiano più motivo di esserci, e che gli economisti liberisti possano pretendere di sostenere «scientificamente» un modello dei processi produttivi e distributivi che abbia miglior fondamento di quello marxista. Al contrario, tutte le proposte normative – di fronte alla naturalità dell'uomo – si ritrovano sullo stesso piano: non possono esibire legittimazioni fondate, perché sono arbitrarie. Quelle che sono state tramandate storicamente sono soltanto sorrette da un equilibrio di dominanze e sottomissioni che per tempi più o meno lunghi ha ottenuto *di fatto* il riconoscimento dei governati. E sempre si sono affermate quelle forme di *arbitrio* che hanno saputo instaurare anche un *arbitrato* tra dominanti e dominati.

Tutto ciò si attua nell'ambito del repertorio di comportamenti concessi all'uomo dalla selezione naturale, come accade a tutte le specie viventi. Ma appunto in questo repertorio di possibilità, *oggi meglio conosciute*, c'è spazio per lotte di emancipazione dei popoli sottosviluppati e sfruttati. La loro giustificazione non è però fondata su un ipotetico stato di natura sottratto ad ogni forma di violenza e quindi assumibile come *un obiettivo da riconquistare*; la loro giustificazione è fondata soltanto su *una valutazione comparativa* storicamente determinata della distribuzione delle risorse e sulla valutazione dell'esaurimento possibile delle risorse non rinnovabili. Si lotta politicamente o per rendere i ricchi meno ricchi e i poveri meno poveri, oppure per rendere i ricchi sempre più ricchi e i poveri sempre più sfruttabili e quindi sempre più poveri. Sinistra e destra si confronteranno sempre, di fatto, su preferenze comparative che valutano con differente sensibilità la sofferenza degli altri: donne e uomini del tempo in cui ci tocca vivere. E, per chi vuol davvero operare per impedire che quasi un miliardo di esseri umani muoia di fame e due miliardi vivano di miserie e di stenti non c'è bisogno di fondazioni metafisiche, né di tipo religioso trascendente, né di tipo storico-dialettico immobile. E la ragione è semplice: di fronte alla morte siamo tutti perdenti; ma di fronte alle donne e agli uomini che verranno possiamo essere dei vincitori di cause ignobili che hanno aumentato inutilmente la sofferenza dei nostri simili, o di cause nobili che sono riuscite a ridurla.

Questo è lo stato effettivo delle cose e di questo stato è auspicabile che prendano atto proprio coloro che hanno a cuore l'eredità del marxismo. Diversamente essi ritarderanno soltanto quella presa di coscienza collettiva della piena *naturalità dell'uomo* che sola potrà modificare le condizioni di

sopravvivenza della nostra specie: una coscienza collettiva che gradualmente sgretoli le drammaturgie religiose del peccato e della rigenerazione che fanno tanto comodo agli altri poteri, economico, militare, politico e mediatico.

Senza attenuazioni occorre ammettere che la cultura ufficiale dell'Unione Sovietica ha sostenuto, attraverso la figura tristemente esemplare di Lysenko, una visione distorta e illusoria della biologia umana che ha voluto deliberatamente ignorare la base genetica del comportamento umano, e quindi si è ostinata a sostenere con la forza della sopraffazione che gli uomini possono trasformare e manipolare senza limitazioni l'ambiente in cui vivono. È una rappresentazione che è stata ripetutamente falsificata con costi enormi di vite umane. Ciò che la biologia evoluzionistica ci insegna è invece che tutti gli esseri umani sono portatori dello stesso genoma, e quindi anche le teorie razziali che hanno giustificato genocidi, sfruttamenti e stermini sono rappresentazioni falsificabili. Ma la biologia ci insegna contemporaneamente che gli uomini nascono tutti differenti come *fenotipi*: per potenziale del sistema immunitario, per stato di salute, per accesso alle risorse da parte dei propri genitori, per contingenze educative e per contingenze storiche. E con le loro organizzazioni sociali essi possono aggravare o attenuare queste disuguaglianze.

Di questa rappresentazione non antropomorfica dell'uomo dovrebbero prendere atto anche le scienze umane: psicologia, sociologia, linguistica e antropologia culturale. Esse sono nate nel solco della teoria dell'evoluzione – o di una teoria storica dei tempi lunghi – e come atto fondativo hanno proprio denunciato il carattere illusorio delle religioni. Comte, Durkheim, Freud, e quasi tutti i primi antropologi hanno presentato spiegazioni che mostrano il carattere compensatorio delle religioni, e le hanno riconosciute come rappresentazioni del mondo prescientifiche. Purtroppo gli attacchi contro il darwinismo alla fine dell'Ottocento e ai primi del Novecento – quando esso non aveva ancora fatto i conti con la genetica – ne hanno indebolita la credibilità e le scienze umane hanno ritenuto opportuno fondare la propria scientificità su modelli funzionalisti, strutturalisti, comportamentisti o di analisi dell'inconscio. E non si sono accorte che funzione, struttura, coscienza e inconscio sono categorie che acquistano piena densità analitica solo riferite alla biologia; così, oggi assistiamo alla parabola discendente di queste prime teorie delle scienze umane, che pure hanno permesso di raccogliere un ricco repertorio di dati empirici. Perciò, un collegamento delle scienze umane con la biologia è oggi sempre più opportuno, proprio sul piano euristico e analitico della ricerca scientifica. E il passo decisivo è anzitutto quello di trovare un collegamento verificato e falsificabile tra antropologia culturale e antropologia biologica (cioè fisica).

Nel breve corso di un secolo e mezzo le due antropologie sono state segnate da *destini incrociati*. Quella culturale nell'Ottocento era all'avanguardia nell'indagine sulle antichità dell'uomo; oggi è una specializzazione in crisi, sia

metodologicamente, sia per quanto riguarda i contenuti. Sul piano del confronto interculturale finisce per confondersi con la sociologia; sul piano delle antichità dell'uomo, per confondersi con l'archeologia; e sul piano della verifica del processo di ominazione non sa trovare la saldatura con l'antropologia biologica e si compensa con l'antropologia filosofica.

Per contro, l'antropologia fisica, ancora verso la metà del Novecento, disponeva di una teoria dell'evoluzione in via di assestamento in nome della nuova sintesi di Mayr e di documentazioni fossili non abbondanti. Ora il neodarwinismo ha occupato la scena della ricerca biologica con ricadute sulle neuroscienze, sulla psicologia evolutiva, sullo studio delle malattie e sulla sociologia. E contemporaneamente le documentazioni fossili sono diventate consistenti, a cominciare da quelle della paleoantropologia, e i metodi di analisi dei reperti si sono straordinariamente affinati. Oltre alle *comparazioni e alle ricostruzioni morfologiche* l'antropologia fisica ricorre oggi alle *datazioni offerte dalla biologia molecolare* che studia la sequenza delle mutazioni genetiche<sup>3</sup>.

L'asimmetria del percorso tra le due antropologie è inequivocabilmente documentata dall'affermazione di Kilani che abbiamo citato al termine paragrafo precedente: «Gli oggetti dell'antropologia sono forme simboliche e non realtà fisiche». Questa definizione si discosta decisamente da quella di Malinowski, uno dei padri dell'antropologia culturale, che recita: «La cultura comprende gli artefatti, i beni, i processi tecnici, le idee, le abitudini e i valori che vengono trasmessi socialmente» nella quale sono compresi *le tecniche, le rappresentazioni del mondo e i costumi* di una determinata popolazione. Le tecniche riguardano il rapporto degli uomini con le cose, cioè con tutto ciò che nella realtà è manipolabile e trasformabile dagli artifici umani (*il saper fare*). Le rappresentazioni del mondo riguardano le mappe della realtà che l'uomo costruisce attraverso segnali olfattivi e sonori, attraverso segnali grafici e verbali (*il sapere rappresentare o saper capire*). I costumi sono classi di comportamenti verificabili che distinguono i gruppi umani nei loro rapporti interindividuali e intercollettivi, intraindividuali e intracollettivi (*il saper agire*). In tutti questi riferimenti il simbolico non è mai contrapposto alla realtà fisica. In altri termini il simbolico – *ciò che sta in luogo di qualcos'altro, ciò che rinvia ad un «altro non presente»* – non è mai ridotto ad una realtà *non fisica, non natura-*

---

<sup>3</sup> Una documentata e chiara sintesi di questi sviluppi è ora disponibile anche per i non addetti ai lavori grazie alla pubblicazione di G. Biondi e O. Rickards, *Il codice Darwin*, Torino, Edizioni Codice, 2005. Ad essa si possono affiancare tre recenti volumi di Telmo Pievani: *Homo Sapiens e altre catastrofi. Per una archeologia della globalizzazione*, Roma, Meltemi, 2002; *Introduzione alla filosofia biologica*, Roma-Bari, Laterza, 2005; *Creazione senza Dio*, Torino, Einaudi, 2006. Se si confrontano questi testi con il libro di Kilani sopra citato (cfr. nota 2) e con l'eccellente *Storia dell'antropologia* (culturale) di Ugo Fabietti (Bologna, Zanichelli, 1994), a fine lettura risulta evidente la inversa maturazione epistemologica delle due specializzazioni.

*le*, che implicitamente finisce per coincidere con *l'immortalità dello spirito*. E la ragione è semplice: indizi, segnali e grafici, sono realtà fisiche e naturali che rinviano ad altre realtà fisiche e naturali.

Lo slittamento di significato del *simbolico* verso lo *spirituale* è tipico di molti usi del linguaggio comune e ha finito per invadere vasti settori dell'antropologia culturale impegnati a differenziare l'uomo dalla natura.

Ma una rapida verifica negli usi del linguaggio comune consente di eliminare gli equivoci che si sono accumulati nel termine *cultura*.

Diciamo comunemente «uomo di cultura», «si è fatto una cultura», «non ha cultura», «è mancanza di cultura»; «le culture primitive», «le culture orali», «le culture scritte»; «la cultura antica», «la cultura moderna», «la cultura contemporanea»; «le culture del mondo» e «popoli di antica cultura»; o ancora «la cultura agricola» e «la cultura industriale»; «la cultura religiosa», «la cultura letteraria» e «la cultura scientifica», «la cultura musicale e «la cultura artistica»; e poi «la cultura popolare», «l'alta cultura», «la cultura dei ceti medi» e «la cultura di massa». E similmente diciamo e comprendiamo le espressioni «la cultura giovanile» e «la cultura della terza età», «la cultura dei ghetti» e «la cultura rionale», «la cultura sportiva» e «la cultura degli intellettuali»; e ancora «la cultura cristiana», «la cultura islamica», «la cultura buddista» e «la cultura confuciana», e per finire – pur senza esaurire questo elenco – diciamo «la cultura italiana», «la cultura francese», «la cultura tedesca», «la cultura russa», «la cultura americana», «la cultura indiana», «la cultura cinese», «la cultura tibetana» e così via, tanti quanti sono gli stati, le nazioni e i popoli che conosciamo.

Questo lungo elenco, che sembra ovvio e banale, offre tuttavia un ventaglio di usi che ci consente di distribuire il campo di riferimento del termine *cultura* tra due poli estremi. Da una parte abbiamo la cultura come *patrimonio individuale*, dall'altra la cultura come *patrimonio collettivo*; ma in entrambi i casi si tratta di un contenuto di rilevanza antropologica, sociologica, psicologica e linguistica. La cultura di un individuo lo rende partecipe di una lunga tradizione; la cultura di un popolo raccoglie le tradizioni di tutti i ceti e di tutte le classi sociali e – lasciando sullo sfondo i loro conflitti – mette in comune i costumi, le tecniche e le rappresentazioni del mondo che identificano i suoi attori sociali nei confronti di quelli di un'altra cultura.

Ora, tenendo conto che dal punto di vista statistico *il modo di determinare una popolazione è definito da una regola di inclusione*, diventa relativamente facile ricuperare i vari usi del termine *cultura*, identificando *i riferimenti che definiscono la regola di inclusione nella popolazione*. Essi definiscono di volta in volta la popolazione con riferimento al territorio (stato, rione, ghetto), alla religione, all'età degli attori sociali, al prevalere della comunicazione orale o di quella scritta, alle tecniche manuali o intellettuali, filologico-letterarie o

matematico-sperimentali, al tipo di produzione dominante (agricola o industriale), al tipo di rappresentazione del mondo (religiosa o scientifica).

Tutte queste accezioni del termine «cultura» coinvolgono – come si è detto – *costumi, tecniche e rappresentazioni del mondo*, ma si identificano e vengono identificate nei confronti delle altre o dalla prevalenza di uno di questi tipi di sapere, o da caratteri temporali, o da caratteri spaziali. In definitiva, la *cultura* come fenomeno collettivo coincide con la *società*. Il termine *cultura* indica piuttosto il risultato dell’agire sociale e dei comportamenti che lo mettono in atto; il termine *società* indica piuttosto il legame che tiene insieme gli attori sociali. In nessuno di questi riferimenti emerge una realtà *non naturale*. Lo spirito è una tipica invenzione dei poteri di astrazione e di immaginazione dell’attività cerebrale umana.

### *3. Il mito della natura umana incompiuta*

Gli oggetti classici dell’antropologia culturale in fondo sono sempre stati luoghi, tempi e organizzazione degli insediamenti umani sconosciuti o dimenticati, pratiche magiche, riti e miti, ruoli sessuali e generazionali, sistemi di parentela, classificazioni totemiche e sistemi di produzione e di scambio. Dire, come Kilani, che essi «sono forme simboliche e non realtà fisiche» è una affermazione o ovvia o falsificabile. «Ovvia» se si intende dire che si tratta di *categorie concettuali* con le quali la scienza occidentale analizza il campo di comportamenti di un determinato gruppo umano differente per i rapporti di produzione (caccia e raccolta, agricoltura, industria, servizi); «falsificabile» se con questa contrapposizione – come chiaramente vuole sottolineare l’autore – si intende considerare i simboli come «realità non fisiche».

Abbiamo già osservato, e ora è opportuno ribadirlo, che i simboli – indizi, grafici, segni canori, segni verbali – in quanto sono «*qualcosa che si riferisce a qualcos’altro*» sono realtà fisiche che rinviano ad altre realtà fisiche con la mediazione dei sistemi sensoriali e nervosi delle specie viventi. Solo una tenace e intramontabile tradizione idealistica mette in campo i «simboli» con la tranquilla sicurezza di aver trasceso la realtà fisica e la realtà biologica, cioè di aver posto la cultura *al di là* della natura. Del resto, la stessa considerazione vale anche per le scienze forti come la fisica, la chimica e la biologia molecolare, i cui oggetti di analisi potrebbero essere ridotti a «realità non fisiche» se si volesse sostenere che i loro oggetti sono i formalismi matematici e chimici. Come se le categorie concettuali di ogni indagine sperimentale non si riferissero sempre a circostanziate verifiche empiriche controllate attraverso strumenti di misurazione.

Ma è proprio questo voler isolare la *trasfigurazione simbolica* di comportamenti che sono pur sempre verificabili o falsificabili l’atto fondativo che sepa-

ra la cultura, (cioè gli artifici umani) dalla natura, e quindi impedisce il collegamento dell'antropologia culturale con l'antropologia fisica o biologica. Dopo un generico riconoscimento dei «*vincoli biologici della condizione umana*» la maggior parte degli antropologi culturali ritiene di poter ignorare la biologia umana. Perciò la disponibilità sempre più ampia dei reperti fossili offerti dalla paleoantropologia e dall'archeologia non li sollecita a retrocedere verso una comparazione effettiva delle società «primitive» sopravvissute nel *processo di ominazione*; e d'altra parte non suggerisce loro di indagare le società moderne con lo sguardo profondo che viene proprio dal processo di ominazione.

Così, l'antropologia culturale penetra anche nel processo della modernità cercando di studiare i gruppi marginali che la modernità produce e *aliena*. Come se fosse possibile parlare dal punto di vista di *una presunta umanità genuina, non conflittuale* perché preservata dalla perversità delle tecnologie. In realtà, proprio il processo di ominazione ci insegna, senza adombramenti, che l'uomo è precisamente quell'essere vivente che produce artifici mediante artifici indefinitamente; e poi produce astrazioni mediante astrazioni indefinitamente, che anche le astrazioni sono artifici. Certo le astrazioni sono *artifici leggeri*, mentre gli strumenti di lavoro manuale sono *artifici pesanti*. In ogni caso, l'alienazione non scaturisce dagli artifici in quanto tali, ma dalla incapacità di prevederne adeguatamente gli esiti sulla convivenza umana e di inventare forme di governo capaci di una più equa distribuzione delle risorse.

Dunque, se si vogliono identificare i conflitti che sono all'origine di questa divaricazione, si deve mettere in campo la realtà biologica trasfigurata dagli artifici umani, che in ultima analisi è soggetta alla *selezione naturale*. Gli uomini sono costretti ad assecondare quest'ultima in tempi brevi e con strategie in parte consapevoli, mentre gli altri animali hanno ormai assimilato in tempi lunghissimi i costi di sofferenza e di eliminazione che hanno reso possibile un equilibrio ecologico mediamente benefico per ogni singola specie, finché non intervengono eventi catastrofici.

Questa premessa dovrebbe rendere più comprensibili le tecniche di evitamento che l'antropologia culturale ha messo in atto per mantenere le distanze dall'antropologia biologica. La più antica e tipica è quella di sostenere che ogni cultura ha un diverso concetto della natura, e che quindi il concetto di «natura» è *culturalmente determinato*. Questo argomento è facilmente criticabile, perché anche il concetto più antropomorfico di natura proposto da una determinata cultura *non può avere minore estensione di quello col quale esso riconosce la propria identità culturale*. Anzi, è ragionevole pensare che ogni cultura segnali in qualche modo *l'evidenza di essere compresa entro un ambiente che eccede la propria realtà*, sia con l'alternarsi del giorno e della notte, sia con i cicli lunari, sia con i ritmi delle stagioni, anche se intesi nel modo più antropomorfico. Inoltre, anche le culture più arcaiche integrano la propria realtà e il proprio ambiente con un mondo degli antenati che costi-

tuisce il fondo oscuro e misterioso nel quale sono conservate le energie che alimentano la vita del gruppo. Dunque, ciò che conta non sono le definizioni di natura e cultura date degli antropologi occidentali, ma è la percezione che ogni gruppo umano ha delle *forze naturali* che eccedono il proprio campo di esistenza quotidiana.

Una variante della riduzione del concetto di natura a categoria culturalmente determinata è quella del *relativismo culturale*, che presenta la piena attuazione della «natura umana» come *inventività culturale*, cioè come diversificazione delle culture in un continuo processo di provvisorie identificazioni di ciascuna di esse sia per via endogena, sia per via esogena. Ogni gruppo riconosce se stesso attraverso proprie tradizioni, e contemporaneamente attraverso lo sguardo dei gruppi confinanti con i quali compete e coopera per l'accesso alle risorse e alla riproduzione.

In sintesi: l'uomo fa l'uomo; cioè l'uomo si fa uomo in rapporto agli altri uomini. Gli uomini producono la loro umanità gli uni con gli altri e gli uni contro gli altri. Ma l'*identità* del loro gruppo di appartenenza e l'*alterità* del loro gruppo di opposizione hanno confini mobili, fluidi e modificabili. Per mantenerli provvisoriamente stabili gli uomini *pongono* la loro identità e il sistema di valori che la sostiene, e per sopportare il peso inquietante di questa finzione subito la occultano *reificandola*: sia in forma sublime con processi di *sacralizzazione*, sia in forma umile attraverso processi di *naturalizzazione*<sup>4</sup>.

Questa descrizione rimane analiticamente valida fino a quando non occulta le *gerarchie di potere* dalle quali la finzione parte e che col tempo un'altra finzione reinventa. La maggior parte degli antropologi culturali usa invece il repertorio dell'ibridazione continua delle culture – attraverso le finzioni del-

---

4 Il tema dell' antropo-poiesi è stato introdotto nell'antropologia italiana da Francesco Remotti, del quale ci limitiamo a citare le seguenti opere: *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1990; *Luoghi e corpi – Antropologia del potere, del tempo e dello spazio*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1993; *Le fucine rituali*, Torino, Il Segnalibro, 1996; (a cura di) *Le antropologie degli altri*, Torino, Scriptorium, 1997. Nell'ambito del dibattito accademico italiano della fine del ventesimo secolo, prolungatosi fino ai primissimi anni del nuovo millennio, meritano una citazione alcuni antropologi culturali che, pur eludendo o aggirando i problemi di una convergenza della propria disciplina con l'antropologia biologica, potrebbero essere ricuperati per elaborare una graduale integrazione dei linguaggi delle due specializzazioni. G.R. Cardona, *Introduzione all'etnolinguistica*, Bologna, Il Mulino, 1976; Id., *I sei lati del mondo*, Roma-Bari, Laterza, 1985; Id., *I linguaggi del sapere*, Roma-Bari, Laterza, 1990. A.L. Pichon (a cura di), *Sguardi venuti da lontano*, Milano, Bompiani, 1991. I. Signorini (a cura di), *I modi della cultura. Manuale di etnologia*, Firenze, La Nuova Italia Scientifica, 1992. L.L. Causi, *Uomo e potere. Un'introduzione all'antropologia politica*, Firenze, La Nuova Italia Scientifica, 1993. M. Kilani, *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, Bari, Dedalo, 1997. U. Fabietti (a cura di), *Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, Roma, Carocci, 1998. R. Gallissot, M. Dilani, A. Rivera, *L'imbroglio etnico, in quattordici parole-chiave*, Bari, Dedalo, 2001.

l'auto- e dell'etero- identificazione – per un *obiettivo che vorrebbe essere democratico*: quello di demistificare le presunzioni di dominio delle culture industriali e post-industriali sulle culture agricole e arcaiche. Ma *demistificare non significa automaticamente destituire di potere*, tanto più quando si mette in dubbio la distinzione tra una descrizione antropomorfica e la descrizione non antropomorfica della realtà e dell'uomo in particolare.

Se si vanifica la distinzione tra società «arcaiche» dominate dal sacro e società «moderne» dominate dalla desacralizzazione – che restituisce almeno parzialmente l'uomo alla sua effettiva realtà biologica – e si esalta nelle prime la mancanza di strumenti utili per una descrizione non antropomorfica della realtà e dell'uomo, si confinano di fatto le società arcaiche in un destino immodificabile di sottomissione. In realtà il sacro delle religioni istituzionalizzate del nostro tempo è ormai l'incarnazione di un *potere intimidatorio puramente profano* che la descrizione analitica delle scienze moderne – fisica, chimica e biologia in cooperazione epistemologica con le scienze umane – è in grado di smascherare fino nel cuore dei suoi processi più segreti; mentre invece il sacro delle origini è vissuto come un corpo intangibile di prescrizioni inscritte nelle rappresentazioni fantasiose e mitologiche della realtà.

Se si banalizza la *conflittualità* che ha portato alle gerarchie di dominio imposte dalle società moderne a quelle arcaiche, e si demonizza l'*alienazione* delle società moderne e postmoderne a vantaggio della *genuinità* di queste ultime, si apre la strada per i vari itinerari di ritorno alla *presunta innocenza delle origini*.

Purtroppo «l'ingenuità dello sguardo» è l'unica attitudine che non si impara; una volta smascherata si può restaurare solo in modo fraudolento, verso se stessi e verso gli altri. Di questo sguardo fraudolento esistono versioni diffuse nella banalità del vivere comune che l'indagine analitica riduce a processi di *autoinganno*, di *compensazione* e di *razionalizzazione* e verso questi è generoso conservare l'indulgenza che merita la fatica di vivere. Ma di questo sguardo fraudolento esiste anche una *versione dotta* che trova oggi larghi consensi tra i letterati e gli antropologi culturali: quella proposta dall'*antropologia filosofica* che si è familiarizzata con i dati della biologia, ma li manipola con ingegnose elaborazioni interpretative, proponendo la suggestiva versione di *una natura umana biologicamente incompiuta* e appunto per questo realizzata soltanto dalle *invenzioni culturali*.

Gehlen è il fondatore di questa antropologia filosofica, ripresa da Heidegger e dai suoi seguaci, e diventata familiare a molti antropologici culturali grazie al prestigio di Geertz. Un breve testo di Gehlen ne dà la formulazione più accreditata.

Dal punto di vista morfologico – a differenza di tutti i mammiferi superiori – l'uomo è determinato in linea fondamentale da una serie di carenze, le quali di volta in volta vanno definite nel preciso senso biologico di inadattamenti, non spe-

cializzazioni, primitivismi, cioè carenze di sviluppo, e dunque in senso essenzialmente negativo. Manca in lui il rivestimento pilifero, e pertanto la protezione naturale dalle intemperie; egli è privo di organi difensivi naturali, ma anche di una struttura somatica atta alla fuga; quanto ad acutezza di sensi è superato dalla maggior parte degli animali e, in una misura che è addirittura pericolosa per la sua vita, difetta di istinti autentici e durante la primissima infanzia e l'intera infanzia ha necessità di protezione per un tempo incomparabilmente protracto. In altre parole: in condizioni naturali, originarie, trovandosi, lui terricolo, in mezzo ad animali valentissimi nella fuga e ai predatori più pericolosi, l'uomo sarebbe già da gran tempo eliminato dalla faccia della terra<sup>5</sup>.

La prolungata infanzia della nostra specie, che i biologi chiamano *neotenia* viene qui interpretata come «natura incompiuta», cioè come una carenza biologica che non potrebbe venir colmata nell'abito puramente biologico. Di qui deriverebbe una vera e propria frattura tra il piano puramente *vitale* dell'animale e quello *esistenziale* dell'uomo. Una frattura che porrebbe l'uomo al di fuori dell'ordine naturale, cioè in una *indeterminatezza* «senza dimora (naturale)» trascesa e insieme determinata soltanto dalla *cultura*. L'uomo, dicono i seguaci di Heidegger, «è aperto al mondo, gli animali sono completamente immersi nel proprio ambiente». In realtà, si tratta di una contrapposizione drammatizzata, che invece trova una sua ovvia spiegazione in termini biologici.

Anche l'uomo moderno, quando si insedia in un circoscritto spazio sociale finisce per *naturalizzare* il suoi costumi, le sue tradizioni e i suoi valori, come se fossero inscritti nella realtà quotidiana nella quale è immerso. Per contro, i gruppi nomadi di *Homo Sapiens*, nel corso di alcune decine di migliaia di anni, si sono adattati a tutti gli ambienti del pianeta e si sono lentamente ma continuamente ibridati. A questi adattamenti si è accompagnato il consolidamento dell'uso del linguaggio verbale, ormai innato come ricodificazione audio-vocale dei messaggi visivi e tuttavia diversificato in una varietà sempre più ricca di lingue parlate.

A differenza degli altri tipi di linguaggio – chimico-olfattivo, gestuale, sonoro e grafico – il linguaggio verbale è costitutivamente auto-comunicativo, in quanto l'uomo è il primo destinatario dei propri messaggi: si ascolta quando parla, simula e corregge in anticipo le proprie emissioni verbali, e può simulare dialoghi interiorizzati. Sottraendosi all'immersione in un unico ambiente ha potuto comparire ambienti diversi e oggi può simulare artifici che gli consentano di immaginare abitazioni extraterrestri. Come abbiamo già ricordato, non solo produce artifici mediante artifici indefinitamente, ma produce astrazioni mediante astrazioni indefinitamente; come dimostra inequivocabilmente lo sviluppo del linguaggio matematico.

---

5 A. Gehlen, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. di C. Mainoldi, Milano, Feltrinelli, 1983.

L'apertura al mondo non ha dunque nulla di misterioso e rivelativo – come vuol far credere l'antropologia filosofica – ma è un normale adattamento selezionato dall'evoluzione darwiniana. Infatti, se la nostra specie non si è estinta, ciò significa semplicemente che l'indeterminatezza contenuta nell'infanzia prolungata per l'acquisizione della posizione eretta e del linguaggio verbale è *risultata non una mancanza, ma una potenzialità aperta alle soluzioni «emergenti» che poi abbiamo imparato a nominare col termine «cultura»; cioè a costumi, tecniche e rappresentazioni del mondo che non trascendono la natura, ma semplicemente ne fanno parte, come uno dei repertori utili alla sopravvivenza.* La decrescente acutezza sensoriale e la maggiore esposizione alle intemperie sono i rischi che la nostra specie ha dovuto affrontare per sviluppare la flessibilità del proprio adattamento. Del resto, tutte le specie sono costrette ad esporre i neonati ad un periodo di immaturità che implica anche la loro decimazione<sup>6</sup>.

Se consultiamo un buon manuale universitario normalmente adottato nel corso di studi per la laurea in biologia, – come ad esempio *Zoologia evolutiva* di Emilio Balletto<sup>7</sup> – ci rendiamo conto che il tema della «neotenia» non costituisce affatto un fenomeno eccezionale, dal quale far derivare l'epica sublimatoria della progettazione culturale tratteggiata da Gehlen e diventata poi argomento privilegiato di molti antropologi culturali e di filosofi e letterati umanisti. La «neotenia» rientra semplicemente nella casistica accumulata per verificare i limiti di validità euristica della cosiddetta *legge biogenetica fondamentale*, secondo la quale *l'ontogenesi ricapitola la filogenesi*.

In realtà si è potuto verificare che lo sviluppo dell'embrione nella sua esistenza prenatale, lascia intravedere in modi molto differenziati la sequenza evolutiva che collega la morfologia dell'animale esaminato con quella tipica della specie ancestrale dalla quale potrebbe derivare. Ma la «ricapitolazione» embrionale presenta sfasature temporali e magari omissioni rispetto agli stadi della filogenesi, sfasature alle quali i biologi hanno dato il nome di *eterocronia*; termine derivato dal greco antico, secondo la loro normale prassi classificatoria.

Da tempo sono ormai state diffuse fotografie dello sviluppo comparato di embrioni di mammiferi tra i quali è compreso anche quello della specie umana, per segnalare la progressiva differenziazione degli organi corrispondenti. Ma la suggestione di queste informazioni generiche lascia intendere una semplificazione comparativa che gli specialisti sono ovviamente tenuti a correggere. Scrive Balletto:

L'eterocronia, in sintesi, rappresenta un processo abbastanza comune di variazione nella velocità dello sviluppo di un certo organo o di una serie di organi.

<sup>6</sup> Un'ampia discussione critica sul tema della presunta «natura incompiuta» dell'uomo si trova in R. Marchesini, *Post-human*, Torino, Bollati-Boringhieri, 2002 (cfr. pp. 15-41: *Il mito dell'incompletezza*).

<sup>7</sup> E. Balletto, *Zoologia evolutiva*, Bologna, Zanichelli, 1995.

Un'alternativa a questo modo di procedere può essere invece quella di variare il tempo di inizio o di arresto nello sviluppo dell'organo stesso. Entrambi i meccanismi possono essere studiati sia in rapporto all'età, sia in rapporto alla taglia. Il primo metodo di indagine è generalmente preferibile...<sup>8</sup>.

Questa conclusione è preceduta da una attenta analisi comparativa del fenomeno «eterocronia» nelle varie specie viventi che si richiama ad una ripartizione formulata attraverso il contributo di Gould, Mc Kinney e Mc Namara. Lo spostamento nel tempo dello sviluppo di un organo (*eterocronia*) si manifesta nel mantenimento di caratteri giovanili in individui adulti (*pedomorfosi*), e procede in due direzioni: la *progenesi*, cioè la maturità sessuale anticipata, che offre forti vantaggi evolutivi immediati; e la *neotenia*, cioè lo sviluppo corporeo rallentato in rapporto a quello delle gonadi che offre un grande potenziale macroevolutivo. Entro questo quadro introduttivo, Balletto precisa:

Quello della neotenia è un fenomeno che è stato conosciuto molto presto dagli zoologi, soprattutto per gli Anfibi [...] Nei ruminanti, gli arieti della pecora Bighorn sono già in grado di riprodursi a circa 2 anni di età, ma il loro sviluppo corporeo continua ad aumentare fino ad almeno gli 8 anni; casi analoghi si verificano nei Cervidi, in cui i giovani maschi con piccole corna possono restare ai margini di un branco di un maschio territoriale e comportarsi come maschi satelliti.... Un altro caso molto noto in cui si è invocata la neotenia nella nascita o nell'evoluzione di nuove forme, è quello della specie umana. L'adulto umano è morfologicamente più simile ad un giovane scimpanzé di quanto non lo sia ad un scimpanzé adulto, soprattutto nei parametri facciali (fetalizzazione del cranio). L'accorciamento della mandibola, in realtà ci ha causato non pochi problemi e la necessità di fare spazio per i «denti del giudizio». Anche altri caratteri come la mancanza di pelo su grandi aree del corpo o il ritardo del momento della nascita (allungamento della gestazione) sono stati considerati sotto questo punto di vista. In realtà molti di questi non rappresentano veri casi di eterocronia; ad esempio l'encefalo umano si è talmente sviluppato in rapporto al resto del cranio [...] da dover crescere più velocemente<sup>9</sup>.

Concludendo: con la demolizione della teoria filosofica costruita sulla presunta «natura incompiuta» di *Homo Sapiens* cade il repertorio di argomentazioni messe in campo per mantenere una barriera invalidabile tra antropologia biologica e antropologia culturale. Questo tuttavia non significa ancora che la cultura umana sia pacificamente considerata un effetto differenziale della selezione naturale.

<sup>8</sup> Ivi, p. 140.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 140-141. Un eloquente disegno comparativo della fetalizzazione del cranio nella specie umana rispetto a quella dello scimpanzé si trova a p. 564 del manuale di S.E. Luria, S.J. Gould, S. Singer, *Una visione della vita – Introduzione alla biologia*, tr. it. di A. Novelletto, Bologna, Zanichelli, 1984. Mentre i crani fetali delle due specie sono assai simili, il cranio dello scimpanzé adulto si differenzia nettamente da quello fetale.

La separazione tra *natura* e *cultura* rimane per ora lo schema dominante nell'immaginario collettivo: anzitutto a livello dell'uomo comune di scarse letture, ma anche a livello dell'uomo colto di formazione umanistico-letteraria, e persino dell'uomo colto di formazione umanistico-scientifica se proviene da una tradizione familiare di credenti. La separazione rimane anche, a livello sofisticato, nel mondo universitario, con questa differenza: nel campo degli specialisti di discipline letterarie e artistiche prevale *l'indignazione sostanziale* contro il «riduzionismo naturalistico» applicato alla letteratura, alla filosofia e alle arti. In quello degli specialisti di scienze umane prevale la *prudenza metodologica* verso «il riduzionismo metodologico» che considera *forti* le procedure di ricerca delle scienze naturali (matematica, fisica, chimica e biologia) e *deboli* quelle delle scienze umane (psicologia, psichiatria, psicoanalisi, sociologia, antropologia culturale, archeologia, linguistica e storiografia). In posizione ambigua rimane la valutazione dell'economia che si presenta come *la più matematizzabile delle scienze umane* e tuttavia *poco trattabile con i metodi sperimentali*.

Del resto, la divisione accademica del lavoro intellettuale rimane sempre arretrata ed equivoca rispetto agli sviluppi più avanzati e rilevanti della ricerca; soprattutto di quella sperimentale. Ancora nel diciottesimo secolo lo studio del mondo fisico – che comprendeva ormai la teoria newtoniana della gravitazione universale e i primi sviluppi della chimica e della biologia – era istituzionalizzato sotto il nome di *filosofia naturale*. La chimica e la biologia si sono poi istituzionalizzate come discipline sperimentali nel diciannovesimo secolo, mentre le cosiddette scienze umane si sono rese autonome come discipline che prendono a modello il rigore analitico-descrittivo delle scienze naturali solo nel ventesimo secolo; senza per altro poter disporre di procedure di misurazione facilmente trattabili entro progetti sperimentali. Solo ai nostri giorni la simulazione al computer consente di costruire situazioni simil-sperimentali anche nel campo delle scienze umane.

Ma ormai la divisione accademica del lavoro intellettuale è fortemente condizionata dall'organizzazione capitalistica del mercato culturale, nella quale non contano tanto gli statuti epistemologici delle discipline, quanto piuttosto l'autorità storicamente acquisita e quindi il loro potenziale di rendimento editoriale. Così le discipline teologiche, insieme a quelle letterarie, artistiche e musicali sono *omogeneizzate nel lavoro accademico*, sulla base di una semplice presunzione di rigore intellettuale e di una qualche sistematicità della ricerca. L'enorme divario tra i saperi matematizzabili, che cambiano continuamente la nostra rappresentazione del mondo, e l'equivoca filologia che sostiene la letteratura teologica non fa problema. Sia nelle pagine culturali dei quotidiani e dei periodici, sia nell'inserto domenicale del «Sole 24 ore» gli interventi del teologo sono presentati con pari dignità conoscitiva di quelli degli specialisti delle scienze forti (matematica, fisica, chimica, biologia). E tra questi due poli estremi c'è posto per i contributi di tutte le pubblicazioni che godono di una nicchia di lettori colti.

Venendo poi al campo più ristretto degli specialisti di scienze umane, occorre anche tener presente che, di fronte all'eventualità di una subordinazione epistemologica e istituzionale dell'antropologia culturale all'antropologia biologica e alla costellazione di discipline che la sostengono – etologia umana, neuroetologia, etologia comparativa, psicologia evolutiva, sociobiologia, genetica del comportamento e simili – essi si sentono minacciati nella loro autonomia di ricerca, perché temono che tale subordinazione implichi anche una distribuzione ridotta dei finanziamenti assegnati alle proprie discipline.

In verità – specialmente in Italia – prevale la politica di finanziamenti opposta: l'antropologia biologica è tenuta sotto libertà vigilata dalla istituzione accademica che trova finanziamenti più generosi per le ricerche che non mettono in discussione la religione e la retorica della «dignità umana». Questa considerazione è pregiudiziale per comprendere le reticenze e le prudenze dei bioantropologi evoluzionisti quando debbono confrontarsi con i risultati di certe sublimazioni dell'immagine dell'uomo proposte dagli antropologi culturali e dagli specialisti di scienze umane. Per sgombrare il campo da queste tensioni latenti, occorre riprendere l'analisi del *processo di ominazione* con maggiore disponibilità interdisciplinare, riportando l'attenzione sia sulla rilevanza dei sistemi di produzione sullo sviluppo dei processi di comunicazione – e in particolare del linguaggio verbale e del linguaggio matematico – sia sulla rilevanza del *sacro* nella instaurazione del *potere*.

# LA STORIA, LE TRACCE, LA VITA. IL MATERIALISMO DI DARWIN E IL «CONTINENTE STORIA»

ANDREA CAVAZZINI

## 1. Leggere Darwin

**I**l nome di Darwin è legato – tutti lo «sanno» – ad un’impresa teorica che ha rivoluzionato il modo di concepire il mondo, l’uomo, la conoscenza stessa. Ma l’accordo sui caratteri di tale rivoluzione è molto meno assicurato dell’unanimità sull’ampiezza delle conseguenze. Con Darwin bisogna fare i conti, questo è certo – ma, in fin dei conti, perché? Secondo Freud, Darwin è il secondo anello – tra Copernico e Freud stesso – del processo di espulsione dell’uomo dal sistema di illusioni che lo rendeva il Centro immaginario di un universo armonico: la teoria dell’evoluzione manifesta il potere demistificatore della scienza, che distrugge ogni pretesa di totalizzazione della realtà, e lascia l’umanità confrontata ad una «realità» – un *reale*, in gergo lacaniano – irriducibile. Ora, è stato dimostrato<sup>1</sup> che la linea Copernico-Darwin, con relativa metafora del doppio decentramento – della Terra dal firmamento e dell’uomo dall’universo organico – è ripresa da Ernst Haeckel, che la utilizzava per fini opposti a quelli di Freud: dove quest’ultimo aggiungeva un terzo decentramento – quello psicanalitico, che distrugge l’unità immaginaria dell’io cosciente intorno a cui dovrebbe organizzarsi lo psichismo – Haeckel faceva della propria filosofia monista la sintesi dialettica che avrebbe recuperato e compiuto i decentramenti, reinstantando l’uomo, se non nel centro provvidenziale, almeno al culmine teleologico, della «gran catena» della Natura, procedente verso la maggior complessità e il maggior adattamento. Darwin può dunque essere invocato a sostegno di operazioni del tutto opposte: può simboleggiare la riconciliazione dell’Uomo con il cammino teleologico della Natura – dopo l’estinzione della presenza di Dio in quest’ultima – oppure testimoniare del fatto che la morte di Dio è irreversibile, perché con lui muore soprattutto la plausibilità dell’uso di categorie come Centro, Finalità, Progresso, applicate al reale<sup>2</sup>. Il fatto di questi usi opposti non deve

<sup>1</sup> Cfr. P.-L. Assoun, *Introduction à l’epistémologie freudienne*, Paris, Payot, 1981.

<sup>2</sup> Si potrebbe citare anche un altro caso di doppia lettura di Darwin: quello che ha opposto Marx ed Engels – Darwin come teorico di una «storia della natura» non finalistica al socialdarwinismo spenceriano – Darwin teorico di un’Evoluzione cosmica che sancisce il trionfo e il predominio dei più forti all’interno di una lotta per l’esistenza concepita in termini liberal-liberisti. Su questo, si veda il saggio di D. Lecourt e il suo volume *L’Amérique*

stupire, né indurre al sospetto quanto al rigore della teoria di Darwin: come per ogni sapere, la sua apparizione nel mondo produce degli effetti sull'ideologia, sulle pratiche di potere e di resistenza – e queste altre realtà a loro volta producono effetti nel campo del sapere. Per questo, in ogni sapere vi sono dei momenti in cui l'accumulazione di conoscenze sulla base di una problematica solida non è più sufficiente – in cui cioè è necessaria una rilettura dell'atto di fondazione di un sapere al fine di riscriverne la problematica e di riarticolarne i rapporti con gli effetti extra-scientifici: Einstein ha svolto questo ruolo per la fisica, Lacan per la psicanalisi – per la teoria dell'evoluzione questo ruolo spetta certamente a Stephen Jay Gould. La sua rilettura – come le altre citate – rivela il proprio statuto in ciò, che essa non cerca di *comprendere* Darwin, cioè di fargli dire quello che il lettore-interprete trova più o meno plausibile: fondamentale ipocrisia dell'approccio ermeneutico, così pio e così intollerante! Gould legge Darwin e lo trasforma, ricostruendone la problematica scientifica e riorientandone gli effetti generali per mezzo di un'interrogazione filosofica. È in particolare di questa che parleremo qui. Cercheremo, detto in breve, di sviluppare le conseguenze di ciò che Gould ha riconosciuto in Darwin: un'idea rivoluzionaria della storia, sufficientemente potente da rimettere in discussione le frontiere abituali tra storia e natura, tra tutto e parte, tra individuazione e molteplicità.

## 2. «*Questa idea della storia*»

Nella sua *summa* postuma, Stephen Jay Gould<sup>3</sup> inserisce un capitolo dal titolo «Darwin come metodologo storico». Questo titolo – va notato – è già in sé provocatorio. Che l'evoluzione darwiniana abbia a che fare con le singolarità aleatorie della storia, e non già con la sussunzione di casi particolari alla generalità di una legge, è qualcosa che avrebbe lasciato perplessi molti darwinisti della prima ora – e lo stesso Darwin cercherà di conciliare la sua teoria con il modello nomologico newtoniano, ritenuto garanzia di oggettività scientifica. Ma che Darwin abbia qualcosa a che fare con la storia – di più: che la sua teoria sia una *teoria della storia* – è certamente difficile da pensare nel-

---

*entre la Bible et Darwin*, Paris, PUF, 1992. Si vedano le osservazioni relative a Darwin e al darwinismo sociale nel mio saggio *De la bio-politique à l'extermination. Contribution à une archéologie du national-socialisme*, contenuto in *Cultura nazi. La tentation létale des intellectuels du XX<sup>e</sup> siècle/Cultura nazista. La tentazione letale degli intellettuali del Novecento*, «La rose de personnes/La rosa di nessuno» 2 (2007).

<sup>3</sup> Non c'è qui lo spazio per un ritratto generale di Gould: rimando il lettore a due miei contributi sulla rivista di divulgazione «L'Ateo» (*Darwinismi. La disputa tra Dawkins e Gould sui meccanismi dell'evoluzione*, «L'Ateo» (2006), 2, e *Gould rilegge Darwin. Note su «La struttura della teoria dell'evoluzione»*, «L'Ateo» (2006), 2, e ai lavori di Elena Gagliasso, Marcello Buiatti, Telmo Pievani, Carlo Alberto Redi.

l'orizzonte della Sintesi Moderna, in particolare dei suoi aspetti statistici e popolazionisti. Al contrario, per Gould, il nucleo della teoria è appunto questo: 1) l'evoluzione ha a che fare con casi singolari non sussumibili ad alcuna legge, 2) la teoria dell'evoluzione rende intelligibili questi casi al di fuori di ogni sussunzione nomologica. In altre parole: l'evoluzione non è una legge, ma un processo storico, e la teoria di Darwin è la teoria che rende intelligibili gli andamenti di tale processo.

La natura storica dell'evoluzione è affermata da Darwin e da Gould contro la sua versione lamarckiana:

Il sistema di Lamarck [...] contrastava una forza intrinseca di progresso con una diversiva e chiaramente secondaria capacità di adattamento ai mutevoli ambienti locali. Il procedimento secondario agiva sull'immediatezza locale e temporale e poteva essere impiegato empiricamente da studi sull'adattamento e sull'ereditarietà. Ma la forza primaria più importante, la fonte dell'ordine naturale [...] stava in agguato nello scenario dell'immensità del tempo e proprio al cuore dell'inaccessibile natura della materia [...]. Il sistema di Lamarck si beffava virtualmente dell'approccio empirico alla scienza e preveniva qualsiasi fiducia nell'evoluzione: ciò che è importante non è visibile e ciò che è visibile non è importante<sup>4</sup>.

Darwin rispose a questa difficoltà con una doppia strategia. In primo luogo, riorganizzò la linea di separazione tra ciò che è importante e ciò che non lo è (aprendo così il campo della storia quale lo intende la teoria dell'evoluzione da lui fondata):

Darwin [...] accettava il concetto sottinteso di Lamarck, per cui l'adattamento su scala ridotta all'ambiente locale definisce l'oggetto dell'evoluzione. Ma respingeva il principio [...] per cui questa modalità adattativa si riduceva a frammentare la «vera» forza dell'evoluzione in canali collaterali [...]. Egli riesaminò nel modo più radicale il precedente pensiero evoluzionista, negando che la «vera» forza di Lamarck esistesse del tutto e inglobando i suoi presunti risultati quali conseguenze della forza «sussidiaria» accumulata [...] grazie al semplice espediente dell'azione incessante entro un sufficiente arco di tempo<sup>5</sup>.

In altri termini, se Lamarck affermava la storicità della vita all'interno di un'idea di «storia» concepita come una forza universale, dotata di un fine e progrediente verso di esso, Darwin dovette cambiare di problematica, pensando la storia come un insieme di effetti locali, di genealogie singolari, di mutamenti particolari, senza alcuna direzionalità generale a fondarne il senso e il valore. Se la Storia teleologica di Lamarck indicava un nesso reale – la stori-

<sup>4</sup> S.J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, tr. it. coordinata da T. Pievani, Torino, Codice, 2003, p. 131.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

cità delle forme di vita – solo per recuperarlo nell’ideologia del progresso, la storia empirica, ateleologica e localizzata di Darwin sostituisce a questo dispositivo ideologico una problematica scientifica capace di incorporare i risultati stessi che Lamarck aveva prodotto. In secondo luogo, Darwin stabilì delle tecniche di analisi di ciò che in tal modo diventava, nella nuova problematica, *la storia della vita tout court*:

Darwin, io credo, cercava di costruire e di difendere un metodo di lavoro per il particolare argomento della ricerca evoluzionista, ossia per i *dati storici* [...]. Darwin sapeva che l’evoluzione non avrebbe acquisito rispetto fino a quando non fossero stati stabiliti criteri di deduzione storica [...]. Pertanto egli si impegnò a formularne le regole. E io considero *L’origine* come una lunga esposizione di queste regole. La deduzione storica configura il tema più generale implicito sia nella conferma dell’evoluzione come dato di fatto, sia nella difesa della selezione naturale quale suo meccanismo. Il «lungo ragionamento» dell’*Origine* presenta una strategia complessiva e un compendio di modalità per la deduzione storica<sup>6</sup>.

Ora, la deduzione storica di Darwin si presenta fin da subito dotata di una natura duplice. Cosa si deve dimostrare infatti per mezzo di questa deduzione storica? Direi che per Darwin il metodo storico deve poter garantire essenzialmente due tipi di dimostrazioni: una che dimostra con un certo grado di probabilità determinate sequenze evolutive, determinati fenomeni prodotti dal dispositivo dell’evoluzione; l’altra che dimostra la *storicità stessa della natura*, cioè il fatto che gli esseri viventi sono il prodotto di una storia contingente e non di un Disegno. È ciò che Gould afferma quando parla della «approfondita conoscenza della natura derivante dal riconoscimento degli organismi quali prodotti della storia, più che oggetti creati nel loro stato attuale»<sup>7</sup>, e cita Darwin stesso, in un passo a pp. 485-486 dell’*Origine*: «Quando osserveremo ogni prodotto della natura come discendente da una storia; quando contempleremo ogni struttura e istinto complessi come la somma di molti elementi [...] quasi allo stesso modo in cui guardiamo una grande invenzione meccanica come alla somma di lavoro, esperienza, discernimento e persino errori di numerosi lavoratori; quando considereremo così ogni essere vivente, quanto di gran lunga più interessante [...] diverrà lo studio della storia naturale!»<sup>8</sup>.

In altri termini, ciò che Darwin vuole dimostrare è *che* il mondo vivente quale noi lo vediamo è risultato di una storia; nello stesso tempo, ci si baserà poi su questa affermata storicità per operare ricostruzioni storiche attendibili – ma il perno su cui tutto ruota è la prima dimostrazione: bisogna rendere plausibile l’i-

<sup>6</sup> Ivi, p. 132.

<sup>7</sup> Ivi, p. 133.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

dea stessa di una storia della natura vivente (e non solo) *prima* di utilizzare questa idea come premessa e fondamento di ricostruzioni storiche determinate. La difficoltà sta nel fatto che, se l'affermazione di questa storicità non deve essere arbitraria, l'unica via per provarla sono appunto le ricostruzioni storiche determinate che dovrebbe essere quest'idea stessa, una volta stabilita e accertata, a rendere possibili – non si può analizzare un organismo come un prodotto della storia se prima non si è affermata la storicità degli organismi; d'altra parte, noi non abbiamo, per affermarla, che le prove forniteci dagli organismi stessi. Quando Gould domanda: «Se dobbiamo materializzare la nostra fiducia nell'evoluzione in prove ai fini storici, in parte direttamente grazie al patrimonio fossile, ma di solito indirettamente per deduzione da organismi moderni, con quali regole razionali o canoni probatori si può stabilire la storia?»<sup>9</sup> le sue parole vanno nuovamente intese in un senso duplice: ciò che noi dobbiamo trarre dagli organismi moderni e dai fossili non è solo l'accertamento del tale o talaltro fenomeno di evoluzione, ma la conferma della nostra «fiducia» nell'evoluzione come modo di produzione del mondo organico.

Che vi sia qui una certa circolarità virtuosa è già implicito nel punto di partenza documentario di Darwin – gli organismi viventi:

Darwin non era prevalentemente un paleontologo e non intendeva basare la sua discussione sull'evoluzione con le prove fossili, particolarmente dopo essersi convinto che la documentazione stratigrafica, in cui le lacune prevalevano sensibilmente sulle prove, costituisse più un ostacolo che un aiuto alla sua teoria [...] Così, fra le due principali fonti di ricostruzione storica – l'informazione diretta ma carente fornita dai fossili e gli indiretti ma copiosi dati presentati dagli organismi moderni – Darwin preferì i secondi come fonte di documentazione. Quindi l'*Origine* si focalizza sulla costituzione di una metodologia atta a ricavare dati storici da aspetti degli organismi moderni, per poi utilizzare queste deduzioni per dimostrare sia il fatto dell'evoluzione sia la probabilità della selezione naturale come meccanismo primario del cambiamento<sup>10</sup>.

Ancora una volta Gould ci dice che lo scopo di Darwin è di dimostrare la storicità come meccanismo produttore dei fenomeni della natura, in particolare di quella vivente. Ma ci dice anche qualcosa in più. Darwin deve operare questa dimostrazione a partire dagli organismi attuali. Ora, cosa fa sì che Darwin ritenga questi ultimi delle fonti utilizzabili per la sua dimostrazione? Evidentemente, il presupposto che questi organismi, quali noi li vediamo, viventi e prosperanti nel loro ambiente, completi nella loro qualità di totalità funzionale di organi e istinti, siano in realtà il prodotto di una storia. Ma questo è appunto ciò che si tratta di dimostrare! Però la circolarità è inevitabile,

<sup>9</sup> Ivi, p. 134.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 136-137.

perché gli organismi attuali potranno dimostrare la storicità della vita solo a condizione di essere già pensati come prodotti di una storia. Affinché sia pensabile che un organismo sia una sorta di *archivio* da cui trarre elementi di prova relativi a processi storici, è necessario aver già *visto* questo organismo come il prodotto di un processo di *archiviazione*. Da esso si potranno poi trarre tutte le prove del caso, ma in primo luogo bisogna aver *cominciato a vedere* l'organismo come il luogo di queste prove – cioè, poiché è la storia che si deve provare, come un oggetto pertinente alla storicità. La mossa iniziale di Darwin è uno spostamento nel *vedere*, nel *veder-come*: egli comincia «decidendo» di vedere gli organismi come risultati di un processo contingente, e solo allora essi potranno diventare gli archivi che recano testimonianza di questo processo. Finché la vita non è incorporata ad un senso storico-genealogico della realtà, finché essa non è resa pertinente al campo dei fenomeni storici, essa non può fornire alcun elemento di conoscenza relativo alla propria storicità. Essa diventa fonte di conoscenze sulla storia che la produce solo a partire dall'istante in cui diventa pensabile che sia stata una storia a produrla.

Naturalmente, affinché questo veder-come acquisti tutto il suo valore, bisogna che sia possibile un altro *modo di vedere* cui quello darwiniano si oppone – e questo modo è quello creazionista, o più generalmente teleologico, per cui un organismo non è visto-come il prodotto di una storia contingente e fattuale, ma come il prodotto di un *piano* che organizza tutte le componenti (organi ed istinti) dell'organismo in modo da assicurarne la sopravvivenza, attraverso la duplice armonia – dell'organismo con l'ambiente, e delle componenti all'interno dell'organismo. Vedere nell'organismo la realizzazione di un piano ottimale che garantisce una resa funzionale perfetta significa appunto impedirsi di vederlo come il risultato di una storia che ha condotto per vie contingenti e imprevedibili ad una coesistenza pacifica e fruttuosa, ma sempre aleatoria e sub-ottimale, tra componenti organiche e tra organismo e ambiente. È questa idea della storia che, per Darwin, si tratta di provare a partire dagli organismi stessi – ma ciò non è possibile che a condizione di presupporla.

### 3. Le tecniche della prova

Questa presupposizione non squalifica la solidità delle dimostrazioni di Darwin – la circolarità è virtuosa perché ciò che viene presupposto è che la vita *sia concepibile* come archivio della propria storia. Su questa concepibilità si costruiranno procedure di dimostrazione adeguate. Esse non sarebbero state pensabili senza l'indimostrabile veder-come che è la mossa d'apertura di Darwin – ma ciò non significa che esse vi si riducano. Le procedure di prova devono chiudere questo cerchio, fornendo argomenti in favore di una «fiducia» che dipende unicamente da un mutamento dello sguardo, dal quale

dipende la costruzione di tali procedure – inutile dire che il cerchio non si potrà veramente chiudere; ma il ritorno dimostrativo e metodico del veder- come sui propri presupposti non darà un risultato nullo.

Gould individua quattro procedure di dimostrazione, ordinate «in base alla decrescente densità delle informazioni disponibili»<sup>11</sup>. L'elenco e l'analisi delle quattro procedure sono un vero *tour de force* da parte di Gould, uno dei punti forti del suo grande libro, e vanno citate estesamente:

**UNIFORMITÀ.** Ovvero trarre conclusioni per estrapolazione a partire da osservazioni dirette dei tassi e delle modalità di cambiamento negli organismi moderni. Chiamatelo se volette il principio del lombrico, per onorare l'ultimo libro di Darwin (1881) che spiega i suoli e la topografia dell'Inghilterra estrapolando il lavoro misurato dei vermi attraverso tutti gli archi temporali, dal peso dei resti lasciati giornalmente su una zolla di terra agli ambiti storici e geologici dei millenni e dei milioni di anni»<sup>12</sup>.

La dimostrazione per uniformità è cruciale in Darwin, perché è su di essa che si fonda l'analogia tra ciò che avviene al livello delle pratiche degli allevatori e il processo evolutivo dominato dalla selezione naturale:

Darwin continua ad utilizzare questa analogia e questa estrapolazione: se funziona la selezione naturale su piccola scala (che conosciamo perfettamente) perché non dovrebbe funzionare la selezione artificiale su scala più vasta? [...] Darwin applicò poi l'intera sequenza dell'estrapolazione al mondo naturale, iniziando con le varianti individuali considerate fonti delle sottospecie a specie incipienti e infine alle specie quali potenziali progenitrici di rami dell'albero della vita; una completa serie di fasi, dalla variazione all'interno di una popolazione all'intero scenario della vita<sup>13</sup>.

Una parte importante della ricostruzione gouldiana della teoria dell'evoluzione è costituita proprio dal ridimensionamento del pan-estrapolazionismo di Darwin. Per Gould, che «recupera» i teorici saltazionisti darwiniani o anti-darwiniani (Hugo de Vries, William Bateson, Richard Goldschmidt), l'accumulazione graduale di piccole variazioni negli individui di una specie non è in grado di spiegare la speciazione, che resta segnata da un «salto» qualitativo, rendendo irriducibile il macro- al micro-, l'interspecifico all'intraspecifico. All'estrapolazionismo, Gould sostituisce così un modello di evoluzione costruito su più livelli gerarchici, in cui i differenti «strati» del mondo vivente (geni, organismi, cladi, specie ecc.) sono governati ciascuno da dispositivi specifici il cui rapporto reciproco è di surdeterminazione più che di uniformità. Questo non gli impedisce tuttavia di apprezzare l'importanza della dimo-

<sup>11</sup> Ivi, p. 137.

<sup>12</sup> Ivi, p. 138.

<sup>13</sup> Ivi, p. 140.

strazione per uniformità in quanto parte della fondazione darwiniana della storicità della vita. Infatti, sebbene l'uniformitarismo e l'estrapolazionismo non siano abbastanza potenti come concetti scientifici per rendere ragione di tutti i meccanismi e tempi dell'evoluzione, essi fanno abbastanza bene il loro lavoro contro il discontinuismo ideologico dell'argomentazione creazionista – nell'esempio mutuato da Darwin:

Spesso i molluschi marini mostrano colori più vivi in acque calde. Notiamo questo schema sia fra varietà di una singola specie che vivono in acque fredde e calde sia fra specie imparentate. La spiegazione creazionista esige una scomoda perorazione speciale: a volte Dio crea una specie dai vivaci colori in acque calde, ma consente ad altre specie di variare naturalmente, entro lo stesso ambito geografico, entro un'unica specie creata. Un evoluzionista [...] riconoscerà questi fenomeni come due fasi di una singola sequenza di estrappolazione da una scala più piccola a una più grande<sup>14</sup>.

Più in generale, l'uniformitarismo geologico di Lyell servì a Darwin per affermare la continuità e l'uniformità delle leggi che presiedono alla formazione dei fenomeni della storia naturale: in tal modo, la natura quale la vediamo oggi può essere pensata come un unico grande processo auto-immanente in cui nessun intervento sovrannaturale risulta né pensabile né richiesto. Da questo punto di vista, l'uniformitarismo coincide con l'affermazione di un processo storico alla base della produzione di ogni fenomeno. Con un corollario: questo uniformitarismo *filosofico*, relativo al senso della realtà, non deve necessariamente essere intangibile dal punto di vista scientifico, qualora le scienze riescano a formulare in termini immanentistici e completamente naturalizzati i principi alla base della discontinuità. Il discontinuismo nella teoria dell'evoluzione – da Galton a Gould, passando per Bateson e Goldschmidt – non ha più nulla a che fare con il discontinuismo sovrannaturalista il cui spettro ancora abitava la teoria delle catastrofi di Cuvier – esso è una posizione entro un dibattito totalmente differente, relativo ai ritmi temporali della speciazione, e non comporta nulla che vada oltre il senso immanentistico della realtà proprio alla scienza naturale. Perciò, l'uniformitarismo permane, nel suo valore anti-creazionista, a titolo di affermazione dell'idea di un «piano di immanenza» su cui i fenomeni naturali si dispongono pur nelle loro discontinuità oggettive. Si vede dunque come, caduto in prescrizione come tesi scientifica, l'uniformitarismo conservi il proprio ruolo di parte integrante della fondazione del «metodo storico» darwiniano, che non mira ad altro se non alla dimostrazione della storicità di tutta la Natura. Possiamo vedere in questo principio un presupposto di ogni indagine storica sul mondo vivente: in esso vi sono discontinuità ma non vi sono trascendenze ontologiche. Se questo è vero, se il mondo vivente non è

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 141.

che un «piano di immanenza» dal funzionamento discontinuo ma ontologicamente del tutto omogeneo, allora non può esservi posto né per un Creatore trascendente, né per un Disegno che guiderebbe la natura, e nemmeno per una finalità immanente del tipo dell'entelechia vitalista. Tutte queste posizioni, infatti, presuppongono una serie di dualismi: creatore-creatura, fine-mezzo, interno-esterno, forma-materia, spirituale-sensibile. E il principio di uniformità proscrive appunto ogni genere di dualismo. Ma, se non è più possibile pensare l'esistenza di un Fine o un Progetto del mondo naturale, allora non resterà che concepire la sua attuale configurazione come il risultato di un processo meramente fattuale, senza fine né scopo né sensi nascosti da decifrare sotto le parvenze materiali. In questo senso, l'uniformitarismo equivale a una tesi di assoluta univocità dell'Essere, che permette di concepire la realtà come il prodotto di un gioco di forze autoimmanente, assolutamente privo di esteriorità e di ulteriorità. È chiaro come questa tesi sia molto di più di un metodo di prova: essa è uno degli assi portanti del veder-come che guida la formulazione di questi metodi. In altri termini, la tesi di univocità, che è come la sublimazione ontologica della tesi uniformitarista, è una delle condizioni implicite che consentono di vedere la vita come un processo storico, e quindi di formulare dei metodi per analizzare obiettivamente tale processo. Vedere il mondo organico storicamente significa vederlo-come un processo auto-immanente in cui è impensabile ravvisare l'impronta di un Fine o di un Progetto.

La seconda procedura di prova è la SEQUENZIALITÀ, «o definizione e ordinamento di varie configurazioni, antecedentemente considerate non correlate e indipendenti, in stadi di un singolo processo storico»<sup>15</sup>. Gould illustra come segue questa procedura:

Dato che i processi storici hanno inizio in tempi diversi e procedono secondo cadenze diverse, tutte le fasi di una sequenza possono esistere contemporaneamente (ad esempio fase uno nel caso A, che è iniziato molto recentemente; fase due nel caso B, che è iniziato nello stesso periodo, ma che lo ha preceduto con cadenza straordinariamente rapida; e la fase tre nel caso C, iniziato in tempi molto lontani). Così oggi coesistono scogliere marginali, barriere coralline e atolli. Quando riconosciamo queste forme nel loro significato di fasi sequenziali di un unico processo, possiamo dedurne il percorso storico<sup>16</sup>.

Questo procedimento richiede di trattare i dati in modo particolare. Infatti, si tratta di dissociare in un insieme di caratteri ogni oggetto dato come compiuto, e di inserire ognuno di questi caratteri in serie *differenti* dalla sua coesistenza con gli altri caratteri all'interno del fenomeno analizzato. In altri ter-

<sup>15</sup> Ivi, p. 138.

<sup>16</sup> Ivi, p. 141.

mini, ognuno dei caratteri ottenuti analizzando una totalità data empiricamente viene collocato in *altre* totalità, in altri insiemi, o serie – il che mostra la contingenza dell'unità funzionale di ogni ente naturale: le sue parti possono essere inserite in altri sistemi di oggetti, in altri rapporti, rispetto a quelli in virtù dei quali esse cospirano a produrre la coerenza immediata del fenomeno. È questo l'uso che Darwin fa del metodo della sequenzialità:

Alcune fra le critiche più vivaci contro la sua idea di evoluzione [...] sostenevano che i passaggi [...] fra ipotetici antenati e discendenti non potevano essere concepiti, tantomeno documentati [...]. Darwin fornì una duplice risposta [...] usando [...] il secondo metodo storico della sequenzialità [...]. Obiettò che le fasi iniziali, troppo limitate per funzionare nella maniera finale, avrebbero potuto svolgere funzioni differenti in partenza, per essere cooptate in un secondo tempo in un diverso stile di vita [...] questo concetto di slittamento funzionale divenne un importante principio della teoria evoluzionista<sup>17</sup>.

In ogni caso, la sequenzialità è cruciale per comprendere il modo in cui Darwin concepisce i fenomeni della natura. Un occhio (quello umano, ad esempio) non sarà più definibile solo in termini funzionali, cioè come parte di un organismo dato, e in quanto parte cooperante alla sopravvivenza dell'organismo in un dato ambiente: la serie organico-funzionale (cioè l'organismo e le sue parti raccolte in unità atta alla sopravvivenza) non è che *una* delle serie cui un organo (o un istinto, un comportamento) può essere ritenuto appartenere. L'occhio umano non è in rapporto solo con il corpo dell'uomo, ma anche con tutte le sue fasi precedenti (le cui funzioni potevano anche essere molto differenti), e quindi anche con tutte le parti di quei viventi che rappresentano tali fasi iniziali ma contemporanee della fase umana. In via di principio, e per quanto sia difficile poi costruire realmente tali serie, ogni parte di un organismo non è solo in rapporto con le altre nell'unità dell'organismo; ma anche con la serie dei predecessori sull'asse diacronico di quella data parte, e con quella, sull'asse sincronico, delle parti di altri organismi, contemporanei a quello cui appartiene quella parte, ma rimasti ad una delle fasi precedenti. Lungo questi due assi, è possibile costruire le serie degli oggetti naturali, in particolare della natura vivente, come un reticolo di reticolati in cui i rapporti tra gli elementi delle serie sono indifferenti alla loro esistenza funzionale in un organismo vivente. Non che gli organismi non siano effettivamente totalità integrate in grado di sopravvivere – ma la loro integrazione non è che uno tra i possibili rapporti sotto cui è possibile considerare le loro parti: queste sono ad ogni momento in rapporto con l'organismo entro cui svolgono una funzione, e con altre parti di altri organismi.

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 142.

Torneremo in seguito su questi problemi. Per il momento, ci si può fermare a questa conclusione: la possibilità di sottrarre un organo o un istinto al sistema delle correlazioni funzionali dell'organismo cui appartengono, per metterli invece in relazione con altre parti comparabili è ciò che permette di sostenere una deduzione storica mediante il metodo di sequenzialità. Se l'occhio non potesse venir considerato a prescindere dalla sua utilità teleonomica all'interno di un corpo vivente, per essere piuttosto combinato nella serie dei suoi predecessori e in quella dei suoi contemporanei fermatisi a fasi di sviluppo anteriori, non sarebbe possibile attribuire alcuno spessore storico all'analisi di quest'organo: nel contesto dell'organismo, esso non potrebbe venir analizzato che in termini funzionali, e quindi di *piano*, disegno o adattamento ottimale. In questo senso, esso non sarebbe affatto pensato in termini storici, cioè in termini di processo evolutivo non-orientato ad un fine, ma risulterebbe concepibile solo in ciò che esso serve al fine della conservazione nell'esistenza dell'organismo cui appartiene. Ragionare storicamente su un organo presuppone che gli si possano porre altre domande rispetto a quella che concerne il modo in cui esso «si tiene» con le altre componenti di un essere vivente. Questo principio di de-costruzione dell'organismo tramite la de-funzionalizzazione delle sue parti è quindi la condizione stessa del poter trarre da esso informazioni sul processo storico: da un organismo visto come assolutamente chiuso nella propria totalità funzionale si potrebbero ricavare solo informazioni relative all'ottimalità della sua costruzione. Un altro elemento del vedere-come che condiziona la formulazione di un sistema di procedure di indagine storica è quindi questo: l'organismo viene visto come una totalità *provvisoria*, le cui parti possono essere altrettanto bene viste come membri di serie storiche non-funzionali.

Il terzo tipo di prova storica è quella per CONFLUENZA, o CONCORDANZA di vari elementi. Con questa procedura, si entra in un orizzonte metodologico differente da quello cui appartenevano le prime due:

I metodi 1 e 2 consentono la ricostruzione di sequenze storiche, estrapolando dai cambiamenti giornalieri più palpabili e verificabili [...] oppure ordinando una serie di configurazioni in fasi temporali [...]. In molti casi, tuttavia, non è possibile ricostruire le sequenze e dobbiamo dedurre la storia dalla configurazione di un singolo oggetto o di una circostanza<sup>18</sup>.

La confluenza è una procedura adatta a praticare inferenze in questi casi in cui ci si trova di fronte oggetti per i quali manca una serie immediata cui riferirli: essa può essere definita come «prova tramite coordinamento di conseguenze disparate entro una singola spiegazione [...]», al di fuori della quale non sembra

18 Ivi, p. 138.

concepibile alcuna spiegazione alternativa»<sup>19</sup>. Essa è alla base della «tattica principale di Darwin di concentrare un grande numero di elementi probatori diversi su un singolo argomento, per cui la storia ottiene consenso quale spiegazione supportata da schiaccianti conferme e da un unico coordinamento»<sup>20</sup>. Questo metodo consiste nel presentare una «cascata di dati» apparentemente privi di un’unità intrinseca. In realtà, si tratta appunto di trovare questa unità nel dispositivo che ciascun dato separatamente preso contribuisce a provare:

Ogni volta che introduce un argomento fondamentale, Darwin libera una scarica di fatti tra i più diversi, tutti correlati all’argomento in esame, solitamente per dimostrare che un dato fenomeno ha avuto origine come prodotto della storia. Questo stile organizzativo fa sì che la «confluenza d’induzioni» [...] diventi il metodo normale dell’*Origine*. La grande forza intellettuale di Darwin risiede nella sua capacità di creare connessioni e percepire reti d’implicazioni [...] Quando non poteva citare prove dirette delle fasi effettive di una sequenza evolutiva, si affidava alla confluenza, affondando sufficienti radici in altrettante direzioni per corroborare in maniera adeguata ogni singolo robusto tronco di spiegazione<sup>21</sup>.

Come nota Gould, Darwin si serve della sequenzialità all’interno di una strategia opposta alle tendenze metafisiche del lamarckismo – bisogna accumulare dati empirici solidamente provati affinché una visione della vita possa sostenersi. Come negli altri metodi inventati da Darwin, il materiale empirico e le procedure di analisi e prova cui è sottoposto servono soprattutto ad attribuire un contenuto al modo di vedere che rende possibile l’analisi stessa e la stessa individuazione del materiale:

Darwin inizia con i piccioni, con un fuoco di fila di argomentazioni disparate convergenti tutte verso la conclusione che le moderne varietà di piccioni derivano da un singolo ceppo ancestrale. Nessuno di questi fatti consente la costruzione di un’effettiva serie temporale; ma tutti identificano i connotati di una configurazione coerente e puntano alla storia quale causa intrinseca di spiegazione»<sup>22</sup>.

Provando dei fatti empirici (la genealogia dei piccioni), Darwin corrobora in pari tempo la visione della storia della natura che regge le sue costruzioni genealogiche. Ma la confluenza può essere usata anche per un’argomentazione rivolta direttamente a dimostrare l’origine storica delle formazioni viventi: Gould cita la discussione darwiniana sul «trasporto da fonti continentali e susseguente evoluzione, per spiegare i biomi delle fonti oceaniche»<sup>23</sup>. In questo

---

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*.

21 Ivi, p. 144.

22 Ivi, pp. 144-145.

23 Ivi, p. 145.

caso, la dimostrazione per confluenza dell'effettualità di questo processo di trasporto è immediatamente legata a quella dell'impossibilità di una creazione divina che avrebbe stabilito sulle isole dei biomi adattati a tale habitat. Citiamo solo alcuni degli argomenti confluenti di Darwin riportati da Gould:

1. La generale scarsità di specie endemiche sulle isole, in contrasto con aree confrontabili sui continenti; perché Dio avrebbe dovuto mettere meno specie sulle isole? 2. La frequenza con cui biomi isolani vengono soppiantati da specie continentali introdotte dall'uomo. Se Dio ha creato specie per le isole, perché con tanta frequenza le specie destinate ai continenti si dimostrano superiori nella competizione? [...] 3. La disparità tassonomica di specie endemiche all'interno dei gruppi evidenzia la facilità di accesso e non il fatto che le specie siano state create adatte per gli ambienti oceanici [...] 5. Nelle specie endemiche isolate, caratteristiche che fungono da adattamenti in specie correlate sui continenti perdono spesso di utilità quando le loro residenze nell'isola non presentano lo stesso ambiente [...] 7. Spesso organismi appropriati non riescono ad avere accesso alle isole. Per quale ragione in certe isole oceaniche mancano rane, rospi e tritoni che sembrerebbero mirabilmente adatti per un tale ambiente?<sup>24</sup>.

Come si vede, qui la dimostrazione di un fatto empirico (il trasporto dei biomi) è inscindibile da quella di una visione della storicità della vita il cui statuto è quello di un principio: la vita non è pensabile come risultato di una creazione a causa delle incoerenze e delle imperfezioni che la popolano; dunque, sarà il risultato di un processo contingente senza fine né scopo. Ovviamente, il «fatto empirico» non è plausibile come tale se non sulla base del presupposto che sia vero il «principio» – la sua fattualità, la sua accettabilità come dato dell'esperienza, dipende nuovamente da una certa idea della storicità della natura. A proposito di tale idea, la confluenza ci informa su un'altro suo parametro essenziale: la distinzione tra i processi realmente efficaci e la visibilità. I processi di produzione delle forme attualmente viventi non sono visibili ad occhio nudo, il dispositivo che presiede alla formazione dei viventi è una struttura posta sotto la soglia dell'apparenza fenomenica immediata. In altri termini, le vere forze produttrici della storia non possono essere colte nell'immediata trasparenza delle formazioni viventi, negli organismi attualmente dati. Poiché si è già vista la refutazione del dualismo, è evidente che questo scarto tra il visibile e l'efficace non rinvia ad alcun principio interno che governerebbe l'apparenza fenomenica. Si tratta piuttosto di uno scarto «geologico» tra due strati ontologicamente omogenei: il visibile non è che la parte emersa di una formazione la cui fisionomia complessiva resta «sotterranea», e per questo deve essere inferita da una molteplicità di indizi visibili. Tuttavia, la coerenza reciproca di questi indizi non è immediatamente cogibile nella loro visibilità: essa

---

24 Ivi, pp. 145-146.

è il risultato della stessa inferenza per confluenza che attribuirà loro, retroattivamente, la coerenza di tracce disparate di un'unica struttura nascosta. In altri termini, la storia darwiniana comprende la distinzione tra l'immediatezza fenomenica e il sordo lavorio sotterraneo di processi invisibili. Ma questa distinzione – che introduce comunque uno scarto tra interno ed esterno – non reintroduce alcun principio spirituale interiore: «sotto» o «dietro» le realtà visibili non vi è alcun principio-guida, alcuna entità spirituale, ma solo il movimento cieco di un'efficacia puramente materiale.

#### Il quarto tipo di prova è la DISCORDANZA (DISCREPANZA DI UN ELEMENTO):

Spesso gli scienziati devono ragionare partendo da un singolo oggetto o situazione, semplicemente dalla cosa in sé, non da una rete di elementi adatti a un'ampia confluenza. È possibile dedurre la storia da informazioni minime di questo tipo? [...] Per ricavare la storia da un singolo oggetto, afferma [Darwin], nel corso normale della vita dell'organismo, si devono individuare aspetti [...] apparentemente illogici, o che almeno presentino vistose anomalie. Si deve poi dimostrare che questi facevano parte di un lontano ambiente, chiaramente deducibile. In questi casi, la storia, espressa dalla conservazione di vestigia del passato, fornisce l'unica spiegazione accettabile delle moderne bizzarrie, curiosità e anomalie<sup>25</sup>.

È evidente come questo quarto metodo implichi ancora più direttamente una fusione tra dimostrazione empirica e dimostrazione di principio, la prima sorreggendosi sulla seconda: le anomalie – cioè tutto quanto in un vivente è non-armonioso, non-funzionale, disteleologico – non dimostrano solo che un dato organismo è un prodotto contingente della storia, ma anche che la storia è un processo contingente. Questo legame è evidente nelle trattazioni di Darwin e nella lettura di Gould:

Gli organismi rudimentali rappresentano [...] l'«olotipo» del metodo 4. La definizione di Darwin [...] evidenzia questo tema: «Organi o parti in questa strana condizione, che portano il marchio dell'inutilità» (p. 450). La natura tenta di impartirci una lezione di storia, esclama Darwin con una certa frustrazione, ma noi non accogliamo il messaggio perché discorda con il principio instillatoci dell'armonia naturale: «Rispetto all'opinione che ogni essere organico e ogni singolo organo siano stati appositamente creati, quanto estremamente inesplicabile è il fatto che parti quali i denti nell'embrione del vitello o le ali corrugate sotto le coperture alari lisce di certi coleotteri debbano così frequentemente presentare il marchio dell'inutilità! Si potrebbe dire che la natura abbia compiuto sforzi per rivelarci, tramite organi rudimentali e strutture omologhe, il suo schema di modifica, che sembra non si voglia comprendere» (p. 480). Cos'altro possono spiegare gli organi rudimentali salvo l'impronta della storia?<sup>26</sup>

25 Ivi, p. 147.

26 *Ibidem.*

Le imperfezioni dimostrano certo questa impronta, ma a condizione di ammettere innanzitutto che la Storia non sia essa stessa il veicolo attraverso cui la perfezione acquisisce realtà. Probabilmente, oggi nessuno chiamerebbe effettivamente «storia» una Storia sacra di questo genere, un processo cioè orientato verso una qualsivoglia perfezione – la storicità è divenuta (tranne che per il papa) sinonimo di dispersione e di contingenza, non di realizzazione progressiva di un fine o di un ordine: ma se l'idea della storicità è divenuta incompatibile con questo tipo di perfezionismo teleologico è anche a causa della rottura introdotta da Darwin nella concezione della natura. Ed è per questo che tutti gli ideologi impegnati a rivalutare l'idea di una destinazione o di un destino dell'uomo – da Hans Küng a Giorgio Israel – devono prendere Darwin a bersaglio della loro crociata «antirelativistica». Non è tanto la genealogia evolutiva proposta da Darwin ad inquietare costoro, quanto l'effetto che il darwinismo esercita sull'idea di storia.

#### 4. Imperfezioni

Gould si è occupato a più riprese del significato delle «imperfezioni» presenti negli esseri viventi. In uno dei saggi di *Natural History* troviamo una delle trattazioni più significative dell'argomento. Gould stabilisce innanzitutto il significato storico del lavoro dell'evoluzionista:

Come paleontologo e biologo evoluzionista, il mio compito è ricostruire la storia. La storia è unica e complessa [...] Gli scienziati che studiano la storia, specie una storia antica che non può essere raccolta nelle cronache umane e neppure in quelle geologiche, devono [...] partire dai *risultati attuali* dei processi storici e tentare di ricostruire il cammino che ha portato le parole, gli organismi o anche le formazioni geologiche dalle loro forme originarie a quelle contemporanee<sup>27</sup>.

Questo passo contiene diverse cose notevoli. Innanzitutto, l'affermazione per cui i processi storici da ricostruire con l'approccio evolutivo-darwiniano sono di tre tipi: biologici, geologici e linguistici. Se i primi due sono vecchie conoscenze, già incontrate nel corso della discussione dei metodi di prova, il terzo introduce una novità su cui ritorneremo in seguito. In secondo luogo, Gould ci dà un'ulteriore caratterizzazione del metodo storico che egli estrae dal pensiero di Darwin: la storia darwiniana è una storia di cui nessuno ha mai registrato gli eventi e il processo, una storia che si è svolta al di fuori delle pratiche mediante cui gli uomini obiettivano il passare del tempo e i mutamenti che lo scandiscono, attribuendo a questi ultimi un senso (il più delle

<sup>27</sup> S.J. Gould, «Tracce della storia che non hanno senso», in Id. *Il pollice del panda. Riflessioni sulla storia naturale*, tr. it. di S. Cabib, Milano, Il Saggiatore, 2001, p. 19.

volte abusivo). La storia darwiniana è un processo che resta impensato: di esso, non esistono *documenti* che abbiano già filtrato il divenire nel sapere umano, cioè nel linguaggio – questa storia non è mai stata inserita nello spazio di un linguaggio simbolico, e quindi le tracce che essa ci fornisce per ricostruirla non possono avere lo stesso statuto semiologico dei segni lasciati dall'attività linguistica umana. La storia darwiniana si lascia conoscere attraverso *monumenti*, piuttosto che documenti, cioè attraverso tracce materiali radicalmente sprovviste di ciò che caratterizza gli oggetti prodotti dal linguaggio dell'uomo: il senso<sup>28</sup>.

Infine, Gould ripropone il problema della fondazione di principio di questa visione della storia:

Come sappiamo che quanto osserviamo oggi è il risultato di una trasformazione prodottasi nel corso della storia e non una parte immutabile di un universo che non ha mai subito cambiamenti? Questo è il problema che Darwin si trovò ad affrontare poiché i suoi oppositori creazionisti sostenevano che le specie avevano mantenuto le stesse forme dal momento della loro creazione. Come fece Darwin a provare che le specie attuali sono un prodotto della storia?<sup>29</sup>

La dimostrazione di Darwin è fondata su un argomento antiperfezionista:

Potremmo pensare che egli si rivolgesse ai risultati più impressionanti dell'evoluzione, ai complessi organismi che si sono perfettamente adattati ai loro ambienti [...] Paradossalmente egli fece esattamente l'opposto. Cercò le stranezze e le imperfezioni [...] Non è con la perfezione che possiamo dimostrare l'evoluzione, perché la perfezione non ha bisogno di storia. Dopotutto, la perfezione degli organismi è stata per lungo tempo l'argomento preferito dei creazionisti, che vedevano nelle ardite soluzioni ingegneristiche la mano di un architetto divino<sup>30</sup>.

Come si vede, per opporre «storia» e «perfezione» occorre innanzitutto presupporre che la storia non sia guidata da alcuna tendenza al perfezionamento, che i due termini si escludano cioè a vicenda. Torneremo più avanti sul problema della «perfezione». Per il momento, limitiamoci ad osservare come Gould individui un altro aspetto della strategia storicizzante di Darwin:

Darwin pensò che, se gli organismi avevano una storia, gli stadi più antichi avrebbero dovuto lasciare dietro di sé delle vestigia. Le vestigia del passato che non hanno senso in termini attuali, quanto c'è di inutile, strano, peculiare e assur-

28 Per la distinzione documenti/monumenti rinvio a A. Cavazzini, voce «Archeologia», in *Encyclopédia filosofica*, Milano, Bompiani, 2006, vol. I.

29 S.J. Gould, «Tracce della storia che non hanno senso» cit., p. 19.

30 Ivi, pp. 19-20.

do, sono le tracce della storia. Esse ci offrono la prova che il mondo non è nato nella sua forma attuale. Quando la storia si perfeziona, copre le sue stesse tracce<sup>31</sup>.

Dunque, l'oggetto storico è concepito come il risultato di una *stratificazione*: gli organismi e le formazioni geologiche sono perciò dotate di una *profondità* e di uno *spessore* storico-temporali. Non è possibile comprendere questi oggetti limitandosi alla superficie della loro esistenza attuale, immediata. La loro intelligibilità è condizionata dal legame della loro struttura con un passato remotissimo che si prolunga, attraverso innumerevoli variazioni e sovrapposizioni, fino alla forma data nel presente. Il parametro tempo è essenziale alla conoscenza di questi oggetti, e ciò è dovuto al fatto che la loro formazione altro non è che un frutto dell'efficacia del tempo. Gli oggetti della storia non sono che incisioni della temporalità sulla materia, e il lavoro sordo che li produce silenziosamente nelle profondità oscure della storia è il lavoro del tempo stesso. Ma il prodotto finito *copre* e *nasconde* la realtà di questo processo perpetuo di stratificazione, di queste variazioni in cui gli strati precedenti vengono *ripetuti* in nuovi contesti e *incorporati* in nuove forme e nuove configurazioni. Forme e configurazioni che si offrono nella coerenza immediata della loro esistenza attuale, della convenienza apparentemente calcolata delle loro parti, dell'adattamento apparentemente pianificato che le collega ad un ambiente in cui vivere e prosperare. Il lavoro storico consisterà dunque nel dissociare queste totalità attuali e risolverne le componenti nelle profondità temporale del processo di ripetizione-variazione che ha condotto alle configurazioni presenti. Questo ci conduce ad un'ulteriore trattazione gouldiana del «metodo storico», in cui possiamo vedere nientemeno che il concetto centrale della teoria dell'evoluzione proposta dall'autore – l'esattazione.

### 5. *Mutamenti bizzarri*

Gould ha elaborato indipendentemente la propria teoria dell'esattazione, ma, alla fine della sua vita, ha sentito il bisogno di riferirsi a Nietzsche per circoscriverne la portata. Questo è evidentemente sintomo di una comprensione acuta delle poste in gioco implicite nella teoria dell'evoluzione: lungi dal ridursi ad una teoria particolare entro il sapere biologico, essa coinvolge l'idea stessa della storia e della civiltà umana che è razionalmente possibile elaborare dopo Darwin. Da qui il riferimento a Nietzsche – non solo perché quest'ultimo ha attribuito ad una nozione di storicità molto simile a quella darwiniana il valore di una critica delle costruzioni morali ed intellettuali su cui

---

31 Ivi, p. 20.

la civiltà fa poggiare il proprio auto-misconoscimento costitutivo, ma anche perché è in Nietzsche che questi «principi di metodo storico» da Darwin fondata e utilizzati al livello dello studio della natura diventano la chiave di comprensione dei fenomeni sociali e culturali.

L'esattazione è un'idea fondata sul principio della «discordanza tra origine storica e funzione attuale» di un carattere qualsivoglia<sup>32</sup>. In quanto tale, essa ha a che fare con lo «slittamento» storico degli organi postulato dal metodo di sequenzialità. L'esattazione richiede di pensare gli organismi come insiemi di tratti e caratteri che si ripetono con variazioni lungo una serie storica – da cui la possibilità di riferire ciascun carattere a serie differenti indipendenti dalla sua esistenza all'interno di un organismo. Nella rifondazione gouldiana del darwinismo, l'esattazione si oppone al panadattazionismo – le esattazioni sono le rifunzionalizzazioni, nelle forme organiche più recenti, di organi dotati di funzioni differenti nelle configurazioni più antiche, o anche privi di qualunque funzionalità. Ciò implica una critica della «inferenza diretta dalla condizione moderna al significato iniziale»<sup>33</sup>. Quindi, un organismo non è determinato solo dalle esigenze funzionali del proprio adattamento attuale ad un ambiente, ma anche dai vincoli strutturali impostigli dalla sua storia evolutiva, dalla profondità temporale che ha lasciato le proprie tracce nella sua struttura presente, in cui si ripetono, con variazioni, molteplici strati storici. Le esigenze funzionali della sopravvivenza attuale non possono che innestarsi sul materiale fornito da questa continuazione del passato cui l'organismo continua ad essere legato fin nel presente in cui deve far fronte a dei compiti attuali; un passato che canalizza le soluzioni adattative a tali problemi e impone al presente dell'adattamento dei vincoli strutturali inaggirabili. L'esattazione è appunto l'acquisizione di una funzione adattativa da parte di un carattere dotato in precedenza di funzioni differenti o da nessuna funzione.

Il principio esattativo viene teorizzato innanzitutto da Darwin allo scopo di rispondere all'obiezione mossa da St. George Mivart a riguardo dell'assenza di utilità adattativa degli stadi incipienti di ciò che si presenta come adattazione nelle forme moderne:

Il 5% di un'ala non offre un beneficio aerodinamico plausibile e pertanto non potrebbe né essere formato né essere convertito in un'ala intera, in un regime uniforme della selezione naturale, *per il volo*. Ma le sequenze modellate dalla selezione naturale presuppongono la continuità solo per il successo riproduttivo differenziale e non la continuità in una singola funzione. Così, gli stadi incipienti possono avere svolto una funzione diversa, per la quale il loro 5% di un'ala offriva benefici. Infine, la proto-ala, crescendo di dimensioni, entrò nell'ambito di un beneficio di tipo aerodinamico e la funzione originaria si modificò nell'utilità pri-

<sup>32</sup> S.J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione* cit. p. 1526.

<sup>33</sup> Ivi, p. 1529.

maria oggi sfruttata dalla maggioranza degli uccelli. La funzione attuale non può essere equiparata ai motivi della sua origine storica<sup>34</sup>.

Gli organismi risultano dotati di profondità storica, nella misura in cui sono composti da ripetizioni variate di elementi ancestrali. L'intelligibilità di un organismo non può essere garantita dall'apparente evidenza del suo adattamento attuale, ma deve prendere in conto il modo in cui le esigenze di quest'ultimo si sono combinate con la stratificazione storica dell'essere vivente. Darwin ha anche teorizzato esplicitamente un ulteriore principio che rende concepibile questo gioco di variazioni e rifunzionalizzazioni – la *ridondanza*:

la capacità intrinseca (in base a una struttura intrinseca piuttosto che alla funzione corrente) della maggior parte degli organi di funzionare in più di un modo (o offrendo un beneficio duplice, oppure presentando un'utilità chiaramente sfruttata dalla selezione naturale, mentre l'altra resta latente e offre una flessibilità non selezionata per il cambiamento futuro). Darwin formula il suo ragionamento [...] accoppiando due fatti apparentemente opposti: il fatto che una singola funzione possa essere espletata da più di un organo; e quello che un singolo organo possa svolgere più di una funzione. Così, non vi è bisogno che un organo si inventi una funzione completamente nuova in un qualche modo misterioso, ma può evolversi intensificando un uso che prima era secondario, o addirittura reclutando un potenziale intrinseco ma inespresso. Al tempo stesso, l'organo modificato può abbandonare la funzione principale precedentemente svolta perché altri organi possono continuare (o intensificare) la loro azione precedente a servizio dello stesso compito necessario<sup>35</sup>.

I viventi sono caratterizzati da un potere intrinseco di variazione, da una variabilità che rende ciascuno dei loro componenti *sottodeterminato* rispetto ad ogni funzione di volta in volta eseguita, e quindi suscettibile di essere *sur-determinato* dai differenti contesti in cui ogni carattere viene ripetuto. Questa potenza di de- e ri-funzionalizzazione spiega la possibilità per un organo di poter mutare ripetutamente di funzione. Nella teoria darwiniana, il cambiamento funzionale e la sua costitutiva imprevedibilità, giocano due ruoli fondamentali: innanzitutto,

COME FONDAMENTO DELLA CONTINGENZA PER LA STORIA DELLA VITA [la teoria darwiniana] per forza di cose non fornisce una previsione sufficiente dei reali percorsi della storia della vita e [...] le spiegazioni delle vie secondearie delle linee di discendenza individuali (e i principali aspetti delle vie principali) possono solamente essere situate nella registrazione fattuale dei particolari<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Ivi, p. 1526.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 1526-1527.

<sup>36</sup> Ivi, p. 1528.

Il cambiamento funzionale imprevedibile (o «bizzarro») rende appunto impossibile prevedere la traiettoria di una «linea di vita» – poiché nessuna «legge invariabile e atemporale»<sup>37</sup> garantisce la permanenza della funzione, né una qualche regolarità del suo mutamento, solo la ricostruzione storica può condurre alla conoscenza degli slittamenti funzionali. La possibilità del cambiamento funzionale è quindi un principio strutturale dell'idea darwiniana di storia come processo contingente.

Il secondo ruolo giocato dal cambiamento funzionale è quello di fonte di «INFLUSSO STRUTTURALISTA SULLA BASE PRIMARIAMENTE FUNZIONALISTA DELLA TEORIA DARWINIANA»<sup>38</sup>. Si tratta qui di nuovo della dipendenza dell'organismo attuale dallo spessore del proprio percorso storico; il principio del vincolo storico-strutturale posto all'adattamento rientra nella polemica di Gould contro il panadattazionismo:

Il ruolo svolto dal vincolo storico nel cambiamento funzionale bizzarro si situa implicitamente nell'ambito della precedente discussione sulla contingenza [...]. Se una capacità per un utilizzo in modi segnatamente diversi non si collocasse all'interno della struttura intrinseca e formale della maggior parte degli adattamenti primari, l'evoluzione non sarebbe mai in grado di raggiungere un nuovo «là» dal suo attuale «qui»: e la storia della vita stagnerebbe in una perfezione effimera (per poi morire quando gli ambienti circostanti subiscono le proprie cospicue e occasionali modificazioni)<sup>39</sup>.

In altri termini, un organismo non è mai riducibile ai propri adattamenti attuali (tanto più che gli adattazionisti *hard* tendono a vedere come adattative delle proprietà che sono solo vestigia contingenti del processo storico), cioè al proprio rapporto attuale con un ambiente – esso non è altro che il risultato provvisorio di una serie infinita di ripetizioni di caratteri e proprietà sedimentate in una sovrapposizione di strati di differente origine ed età. Ogni ulteriore mutamento non può che essere vincolato e canalizzato dalle proprietà strutturali accumulate in questa stratificazione complessa:

L'adattabilità o [...] l'«evolvibilità» di ogni fenotipo deve dipendere [...] da una flessibilità per un cambiamento futuro che [...] non può sorgere mediante la selezione naturale [...]. Pertanto, un'ampia componente dell'evolvibilità deve essere attribuita alle proprietà strutturali intrinseche dei caratteri che si sono originati per selezione naturale per un motivo, ma che manifestano anche una capacità per un reclutamento successivo (con un minimo cambiamento) per funzioni sostanzialmente diverse e nuove<sup>40</sup>.

37 Ivi, p. 1531.

38 Ivi, p. 1532,

39 *Ibidem*.

40 Ivi, pp. 1532-1533.

L'organismo è quindi un'organizzazione di strutture che si ripetono varian-  
do, ma secondo le regole immanenti alla stratificazione di queste strutture. La  
storia è quindi contingente ma non arbitraria, imprevedibile ma non irrazio-  
nale – essa unisce la mancanza di una direzionalità aprioristica e di leggi revi-  
sionali cogenti con la forza canalizzante delle condizioni puramente materia-  
li del mutamento: «La storia [...] continua [...] con un costante accoppiamen-  
to di contingenza e potenzialità strutturale»<sup>41</sup>.

### *6. Da Darwin a Nietzsche e ritorno*

Possiamo ritornare dunque a Nietzsche. Gould gli attribuisce la formula-  
zione generale del principio del cambiamento funzionale:

Durante la sua carriera, Nietzsche [...] si sforzò di identificare e di definire i  
motivi alla radice delle nostre credenze convenzionali sulla moralità, la filosofia e  
la religione [...]. Egli considerò queste credenze come espressioni secondarie e  
funzionali di una fonte primaria, generativa: «l'essenza della vita, la sua volontà di  
potenza» [...] E riconobbe che non comprenderemmo mai la natura e il carattere  
di questa fonte primaria se analizzassimo solamente l'utilità attuale delle sue  
manifestazioni secondarie<sup>42</sup>.

La «volontà di potenza» della vita viene dunque reinterpretata implicita-  
mente da Gould come potenza di dispersione intrinseca alle forme viventi –  
la «volontà di potenza» non è che la deviazione originaria, l'erranza costituti-  
va in virtù della quale il vivente è sempre-già preso in un movimento che lo  
conduce a scivolare via dal contesto della propria origine. Ma Gould va anche  
oltre – il principio della «separazione logica» tra fonti originarie e utilità  
attuale<sup>43</sup> diventa un principio generale dell'intelligenza della storia:

Non metterei in evidenza in modo così marcato [...] questa disamina precisa di  
un problema [...] centrale nella biologia evoluzionista – la distinzione tra origine  
storica e utilità attuale – se Nietzsche non l'avesse generalizzato come tema cen-  
trale di ogni studio storico [...]. Nietzsche definisce la necessità di distinguere l'o-  
rigine storica dall'utilità attuale come «il punto di vista principale della metodolo-  
gia storica». «Per ogni tipo di storia non esiste alcun principio più importante»  
aggiunge, poco prima di presentare la sua dichiarazione più esplicita sul problema  
generale: «Il principio, cioè, che la causa genetica di una cosa e la sua finale utili-  
tà, nonché la sua effettiva utilizzazione e inserimento in un sistema di fini, sono  
fatti *toto coelo* disgiunti l'uno dall'altro; che qualche cosa d'esistente, venuta in

41 Ivi, p. 1533.

42 Ivi, p. 1516.

43 Cfr. ivi, p. 1517.

qualche modo a realizzarsi, è sempre nuovamente interpretata da una potenza ad essa superiore in vista di nuovi propositi, nuovamente sequestrata, manipolata» e adattata a nuove utilità<sup>44</sup>.

Gould attribuisce a Nietzsche una «somiglianza quasi sovrannaturale con la concezione di Darwin»<sup>45</sup> per quanto riguarda innanzitutto l'idea di una storia contingente:

Egli riconosce che svincolare l'utilità attuale dall'origine storica determina il campo della contingenza e dell'imprevedibilità nella storia: infatti se qualche organo, durante la sua storia, subisce una serie di singolari cambiamenti nella sua funzione, allora non possiamo né predirne il prossimo utilizzo a partire da un valore corrente né lavorare comodamente a ritroso per chiarire le ragioni sottostanti all'origine di quel tratto [Nietzsche riconosce chiaramente] il significato di questo principio per fugare ogni speranza di poter interpretare una storia filetica come «progresso verso una meta»<sup>46</sup>;

in secondo luogo, la tesi di Nietzsche converge con la virata «strutturalista» impressa da Gould alla logica macroevolutiva:

Il punto di vista di Nietzsche [...] può essere tradotto in termini evoluzionistici come fonte originaria di vincolo. La ragione originaria continua a esercitare una presa sulla storia mediante il vincolo strutturale che incanala gli utilizzi posteriori. Allorché le piume si sono originate allo scopo della termoregolazione, la forma di ogni successiva utilità per il volo sarà influenzata da caratteri costruiti per il contesto originario<sup>47</sup>.

Affermando contemporaneamente la contingenza e l'intelligenza del processo storico, Nietzsche diventa una sorta di controfigura di Darwin (e di Gould). Questa deviazione attraverso Nietzsche può sembrare meramente stilistica, poiché Gould ha argomentato la propria concezione darwiniana della storia, come pure la tesi esattazionista, in numerose occasioni senza riferirsi all'autore della *Genealogia della morale*. Ma è più proficuo attribuire una razionalità a questo *détour*, e anche una sorta di necessità: Nietzsche garantisce una sorta di iperbolizzazione dell'idea darwiniana della storia. Riferendosi a lui, è possibile concepire che ogni processo storico sia caratterizzato dai tratti di questa «idea della storia» il cui contorno abbiamo cercato di delineare attraverso l'analisi delle trattazioni gouldiane. Nietzsche permette insomma di estendere i principi della storia darwiniana al di là dei processi di forma-

44 Ivi., p. 1518. Le citazioni di Nietzsche sono tratte da *Genealogia della morale*.

45 Ivi., p. 1519.

46 *Ibidem*.

47 Ivi., p. 1520.

zione biologici e geologici, e di rendere tali principi le fondamenta di una rivoluzione nel senso stesso della realtà. Diventa allora possibile capire l'analogia – già vista in Gould ma ricorrente anche in Darwin – tra i processi bio-geologici e la storia delle lingue.

### *7. La storia, la linguistica e le scienze umane*

Possiamo ora vedere più da vicino la portata del riferimento analogico darwiniano alla storia delle lingue. Da ciò ci aspettiamo due risultati: innanzitutto, di comprendere meglio il significato dell'idea darwiniana della storia e la rottura che essa introduce (o di cui partecipa) nel campo dei saperi e del senso della realtà; in secondo luogo, di capire la portata della rivoluzione darwiniana nel campo biologico, ciò che essa rende impensabile, e quali vie del sapere al contrario essa apre. Evidentemente, il secondo risultato presuppone il primo; e il primo presuppone che si tengano a mente i caratteri costitutivi di questa «idea della storia» messi in evidenza in ciò che precede.

L'analogia linguistica di Darwin e Gould concerne innanzitutto le anomalie e le irregolarità nelle formazioni della vita e del linguaggio:

Le parole offrono utili indicazioni sulla loro storia quando la loro etimologia non ha nulla a che vedere con il loro significato attuale. Così riteniamo che una volta la parola inglese *emolument* indicasse le tasse pagate dal mugnaio (*miller* dal latino *molere* cioè macinare) [...]. Gli evoluzionisti hanno sempre considerato le trasformazioni linguistiche come fertile terreno di analogie significative. Charles Darwin, nel portare argomenti a sostegno di interpretazioni evoluzioniste per strutture rudimentali [...] ha scritto: «Gli organi rudimentali possono essere paragonati a quelle lettere di una parola che pur mantenute nello scritto non hanno ragione di essere nella pronuncia e servono come indizi per dedurre l'etimologia della parola»<sup>48</sup>.

La conclusione di Gould è radicale: «Sia gli organismi che il linguaggio sono soggetti ad evoluzione»<sup>49</sup>. Si tratta di quell'estensione dell'idea darwiniana di storia a dei campi extra-biologici o extra-geologici di cui Gould ha cercato la cauzione in Nietzsche. Ma la scelta del linguaggio come analogia-guida non è casuale. Perché il rapporto nuovo alla storia aperto da Darwin dipende da un mutamento nel modo di vedere i fenomeni storici che è apparso dapprima nel campo linguistico: è la linguistica ad aver fornito il primo esempio di quel vedere-come che struttura l'approccio di Darwin alla storia delle realtà naturali. E l'analogia proposta da Darwin e da Gould presuppo-

48 S.J. Gould, «Tracce della storia che non hanno senso» cit., p. 18.

49 *Ibidem*.

ne un particolare sguardo sul linguaggio, un modo di vedere e pensare la realtà del linguaggio che, oltre ad essere la base implicita della linguistica sorta nel XIX secolo, può costituire anche un filo conduttore per operare trasformazioni in altri campi del sapere.

In che modo dunque Darwin e Gould parlano del linguaggio, e in che modo lo vedono? Qual è lo spazio di problematizzazione entro cui il linguaggio diventa accessibile per i due naturalisti? Evidentemente, è dall'identificazione di tale modo di vedere e comprendere il linguaggio che si potrà capire il significato dell'analogia tra quest'ultimo e gli organismi: da ciò si potrà comprendere anche qualcosa in più sullo spazio di intelligibilità che caratterizza la comprensione del vivente.

È sufficiente prestare attenzione alla trattazione di Gould e Darwin per accorgersi che essi partono entrambi dalla pura materialità del linguaggio. Sia nel caso delle etimologie prive di legami di senso, sia in quello delle lettere residuali nelle parole, la lingua è interrogata a partire dal suo *corpo*, cioè da ciò che in essa vi è di materiale, di dipendente da una grammaticalità assoluta, coincidente da ultimo con un'esteriorità pura sottomessa a trasformazioni e processi indifferenti al senso. Per comprendere meglio cosa significhi questo sguardo materiale sul linguaggio, è sufficiente mettere a confronto la considerazione *ermeneutica* della lingua, elaborata da Dilthey, con quella che ha sorretto la pratica della linguistica comparata, riassunta da Paul Veyne. Per Dilthey, la lingua è per definizione accessibile alla «comprensione», definita come segue: «Quel processo, mediante il quale noi conosciamo un interno per mezzo di segni colti esteriormente dai nostri sensi, noi lo chiamiamo: comprensione [...] Chiamiamo comprensione il processo, mediante il quale conosciamo qualcosa di psichico per mezzo di segni sensibili che lo manifestano»<sup>50</sup>. La comprensione ha, per Dilthey, una portata universale, tale da diventare la chiave di ogni considerazione di tutti gli aspetti della civiltà umana: «Questa comprensione si estende dalla apprensione dei suoni infantili sino all'intelligenza di *Amleto* o della *Ragion pura*. Nelle pietre, marmo, note musicali, gesti, parole e scrittura, nelle azioni, sistemi economici e costituzionali, ci parla il medesimo spirito umano e chiede di essere interpretato»<sup>51</sup>. Come si vede, tra gli oggetti della comprensione, il linguaggio ha un ruolo d'eccezione. Dilthey ne teorizza esplicitamente la paradigmaticità: «Solo nel

<sup>50</sup> W. Dilthey, *Le origini dell'ermeneutica*, in Id. *Ermeneutica e religione*, a cura di G. Morra, Milano, Rusconi, 1992, p. 77.

<sup>51</sup> *Ibidem*. La comprensione è per Dilthey l'organo universale delle scienze dello spirito; l'ermeneutica che su di essa si fonda costituirà quindi l'unico approccio adeguato alle forme della civiltà e della cultura. Il «metodo storico» nel senso darwiniano e nietzscheano si oppone diametralmente all'approccio ermeneutico; come vedremo, la ragione di questa opposizione risiede in una divergenza sul processo di produzione degli oggetti offerti all'analisi (e che, in certi casi, sono le forme stesse dell'esistenza umana).

linguaggio l'interiorità dell'uomo trova la sua espressione completa, esauriente e oggettivamente comprensibile. Per questo l'arte della comprensione ha il suo punto di gravità nella [...] *interpretazione delle testimonianze dell'esistenza umana conservate dallo scritto*<sup>52</sup>. Per Dilthey dunque l'interpretazione di un oggetto significa trascenderne la materialità, l'aspetto esteriore, per coglierne il senso spirituale – si tratta dunque di oltrepassare il «corpo» per accedere all'«anima». Come si sa, il corpo è il carcere dell'anima, ma ne è anche il segno – la nasconde alla visibilità immediata, ma al tempo stesso la manifesta: la materialità dell'oggetto culturale consente dunque all'ermeneuta di trascenderla in direzione del senso invisibile. Dilthey ritiene che tale sia il solo procedimento adeguato allo studio degli oggetti culturali poiché è persuaso che il loro processo di produzione implichi un analogo dualismo, benché orientato in senso inverso rispetto alla comprensione:

La nostra attività presuppone generalmente il riconoscimento di altre persone; una gran parte della felicità umana deriva dallo sperimentare stati d'animo degli altri [...] La coscienza storica consente così all'uomo moderno di avere presente in sé tutto il passato dell'umanità: egli guarda in tal modo oltre tutti i limiti del suo tempo nelle civiltà passate; egli assume in sé la loro forma e ritrova il loro incanto: e grande aumento di felicità gliene deriva<sup>53</sup>.

Un prodotto della cultura nasce allorché un senso è incarnato in forme materiali; la comprensione segue allora il senso inverso, risolvendo la materia esteriore nell'intenzionalità significante, nel voler-fare-senso originariamente trasposto nella corporeità dei documenti. È chiaro che questo *dualismo* è anche immediatamente *teleologico*: la comprensione dovrebbe permettere di cogliere il *messaggio* che gli uomini del passato hanno consegnato alle vestigia materiali affinché un giorno venisse interpretato. La comprensione risponde dunque ad una domanda e ad un appello, l'appello del senso che ci fa segno dalla corporeità provvisoriamente inerte, ma che l'interpretazione animerà, delle vestigia del passato. L'interpretazione realizza dunque il fine di comunicazione universale di cui vivono e per cui sono nati gli oggetti della cultura: il che significa presupporre che il processo storico sia orientato dalle finalità – trasformate per i posteri in messaggi da comprendere – dei soggetti che vi agiscono.

Esistono tuttavia discipline afferenti alle «scienze umane» o «storico-sociali» per le quali il processo storico non comporta né soggetti né fini, ma solo trasformazioni materiali regolate. La linguistica comparata, ad esempio, fa a meno di ogni riferimento ad un senso «interiore» per studiare le trasformazioni e gli spostamenti che riguardano il corpo della lingua:

52 Ivi, p. 79.

53 Ivi, p. 75.

Per creare la grammatica comparata dell'indoeuropeo o delle lingue romanze, non era sufficiente constatare che il latino *mater* e l'indo-iraniano *matar* si assomigliano parecchio, era necessario attribuire importanza alla materia stessa delle parole, ammettere che esse non si riducano al loro senso, alla loro funzione di designare le cose, di rifletterle in un mondo composto di cose e di parole che fungono da loro specchio. È stato necessario che ormai l'etimologia consistesse nello spiegare quali leggi avessero trasformato la carne di una parola sanscrita in quella di una parola greca il cui senso poteva essere alquanto differente; non è più bastato trovare quale parola latina avesse dato luogo al vocabolo francese che designava lo stesso oggetto. Il nome dell'acqua (greco *wudor*, inglese *water*, russo *voda*, ittita *watar*) non consisteva più soltanto nel suo significato, ma possedeva un materiale sonoro che non era più un mero dettaglio [...]: era una realtà di cui bisognava trovare il perché. Dato che il materiale delle parole aveva cessato di essere invisibile a causa della luce troppo vivida del loro significato, bisognava poter dire perché il russo presenta un *o* dove l'ittita presenta un *a*. Divengono allora ridicole le etimologie avanzate con superba noncuranza nel *Cratilo*. Un progresso scientifico quale la nascita della grammatica comparata non consiste unicamente in una miglior conoscenza del proprio oggetto: implica piuttosto che non si parli, in ultima istanza, dello stesso oggetto che in precedenza, e non si riduce ad accorgersi di dettagli che prima erano sfuggiti<sup>54</sup>.

Ciò che Paul Veyne descrive non è forse l'avvento di un veder-come l'oggetto linguistico con il quale il veder-come darwiniano presenta precise analogie? Per Darwin, la vita non è più pensabile a partire dal senso che essa è supposta realizzare, ma a partire dall'autonomia della sua materialità, dalle traiettorie storiche che le leggi di tale materiale consentono ed impongono. Darwin tratterebbe quindi le formazioni viventi come come oggetti *grammaticali*, come una *scrittura* il cui senso è sempre condizionato dalla materialità del *corpo* esteriore dell'oggetto.

Questo modo di vedere la realtà della lingua è stato trasposto da Georges Dumézil allo studio dell'«ideologia indoeuropea», e quindi all'ambito generale delle scienze della cultura:

Non è dall'interno di una società indo-europea particolare che è possibile determinare con verisimiglianza ciò che, in essa, nel suo stato di maturità, proviene da un'innovazione più o meno recente e ciò che è stato mantenuto dell'eredità ancestrale; non è lo storico di una società indo-europea particolare che, seguendo ciò che gli insegna la sola storia, può congetturare la preistoria: negli equilibri che egli constata, gli elementi più antichi sono spesso ridotti a ben poca cosa e deviati dalla loro funzione originaria (*détournés de leur fonction première*) [...]. Il comparativista al contrario dispone di un mezzo obiettivo di valutazione: l'identificazione delle coincidenze tra due società apparentate, e delle coincidenze in gruppo piut-

54 P. Veyne, «Un archéologue sceptique», in *L'infréquentable Michel Foucault*, sous la direction de D. Eribon, Paris, EPEL, 2000, pp. 21-22.

tosto che isolate. Se si riconosce, incastonata in un equilibrio specificamente indiano ed in un equilibrio specificamente romano ad esempio, un'identica serie, sufficientemente originale, di elementi che intrattengono relazioni reciproche di omologia, si può presumere l'antichità di tali elementi, la loro ereditarietà a partire dalla preistoria comune [...]. In fondo, il metodo comparativo in materia religiosa non differisce dallo stesso metodo in materia linguistica: esso solo permette di risalire con sicurezza e obiettività alla preistoria grazie all'utilizzazione simultanea degli arcaismi, delle bizzarrie (delle «irregolarità» dicono i grammatici), di tutte le tracce che, qui e là, in seno a ciascun equilibrio particolare sostituitosi all'equilibrio preistorico comune, testimoniano di questo lontano passato, ma alla sola condizione di essere recuperate, confermate, interpretate e talvolta restaurate da un punto di vista esterno<sup>55</sup>.

Con la mossa teorica di Dumézil, assistiamo esattamente all'operazione che Gould cercava in Nietzsche: l'idea darwiniana della storia finisce per diventare un principio valido per lo studio generale di tutti i fenomeni culturali. Ora, questa idea può essere compresa in ciò che ha di più essenziale proprio a partire dalla sua apparizione nel campo della linguistica, e dall'opposizione al modo di vedere ermeneutico. La storia è il movimento – regolato da determinazioni e vincoli ma non prevedibile – di una pura materialità priva di senso, e quindi senza fini interiori da realizzare. Nell'ambito delle scienze umane, ciò significa che il senso non potrà venir invocato che come *effetto* di processi attivi al livello della materialità dei fenomeni; nel campo biologico, ciò implica che la vita e la sua storia non realizzino alcun senso, non tendano ad alcun fine, né siano guidati da alcun progetto.

### 8. Freud e l'interpretazione

Da quanto precede segue un differente statuto dell'interpretazione: non si tratta più di comprendere un senso interiore che si rivolge a noi dalla prigione della materia tendendo alla propria ri-spiritualizzazione nel libero dialogo tra coscienze. Interpretare significa ricostruire dei processi di trasformazione che sono rigorosamente determinati pur restando vuoti di senso. Questa determinazione che prescinde dal senso è trasponibile dall'universo naturale

---

55 G. Dumézil, *Mythes et dieux des Indo-européens*, textes réunis et présentés par H. Coutau-Bégarie, Paris, Flammarion, 1992, pp. 235-236. Si noterà l'analogia precisa tra l'invocazione di Dumézil e quella di Darwin alle irregolarità come tracce di una storia occultata nel «corpo» stesso dei fenomeni che si presentano a noi *actu*. Un'ulteriore variazione su questo tema si troverà in Freud: applicando qui questo principio di decifrazione allo studio del principio stesso, potremo dire che tutte queste occorrenze del tema sono tracce di un unico paradigma – di un unico modo di vedere le realtà dette «storiche» – che unisce in una struttura nascosta e non-tematica ambiti del sapere molto distanti tra loro.

alla totalità delle obiettivazioni culturali a condizione di poterla riferire a ciò che è per eccellenza il luogo del senso: lo «spirito». La possibilità di dare dei fenomeni psichici una lettura che faccia a meno del dualismo esterno-interno e di ogni connessa teleologia è la condizione di pensabilità di una razionalità interpretativa radicalmente non-ermeneutica. Non stupirà nessuno che sia la psicoanalisi il banco di prova di tale razionalità.

Freud ha elaborato un'«arte dell'interpretazione» i cui principi e metodi hanno significativi punti in comune con quelli darwiniani. Vediamo come Freud stesso li enuncia:

L'intento del lavoro analitico è notoriamente quello di far sì che il paziente rinunci alle rimozioni – nel più ampio senso intese – che risalgono al suo più antico sviluppo [...]. A tal fine egli deve ripristinare il ricordo di determinati episodi, nonché dei moti affettivi da essi suscitati, che al momento risultano in lui dimenticati. Noi sappiamo che i suoi sintomi e le sue inibizioni attuali sono la conseguenza di tali rimozioni, e che dunque sono il sostituto di quello che ha dimenticato. Che tipo di materiale ci mette egli a disposizione, il cui utilizzo ci consenta di portarlo sulla strada del recupero dei ricordi perduti? Molteplici e svariate cose: frammenti di questi stessi ricordi nei suoi sogni, in sé di valore incomparabile, ma di norma gravemente deformati ad opera di tutti quei fattori che concorrono alla formazione onirica; idee improvvise che egli produce quando si abbandona alla «libera associazione», nelle quali possiamo rintracciare alcune allusioni agli episodi rimossi e alcune propaggini dei moti affettivi repressi nonché delle reazioni contro di essi; infine, indizi di ripetizioni degli affetti relativi al rimosso si riscontrano nelle azioni ora importanti, ora insignificanti che il paziente compie, sia all'interno sia all'esterno della situazione analitica [...]. Da questo materiale grezzo – se così possiamo chiamarlo – dobbiamo tirar fuori ciò che ci interessa. Ciò che ci interessa è un quadro, attendibile e completo, in tutti i suoi elementi essenziali, degli anni dimenticati della vita del paziente<sup>56</sup>.

Su questo materiale, l'analista dovrà esercitare il suo lavoro interpretativo:

L'analista deve scoprire, o per essere più esatti *costruire* il materiale dimenticato a partire dalle tracce che quest'ultimo ha lasciato dietro di sé [...] Il suo lavoro di costruzione o, se si preferisce, di ricostruzione, rivela un'ampia concordanza con quello dell'archeologo che dissotterra una città distrutta e sepolta o un antico edificio [...] come l'archeologo ricostruisce i muri dell'edificio dai ruderi che si sono conservati, determina il numero e la posizione delle colonne dalla cavità del terreno, e ristabilisce le decorazioni e i dipinti murali di un tempo dai resti trovati tra le rovine, così procede l'analista quando trae le sue conclusioni dai frammenti di ricordi, dalle associazioni e dalle attive manifestazioni dell'analizzato. A entrambi resta il diritto di ricostruire mediante integrazioni e ricomposizioni del materiale che si è preservato<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> S. Freud, «Costruzioni nell'analisi», in Id., *Analisi terminabile e interminabile- Costruzioni nell'analisi*, tr. it. di R. Colomni, Torino, Bollati-Boringhieri, 1999, pp. 72-73.

<sup>57</sup> Ivi, pp. 73-74.

Le tracce di cui parla Freud sono componenti di una struttura più antica che si presentano all'interprete *rifunzionalizzati* all'interno di totalità più recenti – di nuovi «equilibri» per usare il termine di Dumézil. Tanto la struttura costituita dall'infanzia del paziente, che quella costituita dall'ideologia indoeuropea, risultano accessibili solo in virtù del fatto che dei loro frammenti hanno potuto ricevere nuove funzioni, differenti da quelle originarie, all'interno di formazioni storiche successive, che ora si presentano all'interprete – la distinzione darwiniana e nietzscheana tra origine e funzione attuale è quindi alla base di questi fenomeni e della loro interpretabilità. Gli oggetti storici (biologici, geologici, linguistici, culturali o psichici) sono sottoposti, in virtù di tale distinzione, ad un perpetuo slittamento, ad un'erranza costitutiva che li incorpora a sempre nuove totalità – questo slittamento, da un lato, ne muta la funzione e in tal senso li deforma, dall'altro permette di ritrovare nel presente, inserito in equilibri recenti, ciò che appartiene a tempi più remoti, e che, senza questa capacità di sfuggire alla propria funzione e al proprio contesto originari, sarebbe andato perduto. Naturalmente, affinché un tale processo di erranza costitutiva sia pensabile, è necessario escludere ogni finalità prefissata che animerebbe il divenire di questi oggetti: privi di fini e di progetti a guidarne le traiettorie, essi si conservano e si modificano solo in virtù della capacità di variare e ripetersi inherente alla loro costituzione materiale e alle potenzialità di transfunzionalizzazione che essa racchiude.

È chiaro allora come il modello diltheyano del «messaggio» e dell'appello sia del tutto inadeguato a render conto dell'interpretabilità di tali oggetti. Cosa fanno, in realtà, interpreti come Freud o Dumézil? Essi dissociano la coerenza di un oggetto immediatamente dato e riferiscono gli oggetti che ne risultano ad altre serie, altre totalità, altri equilibri (esattamente come avviene nell'«interpretazione» darwiniana degli organismi). Da nessuna parte, in questa pratica interpretativa, è necessario ricorrere ad un senso interiore, ad un'intenzionalità comunicativa il cui appello si tratterebbe di risvegliare dallo sprofondamento nella materia<sup>58</sup>. Si tratta solo di far variare gli oggetti, sfruttandone le virtualità di rifunzionalizzazione, per inserirli in un contesto non immediatamente dato, ma supposto e ricostruito – una totalità che non ha

<sup>58</sup> Naturalmente, è sempre possibile ridurre l'inconscio freudiano ad una sorta di «messaggio» occulto che si tratterebbe di esplicitare e reintegrare nella coscienza intenzionale detta. Questa lettura ermeneutica di Freud va però contro la convinzione freudiana di star indagando una realtà misteriosa e irriducibile *dentro* di noi, così come le scienze naturali indagano una realtà irriducibile *fuori* di noi. Il che significa: l'inconscio perde la sua specificità freudiana a venir visto come un'intenzionalità momentaneamente alienata nel miscognoscimento – Freud fa di tutto per pensarla nei termini della rigorosa determinazione che compete ai «processi di storia naturale», per usare un'espressione di Marx, cioè come un gioco di forze non animato da alcun «senso profondo». Invocare un'entità di questo genere, infatti, significherebbe cadere nell'idea romantica e pre-freudiana dell'inconscio.

nulla a che vedere con un «interno» spirituale, perché è della stessa natura delle tracce che permettono di dedurla. Il processo che conduce dalle tracce presenti all'oggetto ricostruito non fa intervenire alcun dualismo tra il «corpo» dell'*interpretandum* e l'*intentio* che lo animerebbe: le tracce materiali che si tratta di interpretare indicano una totalità cui esse appartengono solo in ragione delle virtualità immanenti alla loro «materia». In proposito, uno dei «casi» freudiani più istruttivi è quello dell'«Uomo dei lupi»: parlando dei suoi sogni, Freud osserva che «questi sogni suscitavano l'impressione che venisse rielaborato in varie guise sempre lo stesso materiale»<sup>59</sup>. E infatti, le fantasie del paziente risultano essere la rielaborazione-deformazione di una rappresentazione più antica ripetuta in un contesto differente – questa deformazione ha lo scopo di rifunzionalizzare la rappresentazione rendendola accettabile, cancellandone la significazione angosciosa e umiliante:

[Tali fantasie] erano intese a cancellare il ricordo di un avvenimento che in seguito era parso intollerabile alla considerazione che il paziente aveva della propria virilità, e tale scopo avevano raggiunto sostituendo alla realtà storica l'imma-ginazione ottativa di una situazione opposta<sup>60</sup>;

cioè che ovviamente presuppone una certa plasticità della forma materiale della rappresentazione originaria, tale da renderla virtualmente capace di ripetersi deformata in diversi «equilibri». Ancora più significativo è il celebre sogno dei lupi – il suo contenuto manifesto è un insieme di esattazioni di elementi provenienti dai più diversi contesti (immagini di libri di fiabe, episodi diversi – la visita al gregge di pecore spiega il colore bianco dei lupi! – svariate favole che contengono lupi, ecc.), il tutto deformato e rifuso nella forma del sogno<sup>61</sup>. Ma non è tutto: il contenuto manifesto del sogno «ripete» tutti questi elementi disparati allo scopo di «ripetere» qualcos'altro al livello del contenuto latente – la scena formata da elementi «esattati» è essa stessa la deformazione di una scena precedente che viene «ripetuta» con delle variazioni-deformazioni tali da consentirle di sfuggire all'oblio<sup>62</sup>. Questa scena riemerge nel contesto di desideri risvegliati dalla scadenza natalizia, che riattiva il desiderio del paziente di ottenere soddisfazione sessuale dal padre<sup>63</sup>. Questo nuovo «equilibrio», questa nuova situazione del paziente, fa riemergere la scena traumatica (il coito a tergo dei genitori) in cui al soddisfacimento da

59 S. Freud, «Dalla storia di una nevrosi infantile. Caso clinico dell'Uomo dei lupi», tr. it. di M. Lucentini e R. Colorni, in Id. *Opere*, t. 7, *Totem e tabù e altri scritti 1912-1914*, Torino, Bollati Boringhieri, 1975, p. 497.

60 Ivi, p. 498.

61 Ivi, pp. 507-510

62 Ivi, p. 511.

63 Ivi, p. 513.

parte del padre è associata la castrazione, ma la fa riapparire imponendole una deformazione che la renda suscettibile di rappresentazione. Come si vede, l'interpretazione del sogno non è che la ricostruzione di un gioco di slittamenti, ripetizioni e deformazioni di frammenti e tracce che è il loro stesso «aspetto» esteriore e «materiale» a rendere suscettibili di entrare in diverse configurazioni, in svariate costellazioni di rappresentazioni psichiche. Le *Vorstellungrepräsentanzen* posseggono un'intrinseca virtualità che consente loro di essere spostate e variate dal gioco di forze dell'apparato psichico; al tempo stesso, questa virtualità immanente incanalà e determina la traiettoria di ciascuna rappresentazione, impone dei vincoli alle deformazioni che essa subirà ad opera dell'efficacia delle pulsioni e delle istanze. Come i caratteri «esattati» di Darwin-Gould, i frammenti ideologici e psichici di cui parlano Dumézil e Freud seguono un percorso determinato dai giochi di forze in cui si trovano inseriti, e da cui la loro materia costitutiva può essere affetta – nessun progetto, messaggio o scopo li guida verso alcuni esiti a scapito di altri, ma solo le virtualità immanenti alle loro proprietà strutturali e i contesti differenti in cui essi vengono ripetuti, variati e ricombinati. Si comprende allora come questo stile di interpretazione possa riprendere in termini del tutto differenti il progetto diltheyano di fondazione della storia come «comprensione oggettiva del singolare»<sup>64</sup>. Naturalmente, parlare di «comprensione» nel senso di Dilthey è qui fuori luogo: ma il problema della conoscenza oggettiva del singolare come minimo denominatore delle discipline storiche resta. Per Dilthey, questo problema coincide con la fondazione delle scienze dello spirito: «Le scienze dello spirito hanno questo vantaggio sulle scienze della natura, che il loro oggetto non è qualcosa che si mostri attraverso i sensi [...] ma è la realtà stessa interna e immediata, qualcosa che sperimentiamo dentro di noi»<sup>65</sup>. E naturalmente questa interiorità spirituale costituirebbe appunto la singolarità di cui solo la comprensione ermeneutica ci darebbe la chiave. La costellazione che abbiamo voluto ricostruire, tra la linguistica indoeuropea, Darwin, Nietzsche, Freud e Dumézil, dissocia il problema della singolarità da quello delle presunte «scienze dello spirito». La storia è certamente il campo delle singolarità, come ricorda lo stesso Gould, ma qui «singolarità» vuol dire formazione determinata di un oggetto attraverso un percorso imprevedibile, e non individualità espressiva la cui intima essenza non sarebbe cogibile attraverso delle categorie di determinazione oggettiva ma solo attraverso l'intuizione della sua interiorità dotata di senso. Si tratta invece di concepire un processo imprevedibile ma intelligibile in termini oggettivi, e di costruire una nozione materialistica di singolarità, che riconosca i diritti tanto della contingenza che del determinismo. In questo senso, Freud è di nuovo l'autore chia-

64 W. Dilthey, *Le origini dell'ermeneutica* cit., p. 75.

65 Ivi, p. 76.

ve; Paul-Laurent Assoun ha efficacemente esposto la concezione freudiana della singolarità. Il contesto in cui tale concezione può essere affrontata riguarda nuovamente un procedimento di lettura o decifrazione – la clinica psicanalitica si trova di fronte un «reale massiccio, schiacciante», che si tratta di non «ridurre»<sup>66</sup>. Questo reale è quello del sintomo «con il qual termine noi intenderemo [...] ciò che designa un turbamento del reale, qualche cosa che capita e che, soprattutto, ‘cade male’»<sup>67</sup>. Il sintomo è dunque nuovamente un «irregolarità», un’increspatura in un funzionamento apparentemente «normale», che indica, in virtù dell’asperità stessa del suo «cader male», la singolarità di una formazione psichica, resa ciò che è – e quale il sintomo la rivela – dall’irriducibilità di un divenire contingente.

Ora, questa irriducibilità è manifestata dall’esigenza di pensare il sintomo: a) come un caso singolare; b) a partire dall’esteriorità della sua forma, del suo presentarsi allo «sguardo» (ma sarebbe meglio dire: all’ascolto) clinico. Così, quando l’Uomo dei topi ricorre ad un esempio apparentemente qualunque, ma contenente la morte del padre, Freud prende l’esempio «alla lettera, cioè *alla lettera della cosa* [...] Si tratta della cosa stessa che era da dire, e con «cosa», non bisogna intendere altra cosa che lo stretto contenuto dell’enunciato [...] Freud restituisce tutto il suo contenuto di positività all’enunciato»<sup>68</sup>, come Darwin restituisce alla singolarità di una formazione geologica o vivente la positività del suo esser-così. L’interprete – freudiano o darwiniano – non deve trattare il sintomo – l’enunciato o il carattere – come un segno esteriore della cosa stessa: «gli è sufficiente prelevare l’esempio della parola del locatore e di imporgli un coefficiente supplementare: questo esempio è la cosa stessa»<sup>69</sup>.

Darwin non fa la stessa cosa con le formazioni viventi? L’unica conoscenza a cui ci introduce la decifrazione della vita non è un senso che trascenda la vita stessa, ma appunto la singolarità di ogni vivente preso nella tautologicità del suo reale. Affinché però tale reale divenga un possibile oggetto di interpretazione, è necessario imporre alla vita il coefficiente d’immanenza formulato da Assoun per Freud: il significato del vivente è il vivente medesimo. Che il caso singolo, l’esempio, la singolarità, non sia il segno di altro-da-sé ma al contrario coincida già con la Cosa stessa che si sta cercando di decifrare, questa «congruenza» dell’esempio e della cosa che fa sì che «la cosa non sia nulla più che l’altro nome dell’esempio»<sup>70</sup>, non è nulla che si possa trarre dal semplice studio del caso singolare – è necessario che un dato veder-come, che una prospettiva immanentistica sulla realtà, venga a rendere pensabile la coinciden-

66 P.-L. Assoun, *Introduction à la métapsychologie freudienne*, Paris, PUF, 1993, p. 33.

67 Ivi, p. 34.

68 Ivi, p. 37.

69 *Ibidem*.

70 Ivi, p. 40.

za tra la singolarità stessa e l'oggetto della conoscenza. Una volta attribuita autonoma consistenza alla materialità di una costituzione singolare, per l'interprete pensare la singolarità diventa identico a

pensare la cosa stessa, fenomenalizzata [...] nella rete di fenomeni e di relazioni in cui essa si «esemplifica» [...] pensare una sorta di *movimento spontaneo dell'oggetto* [...]. L'esempio è qui il riverberarsi della cosa [...] Ciò è così vero che Freud si trova talvolta nella posizione di [...] ripetere l'esempio fornito dal proprio materiale ma questa volta a mo' di spiegazione. Posizione ironica e rivelatrice, certificato di autenticità del contenuto stesso [...]. Questo è ciò che conferisce una forma tautologica rivelatrice allo stile dell'interpretazione analitico. Ma l'interpretazione introduce al tempo stesso una sorta di dissimmetria in questa ripetizione apparente [...]. Là si trova il momento propriamente detto dell'interpretazione: meno scoperta di un senso che riappropriazione dell'esempio *come* la cosa stessa. Nell'effettuazione dell'identità stessa si opera il lavoro dell'interpretazione<sup>71</sup>.

Leggere – entro la pratica interpretativa – l'esempio come la cosa stessa significa pensare la cosa a partire dal veder-come che rende pensabile la congruenza tra la cosa e l'esempio, la singolarità e l'oggetto di conoscenza. La tautologicità di questo movimento è al tempo stesso effettiva e apparente – affinché la lettura della singolarità dia luogo ad un'interpretazione tautologica è necessario che un veder-come identifichi la materialità tautologica della cosa come un contenuto possibile della sua decifrazione: e questo veder-come, questo coefficiente di immanenza, non è ovviamente in sé tautologico. Ma può diventarlo *après coup*: perché, una volta che il coefficiente di immanenza abbia reso possibile il fatto di ricavare dalla decifrazione della singolarità nient'altro che il suo reale tautologico, ogni decifrazione di questo tipo diventa una sorta di *dimostrazione* del coefficiente d'immanenza come principio interpretativo valido e fecondo.

### 9. Oltre l'ermeneutica

La riappropriazione della cosa come movimento circolare di decifrazione di un'autofenomenalizzazione coincide quindi con la trasformazione del veder-come anonimo e presupposto in principio e *terminus ad quem* di un metodo di lettura: questo moto circolare di apertura della storicità delle cose è comune alla pratica clinica freudiana e al metodo storico di Darwin; e, come si è visto, a molte altre imprese teoriche di cui è urgente fare una cartografia. Infatti, da qui si può partire per riaprire il problema del significato di un'«ermeneutica». Seguendo la riformulazione che Enzo Melandri ha tentato di questo (oggi abu-

71 Ivi, p. 41.

satissimo) termine, possiamo distinguere l'*ermeneutica* – «teoria dell’interpretazione [...] che cerca di rendere già esplicite le regole già in uso nella prassi»<sup>72</sup> – dalla *semiologia* – «studio delle modalità d’uso dei segni»<sup>73</sup>. Ora,

semiologia ed ermeneutica sono concetti correlativi. Da una parte, non c’è ermeneutica senza semiologia: come potremmo rendere esplicati i canoni interpretativi se non disponessimo di un veicolo segnico, relativamente ai «significanti» del quale si definisce il criterio di lettura? D’altra parte, è vera anche la conversa: non c’è semiologia senza ermeneutica. Come potremmo fare di una cosa il segno significante di un’altra [...] o, ancor peggio, di un fenomeno il «sintomo» di qualcosa di trans-fenomenico se non disponessimo di un codice relativamente al quale si definisce l’interpretazione<sup>74</sup>.

Chiaramente, le «formazioni» decifrate da Darwin, Freud e Dumézil sono oggetti semiologici – segni usati in una specifica maniera. Invece, il «vedere-come» è un problema ermeneutico: si tratta del codice prestabilito attraverso cui i messaggi, cioè gli oggetti semiologici, diventano significanti. Nel caso che ci interessa, il codice è il coefficiente di immanenza: attraverso di esso, i messaggi significano la loro immanenza radicale a se stessi, cioè diventano segni di null’altro che del proprio reale (o, se si preferisce, di sé stessi in quanto *realia* autoimmanenti). Il che ha conseguenze sullo statuto dell’ermeneutica – infatti, l’autonomizzazione dei codici operata da quest’ultima rischia sempre di cadere in una forma di idealismo, nella misura in cui, infine, il codice risulta null’altro che un «punto di vista» sul messaggio rispetto al quale quest’ultimo non può opporre alcuna resistenza:

Prefissato il codice, non c’è più un problema di interpretazione. Tutti i fenomeni diventano egualmente significanti e nello stesso tempo insignificanti [...]. È il codice che crea il messaggio e non, viceversa, il bisogno di capire il mondo<sup>75</sup>.

Materialisticamente, Melandri definisce «falsa e ripugnante» la concezione che deriva dal primato del codice sul messaggio – una posizione materialistica non può che affermare il primato contrario. Ma questo primato non può essere assoluto, perché ciò condurrebbe ad un’altra posizione idealistica, cioè alla trasparenza presunta del messaggio rispetto al senso. Il messaggio è sempre opaco, l’interpretazione non è mai senza residui, ed è perciò che sorge l’autonomizzazione ermeneutica dello studio dei codici – sintomo del fatto che un codice è sempre parzialmente esterno e trascendente al messaggio. Questa trascendenza

<sup>72</sup> E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia*, Bologna, Il Mulino, 1968, p. 59.

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

<sup>74</sup> Ivi, p. 79.

<sup>75</sup> Ivi, p. 89.

deve però essere limitata, ed è questo l'esito del codice che abbiamo visto all'opera come coefficiente di immanenza. Interpretare un messaggio – cioè un fenomeno – in base a questo codice significa attribuire al fenomeno la capacità di significare il proprio *reale*, cioè la propria materialità irriducibile e «positiva». Perciò, questo codice autodistrugge la propria trascendenza poiché grazie ad esso il fenomeno non significa altro che se stesso: il codice trascende il messaggio solo per rinviare di nuovo ad esso come punto di partenza e punto di arrivo dell'operazione esegetica. Al tempo stesso, un tale codice è immediatamente inducibile dal messaggio-fenomeno che il codice dell'immanenza rende significante-sé-stesso. Infatti, il codice non è, nel suo contenuto logico, altro che la tautologicità del messaggio: e questa tautologicità del messaggio – cioè il fatto che il significato del fenomeno non è altro che il fenomeno stesso – è il risultato dell'atto interpretativo. O meglio: ne è il *risultato* e il *presupposto*, in quanto è il codice ad attribuire al messaggio-fenomeno la tautologicità del significare-sé-stesso in quanto reale-immanente. L'esser-reale-immanente, o l'esser-autoimmanente, del fenomeno è appunto il codice attraverso cui il fenomeno può significare se stesso in quanto reale autoimmanente, ma è anche un risultato di questa significazione. Ciò comporta una circolarità tra messaggio e codice: una circolarità che unisce un'*identità* di codice e messaggio rispetto ai *contenuti* (che coincidono sempre col messaggio stesso in quanto reale-immanente) e uno *scarto* rispetto alle *posizioni* (il codice può esser ricavato dal messaggio, cioè significato da esso, solo se il codice stesso ha stabilito che il messaggio non significa null'altro che se stesso – ogni altro tipo di codice introdurrebbe una propria trascendenza rispetto al messaggio e quindi non sarebbe ricavabile da esso); il che spiega perché il materialismo può senza contraddizioni aspirare ad essere una «descrizione del mondo come esso si presenta, senza aggiunte esteriori», e presentarsi contemporaneamente come una posizione da sostenere polemicamente contro altre contrarie. Il fatto è che il «mondo» non può essere letto come un reale che si presenta da se stesso senza aggiunte trascendentistiche senza prima passare per la trascendenza di un codice che lo renda leggibile appunto in tal modo: il coefficiente di immanenza è un codice che realizza la propria continua autosoppressione nel rinvio al reale del messaggio, e il fatto che Darwin abbia appunto tenuto questa posizione nei confronti dei fenomeni della vita spiega a sufficienza gli attacchi incessanti alla sua teoria<sup>76</sup>.

76 Ho cercato di ricostruire la genealogia del coefficiente di immanenza a partire dall'emergenza del pensiero scientifico moderno nei saggi introduttivi preposti ai seguenti volumi curati dal sottoscritto: A. Koyré, *Filosofia e storia della scienza*, Milano, Mimesis, 2003; Id., *Scritti su Spinoza e l'averroismo*, Milano, Ghibli, 2002; G. Canguilhem, *Scritti filosofici*, Milano, Mimesis, 2004; e inoltre nel saggio *Razionalità e storia nell'opera di Auguste Comte. Per un'archeologia dell'epistemologia francese*, in A. Cavazzini e A. Gualandi (a cura di), *L'epistemologia francese e il problema del trascendentale storico*, «Discipline filosofiche» 16 (2006), 2.

## 10. Organismo ed evoluzione

A questo punto, dobbiamo tornare alle scienze della vita, per vedere i mutamenti introdotti dalla rivoluzione darwiniana nel modo di concepire l'*evoluzione e l'organismo*. I due termini sono oggi strettamente collegati, come noto, grazie alle ricerche sui rapporti tra sviluppo ed evoluzione – per riprendere i termini di Elena Gagliasso, si tratta di

un particolare settore di ricerca, quello della post-genomica e dell'epigenetica contemporanea, che rinnovano, con strumentazioni inedite, la centralità dei meccanismi dello sviluppo all'interno dei meccanismi dell'evoluzione. Questa attuale prospettiva di ricerca biologica, definita negli Stati Uniti come *evo-devo theory*, include quindi la nuova attenzione ai processi di epigenesi e di modulazione individuale del genotipo, inserendo le teorie evoluzioniste della selezione direttamente a livello somatico e cellulare, ovvero proprio *all'interno dello sviluppo*. Una selezione «interna», affiancata e delimitata dai vincoli di tipo citoarchitettonico del genoma e dell'embrione, vincoli che sono peraltro il prodotto nel corso del tempo profondo, del processo evolutivo nel suo complesso<sup>77</sup>.

Questa ricongiunzione concettuale tra sviluppo ed evoluzione, e quindi tra formazione dell'organismo e processo di formazione delle specie, è, nella congiuntura scientifica attuale, un'opzione direttamente opposta al riduzionismo genetico: «Dalla linguistica alle neuroscienze, oggi l'attenzione dei ricercatori si divide tra un riduzionismo genetico forte e una ricerca di connessioni con i modelli dell'epigenetica»<sup>78</sup>. Ma queste connessioni – già al centro della ricerca di un Waddington<sup>79</sup> – hanno dovuto essere riscoperte risalendo al di quà di scoperte che funsero per anni da ostacolo epistemologico alla loro efficacia nel campo scientifico:

77 E. Gagliasso Luoni, «La sfida epigenetica: ripensare sviluppo ed evoluzione», in G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ullmann, *Dallo sviluppo all'evoluzione nel XIX secolo*, tr. it. di A. Cavazzini, Milano, Mimesis, 2006, pp. 9-10.

78 Ivi, p. 15.

79 Conrad Waddington è il massimo esponente dell'epigenetica degli anni '30 e '40, offuscata dalla rivoluzione genica (e rispetto alla quale l'attuale epigenetica post-genomica non riconosce alcun debito): «Con Waddington l'analisi delle cause e delle modalità del passaggio dal genotipo al fenotipo aveva trovato una dimensione tecnico-teorica e diventava l'*epigenetica sperimentale*. Waddington si interrogava sulla «canalizzazione dello sviluppo», mediante la quale si suppongono «vie» preferenziali dello sviluppo embrionale che rispondono a vincoli strutturali stratificati nelle fasi precoci dello sviluppo, attraverso una interazione attiva tra gene e ambiente citoplasmatico circostante: la cosiddetta «epigenetica». Le possibili vie epigenetiche si articolano entro i confini di una data specie e così le molteplici potenzialità del genotipo si *canalizzano* in un numero circoscritto di forme in cui cooperano *selezione e conservazione* delle strutture vincolate» (ivi, p. 16). Waddington ha esteso queste tesi fino a prendere in considerazione il problema dell'individuazione dell'organismo e delle specie, su cui torneremo in seguito: «L'omeostasi dell'organismo,

La rivoluzione della decodifica del DNA del 1953 e il suo potente apparato concettuale tolsero terreno alle ricerche della genetica dello sviluppo e all'apparato assai speculativo dell'epigenetica di allora. Ma sarebbe stato proprio l'accumularsi di una massa critica di «anomalie» nel proseguimento della ricerca della genetica molecolare e del suo impiano di base a generare lo sgretolarsi del Dogma centrale di Crick [...]. Senza quella fase di silenziamento, dovuto al primato della lettura informatica, a scapito degli studi strutturali del gene e dei materiali citoplasmatici (privi totalmente d'interesse nel paradigma della replica del codice), non ci sarebbero state le condizioni che, nello sviluppo successivo delle ricerche genetiche conformazionali, nell'analisi dei processi interni al gene [...] danno origine al nuovo campo di studi<sup>80</sup>.

Da questi riferimenti al paradigma «replicazionista» canonizzato da Crick si comprenderà agevolmente che quanto scompare nel determinismo genetico forte è l'imprevedibilità relativa dei processi biologici, dunque la storia stessa:

La smaterializzazione, da un lato, del DNA in un codice, il primato, per così dire, del software, faceva di colpo invecchiare gli studi chimico-fisici del gene come macromolecola: ovvero tutta la ricerca che trattava il gene in senso microstrutturale [...] e che collegava le sue variazioni alle funzioni del microambiente cellulare. Nella nuova ottica informazionale, ogni aspetto evolutivo di tipo epigenetico doveva passare in second'ordine, dal momento che non esisteva più alcuna possibilità di giustificare una «retroazione» degli effetti dello sviluppo o del fenotipo sul *pool* genico<sup>81</sup>.

Perciò, il paradigma ortodosso di Crick può essere interpretato come una forma raffinata di *preformismo*, con tutte le conseguenze che ne derivano sul piano di un determinismo genetico rigido – e i seguaci, in buona fede o interessati, di questa visione non hanno indietreggiato, e non indietreggiano tuttora, di fronte alle cauzioni fornite da tale paradigma a politiche razziste ed eugenetiche.

Un ulteriore ostacolo epistemologico è costituito dalla Sintesi Moderna tra darwinismo e genetica mendeliana, operante a partire dagli anni '30 del secolo scorso:

Sul versante complementare, la costituzione del paradigma ortodosso della Teoria Sintetica dell'Evoluzione proiettava un'analogia ombra su qualsiasi esplorazione non fosse assimilabile ai suoi pilastri teorici (selezione, adattamentismo e gradualismo)

---

teorizzata in senso fisiologico nel 1932 da W. B. Cannon, veniva ripresa da Waddington come analogia di un *processo stabilizzante* sia dello sviluppo che dell'evoluzione. Per connettere embriogenesi ed evoluzione [...] egli scriveva che occorre «cominciare ad esaminare non la stabilizzazione di uno stato stazionario, ma il percorso di una modificazione nel tempo»: da concetto statico, l'omeostasi, esportata nell'evoluzione, era diventata dinamica, analizzando un processo in atto, la «omeoresi» (ibidem).

80 Ivi, p. 17.

81 Ivi, p. 19.

[...] Sotto tiro, in particolare, le ipotesi non condivise e non gradualiste sulla mutagenesi, o peggio le forme di «canalizzazione» o di «assimilazione genetica» dei geneticisti dello sviluppo, deformate e bollate come para-lamarckiane<sup>82</sup>.

Si noterà che il gradualismo della Sintesi è lo strumento teorico ideale per ridurre ancora una volta l'imprevedibilità della storia della vita – la macroevoluzione non è che extrapolazione della microevoluzione per accumulazione graduale di mutazioni infinitesimale; inoltre, la logica della selezione e dell'adattamento domina uniformemente tutto il processo evolutivo, risultando l'unico fattore di direzionalità in un quadro di variazioni isotropiche, non-canallizzate e cui quindi solo l'azione eliminativa dell'ambiente può imprimere una tendenza. Di nuovo, ciò che viene sacrificato è la possibilità di pensare la storia della vita come sperimentazione di nuove norme impreviste.

L'alleanza tra questi due potenti ostacoli epistemologici è stato spezzata solo recentemente, secondo linee che lasciamo descrivere ancora a Elena Gagliasso:

Le «norme di reazione», i fenomeni di «autoregolazione», la «selezione stabilizzante», l'«assimilazione genica»; una intera linea di ricerca che si situava *tra* genetica ed embriologia, dopo aver assunto significati deformanti lontani dall'intenzione dei suoi ideatori, viene oggi osservata con interesse. Altrettanto è accaduto con la teoria evoluzionista: sono altre ricerche, antigradualiste, che hanno sottolineato l'esistenza di fattori non solo selettivi, hanno confermato e saldato il piano dell'ontogenesi con quello della filogenesi in modi nuovi e inaspettati<sup>83</sup>.

Di questo processo di oltrepassamento degli ostacoli, Stephen Gould è stato un indiscusso protagonista: da *Ontogeny and phylogeny* del 1977 fino alla recente *summa*, Gould ha contribuito enormemente alla decostruzione dei due paradigmi dominanti: facendo valere concetti quali il «vincolo» che canalizza le variazioni, la gerarchia di livelli nel processo evolutivo, il ritmo ciclico e punteggiato del tempo macroevolutivo, la storicità singolare delle formazioni viventi di ogni livello (organismo, deme, specie, ecc.) che impone vincoli precisi all'efficacia del determinismo genico, l'insufficienza della selezione e dell'adattamento come «motori della storia» indistinguibili da una legge invariabile (ma che, potendo solo scimmiettare la validità di tali leggi nelle scienze fisicomateematiche, si riducono ad un'argomentazione panglossiana non molto diversa da quella della teologia naturale). Come abbiamo visto, Gould ha anche tratto le conseguenze filosofiche della sua impresa scientifica: risalendo a monte degli ostacoli epistemologici dominanti, ha riscoperto un Darwin «storico», teorico di una storia animata dalla tensione tra determinazioni strutturali e imprevedibilità delle attualizzazioni delle virtualità immanenti alla

82 Ivi, pp. 19-20.

83 Ivi, p. 20.

struttura. Ma un Darwin molto simile a quello di Gould era già stato intravisto, alla fine degli anni '50, e precisamente dal gruppo animato da Canguilhem che scriverà *Dallo sviluppo all'evoluzione*. In quel libro, Darwin viene letto alla luce della problematica relativa al rapporto tra sviluppo dell'organismo ed evoluzione delle specie – si tratta già del tema che oggi viene riscoperto, dell'inseparabilità di organismo e evoluzione, entrambi parti di un processo storico di cui bisogna innanzitutto comprendere le regole di svolgimento. Ci soffermeremo quindi sulla lettura canguilhemiana di Darwin per proseguire la nostra ricerca sul significato possibile di una storia «darwiniana» – cui possiamo ora integrare la consapevolezza esplicita dell'esigenza che essa ricomprenda ad un tempo la storicità dell'organismo e della macroevoluzione.

### 11. Darwin tra evoluzione e organismo.

Canguilhem parte dalla constatazione che

nessuna speculazione sulle affinità tra le Forme viventi può condurre a un trasformismo radicale, tanto che queste Forme (specie, tipi ideali) sono ancora concepite come una sorta di realtà trascendente, senza la quale l'individuo non avrebbe esistenza biologica definita. Anche l'epigenesi degli embriologi delle prime decadi del XIX secolo [...] non cancella il principio che l'«evoluzione» sia una possibilità riservata all'individuo. Da un lato, questa «evoluzione» viene interpretata come l'illustrazione parziale, su scala embrionale, della «serie animale» e dei suoi gradi di perfezione. Dall'altro, gli stati transitori, gli amalgami tra le Forme [...] appaiono come delle mostruosità o delle anomalie, incapaci di costituire strutture distinte e trasmissibili. Non vi si riconosce una sorta di alchimia delle specie, ma una teratologia sperimentale che suscita ipo- e para-evoluzioni<sup>84</sup>.

La rivoluzione darwiniana interviene in questo quadro da cui la storicità delle specie (intesa come trasformazione reale e produzione di novità) è esclusa e quella dell'organismo sottomessa alla teleologia di una rigida gerarchia di gradi ontologici di perfezione:

La variante più caratteristica [di questa rappresentazione] è quella relativa alla serie delle specie, con il suo piano unico di composizione e la sua gerarchia, dove la perfezione dell'uomo segna il limite superiore. E anche se si cancella il principio di una scala unica o di una messa in serie delle specie, resta il postulato di un sistema delle Forme, al quale fa allusione ogni vita, persino embrionale, e i cui termini sono dei gradi di compimento: tale sistema ha in sé – nella sua unità armoniosa – la sua ragion d'essere, e tutto il possibile biologico vi è incluso<sup>85</sup>.

84 G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ullmann, *Dallo sviluppo all'evoluzione* cit., p. 67.

85 Ivi, pp. 67-68.

Darwin opera appunto la distruzione di questo sistema:

Solo se si inverte la subordinazione dell'individuo al tipo la circolarità di questi concetti viene infranta. A questo punto la specie non mantiene più che un'esistenza nominale; ma attraverso la filiazione degli individui diventa concepibile una genesi reale delle Forme, e con lei un'estensione dell'idea di evoluzione<sup>86</sup>.

Le rotture introdotte da Darwin nel modo di vedere i fenomeni della vita riguardano sempre, e congiuntamente, l'organismo e le specie, secondo una logica che, liberando i due termini da ogni presupposto armonicistico, li unisce tuttavia l'uno all'altro al cuore di una «idea della vita» profondamente rinnovata. In primo luogo,

un vivente è per Darwin innanzitutto un essere la cui realtà totale eccede la struttura, nella quale non ci si può riflettere pienamente; una specie si definisce anche per funzioni vegetative o di relazione, legate a un certo modo di vita che implica un ambiente particolare e che si esprime negli animali con le abitudini e gli istinti<sup>87</sup>.

Tanto l'organismo che le specie non sono esauriti dagli aspetti strutturali, dai piani di composizione, quindi dalle Forme, e dalle loro analogie e differenze che fondano la classificazione anatomica. Il vivente è definito dalla funzione e dall'utilizzazione degli organi, cioè dal modo in cui questi si rapportano al compito di rispondere ai compiti posti al vivente dal suo ambiente. In altri termini, ciò che definisce un vivente è l'attività in cui consiste la sua sopravvivenza in un ambiente dato – in tal modo, la nozione di «ambiente» diventa un correlato quasi tautologico di quella di «vita», tanto al livello dell'organismo che della specie<sup>88</sup>. Ed è questo nuovo statuto della vita, pensata nel riferimento attivo all'ambiente, a costituire una rottura epistemologica – intanto, perché il vivente non viene pensato come realizzazione dell'unità sostanziale delle Forme, ma come sistema di forze in attività che interagisce con il gioco di forze attive nel contesto ambientale. E poi in quanto

il riferimento all'ambiente rivela anche l'inconsistenza di qualsiasi scala universale di perfezione o di «compimento» in biologia. Nella sua accezione più precisa, la perfezione era una proprietà intrinseca della Forma, dedotta dal suo grado di somiglianza con l'uomo. Il criterio di adattamento all'ambiente non può invece coesistere in alcun modo con questo [...]; in quanto gli sottrae ogni significato, se è vero che la struttura di un vivente è quella di un essere che deve vivere<sup>89</sup>.

<sup>86</sup> Ivi, p. 68.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> Questa correlazione è già stata teorizzata, in ambito decisamente pre-darwiniano, da Auguste Comte. Mi permetto di rimandare a A. Cavazzini, *Razionalità e storia nell'opera di Auguste Comte* cit.

<sup>89</sup> G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ullmann, *Dallo sviluppo all'evoluzione* cit., p. 69.

In altri termini, se vivere è pensato come un compito da svolgere in riferimento ad un ambiente dato, non è pensabile alcuna armonia prestabilita tra quest'ultimo e l'organismo che vi deve far fronte a compiti differenti – l'ambiente diventa tautologicamente inherente alla nozione di vivente, ma il loro rapporto resta segnato da uno scarto irriducibile:

La tradizione parlava già di adattamento, ma in generale per meravigliarsi di quanto fosse preciso [...]. I principali trasformisti del XIX secolo meditano al contrario sull'inadattamento relativo degli esseri e sui cambiamenti più o meno costosi che possono ridurlo. Questo dualismo fra le esigenze delle condizioni di vita e le strutture profonde del vivente, già notata in precedenza, conferma un principio che è fondamentale [...] in Darwin [...]: fra la vita e il suo ambiente non c'è accordo prestabilito<sup>90</sup>.

In questo quadro non si deve dimenticare lo statuto locale e particolare degli ambienti – le condizioni di vita imposte ai viventi non potrebbero essere generalizzate, e ciò impedisce di considerare l'adattamento come dominato da una norma unica:

La concezione stessa che Darwin si fa dell'ambiente e dell'adeguamento all'ambiente, relativizzando al massimo l'adattamento, pone la sua dottrina esattamente all'opposto delle filosofie biologiche fondate sull'idea di perfezione<sup>91</sup>.

La località dell'adattamento è una tesi che, investendo la concezione dell'organismo, investe immediatamente l'idea che ci si può fare dei rapporti tra le specie, che diventa impossibile da ordinare in una scala di perfezione:

Non potrà esistere in generale un essere *in sé* adattato o meno. È possibile constatare solo l'adattamento di un essere a certi luoghi, in rapporto a certi ambienti circostanti e in certe condizioni. Nessuno, uomo forse compreso, è biologicamente adattato a tutto. E degli esseri rudimentali possono essere perfettamente adeguati a certe configurazioni d'esistenza. L'adattamento all'ambiente di riferimento non ha senza dubbio nessun optimum (velocità o forza non hanno limiti biologici concepibili) e non può mai essere considerato come definitivo. La sua precarietà è legata all'instabilità virtuale dell'ambiente darwiniano, dove i viventi e i loro anche minimi spostamenti possono, per un complesso gioco di interdipendenze, rimetterlo repentinamente<sup>92</sup>.

## 12. *Evoluzione senza soggetto*

Torneremo più avanti su questa rete di interdipendenze che allude ad una sorta di microfisica dei rapporti tra specie, anzi dei rapporti reciproci tra vir-

90 Ibidem.

91 Ibidem.

92 Ivi, p. 70.

tualità dei caratteri degli organismi e delle specie, e virtualità dell'ambiente. Limitiamoci ora alle conseguenze più ovvie della località dell'adattamento:

Quando si astrae dall'azione eliminatoria dell'ambiente, non ci sono più ragioni biologiche perché le forme evolvano in tale direzione piuttosto che in tal'altra e si arrestino o si biforchiino qui piuttosto che là. Questa contingenza, che distingue la dottrina di Darwin da ogni altro trasformismo, era necessaria affinché sparisce ogni giustificazione *a priori* delle strutture o delle specie: la Vita non ha né piano, né preferenze; non «tende» a niente, neppure alla propria conservazione. Sono le casualità dell'ambiente che l'orientano, negativamente, e che in certi momenti la stabilizzano. In questo modo l'apparenza della predeterminazione, così difficile da eliminare completamente dall'embriologia, è radicalmente escluso dal divenire delle specie. Solo la trice negazione della loro irriducibilità, della loro indivisibilità e della loro predeterminazione [...] doveva permettere di interpretarle interamente in termini di evoluzione estendendo così definitivamente al di là dell'individuo il concetto di sviluppo<sup>93</sup>.

Ciò che diviene impossibile dopo Darwin è «vedere nella storia delle specie la semplice trasposizione di un'epigenesi in stile embriologico sulla scala delle generazioni e dei secoli»<sup>94</sup>. Ciò che manca, è innanzitutto un substrato la cui permanenza *a priori* garantisca la possibilità di parlare di uno sviluppo predeterminato, orientato da una sorta di progetto inscritto nel substrato iniziale: «Un tale sviluppo è inteso innanzitutto per un individuo unico e qualificato»<sup>95</sup>. Certamente, il problema di distinguere il soggetto dello sviluppo, ciò che si sviluppa, nel XIX secolo resta arduo anche sul piano embriologico:

Questo invariante delle trasformazioni embriologiche non può essere né assimilato alla superficie e al volume (come in un dispiegamento), né alla struttura adulta (come in una crescita)<sup>96</sup>.

Ciò significa che anche sul piano embriologico l'individuazione non può essere ridotta ad una predeterminazione; ad ogni modo, sul piano embriologico è possibile stabilire «facendo riferimento ai genitori e anticipando la fine del processo, se ciò che si sta sviluppando è un piccione o un lupo»<sup>97</sup>. Al contrario,

sul piano dell'evoluzione universale, tutti i registri di questo genere sono impossibili [...]. Il mondo vivente non si sviluppa come un solo essere collettivo. L'insieme delle Forme viventi in un momento dato smette, in Darwin, di avere un'architettura provvista di unità interna. Fra due tipi coesistenti, il rapporto è soprattutto di compatibilità, la quale fra l'altro non è neppure assoluta ma solo

93 Ivi, p. 72.

94 *Ibidem*.

95 *Ibidem*.

96 Ivi, p. 73.

97 *Ibidem*.

locale. La vita sulla terra si presenta come una somma di faune e di flore relativamente indipendenti fra loro, dalle frontiere talvolta mobili o permeabili. Le aree geografiche non possono albergare che una specie di caos o, nel migliore dei casi, armonie estrinseche di ordine ecologico, equilibri provvisori fra popolazioni<sup>98</sup>.

La Vita è quindi una rete di rapporti «microfisici» in continua ristrutturazione, i cui equilibri sono sempre provvisori – il «soggetto», l'entità sostanziale, qui non è che un effetto (illusorio) del processo di formazione e trasformazione del reticolo di relazioni soggiacenti. L'unità del mondo vivente non ha alcuna sostanza, essa è solo ciò che appare alla superficie di un gioco di forze senza identità permanenti:

Al di fuori di questa pseudo-unità nell'istantaneità, nell'universo di Darwin non sussiste che un'unità nel successivo, ridotta quasi ad un *minimum*: quella di una filiazione continua in un senso al tempo stesso genealogico (tutte le specie derivano da uno stesso ceppo) e semi-matematico (piccole variazioni elementari). È grazie ad essa che si spiega la relativa persistenza dei tipi e dei piani di organizzazione: non è il sostrato o il fondamento della storia, ma ne è solo la conseguenza<sup>99</sup>.

Se l'*unità* nell'istantaneità non è che l'effetto – apparentemente sostanzialistico – di un sistema instabile di relazioni, la *continuità* nella successione non è che l'effetto – di nuovo apparentemente sostanzialistico – della *ripetizione-con-variazione* che governa l'evoluzione. In entrambi i casi, lo scarto e la differenza producono come proprio effetto l'identico – il pensiero delle Forme è completamente rovesciato: queste non sono più che la stabilizzazione momentanea di un gioco infinito di relazioni di coesistenza e di variazioni successive. Lo sviluppo embrionale e l'evoluzione cessano di riflettersi analogicamente l'una nell'altro, e iniziano ad appartenere ad ordini processuali distinti (il che poi permetterà di cercare i meccanismi profondi della loro unità, aldi là di ogni metaforismo delle scale di perfezione):

È facile allora intuire che il processo di cambiamento non può essere lo stesso per l'individuo in via di formazione e per la sua specie. La durata di un divenire embrionale ha una sorta di pienezza e necessità interne, rivelate dalla sua *costanza* a una Forma data. Ma la storia delle specie non è quella di un sistema isolato in evoluzione. Essa s'iscrive apparentemente in un tempo più realmente creatore di quello dell'embriologia, perché si tratta di un'avventura imprevedibile dove la via seguita da una specie si crea grazie alla sua stessa progressione<sup>100</sup>.

Da qui, possiamo capire come nella storia darwiniana non vi sia, a stretto rigore, alcun posto per la nozione di progresso:

98 *Ibidem*.

99 *Ibidem*.

100 *Ibidem*.

Lo sviluppo embrionale era infine ancora concepito come un progresso [...]. L'evoluzione suggerita dal darwinismo non ha un termine prevedibile e non conosce quindi compimento. Se fosse progresso, in che senso lo sarebbe? Il criterio della superiorità è cambiato: è ormai la crescita della capacità di sopravvivenza. Ne deriva soprattutto l'impossibilità di gerarchizzare le Forme coesistenti quando la loro rispettiva sopravvivenza sembri durevole. Non si dà «progresso» dalla formica alla rondine; e l'occhio del salmone o del corvo non è adattivamente inferiore a quello dello scimpanzé<sup>101</sup>.

Infine, la disgiunzione tra evoluzione e sviluppo embrionale comporta un'ulteriore conseguenza:

In questo universo frammentario [il mondo darwiniano delle specie A. C.] e per questi sistemi aperti ad altri sistemi dove tutti i cambiamenti sopraggiungono e finiscono per caso, il tempo non ha un valore proprio e non ne costituisce né la fonte né la misura del cambiamento. L'idea di un ritmo interno all'evoluzione in generale è estranea al darwinismo autentico [...]. Per delle specie che abbiano trovato localmente un genere di esistenza appropriato alla loro sopravvivenza, il tempo avrà solo un ruolo conservatore, fintanto che le circostanze non cambino<sup>102</sup>.

Per la verità, né la nozione di progresso, né l'idea di un ritmo «naturale» dell'evoluzione che scandirebbe l'accrescimento del progresso stesso, sono del tutto estranee a Darwin – in particolar modo al Darwin gradualista che sarà l'unico riconosciuto dalla Sintesi Moderna. Le osservazioni di Canguilhem valgono per una teoria darwiniana già passata per la formulazione gouldiana degli equilibri punteggiati: in questo senso, ci troviamo di fronte ad una rara anticipazione filosofica di uno sviluppo scientifico. In qualche modo, Canguilhem comprende che la cancellazione del «progresso» dalla storia della vita e la natura ciclica (inerzia punteggiata da mutamenti relativamente rapidi) del processo di speciazione sono conseguenze virtuali della teoria di Darwin, immanenti alla sua struttura concettuale anche quando subordinate alle tesi opposte.

### *13. Tempo e progresso secondo Gould*

Stephen Gould ha a più riprese affrontato il problema dei ritmi immanenti all'evoluzione e quello, strettamente correlato al primo, della sua eventuale direzionalità. Dobbiamo esporre le sue vedute – singolarmente concordanti con l'interpretazione canguilhemiana di Darwin – al fine di concludere la caratterizzazione della storicità propria all'evoluzione.

---

101 Ivi, p. 74.

102 Ivi, pp. 73-74.

Gould ha analizzato la nota «metafora del cuneo» di Darwin:

*Si potrebbe dire che c'è una forza simile a centomila cunei la quale cerca di forzare ogni struttura adattata nei vuoti dell'economia della natura, o piuttosto di formare vuoti spingendo fuori le strutture più deboli.* Darwin [...] si fermò sull'immagine di una superficie assolutamente zeppa di cunei [...] in un'economia della natura che esibiva un'insegna con la scritta: TUTTO OCCUPATO. Il mutamento evoluzionistico può verificarsi solo quando una specie riesce a insinuarsi in questa superficie tutta occupata espellendone un'altra<sup>103</sup>.

Questo dispositivo – che reintroduce una sorta di progresso, poiché specie «peggiori» vengono soppiantate da altre ritenute «migliori» in base ad un'identica norma vitale – è dovuto alla riluttanza di Darwin di fronte alle conseguenze antiteologiche della sua teoria:

Darwin capì chiaramente che il meccanismo di base della selezione naturale non implicava alcuna affermazione sul progresso, poiché la teoria parla solo di adattamento locale ad ambienti in mutamento; ma, essendo lui stesso un eminente vittoriano, anche se critico, non poteva rinunciare al progresso [...]. Egli desiderava legittimare la prevedibilità del progresso<sup>104</sup>.

In realtà, secondo Gould, «la stragrande maggioranza delle tendenze paleontologiche non ci narra alcuna storia ovvia di conquiste realizzate in una competizione di specie», ma piuttosto «un «cambio della guardia» attraverso episodi di estinzioni di massa»<sup>105</sup>. L'estinzione di massa dovuta ad eventi catastrofici non si limita ad eliminare le specie «peggiori», ma cambia le stesse condizioni locali che definiscono il maggior o minor adattamento di una data norma vitale:

Conosco almeno due modelli di causalità nell'estinzione di massa che possono mettere in discussione la metafora del cuneo e il conseguente progresso come vettore importante della vita. Nel modello *casuale*, la vita o la morte delle specie [...] viene a dipendere più o meno dal trovarsi nel posto giusto al tempo giusto quando precipitano sulla terra comete, infuriano incendi, la terra si oscura e gli oceani sono avvelenati. Nel modello delle *regole diverse* [...] le cause del successo sono [...] fortuite rispetto alle ragioni iniziali per evolvere i caratteri che assicurano la sopravvivenza [...]. Gli organismi evolvono caratteri per accrescere il successo nella continua lotta ecologica. A un certo punto colpisce [...] la causa dell'estinzione di massa. Taluni caratteri sono determinanti per la sopravvivenza [...]. Questi caratteri devono però essersi evoluti in tempi normali [...] e devono [...] avere

<sup>103</sup> S.J. Gould, «La ruota della fortuna e il cuneo del progresso», in Id., *Otto piccoli porcellini*, tr. it. di L. Sosio, Milano, EST, 2000, p. 344.

<sup>104</sup> Ivi, p. 345.

<sup>105</sup> Ivi, p. 347.

avuto origine per ragioni non connesse al loro uso posteriore (e fortunato) nell'evitare ai loro possessori la sconfitta imprevista dell'estinzione di massa<sup>106</sup>.

In questa tesi, il «cambiamento funzionale bizzarro» è utilizzato come arma contro il progresso – il successo delle specie significa spesso l'esplorazione di nuove possibilità, nuove norme vitali in condizioni ambientali che pongono dei compiti (e stabiliscono quindi dei rapporti organismo-ambiente) radicalmente mutati:

Questi mutamenti bizzarri [...] eliminarono gruppi di grande successo, e trasmisero [...] un potenziale testimone a creature non annunciate, in attesa dietro le quinte: gruppi che avevano per fortuna un biglietto vincente, comprato molto tempo prima per una ragione diversa in circostanze diverse<sup>107</sup>.

Questo modello discontinuista e ciclico completa con un principio di «regionalità» temporale la «località» spaziale degli ambienti; in tal modo, non c'è più alcun parametro normativo esteriore all'immanenza del legame organismo-ambiente da cui giudicare di un progresso nell'adattamento.

#### *14. L'individuazione dell'organismo*

Come abbiamo detto, la teoria darwiniana esercita effetti congiunti sulla nozione di evoluzione e su quella di organismo. Una volta disgiunta la prima dal riferimento analogico allo sviluppo embrionale del secondo, anche l'idea che è possibile farsi di quest'ultimo muta, e in un modo conforme al nuovo concetto di evoluzione liberato dalla metafora embrionale. Come abbiamo visto, nell'universo darwiniano le specie sono individuate dalla rete di rapporti che costituiscono dei sistemi aperti e instabili – non esistono sostanze o essenze, individuate e definite prima delle relazioni cui appartengono. Il gioco di interdipendenze dell'ambiente darwiniano rende le specie suscettibili di modificazioni che dipendono da minimi spostamenti, i quali possono decidere quali tipi di caratteri, istinti ecc., potranno prevalere e quali soccombere:

---

<sup>106</sup> Ivi, pp. 350-351. Si noti l'osservazione seguente di Gould: «a meno che le nostre concezioni fondamentali sulla causalità siano gravemente sbagliate e il futuro possa controllare il presente, gli organismi non possono sviluppare un carattere per l'utilità che esso potrà avere vari milioni di anni dopo» (ivi, p. 351). Come vedremo più avanti, il primato della funzione sulla struttura nell'esistenza organica implica un certo futurocentrismo: un carattere è conosciuto in base al compito che deve assolvere rispetto alla vita dell'organismo. Ma un futurocentrismo materialista deve affermare che i compiti non si assolvono se non con quello che già c'è (per non ottimale che sia) – in questo senso, la struttura precede sempre le proprie funzionalizzazioni.

<sup>107</sup> Ivi, p. 356.

Che i gatti scompaiano o appaiano in un villaggio può influire sulla sopravvivenza del trifoglio rosso (i gatti mangiano i topi campagnoli, i quali distruggono i nidi dei bombi che contribuiscono all'impollinazione del trifoglio rosso)<sup>108</sup>.

Con il che, le specie perdono la propria identità sostanziale per ridursi a serie di caratteri in rapporti reciproci – non è una Specie ad avere un dato rapporto con l'ambiente, ma sempre un dato carattere specifico con altri tratti ambientali determinati. Allo stesso modo, ogni organismo viene scomposto in «frammenti» ciascuno dei quali si trova in una relazione determinata e per così dire parcellare con i frammenti dell'ambiente:

Darwin pone al principio della sua dottrina alcune variazioni frammentarie [...] Questa tendenza alla decomposizione dei tipi in tratti poco solidali si ritrova d'altronde nella sua concezione dell'ereditarietà. Sfuma così un aspetto classico delle forme viventi: la loro indivisibilità. L'epigenesi s'introduce nel concetto di specie: dall'una all'altra specie il passaggio avviene per modificazioni parcellizzate relativamente indipendenti<sup>109</sup>.

L'organismo è un sistema – evidentemente instabile – di rapporti parcellari tra alcuni tratti e i dati ambientali corrispondenti. Ogni essere vivente è un equilibrio non-ottimale ma «viable» realizzato tra le differenti relazioni (Gilles Deleuze parlerebbe di «linee di forza») che ogni carattere o organo «parcellare» instaura con una «parcella» di ambiente. L'esempio più significativo è fornito da Gould trattando del modo di vita del Panda, un animale estremamente handicappato, poiché, erbivoro, possiede uno stomaco i cui tratti ancestrali carnivori costringe l'organismo ad ingerire enormi quantità di nutrimento vegetale di cui solo una piccola parte verrà digerita (cosicché il panda passa il 60% del suo tempo a nutrirsi, e gran parte del restante 40 a digerire e espellere...). Tuttavia, il panda possiede anche dei tratti singolarmente in sintonia con il proprio ambiente (o con quella parte dell'ambiente che gli fa da fonte di cibo), che, per il resto, gli rimane notevolmente ostile: il famoso «pollice del panda» di cui Gould tratta di frequente è in realtà un osso del polso sovradimensionato, «esattato» o cooptato dalla funzione di afferrare i bambù di cui il panda si nutre. Il panda come organismo è quindi un equilibrio tra le «linee di forza» – indipendenti l'una dall'altra – stabilite con una certa fonte di cibo dal suo sistema digerente e dai suoi arti. Laddove il sistema digerente ha un rapporto con l'ambiente di profondo inadattamento, tale da limitare seriamente le possibilità vitali del panda costretto a ingurgitare enormi quantità di cibo, il «pollice» gli facilita quantomeno la ricerca di questo nutrimento esorbitante: l'organismo nella sua totalità non è altro che il

108 G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ullmann, *Dallo sviluppo all'evoluzione* cit., p. 70.

109 Ivi, pp. 71-72.

rapporto di compensazione (relativa) tra queste due differenti relazioni «parcellari» con i dati ambientali. Questo rapporto definisce lo «stile di vita» del panda, il suo andamento vitale rispetto ai compiti imposti dall'esigenza di conservarsi nell'esistenza – insomma, la normatività specifica del panda:

I panda [...] mostrano alcuni adattamenti secondari rispetto al loro dilemma insormontabile e capitale: nutrirsi di bambù con un apparato digestivo da carnivori. Essi raccolgono, «preparano» e masticano il bambù con un'efficacia che testimonia di un'autentica evoluzione; hanno perfino inventato un celebre falso «polluce» affinché li aiuti nella loro lotta. Ma [...] il tema essenziale della vita del panda deve essere compreso come una modificazione di funzioni vitali mediocrementre realizzate a partire da trasformazioni minori dell'apparato digestivo. Quando le strutture anatomiche sono cooptate per nuove funzioni, a partire da utilizzazioni anteriori in un contesto differente, non possiamo parlare di adattamenti<sup>110</sup>.

Ciò che Gould chiama «tema essenziale della vita del panda» è l'equilibrio tra le «linee di forze» che costituiscono il rapporto del panda al suo ambiente, un equilibrio considerato sotto la specie della norma vitale che esso impone all'organismo. L'organismo non è quindi governato da un'armonia prestabilita, da una sorta di «unità interiore» che ne assicurerebbe la coerenza intima e l'ottimalità rispetto alle necessità vitali. Il vivente è una totalità, ma una totalità che va compresa come il risultato precario di un gioco di forze non necessariamente coerenti – un risultato non prestabilito *a priori* da alcuna esigenza finalistica, ma, al contrario, tale da condizionare *post festum* lo svolgimento dei compiti vitali. L'organismo è un *tutto* che si mantiene in essere a partire dalle condizioni fattuali della sua storicità; e il rapporto di rapporti che costituisce tale *tutto* è un vincolo strutturale che condiziona l'andamento di una forma singolare di vita senza essere sottomesso ad alcuna armonia prestabilita. Nella tradizione filosofica, la nozione di totalità più adeguata a pensare lo statuto darwiniano dell'organismo vivente è quella elaborata da Spinoza:

Un individuo è [...] un'essenza singolare, vale a dire un grado di potenza. A questa essenza corrisponde un rapporto caratteristico; a questo grado di potenza corrisponde una certa capacità di essere affetto. Questo rapporto infine sussume delle parti; questo potere di essere affetto viene necessariamente soddisfatto da certe affezioni. Così, gli animali vengono definiti [...] in base a un potere di essere affetti, secondo le affezioni di cui sono «capaci», secondo le eccitazioni a cui reagiscono nei limiti della loro potenza<sup>111</sup>.

<sup>110</sup> S. J. Gould, «La vie du panda», in Id. *Un hérisson dans la tempête*, Paris, Grasset, 1994, p. 22 (tr. fr. di *An urchin in the storm*, New York, Norton & C., 1987).

<sup>111</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, tr. it di M. Senaldi, Milano, Guerini e Associati, 1991, pp. 38-39.

In altri termini, un organismo individuale è una *composizione*, un rapporto costante tra le diverse «affezioni» – non necessariamente reciprocamente armoniche o cooperanti – che legano ciascuna delle sue «parti» all’ambiente. Il «grado di potenza» singolare, cioè la norma di vita, che definisce un organismo, dipende da – o in ultima analisi coincide con – il modo in cui queste affezioni interagiscono, si combinano, si oppongono o rinforzano reciprocamente. La norma di vita, cioè l’«essenza» di un vivente non è quindi definibile *a priori*, in modo da poter giudicare della maggior o minore adeguatezza del vivente stesso a tale norma: essa è piuttosto ricavata direttamente dalla costituzione fattuale dell’organismo, dal rapporto di forze che esso è esclusivamente in virtù della propria storicità contingente. Per usare i termini di un altro commentatore di Spinoza:

Il tutto spinoziano non è *pan*, cioè somma delle parti, né *holon*, cioè primato del tutto sulle parti, ma relazione necessaria del comporsi, decomporsi e ricomporsi delle parti all’infinito sia in termini estensivi che intensivi [...]: relazione aleatoria, cioè non predeterminata da un Senso originario, ma intelligibile in ogni minimo dettaglio in virtù della sua necessità<sup>112</sup>.

Questa idea di totalità mi sembra quella più adeguata a concettualizzare non solo l’idea darwiniana di un organismo «a mosaico», ma anche l’idea darwiniana di unità sovraorganismica (le specie, i demi, fino a comprendere tutto l’universo della vita organica) in quanto sistema definito da un sistema di «affezioni» determinate in ultima istanza dalla storicità di tale unità, dal gioco aleatorio delle ripetizioni-variazioni. Come la specie, infatti, l’organismo è pur sempre un’unità, ma nel senso di un rapporto costante che si mantiene stabile nel mutamento:

L’individuo [...] non è un atomo originario, ossia un’unità data prima di ogni incontro con altri individui, ma un processo di unificazione. Le parti non sono normate dalla forma-totalità dell’individuo inteso come fine rispetto ad esse intese come mezzi (organi), ma è invece dall’incostante equilibrio di forze tra di esse che si produce l’effetto forma [...]. Questa unificazione è un processo sempre aperto e aleatorio ed è per il solo fatto del perdurare di alcune proporzioni date tra le parti che si costituisce la forma-individuo<sup>113</sup>.

Seguendo questo schema ontologico derivato da Spinoza è possibile comprendere l’operazione di distruzione di ogni teleologia obiettiva ritenuta governare come norma preesistente l’insieme della natura vivente e dei suoi fenomeni:

---

<sup>112</sup> V. Morfino, *Substantia sive organismus*, Milano, Guerini e Associati, 1997, p. 157.

<sup>113</sup> Ivi, p. 160.

In una tale concezione l'individuo non è momento dello sviluppo della totalità, in cui trova tempo e senso, ma durata reale della molteplicità di relazioni che lo costituiscono [...]. Per questo la conoscenza di ogni individuo e della sua temporaliità non può essere aprioristicamente inserita in una grande narrazione totalizzante, ma deve passare attraverso la ricostruzione della fattività e dell'aleatorietà della sua struttura variabile<sup>114</sup>.

Sarebbe tuttavia frettoloso negare la pertinenza di qualunque riferimento, non si dirà teleologico o finalistico, ma semplicemente funzionale, a petto di questo primato della attualità del vincolo strutturale. Nell'universo del vivente non c'è una teleologia obiettiva che assegna una funzione «cosmica» ad ogni struttura: il che equivale ad ammettere un primato delle considerazioni strutturali su quelle funzionali. In termini «analitici»: la conoscenza di un fenomeno si basa sempre in prima istanza sullo *is*, cioè su una descrizione di fatto, e solo secondariamente sullo *is for*, cioè sulla funzione cui assolve il fenomeno stesso. Esplicitando ulteriormente: le funzioni dei fenomeni, cioè il ruolo che essi svolgono nel contesto dell'andamento vitale di un organismo o di una specie, sono sempre subordinate alla struttura, cioè al vincolo imposto da ciò che un processo storico contingente e delle proprietà intrinseche hanno offerto come materiale in aggirabile alla funzionalizzazione. Tuttavia, questa funzionalizzazione della struttura – cioè questa sottomissione del vincolo ad usi che lo presuppongono e che esso stesso rende possibili – presuppone comunque l'adozione di un punto di vista funzionale non integralmente risolvibile nel fatto strutturale. Ciò emerge anche dal punto di vista dello spinozismo più rigoroso, per cui si tratta di affermare «una concezione acentrica e asistematica della natura in cui ogni forma è l'effetto dell'istantaneo rapporto tra l'infinita variazione cui è soggetto ogni individuo e lo sforzo di persistere di questo una volta venuto all'esistenza»<sup>115</sup>. In altre parole, il «tutto» si sforza di persistere, cioè di mantenere costante il rapporto di forze che lo costituisce – e tutte le «affezioni», cioè tutti i dati strutturali, che compongono le forze in gioco nell'esistenza di questo «tutto», sono *in funzione* del compimento di questo sforzo.

C'è quindi una sorta di inversione della logica strutturale: le funzioni sono sempre rese possibili da un'obiettività ateologica della struttura; ma la struttura è sempre data nell'atto di svolgere una qualche funzione non deducibile interamente dalle sue proprietà obiettive: in ultima analisi, sebbene sia la plasticità obiettiva della struttura a consentire le rifunzionalizzazioni dei fenomeni in contesti diversi, non è possibile individuare questa plasticità se non attraverso le sue attualizzazioni in contesti funzionali determinati. Le possibilità strutturali dei fenomeni viventi sono quindi la condizione di possibilità del loro svolgere funzioni diverse, ma il loro presentarsi come sempre-

<sup>114</sup> Ivi, p. 165.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

già prese in una funzione attuale, cioè asservite ad una norma di vita determinata, è la condizione stessa del riconoscerle come possibilità obiettivamente ma virtualmente presenti nel vincolo materiale.

A ben vedere, è ciò che possiamo trovare anche in Freud: le possibilità significanti di una rappresentazione appartengono virtualmente alla sua struttura materiale, ma noi non possiamo rendercene conto che *après coup*, cioè dopo aver ritrovato questa rappresentazione integrata al contesto funzionale di una formazione psichica, della storicità singolare di un desiderio umano. *In sé* la virtualità della struttura precede le sue possibili funzionalizzazioni; ma *per noi* solo le funzioni attuali possono garantire l'accesso – tramite la ricostruzione metodica di variazioni storiche o ipotetiche – alla matrice strutturale che contiene le variazioni come propria virtualità. I due punti di vista sono complementari e reciprocamente irriducibili: ridurre la struttura alla funzione significherebbe attribuire ad una norma di vita il potere di creare liberamente le proprie condizioni materiali, e ciò ci ricondurrebbe – oltreché all'assurdità – ad una teleologia insita nel sistema totale dei viventi (cioè ad un Disegno Intelligente); ridurre la funzione alla struttura significherebbe invece ridurre la singolarità delle formazioni biologiche (o psichiche, o storiche, se si vuole proseguire il parallelismo tra Darwin, Freud e Dumézil) a casi particolari prevedibili di leggi generali soggiacenti ai percorsi contingenti delle «linee di vita», il che equivale ad un idealismo meccanicista, un idealismo della struttura altrettanto ideologico e inoperativo di quello teleologico della funzione. In entrambi i casi, bisogna postulare un'Essenza ontologicamente distinta dall'immanenza reale dei fenomeni, il che è escluso dal codice ermeneutico cui, per ipotesi, abbiamo affidato una prospettiva non-idealistica sulle scienze storiche. Non c'è quindi altra soluzione: la pre-datità vincolante della struttura virtuale non è mai data se non come effetto di *Nachträglichkeit* ottenuto a partire dall'attualità di una funzione indeducibile. E poiché questa funzione non è altro che la normatività vitale di un vivente, ne deduciamo che, in ultima analisi, la struttura in quanto matrice e vincolo delle proprie variazioni funzionali non è mai data se non rifratta nell'irriducibile pluralità di queste ultime.

### 15. Conclusione. «Through the looking-glass»

Né l'anatomia, né il reticolo dei rapporti con l'ambiente, né il genotipo, né nient'altro, è mai dato nel vivente come struttura obiettiva se non come sempre-già preso in una funzione – nella conoscenza della vita una struttura non è mai altro che vincolo e supporto dell'individuazione di un essere vivente. La fattualità della struttura non è accessibile se non attraverso il suo *valore* per il vivente se ammettiamo, con Canguilhem, Nietzsche e Spinoza, che per un vivente esi-

stere sia immediatamente valutare, cioè che persistere nell'essere sia immediatamente porre una norma di giudizio. Senza alcun dubbio, solo con Darwin questa normatività originaria e irriducibile del vivente può essere messa al centro di una considerazione scientifica della vita: infatti, Darwin è perfettamente convinto che il vivente non possa essere interrogato se non a partire dal suo rapporto con l'ambiente, cioè dall'andamento vitale che ne definisce le prestazioni (abbiamo già osservato, con Canguilhem e la sua equipe di ricerca, che la teoria di Darwin si fonda sull'attività di un vivente preso nel rapporto dialettico che lo lega all'ambiente). D'altra parte, Darwin sottrae questo primato dell'aspetto funzionale su quello strutturale ad ogni visione teleologica della vita nel suo insieme – se un vivente è sempre una norma vitale, non è però possibile stabilire una scala di perfezione delle norme: in altri termini, non c'è norma della norma. L'evoluzione darwiniana non è guidata da una norma prestabilita; anzi, essa può essere compresa correttamente come invenzione ed esplorazione di nuove norme vitali, tanto a livello dell'organismo che delle specie.

Questo primato non-teleologico del punto di vista funzionale è qualcosa che solo Darwin rende possibile. Infatti, raramente le teorie pre- o non-darwiniane dell'individuazione vitale riescono a non cadere nella trappola della teleologia e della scala delle perfezioni. L'individuazione è stata infatti compresa – da una tradizione biologica sviluppatisi al di fuori delle preoccupazioni immediatamente riconoscibili come darwiniane, e i cui «nomi» rappresentativi sono piuttosto quelli di Rudolf Virchow, Auguste Comte, Claude Bernard, Wilhelm Roux e... Friedrich Nietzsche<sup>116</sup> – come una dialettica tra l'eccitazione esercitata sull'organismo dagli stimoli ambientali e l'assimilazione attiva che l'organismo esercita su tali stimoli per farli cooperare alla produzione ed alla conservazione della sua forma.

L'individuazione è quindi un processo di costruzione e conservazione dell'identico nel differente, dell'ordine nel flusso caotico: l'organismo riceve passivamente delle eccitazioni esterne, ma riesce a trasformarle, mediante un processo attivo, nelle condizioni della sua identità. In tutta evidenza, questa tradizione ha compreso il vivente a partire da un punto di vista *funzionale*: i dati ambientali e le strutture del vivente sono considerati strettamente dal punto di vista della loro funzionalizzazione alla normatività dell'organismo. Ciò che conta è come il vivente mantiene la forma della propria identità, cioè come esso si individua sfruttando – cioè funzionalizzando – le condizioni cui è passivamente sottoposto. Questo dispositivo dell'individuazione è peraltro identico a quello che Deleuze ritrova in Spinoza, e che ci è sembrato poter essere un modello della comprensione darwiniana dell'organismo: costruzione di un'identità a partire dall'invarianza di un rapporto tra eterogenei. Il problema è che questo stesso dispositivo si associa in genere ad una scala di perfezione che

---

116 Si veda il libro di B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001, pp. 30-43.

pretende basarsi su di una misura assoluta del valore del rapporto all'ambiente. Secondo Wilhelm Roux, «poiché l'assimilazione non è che una risposta all'eccitazione, più un essere vivente sarà aperto alle eccitazioni estranee, più la sua forza d'assimilazione dovrà accrescere»<sup>117</sup>. In altri termini, «non è nella capacità a chiudersi su se stessi, ma nella massima apertura possibile [...], nella più grande attitudine a sopportare l'altro, il nuovo o l'estraneo in quanto tali [...]», che bisogna cercare il criterio di una vita superiore»<sup>118</sup>. Da cui la conclusione ovvia, che sarà tratta da Nietzsche: «La vita alta, la vita superiore [...] poiché è la più eccitabile tra tutte [...] è anche la più forte»<sup>119</sup>. In altri termini, quanto più un organismo è attivo ad essere affetto passivamente, cioè a ricevere eccitazioni estranee, tanto più la sua attività di assimilazione sarà ricca e multiforme, e la sua forma di individuazione (cioè come abbiamo visto la sua norma singolare di vita) sarà potente, complessa e polivalente.

Difficilmente queste vedute possono evitare di riproporre una scala degli esseri e dei loro gradi di perfezione – e infatti Barbara Stiegler la riafferma, certo parafrasando Nietzsche, ma anche senza osservare come quest'idea sia stata espulsa da Darwin dalla considerazione del mondo vivente: «Più si sale nella scala degli organismi, più gli esseri si complessificano»<sup>120</sup>. Al vertice della scala degli organismi, si colloca ovviamente l'uomo: l'organismo umano è infatti attivo ad essere affetto da un'infinità virtuale di eccitazioni ambientali differenti (cioè può vivere in ambienti molto diversi tra loro), ed al tempo stesso la sua individuazione è di una plasticità insolita, comprendendo nelle sue forme anche le componenti non-somatiche cui diamo il nome collettivo di «civilizzazione» (il linguaggio, le tecniche, le istituzioni, ecc.).

Ora, se fenomenologicamente questa maggior plasticità e complessità dell'individuazione nell'uomo è innegabile, bisogna però ammettere che essa è integrabile nell'idea darwiniana di storia (della vita) solo a condizione di separare questa condizione di fatto del vivente umano da qualsivoglia scala di perfezione: i caratteri peculiari dell'individuazione umana (tali da far sì che essa si prolunghi oltre l'universo biologico e si compia in un'identità specificamente culturale e sociale della specie e dell'individuo) devono poter essere spiegati a partire da quel movimento privo di fine e direzionalità che è la storia evolutiva secondo Darwin. In questa direzione si sono mossi autori come lo stesso Gould e l'embriologo Alain Prochiantz. La peculiarità della norma di vita umana deve essere compresa senza ricorrere surrettiziamente ad una teleologia immanente alla vita, e cioè riaprendo il rapporto tra struttura e funzione, tra il vincolo della storia e delle correlazioni strutturali e le sue funzionalizzazioni nel contesto di un andamento vitale peculiare e «viabile».

117 Ivi, p. 41.

118 Ivi, p. 40.

119 Ivi, p. 42.

120 Ivi, p. 36.

Gould ha quindi ricondotto la complessità dell'individuazione umana, l'apertura dell'uomo ad una serie pressoché illimitata di ambienti, e la dimensione metabiologica della sua identità organismica e specifica, all'enorme rallentamento dei tempi di sviluppo dell'organismo umano, il quale può essere assimilato ad un embrione nato prematuramente (rispetto allo sviluppo degli altri mammiferi): si tratta della tesi classica della *neotenia*, resa celebre da autori antidarwiniani, sostenitori di una finalità intrinseca alla Vita, come Lodewijk Bolk e Adolf Portmann. Gould ha resuscitato questa tesi integrandola al divenire aleatorio dell'evoluzione darwiniana e al carattere «parcellare» dell'organismo vivente: l'insufficienza dell'argomentazione di Bolk risiede nel suo basarsi su una mera enumerazione di caratteri neotenici dell'uomo, che, nell'ottica di un olismo di marca vitalista, dovrebbe essere sufficiente a caratterizzare l'organismo umano come una *Gestalt* complessivamente «ritardata». Ora, se Gould ricorda che «gli organi evolvono separatamente, reagendo a necessità adattative differenti: è ciò che chiamiamo evoluzione a mosaico»<sup>121</sup>, egli è in ogni caso convinto che la teoria di Bolk «metta in luce un tema essenziale, addirittura determinante, dell'evoluzione umana»<sup>122</sup>. Questo tema è il rallentamento dello sviluppo:

Mi sembra innegabile che il rallentamento sia uno degli elementi basilari dell'evoluzione umana. Innanzitutto, i primati si sviluppano in genere più lentamente degli altri mammiferi [...] vivono più a lungo e giungono a maturità più tardi di altri mammiferi di taglia comparabile [...]. Il corso e il ritmo della nostra vita hanno subito un rallentamento ancora più spettacolare. Il nostro periodo di gestazione è appena più lungo di quello delle scimmie, ma i nostri bebé sono molto più goffi alla nascita [...]. Ho già parlato della nostra ossificazione rallentata. I nostri denti spuntano più tardi, diventiamo adulti più tardi e viviamo più a lungo. I nostri organi proseguono la loro crescita molto dopo che questa è cessata nei primati [...]. Negli scimpanzè e nei gorilla il cervello è formato per il 70% all'inizio del primo anno; l'uomo non raggiunge questa percentuale prima del terzo anno<sup>123</sup>.

In altri termini, l'individuazione biologica dell'organismo umano è tale per cui quest'ultimo, alla nascita, si ritrova ad essere una forma largamente incompiuta, e pertanto maggiormente «aperta» e plastica di quella degli altri animali. L'uomo nasce in stato di *inconclusione* – e ciò significa che la sua forma singolare, cioè la norma vitale che definirà i suoi rapporti con l'ambiente, sarà largamente determinata dai rapporti in cui il vivente entrerà dopo la nascita, rapporti che non sono più unicamente biologici ma culturali:

<sup>121</sup> S.J. Gould, «Le véritable père de l'homme est l'enfant», in Id. *Darwin et les grands énigmes de la vie. Réflexions sur l'histoire naturelle*, Paris, Seuil, 1997, p. 67, tr. fr. di D. Lemoine et G. Blanc di *Ever since Darwin (Reflections on natural history)*, New York, Norton & C., 1977.

<sup>122</sup> Ivi, p. 68.

<sup>123</sup> Ivi, p. 69.

Cosa significa il rallentamento dello sviluppo in rapporto all'adattamento? La risposta a tale domanda è certamente legata alla nostra evoluzione sociale. Il sapere ha in noi un'importanza determinante. Noi non siamo particolarmente forti, agili o robusti; non ci riproduciamo rapidamente. Ma siamo avvantaggiati dal nostro cervello, che ci conferisce la capacità di apprendere dall'esperienza<sup>124</sup>.

«Apprendere dall'esperienza» qui significa: non essere determinati dalla nostra individuazione biologica nei nostri rapporti con l'ambiente. Il rapporto eccitazione-assimilazione nell'uomo non è mai interamente determinato – esso dipende da ciò che le strutture sociali, culturali, tecniche, ecc., consentono all'organismo in termini di apertura agli ambienti più vari e capacità di assimilarli funzionalmente. Ma è questo rapporto a definire l'individuazione del vivente, la sua normatività originale. Dire che tale rapporto dipende, per l'uomo, dalle sue condizioni extra-biologiche di esistenza significa dire che l'individuazione umana non può avvenire senza le strutture sociali extra-biologiche. Il vivente umano non acquista una forma unicamente in virtù della determinazione biologica – la forma in cui si individua questo vivente, e che definisce l'andamento normativo della sua esistenza, è sempre-già surdeterminata dalle strutture sociali, culturali, ecc.

Alain Prochiantz ha ripreso questi temi – prolungando esplicitamente la rivalutazione gouldiana di Bolk – e ha fornito una teoria evolutiva strutturale del rallentamento dello sviluppo. Questo fenomeno sarebbe l'effetto di un'espressione dei geni regolatori dei ritmi di sviluppo prolungata nel corso della vita dell'individuo – in altri termini, ciò che fa la specificità dei geni di sviluppo umani non è tanto la loro struttura quanto:

la durata e il sito di espressione di questi geni. È un vero piacere potere sostenere la tesi resuscitata da Stephen Jay Gould per cui un punto decisivo della nostra evoluzione risiederebbe nel rallentamento dello sviluppo di certi organi. Questa tesi della neotenia si applica particolarmente bene al cervello dei vertebrati, che è oggetto di una ricostruzione permanente permessa dal rinnovamento dei neuroni, dalla modificazione della loro arborizzazione e dalla nascita e morte delle sinapsi. Tutte queste operazioni di plasticità morfologica sono legate all'espressione, che si continua nell'adulto, dei geni di sviluppo e, pertanto, alla conservazione di proprietà embrionali in regioni cerebrali di importanza cruciale<sup>125</sup>.

<sup>124</sup> Ivi, p. 70.

<sup>125</sup> A. Prochiantz, *Machine-esprit*, Paris, Odile Jacob, 2001, p. 176. Secondo Prochiantz, questa plasticità conservata dall'adulto «permette che l'esperienza storica degli individui si inscriva, fino alla morte, in una creazione morfologica permanente della sostanza cerebrale» (p. 177). Questa individuazione permanente, che sfugge al determinismo genetico, e financo all'ordine biologico propriamente detto, dipende comunque da un meccanismo genetico la cui azione consiste nel cancellare la propria efficacia costrittiva: «l'individuazione, che deve prendere in conto la componente genetica, poiché sono dei geni a permettere questa plasticità, si inscrive epigeneticamente e in modo continuo nella struttura

Ora, questo fatto apre una serie di prospettive vertiginose che qui potremo solo accennare. Infatti, se l'individuazione umana è biologicamente incompiuta, ed ha bisogno di quella socio-culturale per chiudersi in una «forma», è necessario ricordare che la società e la cultura non contengono alcun programma *naturale* mediante cui individuare stabilmente tale forma. Le strutture extra-biologiche non prolungano semplicemente l'individuazione biologiche, piuttosto la sottomettono ad una logica peculiare: infatti, se nell'individuazione biologica la normatività del vivente è comunque già data con il vivente stesso, nell'atto stesso della sua esistenza rispetto cui la stabilità della forma è sempre secondaria, in un'individuazione extra-biologica tale normatività non può essere data in anticipo – essa è piuttosto il luogo di una problematizzazione e di un interrogativo, dunque della possibilità di un conflitto. Nessuno lo ha compreso meglio di Georges Canguilhem:

Un organismo è un modo di essere del tutto eccezionale perché tra la sua esistenza e il suo ideale, tra la sua esistenza e la sua regola o norma, non vi è differenza [...]. A partire dal momento in cui un organismo è, dal momento in cui vive, esso è possibile, cioè risponde ad un ideale d'organismo; la norma o la regola della sua esistenza è data nella sua stessa esistenza [...] l'ideale dell'organismo [...] è l'organismo stesso<sup>126</sup>.

Qui è dell'individuazione nel senso che abbiamo già discusso che parla Canguilhem: «L'organismo stesso, in virtù del solo fatto della sua esistenza, risolve una specie di contraddizione [...] tra la stabilità e la modificazione»<sup>127</sup>. Questa «contraddizione» non è altro che l'individuazione stessa, in quanto mantenimento di una forma nell'apertura alle eccitazioni, cioè in quanto funzionalizzazione di un reticolo di rapporti e strutture alla conservazione di un andamento vitale singolare. Questo andamento non è altro che la norma-

---

del cervello» (*ibidem*). Questa apertura alla storia permessa dalla genetica rimanda all'efficacia «evanescente» di una sorta di *barratura* dell'ordine naturale in quanto origine della specie umana (ciò per cui Prochiantz propone il termine *anatura*): l'auto-cancellazione continuata dell'ordine biologico consente l'efficacia di un ordine ad esso sustruito, storico, culturale, sociale. Al di là del punto di vista embrionario e genetico da cui Prochiantz affronta questo tema, mi sembra che qui stia il nodo della concezione darwiniana del mondo vivente e del suo rapporto alla cultura umana: la vita dopo Darwin è un'origine che non cessa di barrarsi e cancellarsi nei suoi propri effetti imprevedibili – la produzione cieca di nuove norme rende ragione in modo paradossale dell'apparizione di forme di esistenza in cui i dispositivi stessi della vita sono rifunzionalizzati in una logica a-naturale, a-biologica. Darwin, riconducendo l'ordine vivente all'immanenza tautologica del proprio divenire, ha reso impossibile pensare la Vita come fonte diretta di una Norma trascendente, come fondamento di un Senso.

<sup>126</sup> G. Canguilhem, «Le problème des régulations», in Id., *Écrits sur la médecine*, Paris, Seuil, 2001, pp. 106-107.

<sup>127</sup> Ivi, p. 112.

forma dell'organismo, e, per ciò che è dell'«ordine organico», esso è già dato con l'esistenza dell'organismo stesso – in altri termini, l'organismo nasce già portatore di una forma di cui i «dispositivi e meccanismi di regolazione»<sup>128</sup> garantiranno la persistenza nel divenire<sup>129</sup>.

Ma prendiamo il caso di un vivente la cui forma non sia già data interamente nella dimensione biologica, di un vivente la cui individuazione sia sempre anche transorganica, culturale. Ebbene, questo vivente, che dovrebbe in certo modo ricevere dalle strutture sociali la compiutezza della propria forma normativa, si troverebbe invece affatto privo di tale forma, poiché la società non contiene alcuna forma o norma «spontanea», ma è piuttosto il luogo della problematizzazione delle norme e del conflitto tra differenti possibilità normative paritetiche in cui solo le rimozioni e le estraniazioni storiche possono introdurre i fantasmi della «natura» e della «contro-natura»:

Per ciò che è della società, ciò su cui si discute, è sapere quale sia [...] la sua norma [...] la norma della sociabilità umana non è chiusa [...]. Bergson mostra che la specie umana è alla ricerca della sua sociabilità specifica [...] ci si potrebbe chiedere se lo stato normale di una società non potrebbero essere il disordine e la crisi anziché l'ordine e l'armonia<sup>130</sup>.

La società non contiene alcuna norma per «tappare il buco» dell'irriducibile plasticità umana: se l'uomo non può che individuarsi socialmente, allora questa individuazione è più una posta in gioco che un compito di cui i fini e i criteri ultimi sarebbero già dati in anticipo. Lo «stato normale» di una società, è che i fini non sono dati, che vi sono conflitti sulle finalità ultime, di cui fa parte anche la norma e la forma che si ritiene adeguata al vivente umano – per questo, nelle società umane non può non esistere una bio-politica; o meglio, nessuna *grosse Politik*, come hanno compreso tanto Nietzsche che Heidegger che Foucault, non può non essere una bio-politica, non può cioè non comportare una decisione riguardo all'essere dell'uomo, alla norma che definisce la sua esistenza. Se nel vivente la struttura è sempre subordinata alla funzione, nel vivente umano sono le funzioni stesse a diventare oggetto di conflitti e di decisioni, in ogni caso di interrogazioni e «discorsi». Anche questa consapevolezza è una conseguenza dell'idea darwiniana di storia: pensando l'evoluzione come un processo senza soggetto né fine né norma intrinseca, Darwin permette di pensare che la civiltà umana, in virtù della mutazione casuale che l'ha sottratta alla determinazione rigida di un ordine organico, possa diventare il luogo geometrico di una problematizzazione della vita in quanto tale.

<sup>128</sup> Ivi, p. 110.

<sup>129</sup> Il riferimento di Canguilhem è a Claude Bernard, uno dei massimi teorici della dialettica eccitazione-assimilazione.

<sup>130</sup> Ivi, p. 108 e pp. 121-122.

Ciò richiede la consapevolezza che il processo della vita, inventore infaticabile di norme singolari, non contenga alcuna Norma – richiede cioè di farla finita con il fantasma pre-moderno del Valore della Vita. La vita non contiene valori che non siano quelli di un'autoconservazione tautologica; e, laddove essa consente l'interrogazione sul valore dei valori – cioè nella società umana – scompare anche il programma regolativo intrinseco al *conatus* di autoconservazione della norma. Non è infatti detto che la civiltà umana decida in favore della conservazione della propria forma attuale, la quale in fin dei conti non è più spontanea o legittima di un'altra. Di questa possibilità non bisognerebbe aver paura, non solo perché l'attuale norma di vita è a dir poco insoddisfacente e tale da condurre ad un'autodistruzione forse non catastrofica ma per avvilimento, ma anche e soprattutto perché non c'è maggior avvillimento della perdita del senso conflittuale delle norme umane in favore di un'unica norma, insensata come tutte le altre. Una cosa è certa: occorre alimentare la consapevolezza che nessuna normatività può attendersi dall'esterno di questo conflitto tra valori – la civiltà non beneficia di alcun alibi al rifiuto di decidere da se stessa la forma in cui deve poter esistere la specie umana. Per un filosofo come Enzo Melandri la pratica politica capace di assumersi questa decisione significava un salto qualitativo nell'autocontrollo esplicito della specie – e chiamando tale pratica *comunismo*, egli intendeva escludere che questo autocontrollo creatore di norme potesse ridursi a un controllo tecnico esclusivo della dimensione conflittuale di ogni normazione:

Il limite [del comunismo], questo non si deve tacere, sta nel non poter predire fino a che punto il programma della «umanizzazione dell'uomo», per dirla con Husserl, possa essere attuato senza condurre alla distruzione della civiltà dell'uomo, così come noi la conosciamo. Ma una cosa è chiara. Il destino dell'uomo sta nell'incremento dell'autocontrollo e non nella desublimazione repressiva<sup>131</sup>.

Nozione paradossale di «destino», resa possibile da una natura e da una storia da cui la morte di Dio ha eclissato definitivamente ogni traccia di finalità.

---

131 E. Melandri, *La linea e il circolo* cit., p. 1002.

# SCIENZA E PRODUZIONE IDEOLOGICA (SPONTANEA?) DEGLI SCIENZIATI: IL CASO DELL'ORGASMO FEMMINILE

RANIERI SALVADORINI

**L**a biologa dell'evoluzione e filosofa della scienza Elizabeth Lloyd, allieva del grande «paleontologo» Stephen Jay Gould, mostra in modo convincente nel suo lavoro recentemente uscito, *Il caso dell'orgasmo femminile. Pregiudizio nella scienza dell'evoluzione*<sup>1</sup>, che l'orgasmo femminile non ha una funzione evolutiva, o almeno che quest'idea è insostenibile sulla base delle prove attualmente disponibili. Al tempo stesso promuove l'ipotesi di interpretare la risposta fisiologica della femmina umana come «donazione embrionica casuale», una «potenzialità»<sup>2</sup> che può attivarsi in determinate circostanze. L'idea che l'orgasmo femminile sia il risultato delle pressioni selettive ha un prezzo sociale troppo alto, oltre ad essere scientificamente più fragile, poiché implica la riduzione della sessualità femminile, in qualche modo, alla funzione riproduttiva.

Il tentativo di slegare in modo scientifico la sessualità femminile dalla funzione riproduttiva è condotto affrontando la complessità del dibattito evoluzionista, rileggendone in modo critico le categorie alla luce degli studi, sempre nuovi, di biologia, genetica, fisiologia e primatologia. L'aspetto davvero significativo e interessante di questo grosso lavoro di ricostruzione storico-logica-critica è la radicalità della critica che muove al modo di produzione scientifico, in questo caso circoscrivendo il campo allo studio di caso dell'orgasmo femminile.

Infatti, il lavoro della Lloyd fa il punto sullo stato dell'arte della ricerca sull'orgasmo femminile. Tanto più la sua tesi risulta convincente, documentata, solida e rigorosa, quanto più emerge in che misura l'ideologia sia penetrata, al di là delle intenzioni e/o della consapevolezza degli scienziati stessi, nella comunità scientifica internazionale nel corso del Novecento.

Il lavoro mostra l'elemento ideologico nel momento stesso in cui penetra il processo di produzione scientifica, condizionandone in modo determinante lo sviluppo storico. Di lì in poi, le tracce del condizionamento sono ben visibili, e innescano una dialettica tra posizioni scientifiche avverse solo in apparenza, ma in realtà speculari: la logica che posizioni scientifiche (e politiche) loro malgrado diverse si ritrovano a mantenere, «tiene in vita» l'idea che l'orgasmo

<sup>1</sup> E.A. Lloyd, *Il caso dell'orgasmo femminile. Pregiudizio nella scienza dell'evoluzione*, tr. it. di E. Faravelli, Torino, Codice edizioni, 2006.

<sup>2</sup> Ivi, p. 89. Si tratta delle due definizioni chiave su cui è centrato il lavoro della Lloyd. La prima fa riferimento a Gould, la seconda alla «teoria del sottoprodotto» di Symons.

femminile una funzione evolutiva ce l'abbia, per giustificare così il primato del sesso riproduttivo. Tale logica è sbagliata, e nei suoi tratti teorici essenziali lascia ben poco spazio al caso, centrando viceversa il resoconto evolutivo secondo uno schema rigidamente meccanicistico: se un determinato tratto esiste, una funzione *dovrà* avercela, e se non è stata trovata, *sicuramente* un errore è stato commesso. Questa istanza necessitante è una forma di determinismo che nella storia della scienza può rivelarsi paradossalmente molto produttiva: non va rigettata a priori, al contrario, ma è necessaria una vigilanza rigorosa per intervenire qualora si ritenga che il confine tra determinismo rigido e dogmatismo pernicioso sia stato superato. In questo lavoro è ben documentato il «percorso del pregiudizio» da potenzialmente positivo a pericolosamente distruttivo – vedremo per quale parte della comunità scientifica si può esprimere un giudizio tanto severo.

Il malinteso radicale che ha generato il falso dibattito sull'orgasmo femminile affonda quindi le sue radici in «visioni del mondo» che trascendono il dibattito stesso. Un dibattito in larga misura «falso» perché, come abbiamo visto, la vera posta in gioco è l'idea che il sesso sia «legittimo» solo se, in qualche modo, finalizzato alla riproduzione. Quest'idea (pregiudizio), si concretizza così in un diffuso atteggiamento intimidatorio e delegittimante, produttivo di effetti teorici e psicologici distorsivi. Questi entrano in risonanza con la percezione sociale della sessualità femminile, rinforzando la credenza ideologica che il sesso riproduttivo abbia un «valore aggiunto».

La dialettica tra scienza e pregiudizio nello studio di caso dell'orgasmo femminile fa violenza alla funzione epistemologica potenzialmente positiva dell'errore nella pratica scientifica. L'errore, portato allo stato cronico, si perversifica in patologia, e il fatto che la maggioranza della comunità scientifica consideri, ad oggi, «normale» questo stato patologico dà il segno di quanto profondo sia l'effetto prodotto dall'ideologia (il riferimento, qui, è allo studio di caso di cui si sta per trattare).

Le prove messe in campo nella ricerca da Elizabeth Lloyd, *in primis* i rilievi sul «gioco sporco» condotto da certi avversari, portano tali e tante argomentazioni a sostegno della sua tesi da poter mettere un punto alla questione, almeno sulla base delle molte prove oggi disponibili: dopo questo lavoro, i termini del dibattito dovrebbero essere ridefiniti in modo radicalmente diverso.

Quanto alle premesse teoriche e metodologiche di Lloyd la filiazione con Gould è impegnativa, considerando che la forza del pensiero di questo «paleontologo» è tale da imposi autonomamente a chiunque, oggi, sia seriamente intenzionato ad affacciarsi sul complesso dibattito evoluzionista.

Lo stesso Gould, in effetti, aveva difeso strenuamente la tesi sull'orgasmo femminile avanzata e articolata da Elizabeth Lloyd (che a sua volta riprende, nella sostanza, la «teoria del sottoprodotto» di Symons del 1979). Il richiamo

a Gould si scopre così affatto «tattico», tale è la qualità, sia di contenuto sia di metodo, che struttura questa solida e avvincente sfida scientifica, teorica e infine politica che è «*Il caso dell'orgasmo femminile. Pregiudizio nella scienza dell'evoluzione*».

La Lloyd analizza i resoconti evolutivi (adattativi e non), che nel tempo hanno tentato di rispondere alla domanda «se l'orgasmo femminile possa considerarsi, o meno, un tratto adattattivo», e, di fronte alle incoerenze (e/o alle omissioni) che via via emergono dalle varie «risposte», si comporta con un'insistenza per il dettaglio che a tratti può sembrare maniacale.

In realtà, ogni volta riesce a sgombrare il campo con la frase significativa: «ma allora la vera domanda è...», che prelude ad una nuova e più corretta definizione della prospettiva entro cui rileggere la domanda di partenza sulla presunta funzione evolutiva dell'orgasmo femminile.

In altre parole, l'autrice ridefinisce «*in progress*» la struttura del campo problematico entro cui è stato trattato lo studio dell'orgasmo femminile: il confronto serrato delle teorie adattazioniste con le evidenze empiriche fa emergere forzature categoriali, incongruenze logiche ed omissioni.

Le teorie prese in esame vengono valutate secondo un complessivo grado di «validità probatoria», ma il costante lavoro di smantellamento delle loro cattive fondamenta ha un altro potente effetto: retroagisce sulla prospettiva complessiva che le ha «generate».

In forza del proprio rigore di indagine la Lloyd è in grado di interrogare ciascun singolo resoconto in due momenti distinti. In primo luogo ricerca quale sia l'errore che, al cospetto dell'evidenza empirica, indebolisce il «resoconto»; poi, indaga la *natura* stessa dell'errore. È questo secondo esame che consente alla studiosa di leggere l'intero dibattito come strutturalmente deformato da assunti di fondo discutibili, operativi in quasi tutte le teorie.

Nella pratica scientifica l'errore è spesso un «passaggio obbligato»; in taluni casi, addirittura, un determinato presupposto (per quanto possa essere inficiato da un pregiudizio), può risultare potenzialmente positivo se criticamente «integrato» dalla comunità scientifica nel suo complesso. Ma che succede, o meglio, «di che si tratta» (sembra chiedersi la Lloyd), se l'intero campo problematico entro cui si muove l'indagine specifica è viziato alla radice da un errore che, per sua natura, sembra capace solo di autoalimentarsi?

Anticipiamo la risposta della studiosa ai due quesiti essenziali: l'orgasmo femminile *non ha*, *attualmente*, una funzione evolutiva, ma costituirebbe una «potenzialità»; in secondo luogo, la storia dello studio dell'orgasmo femminile è la storia sotterranea di «una vera e propria disfunzione scientifica»<sup>3</sup>, che, in certi casi, può portare a forme perniciose e distruttive di dogmatismo.

---

3 Ivi, p. 212.

La Lloyd procede quindi all'analisi dei resoconti sull'orgasmo femminile con i raggi x di criteri scientifici rigorosi. I «requisiti di evidenza» che secondo la biologa consentono di determinare se un tratto costituisca un adattamento vero e proprio sarebbero quattro. *Primo*: si dovrebbe dimostrare che le variazioni in un tratto hanno una base genetica; *secondo*: il tratto in esame dovrebbe essere in correlazione positiva con il successo riproduttivo; *terzo*: è necessario «identificare il meccanismo attraverso cui una particolare variante di un tratto riesce effettivamente a contribuire al successo riproduttivo differenziale dei suoi portatori»<sup>4</sup>; *quarto*: l'ipotesi che la variazione di un tratto sia adattativa dovrebbe essere dimostrata in via indipendente, «manipolando in via sperimentale l'ambiente selettivo o il carattere stesso»<sup>5</sup>.

La Lloyd stessa informa dell'impossibilità, specie per il caso dell'orgasmo femminile, di vedere verificati simultaneamente tutti i criteri: il test della forza probatoria dei resoconti diventa allora, *nonostante lo snodo cruciale della dimostrazione dell'aumentato successo riproduttivo*, la risultante di risultati parziali: se il resoconto è nel complesso «convincente» dipende certo in misura determinante dal confronto con le evidenze empiriche, ma anche dall'organicità con cui i vari risultati si integrano in un resoconto complesso d'insieme.

Rispetto ai criteri utilizzati nessuno di questi resoconti passa l'esame eccetto uno, quello di Symons: la cosiddetta «teoria del sottoprodotto», rivisitata da Gould e dalla Lloyd stessa. Ma quest'unico che la Lloyd ritiene adeguato (un resoconto *non* adattativo), è osteggiato sostanzialmente da tutti. La teoria di Symons considera l'orgasmo femminile una «potenzialità», che, dal punto di vista fisiologico e genetico, costituisce un «sottoprodotto» embriologico maschile.

Come descritto dalla Lloyd, «nei primi stadi dello sviluppo embrionale umano, gli embrioni sia maschili che femminili hanno le medesime caratteristiche fisiche; a parte il fatto di avere cromosomi diversi, essi non sono differenziati da alcuna caratteristica sessuale esterna. Questo stadio si protrae fino a che l'embrione maschile sperimenta un rilascio di ormoni all'interno del suo corpo, momento in cui inizia a sviluppare un apparato sessuale differente dalla forma femminile di base. Se non compaiono nuovi ormoni in circolo, allora l'embrione si sviluppa in una femmina [...]. In altre parole, il pene e la clitoride hanno le medesime origini embriologiche e sono pertanto chiamati 'omologhi'».

In altre parole, si tratta (al pari dei capezzoli maschili – cfr. Gould, «Capezzoli maschili e grande clitorideo»<sup>6</sup>), di una «donazione embriologica», che può essere attivata o meno e che «è presente in tutti i mammiferi, ma può essere attivata solo nelle femmine di un numero limitato di specie»<sup>7</sup>. Il tratto,

<sup>4</sup> Ivi, pp. XVII-XVIII.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Saggio contenuto in S.J. Gould, *Bravo brontosauro*, tr. it. di L. Sosio, Milano, Feltrinelli, 2002.

<sup>7</sup> D. Symons, *L'evoluzione della sessualità umana*, tr. it. di P. La Malfa, Roma, Armando, 1983, citato in E. Lloyd, *Il caso dell'orgasmo femminile* cit., p. 89.

letto nella prospettiva storica di Gould (che prevede la possibilità di scindere l'utilità stessa del tratto dalla sua funzione evolutiva), mantiene così la sua fondamentale importanza nella regolazione dei rapporti di specie. Al contrario, all'interno della categorizzazione forzata degli adattazionisti (che lo vogliono ad ogni costo adattativo), la «naturalizzazione» dell'orgasmo femminile (come risultato delle pressioni selettive), *soffre del fatto che non c'è alcuna evidenza empirica, né di altro tipo, che lo leggi al successo riproduttivo.*

Il filo rosso che percorre l'intero lavoro della Lloyd e ne costituisce il portato scientifico, emerge qui: esiste una *discrepanza* tra orgasmo femminile e rapporto sessuale che *non è stata riconosciuta quasi da nessuno e, nei casi in cui questo è successo, non ne sono state colte le corrette conseguenze teoriche e scientifiche.*

La storia dell'orgasmo femminile è stata letta quasi da tutti come associata al rapporto sessuale e dunque al sesso riproduttivo; ma «legare» l'orgasmo femminile a una vincolante funzione evolutiva significa negarne la storia autonoma. Perversamente, mostra la Lloyd, l'assunto adattazionista è stato operativo anche là, dove l'intenzione di partenza era proprio quella di svincolare la sessualità femminile dal resoconto centrato sul rapporto di coppia, come nelle teorie femministe. Infatti, l'obiezione femminista alla teoria del sottoprodotto di Symons (che, dal canto suo, offre interpretazioni in parte conservatrici e provocatorie della propria teoria) rimane vittima del pregiudizio concettuale operante nelle posizioni adattazioniste: rifiuta la teoria del sottoprodotto, più rigorosa e ricca di potenziali sviluppi, per ritrovarsi, seppur in termini di aspro conflitto culturale e politico, invischiata nel presupposto adattazionista per cui un tratto spiegabile in termini di selezione naturale acquisterebbe con ciò maggiore dignità sociale e culturale.

In modo semplice ma radicale, la Lloyd afferma e mostra che la storia dell'orgasmo femminile è autonoma e non «finalizzata», e che il riconoscimento della reciproca autonomia tra orgasmo femminile e rapporto sessuale è *propedeutico* all'impostazione di un lavoro di indagine scientificamente fondato. Le sue radici femministe funzionano come un valore aggiunto (e spesso determinante), nella misura in cui non prevaricano le evidenze empiriche via via disponibili.

La teoria di Symons ha il notevole vantaggio di accordarsi con molti requisiti di evidenza. Si accorda con gli studi sessuologici più autorevoli, scelti come banco di prova dagli adattazionisti: tutto ciò che per essi era fonte di imbarazzo, per la teoria del sottoprodotto è un punto di forza. Ad esempio, la maggiore facilità, per la donna, di raggiungere l'orgasmo tramite la masturbazione piuttosto che durante il rapporto sessuale (Kinsey et coll., Masters & Johnson), non conforta la spiegazione adattazionista: se l'orgasmo femminile fosse stato pensato dalla selezione naturale per il rapporto sessuale, il «progetto sarebbe stato difettoso», non solo perché in un numero significativo di donne l'orgasmo non si

presenta mai, ma (e questo è fondamentale) all'interno del gruppo di donne che ha orgasmi frequenti, ciò succede grazie ad un rapporto sessuale di tipo «assistito». Gli studiosi adattazionisti non si sono mai seriamente confrontati con le contraddizioni evidenti fornite dagli studi sessuologici (fondamentalmente Kinsey et coll. e Masters & Johnson), pur facendo riferimento a questi stessi studi per far quadrare il cerchio del resoconto adattativo.

Un altro esempio, molto semplice ma significativo, dell'imbarazzo adattazionista può essere letto nella qualità stessa della pratica masturbatoria. Infatti, si chiede la biologa, perché le femmine si masturbano quasi unicamente tramite la stimolazione clitoridea, mentre le tecniche masturbatorie penetrative (che più direttamente simulano il rapporto sessuale), sono utilizzate da poco più dell'uno per cento delle donne? Se la clitoride fosse stata selezionata «naturalmente» per procurare piacere *in modo coimplicato al rapporto sessuale*, perché proprio in quella circostanza la sua stimolazione dispiega il proprio potenziale solo se (o almeno nella maggioranza dei casi) «teoricamente» assistita dal partner, e perché, dunque, solo di rado ciò avviene in modo fisiologico? Perché la fisiologia dell'incontro sessuale «non fa il gioco» della clitoride, non facilita il dispiegamento del potenziale di cui è capace?

La Lloyd adduce ulteriori elementi di supporto al proprio punto di vista attraverso gli studi *transculturali*, che mostrano come, in molte culture, dell'orgasmo femminile si ignori del tutto l'esistenza: altro argomento che conferma la «plasticità» di questo tratto, la sua capacità/possibilità di attivarsi in relazione a variabili ambientali (culturali, economiche e sociali). Studi imbarazzanti per gli adattazionisti. Alcuni di essi hanno ipotizzato che proprio questa «plasticità» (teoricamente: «plasticità fenotipica»), potesse essere il frutto delle selezioni naturali, ma, si chiede la Lloyd, come ha fatto la selezione naturale a lavorare su di un tratto che non «vede»? Ecco dunque che anche la «plasticità» della risposta sessuale femminile trova spazio nella teoria del «sottoprodotto», che riesce ad «accogliere» e interpretare la *variabilità estrema* del tratto stesso. Condizione, quest'ultima, davvero problematica per stabilirne la natura adattativa (infatti solo quando il tratto si fissa ad uno dei limiti del campo di oscillazione lo si può dire adattativo).

Gli studi sui primati portano nella stessa direzione: le scimmie femmine, antropomorfe e non, sono capaci di provare l'orgasmo, ma anche in questo caso gli studi (in contrasto con le forzature interpretative dei loro stessi promotori), hanno mostrato che l'orgasmo femminile è molto frequente nei rapporti omosessuali tra femmine, mentre è scarsamente documentabile nel rapporto sessuale riproduttivo.

Perché, dunque, tanta ostilità nei confronti della teoria di Symons? La Lloyd parte dalla contrapposizione principale che ha animato il dibattito. L'estrapolazione dei presupposti, teorici e ideologici, impliciti in ogni posizio-

ne scientifica è il primo passo che ci consente di comprendere come le medesime «evidenze empiriche» possano sfumare verso conclusioni teoriche completamente diverse. A questo punto possiamo intravedere alcuni elementi della *sotterranea questione della lotta per l'autorità scientifica*. Lo scontro tra Gould e Alcock su che cosa possa definirsi un «tratto adattativo» è esemplare, perché mostra, nella contrapposizione tra due delle voci più autorevoli in materia, due concetti di evoluzione completamente diversi.

Per Gould l'«utilità» di un tratto è un dominio molto ampio, e, come detto prima, spesso *non coincide affatto* con il risultato delle pressioni selettive. *Un tratto può essere utile senza per questo avere una funzione evolutiva*, e in forza della dimensione storica di questa impostazione Gould può finalmente rompere l'equazione «tratto adattativo» = «valore culturale», *foriera di trainimenti di ogni tipo*. Di tutt'altro avviso gli adattazionisti, di cui Alcock è il più autorevole, per i quali un qualsiasi tratto *deve necessariamente* avere una spiegazione evolutiva. La «necessità» della spiegazione di un tratto sembra dunque essere il vero terreno di scontro tra le parti in lotta, almeno nel momento in cui lo scontro si accende. Ma la Lloyd va oltre, enucleando due insiemi distinti di domande, impliciti nella stessa domanda iniziale sulla funzione evolutiva dell'orgasmo femminile.

La studiosa le scorpora così: «Per gli adattazionisti la domanda è: quali pressioni selettive hanno portato all'adattamento dell'orgasmo femminile e qual è il suo contributo al successo riproduttivo? Mentre per i difensori della teoria del sottoprodotto, la domanda è: come è apparso il tratto dell'orgasmo femminile e in che modo esso è conservato nella popolazione?»<sup>8</sup>.

La conseguenza concreta di questa impostazione è visibile nel diverso modo in cui i due gruppi fanno riferimento agli standard di evidenza. Alla visione astorica dell'adattazionismo, che legge le forme del passato con la sola logica attuale, si oppone fermamente la storicità della scuola gouldiana, che si pone il problema attuale al di fuori di una prospettiva finalistica, in relazione all'origine e al movimento delle pressioni selettive.

Negli anni successivi (il confronto Gould/Alcock copre gli anni Ottanta), i toni sono rimasti aspri ma le posizioni si sono fatte più articolate e complesse, specie in forza dell'incalzare di nuovi studi, provenienti da ogni parte. La Lloyd descrive con grande precisione la complessa ramificazione del dibattito, ma al contempo continua a leggerlo secondo la chiave «se e come» la discrepanza orgasmo femminile/rapporto sessuale sia stata riconosciuta.

Questo momento di «riconoscimento» prende dunque via via la forma complessa di un criterio capace di valutare, in una interpretazione teorica, il grado di apertura verso spiegazioni alternative e correlativamente il grado di danno prodotto da un determinato assunto operante in modo acritico e non

8 E. Lloyd, *Il caso dell'orgasmo femminile* cit., p. 232.

del tutto consapevole nella pratica scientifica. Ne emerge un quadro chiaro, preoccupante per alcuni aspetti ma decisamente cambiato e promettente per altri, e la Lloyd tira le conclusioni secondo tre livelli di analisi.

Primo livello: riesamina le difficoltà probatorie di molti resoconti analizzati nel corso del lavoro; secondo livello: indica quattro assunzioni di fondo che giocano un ruolo chiave nella generazione dei problemi probatori stessi; terzo livello: analizza le convinzioni condivise dalla comunità dei teorici evoluzionisti coinvolta nel dibattito sull'orgasmo femminile.

Il secondo ed il terzo livello sono distinti ma, al tempo stesso, in stretto rapporto tra loro, perché le quattro assunzioni di fondo, evidenziate nelle tesi con cui la Lloyd polemizza, sono i presupposti teorici impliciti in esse. La Lloyd definisce così le «assunzioni operative di fondo» nei resoconti presi in esame nel corso del lavoro: 1) *Adattazionismo* 2) *Androcentrismo* 3) *Focus sulla procreazione* 4) *Unità umana*. Si tratta di presupposti teorici carichi di una forte valenza ideologica.

Frutto della rigorosa disamina di cui si è qui tentata una sintesi, queste assunzioni costituiscono il «materiale» da interrogare per spiegare l'ostilità della comunità scientifica verso la teoria del sottoprodotto.

Queste inferenze emergono all'interno di un ambito concettuale che la Lloyd elabora riferendosi al pensiero di Helen Longino, ad alcuni spunti di Elizabeth Anderson e a determinate linee di ricerca difese dalla Hrdy. Come scrive la Lloyd, «l'approccio di Longino e Anderson estende il ruolo del pregiudizio fino a includere le assunzioni di fondo che possono così essere trattate come pregiudizi potenzialmente negativi (ma anche potenzialmente positivi)». La studiosa esamina, in particolare, il «*focus sulla procreazione*», che implica sia l'adattazionismo (20 su 21 dei resoconti esaminati nel lavoro sono di tipo adattativo), sia il pregiudizio androcentrico, ossia «l'assunzione che il rapporto sessuale evochi la stessa risposta nei maschi e nelle femmine, ovvero l'orgasmo»<sup>9</sup>.

Ma i problemi più gravi sorgono, secondo la Lloyd, quando la misura del pregiudizio condiziona le conoscenze effettivamente disponibili, inducendo i ricercatori a ignorare *i dati della sessuologia e della primatologia* e a mostrarsi *miopi di fronte a palesi errori probatori di certa cattiva statistica*. La studiosa legge, in un certo atteggiamento verso la ricerca, una profonda e perniciosa abdicazione di ogni forma di imparzialità, che perverte il lavoro scientifico in una pratica teorica distruttiva, in scienza faziosa.

In realtà, è proprio su questo aspetto che la Lloyd decide di scendere in profondità, ritenendolo il punto chiave per leggere in che misura il pregiudizio abbia giocato all'interno della ricerca adattazionista, ricostruendone così le possibili «configurazioni». È un punto essenziale su cui far luce perché è il luogo in cui si legano termini storicamente problematici, ossia

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 216.

impulso critico-sociale e ricerca scientifica – in altre parole, è lo spazio teorico in cui si sviluppa il rapporto di tensione tra soggettività e processo di oggettivazione.

Il programma di ricerca adattazionista, spiega la biologa, comincia l'investigazione di uno specifico tratto sotto l'assunzione operativa che esso sia un adattamento a una qualche pressione selettiva. Il primo tipo di analisi che viene posto in essere è di «natura ingegneristica» e serve a mostrare che tale tratto è esistito in passato, esiste oggi e porta un vantaggio reale al suo possessore nel far fronte alle pressioni selettive. Su questo punto, nonostante i disaccordi su quali aspetti debbano essere valutati più o meno importanti, tra i ricercatori c'è tuttavia unanimità.

Il problema sorge quando questo tipo di indagine manca il bersaglio (ad esempio non si riesce a dimostrare un reale vantaggio riproduttivo), oppure «il tratto specifico appare inefficace a svolgere il suo ipotetico compito»<sup>10</sup>. L'alternativa preferita dagli adattazionisti, in questo caso, sembra essere «ricominciare tutto da capo», partendo dal presupposto che «*probabilmente non si è colto correttamente lo scopo del tratto in questione*»<sup>11</sup>. Secondo la Lloyd questo è il primo passo verso una zona molto scivolosa in cui la mancanza di un atteggiamento critico può provocare conseguenze perniciose, non qualificabili semplicemente in termini di grado «di apertura» ad ipotesi alternative.

Infatti, poiché questo complesso di elementi porta nella direzione «di una regola metodologica in base a cui tutti i caratteri dovrebbero essere considerati in ultima analisi degli adattamenti»<sup>12</sup>, si tratta, secondo la studiosa, «*di non considerare la possibilità di una risposta negativa*»<sup>13</sup>: proprio in questa *forma di meccanicismo* risiederebbe il vero nucleo dell'intera disputa (se il tratto c'è, deve esistere una spiegazione; se non si trova, allora significa che la si è cercata male). È dunque qui, nel rischio intrinseco alla miopia adattazionista a spiegazioni alternative potenzialmente «negative» che, secondo la Lloyd, va cercato uno degli snodi che ha legato, nel corso della costruzione teorica e storica dei resoconti adattativi sulla risposta sessuale femminile, scienza e pregiudizio; è qui che la dialettica epistemologica si è inceppata. Infatti, se è vero che il «segreto dell'evoluzione risiede in questo gioco dell'unità e della diversità», un approccio che assolutizza una sola, tra le ipotesi di ricerca, porta fatalmente fuori strada.

Come scrive la Lloyd, non considerare la possibilità che un tratto possa, sulla base delle conoscenze disponibili, risultare evolutivamente inutile, o

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem* (corsivo mio).

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

spiegabile in altro modo, «viola il più vasto riconoscimento da parte dei teorici dell’evoluzione del fatto che fattori diversi dalla selezione naturale possono causare il cambiamento evolutivo e che esistono importanti e valide alternative all’idea che tutti i tratti siano degli adattamenti»<sup>14</sup>.

Dunque, se questa «violazione» è il *medium* tramite cui la Lloyd decide di leggere la storia dei resoconti adattativi è importante ripercorrere più dettagliatamente la classificazione degli «schieramenti adattazionisti» che ha estrapolato alla fine dalla sua indagine storico-scientifica.

Il primo gruppo, che la studiosa denomina gli «adattazionisti prudenti»<sup>15</sup>, segue i diversi aspetti della ricerca e, di fronte ad una spiegazione alternativa ragionevole e solida, si mostra pronto ad accogliere spiegazioni alternative. Gli «adattazionisti disinvolti»<sup>16</sup>, invece, ignorano direttamente *una parte essenziale* della ricerca adattazionista: «la parte in cui viene dimostrato che i diversi valori di un tratto sono associati a differenze nella fitness»<sup>17</sup>; in altre parole, semplicemente *presuppongono* che un tratto sia utile senza verificarlo (atteggiamento che percorre quasi tutte le ipotesi descritte nel lavoro).

Gli «adattazionisti ardenti»<sup>18</sup> dichiarano generalmente di non essere affatto disposti a vagliare spiegazioni alternative a quelle adattazioniste e, secondo la Lloyd, pensare che differiscano dagli adattazionisti disinvolti solo per una «questione di grado», è *ingannevole*.

Entrambi questi due ultimi gruppi trascurano l’evidenza empirica, ma la Lloyd opera un lieve spostamento di *focus* che fa emergere in primo piano un aspetto prima solo superficialmente indagato: il pregiudizio. Meglio ancora, il *ruolo* giocato dal pregiudizio.

La tesi della scienziata è che l’insensibilità di fronte alle prove empiriche sia figlia del pregiudizio androcentrico e che in «tutti i tipi di adattazionismo emerge anche un elemento un po’ più pericoloso, ovvero la possibilità che prove grossolanamente imperfette siano impiegate per giustificare un resoconto adattativo»<sup>19</sup>. Si tratta di tentare di fare un po’ di luce tra le maglie delicate della dialettica che ha legato disfunzione scientifica e pregiudizio androcentrico nel corso del Novecento sul caso dell’orgasmo femminile.

Nella misura in cui la sessualità femminile, stando alle ricerche più elaborate, si rivela analoga a quella maschile, l’androcentrismo non reca molto danno – non ha margine. Esce dall’ombra non appena la sessualità femminile differisce da quella maschile, poiché l’assunzione operativa di fondo che il maschio rappresenti il tipo normale oscura le testimonianze della *differenza*.

<sup>14</sup> Ivi, p. 214.

<sup>15</sup> Ivi, p. 157.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Ivi, p. 215.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 157-160.

<sup>19</sup> Ivi, p. 215.

Nel caso degli studi esaminati dalla Lloyd «ciò equivale a negare l'esistenza di una sessualità femminile che sia distinta dal pattern maschile»<sup>20</sup>. Il pregiudizio eterosessista (che guarda alla sessualità femminile schiacciandola sul solo rapporto maschio-femmina) è il compagno di strada del pregiudizio androcentrico: entrambi li abbiamo visti collaborare in quello che la Lloyd ha definito il «Focus sulla procreazione»<sup>21</sup> (il tentativo di dare maggiore valore al sesso riproduttivo).

Diviene urgente adesso sottolineare un punto: non vi è una sola pagina, nel lavoro della studiosa, in cui si tenti una qualche arbitraria generalizzazione di quanto emerge dalla sua decostruzione del paradigma interpretativo sulla risposta fisiologica femminile: *la storia di disfunzione scientifica che la Lloyd documenta è strettamente circostanziata allo studio specifico del caso dell'orgasmo femminile.*

La vera forza del lavoro della Lloyd sta proprio nella sua capacità di dispiegare senza forzature la propria tesi, facendola emergere con la critica da una lettura rigorosa dei «fatti storici delle idee». È la ricostruzione delle contingenze storiche, sociali e scientifiche che hanno favorito un resoconto rispetto piuttosto che un altro; il rilievo delle omissioni, degli errori metodologici, dei malintesi teorici e delle incoerenze logiche che hanno reso questo lavoro un esercizio di critica immanente. Da questo rigoroso sforzo di puntualizzazione e di specificazione immanente sono emersi i tratti della vera vittima di questa quasi sistematica operazione storica di disfunzione scientifica, la *differenza*.

Se la Lloyd «riscrive» l'intera storia novecentesca delle teorie adattazioniste sulla risposta sessuale femminile, allora, il tentativo di enucleare una «tesi» a prescindere dalle determinazioni storiche e dalle puntuali critiche metodologiche che ne costituiscono il sostrato, andrebbe contro la natura e lo spirito del lavoro della studiosa.

Lo sviluppo logico-critico dell'interrogazione della scienziata americana al paradigma novecentesco sull'interpretazione del caso dell'orgasmo femminile è talmente robusto da consentire rapide «incursioni» in altre forme di resoconto, in cui si possono ravvisare – seppure a livello meramente indiziario –, i malintesi teorici che la Lloyd ha fatto emergere.

L'approccio della biologa all'intero paradigma scientifico si basa su di un'idea così semplice ed efficace che vale la pena tracciarne le linee base. Il primo resoconto criticato dalla studiosa è quello veicolato da *La scimmia nuda* (1967), di Desmond Morris. Morris è solo un «etologo da campo», uno zoologo (cosa che lui stesso ricorda sempre ai suoi lettori), e *La scimmia nuda* è un libro per un pubblico di non specialisti. *La logica enucleata dal libro di Morris è il metro di misura per tutti gli altri.*

20 Ivi, p. 216.

21 Ivi, p. 217.

La Lloyd anticipa e replica all'unica obiezione che potrebbe esserle mossa, ossia che il resoconto di Morris sia un bersaglio troppo semplice per la critica specialistica; ma, scrive la Lloyd «Undici delle diciannove spiegazioni adattative dell'orgasmo femminile umano si fondono sull'idea che un legame di coppia maschio-femmina sia adattativo, e che l'orgasmo femminile sia stato di aiuto nel creare questo legame. Il più famoso e meglio sviluppato dei resoconti *pair-bond* finora offerti è quello di Desmond Morris»<sup>22</sup>.

La studiosa chiarisce inoltre che un ulteriore motivo risiede nel fatto che «nondimeno il suo resoconto continuò ad essere citato per oltre vent'anni e le sue premesse di base furono accolte o modificate in altri resoconti più recenti»<sup>23</sup>.

Perciò, una volta slegata la figura concreta di Morris dal resoconto pseudoscientifico di cui il suo celebre testo divenne veicolo (un contenuto androcentrico nonostante l'intento socialmente emancipativo del suo stesso promotore), è proprio al paradigma scientifico che ha avallato questo resoconto che la studiosa si rivolge, chiedendosi *come la comunità scientifica abbia potuto prendere come base le inferenze di uno zoologo, per quanto suggestive*.

Il punto è precisamente questo: come mai, dopo decenni di conquiste teoriche, di studi innovativi e sofisticati, di progressione potente di tutti i rami delle scienze naturali, la comunità scientifica – quantomeno la sua maggioranza – continua a fondare il proprio programma di ricerca sulle suggestioni di un vecchio zoologo, ampiamente confutate da studi robusti? La domanda è tanto semplice quanto imbarazzante.

È da poco uscito in versione non-specialistica un lavoro da molto tempo atteso nel mondo della primatologia, *La scimmia che siamo*<sup>24</sup>, di Frans de Waal. È interessante notare una cosa sul rapporto «Morris-de Waal», oltre a quella, fondamentale, sul rapporto «de Waal-Lloyd».

Sono molti e sono esplicativi i momenti del libro del grande primatologo che riconoscono in Morris una figura chiave, ma sono storicizzati in modo equilibrato. In questo modo de Waal può restituire a Morris quel che gli spetta, come certe suggestioni che, per la loro efficacia comunicativa furono capaci di stabilire un legame diretto tra l'uomo e la scimmia che ha in sé. «Si può strappare l'uomo dalla giungla, ma non si può strappare la giungla dall'uomo»<sup>25</sup>, scrive il primatologo, ed è *qui la comunione di spirito con Morris*.

Desmond Morris ha salutato questo omaggio critico, come «un evento editoriale che aspettavamo con impazienza»<sup>26</sup>, nonostante i risultati di de Waal mettano in evidenza il fatto che molte delle tesi di Morris sono ormai definitivamente superate.

<sup>22</sup> Ivi, p. 32.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> F. de Waal, *La scimmia che siamo*, tr. it. di F. Conte, Milano, Garzanti, 2006.

<sup>25</sup> Ivi, p. 7.

<sup>26</sup> Desmond Morris citato da de Waal in *La scimmia che siamo*.

Infatti de Waal mette rispettosamente da parte molte delle intuizioni del vecchio zoologo e fa il punto della situazione: dopo decenni di studi sui primati, i risultati di questi ultimi anni (dedicati ad una sorta di documentata sintesi sulle dinamiche interne alle comunità degli scimpanzè e dei bonobo), *dimostrano in modo solido che il sesso naturale è slegato da quello riproduttivo*.

Il focus sul rapporto tra i due scienziati consente a tesi in sé opposte, una volta messe in rapporto storico, di stabilire tra loro una relazione dinamica di mutuo riconoscimento.

Inoltre i risultati del lavoro di de Waal, tramite un'articolatissima indagine delle «strutture sociali» degli scimpanzè e dei bonobo, sconvolge in modo irreversibile il nostro sguardo sui primati. Il sesso, in particolare tra i bonobo, assolve le funzioni più svariate; serve a mediare i conflitti e/o a risolverli, a socializzare e ad allentare le tensioni. «Tutti lo fanno con tutti», tra i bonobo, che si distinguono per essere particolarmente sereni, pacifici e longevi.

Proprio per la ricchezza con cui de Waal documenta le funzioni coi naturalmente assolve nei bonobo il sesso non riproduttivo, questo lavoro costituisce una conferma importante per la biologa, mettendo invece in serio imbarazzo il mondo adattazionista, che, nei fatti, non sembra disponibile a rinunciare ad un *primate culturale del sesso riproduttivo*.

La cosa che lascia perplessi, come osserva la stessa Lloyd, è che determinate teorie, come ad esempio quelle sulla ritenzione spermatica, riescano ad affermarsi nonostante la mancanza di prove scientifiche serie. Si possono considerare queste teorie, nonostante riconoscano la discrepanza orgasmo femminile/rapporto sessuale, come una rielaborazione, sofisticata e pericolosa, del vecchio resoconto *pair-bond* di Morris.

L'idea base di questa teoria (sfumata in due versioni diverse, ma che attingono entrambe alle medesime fonti), è che l'orgasmo metta in moto una meccanica di risucchio dello sperma che aumenta le probabilità della donna di essere fecondata. Questa ipotesi di ricerca ripropone in veste moderna e sofisticata la vecchia idea che il sesso riproduttivo, che si presuppone «più naturale», abbia più valore.

Nonostante studi autorevoli abbiano dimostrato che non è così (almeno in base alle prove disponibili), questa ipotesi sembra la più quotata sia nel mondo scientifico sia in quello clinico. Sino ad oggi nessuno è riuscito a dimostrare, nemmeno alla lontana, l'esistenza di una «meccanica del risucchio». Eppure, commenta perplessa la Lloyd, le cliniche per l'inseminazione artificiale incoraggiano le loro pazienti a masturbarsi dopo l'inseminazione (presupponendo probabilmente che gli spasmi orgasmici aiutino lo sperma a «salire»), senza giustificare in alcun modo tale pratica.

Le ipotesi del risucchio e della ritenzione spermatica, hanno i loro riferimenti negli studi di Baker e Bellis e in quello di Thornhill. La Lloyd dimostra

efficacemente le lacune metodologiche, logiche e i gravi errori statistici che viziano alla radice questi studi, *rendendoli inutilizzabili*. Alla domanda «come può essere accaduto tutto questo?»<sup>27</sup> (come si può continuare a negare l'evidenza, in sostanza), la Lloyd risponde «la mia opinione è che gli autori che citano le conclusioni di Baker e Bellis e di Thornhill abbiano trovato l'ipotesi della suzione uterina particolarmente in armonia con le loro convinzioni adattazioniste. Per stilare un resoconto adattazionista dell'evoluzione dell'orgasmo femminile, deve esistere qualche connessione tra questo tratto e il successo riproduttivo»<sup>28</sup>.

Questo è un esempio di come la scienza possa lavorare contro se stessa quando cerca conferme ad un resoconto che ci restituiscia un'immagine di noi da cui non si riesce a disaffezionarsi.

L'idea di Morris di «orgasmo simultaneo», che si spiegherebbe evolutivamente come cemento per la coppia, scientificamente infondata, chiude anche un altro resoconto, stavolta storico-sociale: *L'orgasmo e l'Occidente. Storia del piacere dal rinascimento ad oggi*<sup>29</sup>, dello studioso francese Muchembled. Scrive lo studioso, che già nel titolo confonde in modo imperdonabile l'orgasmo (risposta fisiologica) con il piacere (stato emozionale e psicologico): «l'orgasmo simultaneo, cui egli [Desmond Morris] attribuisce un ruolo essenziale, rappresenta oggi il criterio fondamentale della relazione tra uomo e donna»<sup>30</sup>. Dopo trecento pagine di escursioni nei letti di mezzo mondo lo studioso conclude la sua ambiziosa ricerca con la tesi di Morris più «ideologica», quella dell'orgasmo simultaneo, ampiamente smentita sia dagli studi sessuologici da Kinsey et coll. a Masters & Johnson, sia da tutta quanta la letteratura sulla diversa fisiologia della risposta sessuale maschile e femminile.

Lo storico propone un contenuto androcentrico tramite la cattiva equazione «orgasmo simultaneo» = «uguaglianza sessuale», negando con la sua letterale ignoranza dello stato dell'arte la *differenza e l'autonomia della sessualità femminile*.

In un libro in uscita in questi giorni nelle librerie italiane, *Il cervello delle donne*<sup>31</sup>, la neuropsichiatria di San Francisco Louann Brizendine (che dirige la Hormone Clinic), afferma, nel capitolo sulle relazioni tra cervello e sesso, al paragrafo «*La funzione dell'orgasmo femminile*»: «Si sa da tempo che le contrazioni muscolari e il risucchio uterino che accompagnano l'orgasmo femmi-

27 E. Lloyd, *Il caso dell'orgasmo femminile* cit., p. 199.

28 *Ibidem*.

29 R. Muchembled, *L'orgasmo e l'Occidente. Storia del piacere dal Rinascimento a oggi*, tr. it. di M. Schianchi, Milano, Cortina, 2006.

30 Ivi, p. 321.

31 L. Brizendine, *Il cervello delle donne*, tr. it. di L. Lanza e P. Vicentini, Milano, Rizzoli, 2007.

nile trascinano lo sperma attraverso la barriera del muco cervicale»<sup>32</sup>; più avanti: «nonostante alcuni scienziati ritengano che l'orgasmo femminile non abbia alcuna utilità pratica, in realtà porta la donna a rimanere sdraiata dopo il rapporto, di modo che trattenga passivamente lo sperma e aumentino così le possibilità di concepimento»<sup>33</sup>.

La psichiatra fa due affermazioni molto importanti da un punto di vista «sintomatico»: la prima prende posizione a favore della meccanica del risucchio, la seconda afferma la sostanziale «inutilità pratica dell'orgasmo» secondo alcuni scienziati. Nonostante la natura meramente divulgativa del libro della neuropsichiatra i due passi sopra citati hanno in sé «indizi» importanti, almeno nella prospettiva che vede il libro della Lloyd, nonostante la sua robusta struttura, cadere vittima degli stessi malintesi che ha infaticabilmente denunciato.

La prima frase fa cenno esplicito all'ipotesi della ritenzione spermatica che, come visto prima, riprende in forma nuova (una riedizione specialistica), la vecchia idea veicolata trenta anni fa da Morris, che il sesso riproduttivo abbia più valore. La seconda affermazione è quella che porta alle conseguenze epistemologiche più pericolose, poiché ripropone senza mezzi termini l'associazione «mancanza di funzione evolutiva» = «nessuna utilità pratica» = «scarso valore». La Lloyd, come già ribadito, fa un'affermazione radicalmente diversa: *l'orgasmo femminile è un tratto di utilità fondamentale, ma evolutivamente casuale*.

Nel passo citato prima la neuropsichiatria richiama il dissenso di «alcuni scienziati» sull'utilità pratica dell'orgasmo, ma, nonostante il richiamo sia in sé fuorviante, il tono assume le sembianze del gesto sbrigativo e delegittimante. Senzarendersi la briga di indagarne le ragioni (e quindi dissentire con cognizione di causa), la studiosa si limita a liquidarli frettolosamente. È assai probabile che si riferisse proprio alla Lloyd, perché il libro della Brizendine è uscito almeno un anno dopo il lavoro della biologa, che negli Stati Uniti è stata accolta da accese polemiche non solo in ambito specialistico. In sostanza la neuropsichiatria non poteva non conoscere il lavoro della Lloyd. Inoltre questa «frangia» di scienziati, ha i suoi vertici teorici in pensatori del calibro di Gould, Stanley, Eldredge ed Elizabeth S. Vrba, ma ha visto esprimersi sull'argomento in modo esteso solo Eldredge e la Lloyd.

Lascia perplessi che una specialista travisi in modo manicheo un lavoro scientifico così accurato, delegittimando di fatto una delle più influenti linee interpretative novecentesche sull'evoluzionismo.

Curiosamente, lo stesso malinteso radicale ha accolto l'annuncio al grande pubblico italiano del lavoro della biologa americana, come testimonia l'articolo del *Corriere della Sera* che recensisce il libro: «*L'orgasmo femminile?*

32 Ivi, pp. 116-117.

33 *Ibidem*.

*Inutile, puro piacere».* Viene riproposto il solito schema lineare: tratto-naturalità-utilità. Si è di fronte ad un tratto (l'orgasmo), di cui va indagata la «naturalità»; se è naturale una qualche utilità dovrà pur averla, altrimenti è stata condotta male l'indagine (approccio adattazionista). L'ipotesi che sia utile ma non determinato direttamente dalla selezione naturale continua dunque ad apparire inaccettabile ai più. Qui è da rilevare semplicemente, a livello meramente indiziario, che sia i mezzi di divulgazione al grande pubblico sia certa pubblicistica propongono, oltre ai contenuti, la stessa logica, che lega in modo meccanico natura e cultura in senso *rigidamente finalistico*.

Questo stravolgimento di senso non può essere casuale, e verrebbe spontaneo chiedersi se in questo finalismo che nega l'evidenza non vi sia quella incapacità profonda di accettare, come scrive Gould, che «l'uomo è solo un accidente cosmico, una decorazione appesa all'albero di Natale dell'evoluzione»<sup>34</sup>. Forse la scienza dominante non riesce a slegarsi, fino in fondo, dalla teleologia. Gould scrive a questo proposito che «il nostro rapporto con la scienza deve essere paradossale perché, per ogni guadagno nella conoscenza siamo costretti a pagare un prezzo intollerabile: la nostra progressiva rimozione dal centro delle cose e la nostra crescente emarginazione in un universo che non si cura di noi». Se sia questo «decentramento radicale»<sup>35</sup> dell'uomo la vera posta in gioco sotterranea alla storia di disfunzione scientifica che qui ha visto vittima l'orgasmo femminile lo si può, in queste sede, solo congetturare, prendere come spunto.

La Lloyd ha però mostrato efficacemente che, quantomeno in questo secolo, la ricerca ossessiva nel mondo naturale di significati sociali ha innescato una spirale negativa, avvitata tra disfunzione scientifica, androcentrismo e «focus sulla procreazione».

Lo spirito che percorre il libro della scienziata si pone come opposizione radicale ad un approccio scientifico acritico, che, nella sua versione «estremista», promuove un approccio che tende ad estrapolare dalla natura conclusioni semplistiche ad uso e consumo delle coordinate culturali e sociali dominanti.

Tramite lo studio della natura l'uomo crea un resoconto culturale (e sociale) in cui legittimamente cerca di comprendersi e riconoscersi. Ma poiché si tratta di costruire la storia della propria immagine, è facile che cerchi di legittimare, proiettandola nel passato, quella in cui si piace di più, quella attuale. L'incessante lavoro di decostruzione del paradigma novecentesco sulla fisiologia della risposta sessuale femminile operato dalla Lloyd, mostra quanto l'uomo si sia affezionato ad una certa idea della sessualità femminile e del legame di coppia, quanto radicata sia la necessità di pensare il sesso, in qualche modo, sempre e comunque in senso finalistico (sesso riproduttivo).

34 S.J. Gould, *La vita meravigliosa*, tr. it. di L. Sosio, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 40.

35 *Ibidem*.

La studiosa ricostruisce la storia di questo morboso attaccamento teorico e del suo agito sociale, rintracciandone i principi operativi. Mostra cioè, e questo è un punto chiave, quanto sia facile piegare il dato naturale (consapevolmente o meno ha poca importanza), col gesto prepotente dell'ignorare le conoscenze «effettivamente disponibili», al fine strumentale di giustificare la situazione culturale e sociale *presente* tramite la creazione di una «cattiva naturalità» in realtà tutta sociale. In altre parole, svela in modo efficace, *ex negativo*, che un modo di lavorare acritico, che si presume arrogantemente «neutrale», finisce col mettere le scienze della natura al servizio della produzione ideologica di un cattivo concetto di «naturalità».

La Lloyd segue una linea d'indagine che, invece, si mostra capace di *restituire alla cultura dei reali punti di contatto con la natura*, anche se il risultato è raggiunto sempre in modo *tangenziale*, con uno sforzo che lega cautela metodologica e consapevolezza profonda della storia come processo, impulso sociale ed esercizio critico.

Per un momento, la scoperta scientifica trascende l'opposizione tra natura e cultura e si sostanzia in una conoscenza che è al contempo anche una presa di posizione. Infatti il dibattito sul caso dell'orgasmo femminile viene chiuso dalla studiosa in termini dinamici e proprio in forza di ciò aperto a «qualche buono sviluppo del lavoro scientifico futuro»<sup>36</sup>: scienza e dialettica coincidono.

È un punto importante, poiché esemplifica che quando la scienza è capace di interrogare radicalmente se stessa (nel senso etimologico del termine: «alla radice di»), può finalmente trascendere la dialettica che, almeno a partire dalle diverse risposte filosofiche che sono state date alla crisi dell'idealismo tedesco e dell'empirismo, ha finito per opporre, (seppure in modo non sempre riconoscibile e/o visibile), le «scienze dello spirito» alle «scienze della natura». Un accostamento *critico* e *consapevole* si mostra quindi indispensabile per far sì che la ricerca scientifica non degeneri in ideologia.

Le cosiddette «scienze dello spirito» (che troppo spesso si propongono di governare gli statuti di verità della scienza senza una effettiva cognizione di causa), vengono così a trovarsi in una posizione «nuova» (almeno rispetto a quella che è la tendenza dominante), per ridefinire i propri limiti e, di conseguenza, le proprie potenzialità. L'esercizio della «critica» (per riprendere una vecchia espressione hegeliana), cessa definitivamente di essere dominio esclusivo della filosofia e viene integrato come momento essenziale all'interno del processo di produzione scientifica.

L'attualità della ricerca della Lloyd è stringente ed effettiva, poiché costituisce una vera e propria «presa di posizione». Scrive nell'Introduzione la Lloyd: «Fa veramente differenza per l'attuale comprensione della sessualità femminile quale dei resoconti evolutivi venga preso per vero. [...] In un certo

36 E. Lloyd, *Il caso dell'orgasmo femminile* cit., p. 239.

insieme di resoconti, le molte donne che non sperimentano regolarmente l'orgasmo durante il rapporto sessuale sono considerate [...] ‘disfunzionali’. [...] Dunque la questione di quale differenza faccia questo o quel resoconto evolutivo trova una semplice risposta: *fa differenza perché influisce sul modo in cui la sessualità femminile viene oggi socialmente e personalmente percepita e categorizzata»*<sup>37</sup>.

---

37 Ivi, p. XXXI (corsivo mio).

## DARWIN IN FAMIGLIA

MICHELE CAMMELLI

**Q**uando si pensa a Darwin la prima immagine che viene in mente è quella del naturalista. A quest'immagine scientifica se ne accompagna subito una biografica: il suo viaggio attorno al mondo, alla scoperta dei segreti della natura. *Beagle*, il nome del vascello su cui dall'inverno del 1831 all'autunno del 1836, questo giovane appassionato di geologia, di botanica e di zoologia attraversa gli oceani e viene a contatto con le forme più remote e stravaganti del mondo vivente, è un nome che si ricorda oramai quasi con la stessa facilità con cui si ricordano quelli delle tre caravelle che portarono Colombo alla scoperta delle Americhe.

Lo straniamento, l'allontanamento da tutto ciò che è familiare propri all'esperienza del viaggio, diventano a bordo del *Beagle* una sorta di viaggio di formazione alla natura. Tornato in Inghilterra l'avventuroso viaggiatore che ha attraversato i quattro continenti con l'insaziabile curiosità del naturalista, lascerà il posto al paziente scienziato che lavora per il resto della propria esistenza in casa e che, circondato da moglie e figli, conduce la vita sedentaria di un tranquillo lord inglese di campagna. Con l'elaborazione della teoria dell'evoluzione delle specie, il lungo viaggio di iniziazione alla natura si traduce, ora, in esperienza scientifica. Al lettore di allora e di oggi, il divenire delle forme biologiche rintracciato, immaginato e ricostruito attraverso quella nuova filologia biologica di cui Darwin dà prova a partire dalla sua prima grande opera, *L'origine delle specie*, si presenterà come un grande viaggio senza meta compiuto dalla natura stessa. Una sorta di deriva dei viventi.

Del primo Darwin ricordiamo la vita e l'avventura naturalistica, del secondo l'opera biologica e l'avventura scientifica. Tale economia dell'immaginario comune legato alla figura dello scienziato corrisponde all'idea che, fin da subito, ci si è fatti della rivoluzione che va sotto questo nome proprio. Chi è Darwin se non il grande scienziato della natura, lo scienziato capace di far rientrare all'interno del mondo naturale l'uomo stesso lasciandoci intravedere come i nobili tratti della specie a cui apparteniamo si confondano con quelli meno nobili della scimmia?

È ancora questo il significato che Freud dà alla rivoluzione darwiniana nel momento in cui la mette fra le tre grandi ferite narcisistiche che le scoperte della scienza moderna hanno inferto alle pretese di sovranità avanzate dall'uomo. Dopo Darwin, ci dice il padre della psicoanalisi, l'uomo ha smesso di essere al centro della natura allo stesso modo in cui dopo Copernico aveva

smesso di essere al centro del cosmo e dopo la rivoluzione psicoanalitica smetterà di essere al centro di se stesso.

La delimitazione del significato e della portata culturale della rivoluzione darwiniana proposta da Freud ci segnala un paradosso. Da un lato, la tendenza prevalente è di circoscrivere l'effetto rivoluzionario del materialismo darwiniano all'ambito naturalistico-biologico (il che ben si accorda con la singolare selezione che la nostra memoria fa all'interno della biografia di Darwin ricordando solo il momento mitico del viaggio naturalistico e poi più nulla<sup>1</sup>). D'altro canto, la prima immagine che ci viene da evocare quando si pensa alla rivoluzione di Darwin è un'immagine che sfonda questo confine. Perché, dinanzi all'immagine dell'uomo-scimmia è il confine stesso fra il naturale e il domestico a venire meno. Quel che appariva più familiare e domestico, l'«uomo», è divenuto, d'un tratto estraneo, *unheimlich*. Si annida oramai, nel nostro pensiero, il sospetto che ciò che chiamiamo «uomo» non possa più essere pensato se non a partire da qualcosa di essenzialmente non-umano, qualcosa rispetto a cui l'«uomo» non è che una manifestazione seconda. Affezionarsi al ritratto pacifico e rassicurante di Darwin naturalista è un modo per difendersi da questo sospetto e per eludere quel che vi è di più rivoluzionario ed inquietante nel suo gesto teorico.

Tale reazione di difesa al materialismo darwiniano la ritroviamo non solo nella morale umanistica della coscienza comune (cattolica o laica che sia) ma anche, in forma più sofisticata ed astuta, nel discorso delle scienze umane. Dando prova di un esemplare senso di diplomazia accademica, il giudizio dominante che le scienze umane esprimono sull'insieme dell'opera di Darwin è grossomodo il seguente: *L'origine delle specie* sarebbe il geniale ed indiscutibile capolavoro che ha fondato una nuova scienza, la biologia evoluzionistica, mentre opere come *L'origine dell'uomo* e *L'espressione delle emozioni negli animali e nell'uomo*, opere, cioè, dove lo scienziato tenta di estendere il proprio tentativo di comprensione scientifica e materialistica al mondo umano, sarebbero oramai prive di interesse, datate.

Certo, non è impossibile trovare conferma ad un simile giudizio epistemologico. Basta orientare in modo sistematico la lettura degli scritti antropologici darwiniani verso tutti quei momenti dove la penna dello scienziato tradisce i limiti della propria epoca (i valori della cultura vittoriana) e della propria condizione sociale (la classe borghese). Ma il punto è un altro. Questo giudizio risponde ad una funzione politica che viene ben prima di quella epistemologica e che la determina. Per le scienze umane già costituite attorno ad un preciso oggetto, l'«uomo», affermare questo giudizio vuol dire innanzitutto

---

<sup>1</sup> In netta controtendenza rispetto a quest'abitudine va segnalato il recente lavoro di R. Keynes, *Casa Darwin*, tr. it. di A. Serafini, Torino, Einaudi, 2007, che offre un'ampia e dettagliata ricostruzione interamente dedicata alla vita familiare dello scienziato. Questa nuova attenzione è, forse, il segno di un mutamento più generale che sta avvenendo rispetto alla figura di Darwin.

difendere i confini di un territorio e la propria piena sovranità su di esso. Che cosa vale la pena cercare e che cosa non vale la pena cercare in Darwin è qui già deciso in anticipo, in accordo con l'esigenza di difendere precisamente quella separazione fra scienze della natura e scienze dello spirito che la rivoluzione darwiniana ha fatto venire meno.

Se assumiamo il punto di vista della ricerca pura (invece che quello di una ricerca già costituita attorno ad un determinato oggetto da difendere preventivamente), ci accorgiamo che non ha alcun senso stabilire se chi ha tentato di aprire una certa strada abbia commesso o meno degli errori. Anche teorie sbagliate possono rivelarsi feconde se sono in grado di aprire piste che si riveleranno decisive per una scienza a venire<sup>2</sup>. I biologi, per esempio, lo sanno bene che la teoria dell'evoluzione formulata da Darwin è piena di errori. Ma questo non toglie nulla alla sua fecondità per la biologia di ieri, di oggi e forse anche di domani. Fare ricerca è sempre, in ultima istanza, un problema di decisione. E responsabile di questa decisione non può essere altri che la ricerca stessa. Se una ricerca non intende avventurarsi su un certo cammino la responsabilità di questa decisione spetta solo a lei e non può essere imputata agli «errori» commesi da chi ha suggerito di avventurarcisi.

La strategia diplomatica adottata dalle scienze umane per arginare l'effetto Darwin è, del resto, poco convincente. Pur con tutta la caparbia ed infaticabile energia che si può prodigare nel difendere un territorio a noi caro, come si fa a credere in buona fede che lo stesso pensatore che si è disposti a riconoscere come genio indiscutibile che ha reso possibile una comprensione materialistica dell'evoluzione dei viventi si trasformi, d'un tratto, in sbandato e dilettante parolaio che non ha più nulla da suggerire per la ricerca a venire, nel momento in cui l'oggetto della sua esperienza scientifica si estende al mondo umano?

La dissonanza è stridente. Eppure è proprio questo il pensiero su cui, per motivi diversi e in modi diversi, senso comune, teologia e scienze umane sembrano in definitiva trovarsi d'accordo: «certo», si ripete, «per quanto riguarda i viventi e il mondo naturale Darwin può anche, al limite, aver ragione, ma l'uomo... l'uomo è un'altra cosa...».

E se guardassimo, invece, le cose alla rovescia? Non è proprio l'esistenza di una «scienza dell'uomo» e, più in generale, l'idea che sia possibile stabilire una soglia fra ciò che è umano e ciò che non lo è, a trovarsi in questione fin nelle sue fondamenta a partire da Darwin? Voler ristabilire – in termini epistemologici, religiosi o morali, a questo punto, poco importa – un confine certo e sicuro fra l'umano e il non-umano, fra il naturale e l'artificiale, fra ciò che è domestico e ciò che non lo è, non vuol dire, appunto, misconoscere il

<sup>2</sup> Darwin ne è ben consapevole fin dall'inizio, come leggiamo da una sua annotazione dell'ottobre del 1838 dove osserva come anche «l'analogia probabilmente falsa può portare a qualcosa» (in C. Darwin, *Castelli in aria*, tr. it. di F. Bianchi Bandinelli et Alii Torino, Bollati Boringhieri, 1997, p. 78).

nucleo essenziale del materialismo darwiniano e di quella rivoluzione scientifica e, in definitiva anche politica, che va sotto il suo nome?

È questo luogo materiale di sfondamento dei confini ereditati dalla nostra tradizione il luogo dal quale la rivoluzione di Darwin ci interroga e dal quale, paradossalmente, più facciamo fatica a lasciarci interrogare.

Per tentare di riavvicinarci ad esso ci allontaneremo dal Darwin più conosciuto. Aggireremo deliberatamente il grande capolavoro, *L'origine delle specie*, opera che ha fissato quell'immagine del Darwin biologo e naturalista da cui ci vorremmo distrarre. Ed aggireremo anche le sue due opere sull'uomo, opere che sono, comunque, conosciute e la cui esistenza, come tale, potrebbe ancora lasciar pensare che abbia senso distinguere in modo netto un Darwin biologo da un Darwin antropologo (distinzione che permette, per l'appunto, alle scienze umane di accogliere il primo e di rigettare il secondo).

La lettura che qui proponiamo tenterà un'altra strada. Riporteremo alla luce un momento concreto dell'opera e della vita di Darwin che, sia sul piano scientifico sia sul piano biografico, ci costringe ad abbandonare risolutamente l'immagine del naturalista a cui siamo affezionati. Un momento passato quasi inosservato nel secolo e mezzo trascorso oramai dalla pubblicazione della sua opera più nota. È il momento in cui questo «scienziato della natura» fa diventare lo spazio domestico della famiglia il luogo di un'esperienza, di un esperimento. Un momento poco esotico, se paragonato al viaggio a bordo del *Beagle*. Eppure, come vedremo, la sua portata epistemologica e politica si rivelerà decisiva per una serie di trasformazioni materiali che nel corso del XX secolo scuoteranno alla radice lo statuto stesso della famiglia.

Intorno alla fine del 1839, dopo appena un anno dalla sua prima elaborazione della teoria dell'evoluzione delle specie per selezione naturale, alla nascita del proprio primo figlio William Erasmus, soprannominato «Doddy», Darwin coglie l'occasione dell'avvenuta paternità per un'osservazione ravvicinata e quotidiana del bambino a partire dai suoi primi giorni di vita. Ciò che è in questione in questa esperienza, in questo esperimento, è l'*addomesticamento dell'animale-uomo*, il modo in cui, quel vivente che chiamiamo «uomo», diventa un animale domestico.

Con questo gesto scientifico apparentemente minore, contingente e locale, Darwin compie una rivoluzione materialistica i cui effetti vanno ben al di là dell'immagine che abbiamo dello scienziato. Dopo questa specie di etologia familiare, la nostra idea dell'umano, delle relazioni familiari, della formazione della conoscenza e della morale non potrà più essere la stessa.

Quando ci si oppone al Darwin naturalista contrapponendo, ad esempio, la concezione teologica creazionista alla teoria dell'evoluzione delle specie da lui elaborata, si rimane, in fondo, ancora su un terreno relativamente pacifico. Dopo tutto, si potrà dire, sono solo due diverse concezioni della genesi e della trasformazione delle forme viventi. Persino la versione della Bibbia edita dalla

Conferenza Episcopale Italiana è oggi disposta ad ammettere, in un'avvertenza al lettore posta prima del libro della *Genesi*, che il racconto biblico delle origini del mondo scritto dall'antico patriarca non va preso alla lettera come veridico nel senso scientifico del termine. Se, poi, si adotta una prospettiva rigorosamente relativistica per cui ogni discorso, compreso quello della scienza, va pensato né più né meno che come una delle tante forme possibili di narrazione prodotte dalla cultura, si potrà, al limite, arrivare a mettere sullo stesso piano queste due «narrazioni» sul mondo vivente e sulle sue origini. Si potrà sostenere che esse hanno eguale diritto di esistere e di essere insegnate nelle scuole perché non sono altro che due diverse rappresentazioni prodotte dall'Occidente nel corso della propria storia (argomento culturalista di stampo postmoderno che, ufficialmente, la Chiesa respinge tacciandolo di nichilismo, ma di cui, nello stesso tempo, essa si serve cinicamente tutte le volte che tenta di presentare la propria posizione egemonica come un dato di fatto che sarebbe iscritto nelle nostre «radici culturali»).

Con il Darwin domestico, invece, non sono più possibili né le astuzie diplomatiche del *politically correct* culturalista (che mette la scienza sullo stesso piano delle religioni, delle tradizioni, delle culture ecc., ecc.), né la separazione pacifica fra le forme in cui si esprime la verità religiosa e quelle in cui si esprime la verità scientifica. Perché a partire dalla critica materiale dell'addomesticamento che egli inaugura facendo della propria stessa esperienza familiare il momento e il luogo di un esperimento del sapere, si apre un nuovo rapporto del soggetto con la tecnica, con la morale, con la coscienza e con le relazioni familiari che diverrà, nel secolo successivo, posta in gioco politica universale.

«Darwin in famiglia». È così che possiamo chiamare questo evento locale del sapere che, in seguito, in modo microfisico e capillare, entrerà a far parte della condizione familiare e della nostra modalità di esperienza del problema genealogico. Impossibile ridurre una simile trasformazione a semplice «narrazione» che può essere indifferentemente raccontata insieme a tante altre o a qualcosa che, in ogni caso, non va ad intaccare le fondamenta della verità religiosa. Perché riscoprire questo Darwin domestico vuol dire far riemergere, forse nel suo punto di massima intensità polemica, quel momento di crisi genealogica oggi più che mai attuale dove la famiglia inizia, nello stesso tempo, ad *autodecostruirsi scientificamente e ad entrare in questione politicamente*.

Nel momento stesso in cui il carattere sacro della famiglia si dissolve in modo irreversibile il fatto reale dell'addomesticamento umano emerge nella sua nuda ed incorporea materialità. L'autodecostruzione scientifica della famiglia e il momento in cui essa diviene luogo immediatamente problematico e polemico sono parte di una stessa trasformazione. È, insomma, il Darwin familiare, più ancora che quello naturalista, a costringere il secolo successivo a fare i conti con la sentenza di Nietzsche «Dio è morto». Dopo la critica darwiniana dello spazio domestico, ricostituire l'immagine di una presunta inno-

cenza familiare non sarà più possibile. E gli svariati tentativi, oggi quanto mai potenti, di una sua restaurazione, non saranno che una re-azione a tale stato di cose, una reazione che conferma la cogenza della *crisi genealogica*.

Il materialismo ha conosciuto nell'ultimo secolo e mezzo tante rivoluzioni differenti. Quella di Darwin, quella di Marx, quella di Nietzsche, quella di Freud. Eppure, la posizione che esso prende rispetto alla scienza e al suo statuto politico è una sola: «non si può essere allo stesso tempo ingenui ed avvertiti»<sup>3</sup>.

Mentre agli occhi del relativista la verità è qualcosa che si dissolve in un'infinita riproduzione di fatti culturali tra loro essenzialmente indifferenti ed omogenei, per il materialista la verità è l'irrompere di un reale che separa fra un «prima» ed un «dopo» impegnandoci a questa stessa discontinuità che *ci* costituisce *come soggetto del sapere*. Per il relativista, al limite, non esiste verità perché non esistono eventi politici. Per il materialista, al contrario, esiste politica perché esistono eventi di verità<sup>4</sup>.

Prima di addentrarci nelle pagine in cui Darwin riporta i principali risultati dell'osservazione meticolosa e quotidiana compiuta sul proprio primogenito a partire dalla sua nascita, il 27 dicembre 1839, fin quasi all'età di cinque anni (l'ultima osservazione riportata sui taccuini è del settembre 1844), occorre soffermarsi su alcuni aspetti della singolare vicenda che accompagna l'esistenza di questo testo<sup>5</sup>. Le circostanze in cui egli decise di compiere l'esperimento di etologia infantile riportato in modo dettagliato nei taccuini di quegli anni. L'occasione che, molti anni dopo, lo indusse a redigere e a pubblicare, a partire da quei taccuini, un vero e proprio articolo. Il ruolo nascosto che questo testo poté svolgere nella trasformazione di pensiero che si stava producendo in quegli anni ai confini fra filosofia, scienze umane e scienze della natura. E, infine, l'incredibile e sintomatico ritardo con cui esso verrà tradotto e pubblicato in Italia.

1. Partiamo dall'inizio. Una questione preoccupa ed interessa fin da subito Darwin, sia sul piano scientifico sia su quello personale, non appena, alla fine del 1836, egli ritorna dal proprio lungo viaggio a bordo del *Beagle* e riprende in mano le osservazioni compiute ad occhio nudo sulle varietà del mondo naturale. Si tratta della questione dell'addomesticamento.

<sup>3</sup> G. Canguilhem, *Della scienza e della contro-scienza*, in Id., *Scritti filosofici*, tr. it. di A. Cavazzini, Milano, Mimesis, 2004, pp. 29-34, p. 29.

<sup>4</sup> Tale distinzione fra il relativista ed il materialista corrisponde, forse, alla distinzione fra «materialismo democratico» e «materialismo dialettico» articolata di recente da Alain Badiou nel suo *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2, Paris, Seuil, 2006. Resta, comunque, da pensare se e in che misura la dialettica e la genealogia possano essere pensate come parte di una stessa rivoluzione del materialismo.

<sup>5</sup> Si legga la brillante e densa postfazione di Gian Arturo Ferrari in C. Darwin, *Castelli in aria* cit., pp. 149-151.

In termini scientifici, questo interesse, che si rivelerà decisivo per la formulazione della teoria dell'evoluzione, si manifesta nella frequentazione assidua che egli inizia a fare degli allevatori. È agli allevatori e non alla natura che egli, tornato dal proprio viaggio, cerca di strappare i segreti sul vivente. Dall'osservazione del modo in cui lavorano sulla materia biologica e la trasformano. In questo periodo, Darwin arriva persino a sottoporre agli allevatori una serie di test per iscritto, preparati da lui con domande dettagliate da cui attende risposte altrettanto puntuali sulla razionalità dell'allevamento che dovranno portare conferme decisive alla teoria su cui sta lavorando<sup>6</sup>. È nel corso di queste ricerche che lo scienziato si accorge di come il concetto di «selezione», impiegato dagli allevatori per indicare il modo in cui essi intervengono sulla riproduzione e apportano via via piccole trasformazioni nella razza allevata, sia estendibile al mondo naturale e possa essere assunto come chiave di volta per la comprensione della trasformazione delle forme viventi.

In termini personali, invece, la questione della costituzione di uno spazio domestico alle cui regole il vivente si trova assoggettato, è vissuta in modo assai più intimo ed angoscioso. Il problema dell'addomesticamento viene qui a toccare direttamente quella struttura antropologica senza la quale non sarebbe nemmeno possibile stabilire una separazione fra ciò che è familiare e ciò che non lo è: la struttura della parentela.

Leggiamo i taccuini di Darwin del 1838 e ritroviamo l'angoscia con cui, allora, questo giovane appena tornato da un viaggio intorno al mondo trascorso in mezzo alla natura, pone a se stesso la domanda sul matrimonio. «*Marry Not Marry. This is the Question*»<sup>7</sup>, annota Darwin nell'aprile e poi, di nuovo, nel Luglio dello stesso anno. Sue due colonne ben separate vengono riportate di getto, per associazione di idee, le rispettive conseguenze che derivano dalla scelta se sposarsi o meno. Nella colonna «*Marry*» la prima cosa che leggiamo è: «Bambino – (se Dio lo permette) – Costante compagno (ed amico nell'età della vecchiaia) al quale interessarsi – oggetto da amare e con cui giocare. – sempre meglio di un cane»<sup>8</sup>. Poco più avanti, ancora a favore del matrimonio: «Mio Dio, è insostenibile l'idea di passare un'intera vita come un'ape sterile, a lavorare, lavorare e nient'altro»<sup>9</sup>. Nella colonna «*Not Marry*» si trovano argomenti a favore del celibato come la piena libertà di scegliere cosa fare, tutto il tempo per consacrarsi alla propria vocazione scientifica, il fatto di non

<sup>6</sup> Si veda ad esempio il suo *Questions of Breeding of Animals* in C. Darwin, *The Correspondence of Charles Darwin. 1837-1842*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 446-449.

<sup>7</sup> C. Darwin, *Darwin's notes on marriage*, in Id., *The Correspondence of Charles Darwin. 1837-1842*, vol. II, cit., p. 444.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

avere obblighi sociali come le visite ai parenti e così via. Le note si concludono, come ci si può aspettare, a favore del matrimonio. E dopo aver detto a se stesso, «povero schiavo – sarai ridotto peggio di un negro», Darwin si conforta pensando che, nonostante tutto, «ci sono molti schiavi felici»<sup>10</sup>.

Al di là dell'autoironia che anima queste note e dell'immagine modernissima che ritroviamo qui della famiglia, una famiglia che, a differenza di quella tradizionale si vuole, come quella di oggi, tutta centrata sul figlio<sup>11</sup> e dove il carattere autoritario della figura paterna arretra fin quasi ad assomigliare alla dubbia figura post-sessantottina del «padre amico»; al di là di tutto questo, ciò che è sorprendente è che nel momento in cui Darwin diventerà marito e poi padre, questa sorta di autoassoggettamento alla vita familiare verrà a coincidere con l'assoggettamento della famiglia stessa allo sguardo della scienza. Invece che rivelarsi in contrasto con la scelta di prendere parte alla riproduzione della struttura genealogica, la sua passione scientifico-sperimentale finirà per investire la famiglia stessa e per esserne, anzi, quasi alimentata.

Trattando la questione dei rapporti fra l'attività del sapere e lo spazio della famiglia, in *L'Éducation progressive* (1828-1832), opera tradotta in inglese nel 1839 e letta, lo stesso anno, da un Darwin appena sposato e la cui moglie attende già il primo figlio, la pedagoga positivista Albertine-Adrienne Necker lamentava come «tra tutti questi filosofi non c'è neanche un padre che si sia preso la briga di prender nota dei progressi di suo figlio»<sup>12</sup>. L'osservazione, annotata da Darwin pochi mesi prima di diventare padre, va letta come una denuncia di quella scissione, che ritroviamo in tutte le culture, compresa la nostra fino alla rivoluzione darwiniana, fra il soggetto del sapere e la materialità del fatto familiare.

Preso in sé e per sé, ovvero nella sua pura vocazione ascetico-sacerdotale, il soggetto del sapere (sia esso incarnato dallo sciamano, dal sacerdote, dal prete, dal filosofo o dallo scienziato) pare presentarsi come un soggetto votato al celibato e alla sterilità (grossomodo come quell'«ape sterile» a cui pensa Darwin nelle proprie note sul matrimonio). E questo, anche quando, eventualmente, colui che incarna tale posizione non lo sia, di fatto, nella propria vita quotidiana. In virtù di questo regime di separazione sacrale, il soggetto del sapere rimane, cioè, in una posizione di assoluta esteriorità (se non di vera e propria resistenza) rispetto alla materialità della genealogia. E, nello stesso tempo, se guardiamo la cosa dal lato inverso, fino a che tale tradizionale posi-

<sup>10</sup> Ivi, p. 445.

<sup>11</sup> Su questa trasformazione rimangono piene di spunti interessanti le ricerche di storia della mentalità condotte da Ph. Ariès, dall'opera del '46 *Histoire des populations françaises*, Paris, Seuil, 1971 (si legga in particolare il capitolo *L'enfant dans la famille*, pp. 322-343) alla più recente *Padri e figli: nell'Europa medioevale e moderna*, tr. it. di M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1994.

<sup>12</sup> A.-A. Necker, *L'Éducation progressive, ou Étude du cours de la vie*, Paris, A. Sautelet et Paulin, 1828-1832.

zione di esteriorità sacerdotale del sapere rimarrà intatta, sarà la famiglia stessa a conservare una posizione di assoluta esteriorità rispetto ad un sapere che intendesse investirla dall'interno nella sua materialità.

Detto altrimenti: la famiglia non può diventare l'oggetto di un sapere materialistico se non a patto che il soggetto stesso del sapere, venendo meno al proprio carattere sacerdotale, si costituisca, ora, dal suo interno. Ed è precisamente questo ciò che accade con Darwin e, poi, cosa a noi assai più nota, con Freud: *la scienza entra in famiglia*. Viene ad investire come oggetto della propria esperienza il fatto stesso dell'addomesticamento umano come tale. Ed è per questo che l'oggetto del nuovo sguardo scientifico che si apre ora dall'interno stesso dello spazio familiare è proprio il bambino. Il bambino è quel testimone vivente attraverso cui il sapere può fare ora esperienza della bassa origine materiale dell'addomesticamento umano che si ripete come attualità.

Dalla nascita di William Erasmus fino all'età di quattro anni e mezzo, Darwin osserverà e metterà alla prova nel figlio questo confine originariamente indeciso fra l'umano e il non umano, fra il familiare e il non-familiare. Con una serie di esperimenti etologici, come vedremo, egli metterà alla prova i momenti, i gesti, le scene che mostrano come questo vivente entri nello spazio domestico senza entrarvi mai del tutto, rimanendo sempre, per così dire, sulla sua soglia. Nei primissimi giorni di vita, per giocare con il suo mondo attuale, Darwin giocherà a sotuirsi alla figura della madre (ad esempio, dandogli da succhiare il proprio dito al posto del seno materno). Quando il bambino avrà qualche mese in più e sarà già in grado di riconoscere i volti, egli giocherà per un attimo, avvicinandogli di spalle, la parte dell'estaneo, dell'elemento non-familiare. Quando il bimbo sarà già sul punto di apprendere l'uso del linguaggio, egli metterà alla prova la propria stessa funzione di autorità osservando come, a partire da un divieto paterno, si insinui nel figlio il senso di colpa e prenda forma, in modo conflittuale, una coscienza morale.

Darwin gioca con le maschere. È, ora, una madre per finta, ora un estraneo per finta, ora quasi un padre per finta. E, per quanto possa apparirci strano, è proprio da questo teatro di maschere e da questa decostruzione estetica della scena familiare, che è dovuta passare la decostruzione genealogica del soggetto della morale, della coscienza e della conoscenza.

2. Per molto tempo, tuttavia, le osservazioni di Darwin sul bambino rimarranno allo stato di semplici note sparse sui suoi taccuini dell'epoca. Nemmeno nelle due opere che tratteranno direttamente dell'uomo, *L'origine dell'uomo* (1871) e *L'espressione delle emozioni negli animali e nell'uomo* (1872), egli si deciderà a fare esplicitamente riferimento ad esse. Quasi che in quei taccuini fosse rimasta traccia di una profanazione di cui lo scienziato non si sente di assumere, per primo, pubblicamente, la responsabilità, la profanazione della sacralità familiare.

Come nel caso della pubblicazione di *L'origine delle specie*, che avviene solo nel momento in cui lo scienziato viene a sapere dell'esistenza e della pubblicazione imminente di una teoria che si avvicina a quella da lui formulata vent'anni prima, ci vorrà, ancora una volta, la presenza di un altro in grado di compiere lo stesso gesto rivoluzionario a confortarlo e a convincerlo a venire allo scoperto. Questa volta non sarà il dilettante naturalista inglese Wallace, ma il noto positivista francese Hippolyte Taine.

Nel 1876 Taine pubblica sul primo numero della *Revue Philosophique*, rivista diretta da Théodule Ribot e che nasce allo scopo di mettere la riflessione filosofica a contatto diretto con ricerche le scientifiche contemporanee che toccano la biologia, l'anatomia, la fisiologia, la patologia mentale, la storia e l'antropologia<sup>13</sup>, un articolo sull'acquisizione del linguaggio da parte del bambino<sup>14</sup>. La minuziosa descrizione dello sviluppo del linguaggio infantile a partire dalle sue prime tappe e dai primi suoni ancora quasi inarticolati riportata da Taine viene fatta a difesa della tesi sostenuta da Darwin già in *L'origine dell'uomo* secondo cui il linguaggio umano si forma a partire dal linguaggio sonoro e gestuale degli animali (Taine sta rispondendo qui al filologo tedesco Max Muller che aveva opposto, all'ipotesi darwiniana, la tesi di matrice aristotelica secondo cui il linguaggio umano è ciò che rende l'uomo ontologicamente differente rispetto all'animale, critica alla quale Darwin aveva già risposto nell'edizione del 1874 di *L'origine dell'uomo*<sup>15</sup>).

L'anno successivo, nel 1877, sullo stesso numero della neonata rivista inglese *Mind* dove viene tradotta e pubblicata una versione parziale dell'articolo di Taine, Darwin farà uscire il proprio breve testo *A Biographical Sketch of an Infant*. Solo ora egli confessa a quei lettori che cinque anni prima avevano letto il suo *L'espressione delle emozioni negli animali e nell'uomo* come, in quel testo, molte delle proprie osservazioni compiute qualche decennio prima sul figlio fossero state indirettamente riprese e sviluppate. In occasione della pubblicazione dell'articolo, Darwin riprende ora nuovamente le vecchie note, le riordina non più secondo l'ordine cronologico che avevano all'epoca, ma per raggruppamenti tematici (paura, affettività, associazioni di idee, senso morale ecc., ecc.) e, in forma succinta, le presenta al lettore.

Il testo non passa affatto inosservato a chi, in quel periodo, si sta ponendo una questione che si rivelerà determinante per il destino stesso della filosofia nel secolo successivo, la questione di come oltrepassare la dicotomia fra scienze della natura e scienze dello spirito (dicotomia che si va delineando in modo sempre più marcato proprio in quegli anni, soprattutto nella cultura tedesca).

<sup>13</sup> Si veda la presentazione che Théodule Ribot fa in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 1 (1876), pp. 1-4.

<sup>14</sup> H. Taine, *Note sur l'acquisition du langage chez les enfants et dans l'espèce humaine*, «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger» 1 (1876), pp. 1-4.

<sup>15</sup> C. Darwin, *The Descent of Man*, London, Penguin Books, 2004, p. 110.

Nell'agosto del 1877, in una lettera a Paul Réé, che sta ultimando in quei mesi la propria opera sull'origine dei sentimenti morali<sup>16</sup>, Friderich Nietzsche invita l'amico a prestare attenzione «alla migliore rivista inglese di filosofia (*Mind*) alla quale», dice, «collaborano tutte le grandi menti di Inghilterra» in particolare Darwin. È proprio la lettura dell'«eccellente articolo, *A Biographical Sketch of an Infant*»<sup>17</sup> che egli segnala a Réé, mentre lamenta come «in Germania non abbiamo nulla che valga, per qualità, gli inglesi con questa rivista, i francesi con l'eccellente rivista filosofica di Th. Ribot»<sup>18</sup>.

Dieci anni dopo, nelle prime pagine della *Genealogia della morale* (1887), Nietzsche, seppur in modo indiretto, rimporeverà all'amico di non avere saputo trarre le necessarie conseguenze dalla lettura dell'articolo di Darwin consigliata allora. Ai suoi occhi l'amico cerca disperatamente di tenere insieme due cose inconciliabili: «la bestia darwiniana e la modernissima modesta creaturina morale che 'non morde più'»<sup>19</sup>. Visto l'entusiasmo con cui, dieci anni prima, Nietzsche salutava l'articolo di Darwin, difficile non pensare che la «bestia darwiniana» che egli ha qui in mente, mentre si rivolge all'amico, non sia per l'appunto quel testimone vivente di immoralità che è il bambino restituitoci dal *Biographical sketch of an Infant*.

Già dalle annotazioni che il filosofo faceva nel 1872 mentre leggeva il testo appena pubblicato di Darwin su *L'espressione delle emozioni negli animali e nell'uomo*, possiamo vedere bene in che cosa l'articolo pubblicato cinque anni dopo sul bambino potrà appassionarlo. Sebbene per vie assai diverse che passavano attraverso la questione filologica della nascita del teatro greco dallo spirito della musica, leggendo il testo del 1872, Nietzsche si domandava, insieme a Darwin, come fosse possibile pensare la genesi del linguaggio a partire dall'espressione di moti dell'animo più fondamentali, moti che, come quelli del bambino, si esprimono attraverso gesti e suoni<sup>20</sup>.

L'importanza indiretta che l'eccentrico articolo di Darwin pubblicato nel 1877 poté avere per le ricerche nietzscheane e per il dibattito nascente sulla questione della genealogia della morale non è che una testimonianza dell'eco profonda che esso poté produrre al livello del sottosuolo (altre testimonianze di quest'eco le troveremo, ad esempio, sulla linea di ricerca psicoanalitica che va da Freud a Lacan). In ogni caso l'articolo circola fin da subito nel dibattito

<sup>16</sup> P. Réé, *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Chemnitz, Schmeitzner, 1877.

<sup>17</sup> F. Nietzsche, P. Réé, Lou von Salomé, *Correspondence*, Paris, PUF, 1979, p. 34.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, tr. it. di M. Montinari, Milano, Adelphi, 1968, p. 10.

<sup>20</sup> In un frammento dell'autunno del '72, mentre legge *L'espressione delle emozioni negli animali e nell'uomo*, Nietzsche annota: «Bell citato da Darwin a proposito dell'espressione dei moti dell'animo (per la genesi del linguaggio!)» in F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, tr. it. di M. Montinari, vol II, Milano, Adelphi, 2004, p. 69. Si tratta del testo dell'anatomista e chirurgo Ch. Bell, *The Anatomy and Philosophy of expression* pubblicato nel 1843.

europeo. Viene tradotto quell'anno stesso, in francese, tedesco e russo. E verrà, via via, tradotto e ripubblicato un po' ovunque.

Ora, per quanto possa apparire inverosimile, se si tiene conto del fatto che l'Italia (a differenza, ad esempio, della Francia) è un paese assai aperto in materia di traduzione e se si pensa che, nel caso specifico, di Darwin vengono tradotte, fin da subito, sia le opere biologiche sia quelle antropologiche, il *Biographical Sketch of an Infant* verrà tradotto per la prima volta in italiano solo nel 1981. Il ritardo è sorprendente. E vale la pena chiedersi come mai proprio all'inizio degli anni Ottanta del XX secolo le porte della cultura italiana si aprano a questo *unheimlich* Darwin familiare.

La risposta si trova, forse, in quel che è accaduto nel decennio precedente. Nel corso degli anni Settanta, la nostra cultura cattolica, custode gelosa della sacralità della famiglia e del bambino, è stata scossa alle radici da una trasformazione politica della società che ha rimesso in questione precisamente la sacralità della famiglia (con la legge sul divorzio) e la sacralità del bambino (con la legge sull'aborto). E anche se oggi, in Italia e non solo in Italia, si tenta di restaurare in ogni modo quella sacralità, anche se ci si richiama a *slogan* quali il «ritorno al valore della famiglia» e attorno a simili parole d'ordine si organizzano persino manifestazioni politiche di massa, è impossibile fare come se questa trasformazione non fosse avvenuta. L'arrivo della piccola «bestia darwiniana» sugli scaffali delle nostre librerie ne è uno dei tanti segni. Minuscolo, forse, ma tangibile e reale. Tornare indietro non è più possibile. Non si può essere allo stesso tempo ingenui ed avvertiti.

3. Per addentrarsi nella lettura del testo occorre partire dal metodo, dalla tecnica descrittiva impiegata da Darwin.

Tutte le volte che si cerca di cogliere quel che vi è di rivoluzionario nell'epistemologia darwiniana e in che cosa il suo modo di fare scienza anticipi forme di razionalità e di comprensione del reale che si affermeranno appieno solamente nel secolo successivo, ci si accorge che non è possibile afferrare il segreto di queste aperture teoriche se non si riconosce come Darwin sia, innanzitutto, un grande pensatore e sperimentatore della tecnica. Non c'è scoperta scientifica darwiniana che non sia, nello stesso tempo, un modo di portare alla luce i possibili effetti di sapere che vanno insieme ad una determinata tecnica e che rimangono inconsci fino al momento in cui quella tecnica viene praticata senza essere pensata come tale.

È il caso, per esempio, come già si è accennato, delle tecniche di allevamento. Non è esagerato sostenere che fino a *L'origine delle specie* il sapere che accompagna questa tecnica, la «selezione», fosse un sapere che rimaneva, come tale, inconscio. È Darwin a farlo diventare sapere scientifico e a mostrare come esso sia estendibile alla natura. La stessa scienza ipernaturalistica che ci riporta indietro nel passato più remoto (la genealogia delle specie viventi per selezione ed accu-

mulazione di variazioni) è, anche, a ben guardare, un'ipertecnica rivolta verso il futuro (la possibilità di intervenire nella struttura genealogica delle specie).

*La tecnica non è seconda alla scienza.* Ecco il nucleo essenziale del materialismo darwiniano. Darwin non si limita a fare uso di una certa tecnica, a partire da una serie di enunciati logici, in vista di ottenere poi, in un secondo tempo, determinati risultati scientifici. Quel che egli fa, è mettere in immediata risonanza il gesto tecnico con il sapere scientifico. E, così facendo, questo gesto viene, a sua volta, rigiocato, trasformato, aperto a nuove possibilità d'azione. Vale per l'epistemologia di Darwin quel che varrà per l'epistemologia di Bachelard: «la scienza non è una fenomenologia, è una fenomenotecnica»<sup>21</sup>.

Stessa cosa va detta delle sue osservazioni sul bambino. Anche qui, poco si coglie della rivoluzione darwiniana se non si riconosce la tecnica che in essa si trova messa in gioco e se non si presta attenzione al modo in cui, attraverso la penna dello scienziato, tale tecnica si traduce in sapere. Mancheremmo qualcosa di essenziale del *Biographical Sketch of an Infant* se non vedessimo come, al suo interno, sia al lavoro una tecnica nuovissima, che viene inventata, caso strano, l'anno stesso della nascita del figlio di Darwin, pochi mesi prima che egli inizi le proprie osservazioni sul bambino. Questa tecnica è la fotografia.

Lo *sketch* darwiniano partecipa della nascita della tecnica fotografica e delle trasformazioni che essa introduce nel nostro modo di cogliere e pensare il reale. L'esperimento, anzi, rimette in gioco questa tecnica in modo così radicale da proiettarla già, sebbene al puro livello della scrittura (i mezzi materiali ancora non permettono altro che questo), verso quella nuova tecnica che, di lì a qualche decennio, si costituirà per estensione della fotografia, vale a dire la tecnica cinematografica.

Non è esagerato sostenere che nello *sketch* di Darwin siano già in atto alcuni principî formali che, nel secolo successivo, faranno parte integrante del cinema. Il che non è inconcepibile se si pensa che quei principî sono, virtualmente, già presenti nella tecnica fotografica. La foto, è vero, a differenza del cinema, immortala l'istante e non restituisce la sequenza. Eppure è già attraverso di essa che l'istante si presenta *come punto di una sequenza*. È, forse, per questa ragione che, a volte, nulla più dell'immobilità di una foto dà l'effetto del movimento, dell'istante carico d'azione, proiettato nel futuro. Nell'espressione di un volto, in una posizione del corpo, nell'immagine di una strada trafficata, siamo come portati inconsciamente ad intravedere già una sorta di infinità sequenziale che va oltre l'istante fissato dallo scatto. È, in tal senso, che si può dire che la cinematografia sia, non solo in termini materiali (la pellicola non sarà che un insieme di fotografie), ma anche sul piano formale, un'estensione dell'esperienza fotografica<sup>22</sup>.

21 G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968, p. 191.

22 Deleuze sembra sostenere indirettamente questa tesi nel suo *L'image-mouvement. Cinema*

Si tratta di vedere ora da vicino in che modo l'esperimento darwiniano sul bambino partecipi dall'interno di questa nuova epoca che si apre con la nascita della fotografia e che dispiegherà appieno la propria modalità di esperienza solo nel secolo successivo.

La prima fotografia viene realizzata dal francese Daguerre nel 1839. Si tratta di una lastra d'argento allo jodio impressa nella camera oscura sulla quale, ad impressione avvenuta, si riesce a riconoscere, con la giusta illuminazione, un'immagine di un grigio delicato che immortala l'istante fotografato. Il «dagherrotipo», dal nome dell'inventore, si diffonde con notevole rapidità nell'Europa dell'epoca e diversi pittori si convertono alla nuova arte divenendo fotografi di professione. Per cogliere il significato rivoluzionario di questa nuova tecnica, nel suo saggio sulla storia della fotografia, Benjamin riporta, a titolo di esempio, due reazioni opposte del mondo europeo dell'epoca all'evento: la reazione bigotta e «filistea» «all'arte diabolica di origine francese» di un giornale tedesco come il «*Leipziger Stadtzeiger*» e quella, invece, entusiasta, già proiettata nel futuro, espressa dal fisico francese Arago nel suo discorso alla Camera del 3 luglio 1839<sup>23</sup>.

Nel giornale tedesco leggiamo:

Voler fissare immagini effimere, è non soltanto un'impresa impossibile, come è risultato da un'approfondita analisi tedesca, ma anzi, lo stesso desiderio di volerlo fare è un'offesa a Dio. L'uomo è fatto a immagine di Dio, e l'immagine di Dio non può venir fissata da nessuna macchina umana. Al massimo il divino artista, animato da una celeste ispirazione, può tentare di restituire i tratti umano-divini nell'attimo della massima devozione, obbedendo all'alto comando del suo genio, senza l'aiuto di macchina alcuna<sup>24</sup>.

Dando voce a tutt'altro spirito, lo scienziato francese osserva, invece, nel proprio discorso alla Camera dei deputati, che «quando gli inventori di un nuovo strumento lo usano per osservare la natura, ciò che sperano di ricavarne è sempre una piccolezza in confronto con la serie di scoperte successive, di cui lo strumento è stato origine»<sup>25</sup>. La fotografia, immagina già ora Arago, potrà far avanzare e, anzi, trasformare dall'interno, i campi più diversi del

<sup>23</sup>, Paris, Les Editions du Minuit, 2002. Il concetto di immagine-movimento che egli trae da una rilettura di Bergson non sarebbe possibile senza l'ostensione implicita della tesi per cui l'essenza del cinema è già virtualmente contenuta nella fotografia. Una sorta di conferma estetica a tale tesi teorica viene portata dalla sperimentazione artistica di Paolo Gioli. Giocando sul montaggio di serie fotografiche l'artista crea sequenze di immagini che arrivano a mimare l'effetto del cinema (producendo sullo spettatore abituato alla sequenza filmica un singolare effetto di familiarità e di straniamento insieme).

<sup>24</sup> W. Benjamin, *Piccola storia della fotografia*, in Id. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, tr. it. di E. Filippini, Torino, Einaudi, 1966, pp. 59-78.

<sup>25</sup> Ivi, p. 60.

<sup>25</sup> Ivi, p. 61.

sapere, dall'astrofisica, con la possibilità di fotografare i pianeti, alla filologia, con la possibilità di fotografare i geroglifici.

Non è difficile indovinare per quale partito stia, nel 1839, Darwin. Darwin che, in quel momento legge con insaziabile curiosità ciò che viene partorito dai positivisti francesi, Auguste Comte, *in primis*. Darwin che, proprio mentre Arago saluta con entusiasmo le nuove possibilità che la tecnica fotografica apre alla ricerca scientifica, è in attesa del primo figlio ed annota con cura nel proprio taccuino l'invito della pedagoga Necker ad una nuova osservazione quotidiana e scientifica degli sviluppi del bambino. E, soprattutto, non dimentichiamolo, Darwin che, tra il 1837 ed il 1838, ha perduto la propria fede in Dio, quando si è reso conto, in seguito all'osservazione delle tecniche d'allevamento, di come le forme viventi non siano fatte ad immagine e somiglianza di un atto di creazione divino e superiore (come vorrebbe l'estetica teologica di un giornale quale il *Leipziger Stadtenzeiger*), ma siano il risultato di una tecnica di composizione di elementi discreti ad esse immanente: la selezione (si parla a volte di «bricolage» per descrivere la logica del vivente dalla prospettiva evoluzionistica darwiniana (il che ben restituisce la rilevanza degli scarti nella logica evolutiva); tuttavia, poiché quel che viene messo insieme attraverso tale logica non sono oggetti materiali bensì pure sequenze (sequenze di «informazioni»), ci si può chiedere se non sarebbe più corretto parlare qui di «montaggio» nel senso della tecnica cinematografica<sup>26</sup>).

Lo scienziato partecipa, senza alcuna indecisione, allo spirito nascente della fotografia. E, non a caso, il dagherrotipo, all'epoca molto costoso, impresso ancora in esemplari unici, difficile da realizzare per via dei mezzi ancora rudimentali, malgrado tutte queste difficoltà pratiche, entra prestissimo in casa Darwin. A soli tre anni dalla sua invenzione, nel 1842 i Darwin scattano la prima foto in famiglia. Il protagonista è lo stesso che in quel periodo fa l'oggetto delle quotidiane osservazioni darwiniane: il figlioletto di tre anni «Doddy». L'istantanea lo ritrae mentre sta seduto sulla gamba sinistra del padre. Con la testina leggermente reclinata sulla destra, fino quasi ad appoggiarsi al petto del padre, il bimbo fissa l'obbiettivo, con un'espressione seria, un po' imbronciata, lo sguardo un poco diffidente e quasi impaurito, mentre il padre gli tiene la mano e guarda oltre, a sinistra dell'obbiettivo, assorto in un sorriso calmo ed affettuoso, con l'espressione riflessiva ed un'impercettibile nota di malinconia sul volto.

Il parallelo che possiamo stabilire fra il *Biographical Sketch of an Infant* di Darwin e la tecnica della fotografia (ma già anche quella cinematografica a

26 Non è inutile ricordare come, lungo la linea che va da Bergson a Deleuze, il pensiero dell'evoluzione biologica sia stato accompagnato da una riflessione sui fondamenti della tecnica cinematografica.

venire), ce lo illustra molto bene Benjamin attraverso il parallelo che egli propone fra l'opera di Freud su *La psicopatologia della vita quotidiana* ed il cinema: l'opera di Freud, scrive, «ha isolato e reso analizzabili cose che in precedenza fluivano inavvertite dentro l'ampia corrente del percepito. Il cinema ha avuto come conseguenza un analogo approfondimento dell'appercezione su tutto l'arco del mondo della sensibilità ottica, e ora anche acustica»<sup>27</sup>.

Prima ancora che egli si faccia fotografare con il figlio sulle gambe, la tecnica fotografica, con il suo effetto estetico ed analitico di messa in risalto istantanea dei più sottili dettagli espressivi, è già entrata a far parte del modo darwiniano di trattare il proprio oggetto scientifico. Lo vediamo dalle prime righe di presentazione dello *sketch* quando, a proposito delle osservazioni sul bambino durate più di quattro anni, egli scrive: «ebbi eccezionali occasioni per un'osservazione ravvicinata ed annotai subito qualsiasi cosa avessi osservato. Il mio obiettivo principale riguardava l'espressione»<sup>28</sup>. Gli appunti sul bambino, come già accennato, verranno, infatti, utilizzati in seguito, per il suo libro del 1872 su *L'espressione delle emozioni negli animali e nell'uomo* e in quel testo l'uso delle fotografie, oramai assai più diffuse di quanto non fossero agli inizi, sarà molto importante. Darwin se ne servirà, in particolare, per mostrare le differenti espressioni del volto umano riportando, in particolare, foto di bambini e di malati mentali.

Quel che interessa Darwin è l'«espressione» intesa nel senso più ampio del termine. Ciò che il bambino esprime attraverso i movimenti, i suoni, i gesti, le azioni e, in seguito, anche il linguaggio. Per rendere conto di tali modalità d'espressione, egli isola ed analizza sequenze di azione allo stesso modo di una sequenza filmica.

Se leggiamo, ad esempio, come viene restituita al lettore-spettatore l'espressione del «desiderio di succhiare» nel bambino, ci pare di assistere ad una sorta di cinema prima del cinema, a scene da film di famiglia prima della diffusione delle super 8 ed oggi delle videocamere ad uso domestico:

Quando ebbe tra gli 80 e i 90 giorni, portava qualsiasi oggetto alla bocca, e nel giro di due settimane fu in grado di farlo con una certa abilità; ma spesso, dappri-ma si toccava il naso con l'oggetto e poi lo portava verso il basso alla bocca. Dopo aver afferrato il mio dito ed esserselo tirato fino in bocca, la sua mano gli impedi-va di succhiarlo; ma a 114 giorni d'età dopo essersi comportato in questo modo, faceva scivolar via la mano così da poter, alla fine, mettere il mio dito in bocca. Questa azione veniva ripetuta parecchie volte, ed evidentemente non avveniva a caso, ma razionalmente. I movimenti intenzionali delle mani e delle braccia pre-cedevano di molto quelli del corpo e delle gambe<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* cit., p. 40.

<sup>28</sup> C. Darwin, *Profilo di un bambino*, in Id., *Castelli in aria* cit., p. 113.

<sup>29</sup> Ivi, p. 116.

La scena viene isolata, analizzata nella sua interna razionalità, e riprodotta come tale nella scrittura proprio in virtù della sua intrinseca possibilità di ripetersi. È con questo spirito cinematografico che Darwin può mostrare come esista «espressione» e, dunque, linguaggio del bambino, anche prima che il bambino *abbia*, per così dire, un linguaggio. Il linguaggio stesso, a questo punto, non è più qualcosa che qualcuno *ha* (ad esempio, l'«uomo» in quanto specie). Il linguaggio è divenuto pura possibilità di ripetizione di qualcosa che agisce attraverso il vivente. Il linguaggio è una tecnica nella quale il vivente, non solo quello umano, è già *da sempre*, una tecnica che esso ripete e trasforma nel proprio stesso agire.

Se leggiamo qualche pagina più avanti, dove Darwin riporta il primo indizio di senso morale nel bambino osservato all'età di tredici mesi, ritroviamo il manifestarsi di una coazione a ripetere che si presenta già come vera e propria messa in scena dell'inconscio:

Io dissi: «Doddy (il suo soprannome) non vuol dare un bacio a papà – cattivo Doddy». Queste parole, senza dubbio, lo fecero sentire leggermente a disagio, e infine, quando fui tornato alla mia poltrona, protese in avanti le labbra per intendere che era pronto a baciarmi e poi agitò con rabbia la mano fino a che andai a ricevere il bacio. All'incirca la stessa piccola scena si ripeté per alcuni giorni, e la riconciliazione sembrava essere così soddisfacente per lui che, parecchie volte, in seguito, finse di essere arrabbiato e mi schiaffeggiò, e poi insistette per baciarmi. Pertanto qui abbiamo un tocco di arte drammatica, che è così accentuatamente pronunciata in moltissimi bambini piccoli<sup>30</sup>.

Come nella genealogia del primo Nietzsche, il modello epistemologico attraverso cui Darwin pensa la razionalità dell'espressione emotiva è quello della rappresentazione teatrale. Eppure, a ben guardare, il modo darwiniano di restituire tale rappresentazione partecipa già della tecnica cinematografica ed anzi, anticipa, la trasformazione estetica che avverrà per effetto di essa. Allo stesso modo della scena di un film, la scena qui riprodotta appare, come tale, virtualmente riproducibile all'infinito (mentre quella teatrale è, in sé, sempre unica ed irripetibile). Ed è precisamente questa virtuale riproducibilità a farne una rappresentazione che diviene analizzabile come tale, al di là di chi la compie e del momento in cui la compie. Ciò che Darwin ci fa vedere qui mostrandoci il bambino che ripete la scena non è né il bambino né la scena, è la *ripetizione stessa*.

Ecco perché questo titolo così strano da apparire quasi inquietante: *A Biographical Sketch of an Infant, Profilo di un bambino*. L'assoluto anonimato in cui il titolo lascia il bambino non deriva dal fatto che Darwin, geloso della propria *privacy* familiare, non voglia rivelare l'identità del figlio. È che la tecnica di descrizione che egli sta mettendo in atto, alla stessa maniera di quella

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 124.

del cinema, ci resistuisce un soggetto anonimo, un soggetto che non è altro che pura possibilità di ripetizione. Si tratta dello *sketch* di «un bambino» perché potrebbe esserlo di qualunque bambino. E il termine «*sketch*» ce ne fornisce una prova ulteriore. Visto che quel che Darwin si propone di fare, rimettendo insieme le proprie osservazioni sparse, è restituire un'immagine di insieme del bambino, con il termine «*sketch*» egli intende certamente dire «profilo», come vuole la traduzione italiana. È il «profilo di un bambino», appunto. Tuttavia, se egli non avesse voluto esprimere che questo avrebbe potuto, senza difficoltà, usare termini meno ambivalenti (ad esempio quello di «profile» che è corrente nella letteratura scientifica, in particolare quando si intende descrivere l'insieme dei tratti psicologici di un soggetto). «*Sketch*», come oramai ci è noto per via del fatto che, soprattutto attraverso il linguaggio cinematografico, il termine è divenuto familiare anche in italiano, significa anche un'altra cosa: è la rappresentazione molto breve limitata ad una sola scena, di solito comica, ma non necessariamente (all'epoca di Darwin, si tratta esclusivamente della rappresentazione teatrale, visto che il cinema non esiste ancora). Ritroviamo singolarmente riunite proprio quelle idee di isolabilità, analizzabilità e riproducibilità dell'azione che il *Biographical sketch* ci restituisce al livello della scrittura e che, in seguito, costituiranno la forma stessa della tecnica cinematografica. Difficile pensare che il termine non sia stato scelto da Darwin anche per questa sua ambivalenza. Con *humour* inglese, egli sembra dare una strizzatina d'occhio al proprio lettore. Come per lasciargli intendere che la lettura nella quale si sta per addentrare lo farà diventare spettatore di una serie di *sketches*, lo farà entrare nel gioco della ripetizione.

Se ci siamo soffermati con tanta insistenza sul metodo di osservazione darwiniano è perché la rivoluzione teorica che egli compie con questo esperimento è tutt'uno con la tecnica impiegata per metterla in atto.

La tecnica adottata da Darwin è quella tecnica che, senza presupporre nulla prima, si dispone al puro livello dell'attualità dell'azione *ripetendola come tale*. Una tecnica che possiamo definire foto-cinematograffica. Come quello di una macchina fotografica trasformatasi già in cinepresa, l'occhio di Darwin sul bambino si dispone sul puro piano sequenziale della sua azione. Non v'è più l'occhio di Dio a vegliare dall'alto. La creazione del mondo è già in atto nel bambino stesso, ogni volta di nuovo, così come la sua possibile distruzione. E la cinepresa darwiniana ci riporta a questa origine materiale dell'azione restituendocela per *aperture di piani sequenza*.

Descrivere questa tecnica, in effetti, non è altro che descrivere la rivoluzione scientifica che va sotto il nome di Darwin, la genealogia. La genealogia darwiniana è quel sapere dell'origine che, invece di presupporre l'origine come qualcosa che viene prima, *ripete l'origine come pura attualità*. È quel sapere che regredisce fino al punto in cui l'attuale e l'iniziale sono lo stesso: possibilità di ripetizione. *Aperture, spostamenti, variazioni* che danno luogo, insie-

me, come serie, ad un'attualità che potrà ripetersi: ecco di cosa è fatta la materia incorporea della genealogia. Ciò che tale sapere ci restituisce è una «bassa origine», come dirà Darwin e, poi, Nietzsche. Una *gestualità senza autore*<sup>31</sup>.

Nella scena riportata sopra, dove Darwin rimprovera il figlio di essere cattivo perché non vuole dare un bacio al papà, abbiamo un buon esempio del modo in cui la regressione genealogica si metta in atto disponendosi al livello della pura ripetizione. Prestiamo attenzione all'uso che lo scienziato fa del linguaggio durante l'esperimento: «Doddy non vuol dare un bacio a papà – cattivo Doddy». È Darwin stesso a parlare come un bambino, a far regredire l'uso del proprio linguaggio fino al livello elementare e quasi inarticolato di quello infantile, a ripetere la bassa origine del linguaggio umano e a giocare con la possibilità della sua ripetizione. Per aprire il piano sequenza della propria cinepresa alla manifestazione del mondo infantile (manifestazione che avverrà nella forma di una scena teatrale di conflitto e di riconciliazione con il padre

<sup>31</sup> Il che può essere detto in generale del vivente, anche là dove, ad esempio, la nostra scienza biologica interpreti una determinata struttura (organica, anatomica, fisiologica, genetica, ecc. ecc.) come semplice risposta all'ambiente in funzione della sopravvivenza. Il vivente non è mai risposta automatica ad un determinato *habitat*. Il vivente è, a sua volta, un modo di creare il mondo in cui abita. Un modo di abitare. L'opposizione consueta fra natura e tecnica non ha luogo di esistere se pensiamo l'attività tecnica come coestensiva al vivente. Pensato come vivente, ovvero come attualità, il vivente non è né oggetto né soggetto, è *pura gestualità*. Tale pensiero può apparire, a prima vista, privo di pertinenza rispetto alla cosa che esso cerca di pensare. E questo perché tendiamo ad associare l'idea del gesto a quella dell'azione volontaria e a ricondurre, in generale, l'idea dell'azione al regno animale. Tuttavia, pensata come tale, la gestualità è già un fatto vegetale. Il problema è che la gestualità vegetale partecipa di una temporalità che ci rimane, per lo più, del tutto inaccessibile. Attraverso l'uso del montaggio che può rallentare o, viceversa, come in questo caso, accelerare la sequenza temporale, la tecnica cinematografica ha potuto cogliere, ad esempio, l'esistenza di «ritmi» del mondo vegetale. E, forse, anche senza il bisogno di apparecchi di riproduzione che la rendono percepibile ad occhio nudo, non è inconcepibile la possibilità di accordare in qualche modo la nostra attenzione alla temporalità e alla gestualità vegetale. Ma, in questo caso, occorrerà praticare forme di sapere poco apprezzate dalle nostre scienze biologiche. Penso, ad esempio, alla sperimentazione artistica fatta per diversi decenni da Giuseppe Penone nel tentativo di restituire temporalità e movimento del mondo vegetale.

<sup>32</sup> Questa «disponibilità» del sapere genealogico come «disporre» e, nello stesso tempo, «rendersi disponibile», che troviamo in Darwin verrà degradata da Heidegger a manifestazione ultima del dominio nichilistico del soggetto della tecnica. Il «soggetto disponibile» è, ai suoi occhi, il soggetto sottoposto al dominio della tecnica o, detto inversamente, è la manifestazione ultima di quel dominio della tecnica che impone il soggetto stesso come istanza imperativa a cui l'Esserci deve conformarsi. Se, però, pensiamo in modo non filisteo l'attività tecnica, possiamo dire che questa disponibilità tecnica alla ripetizione è la possibilità di rimettere in gioco e, al limite, di *de-jouer* la ripetizione stessa. È la possibilità, di interromperne gli effetti coattivi e di aprire altre possibilità di azione ed altre possibilità di ripetizione. La diagnosi heideggeriana esprime, in tal senso, una vera e propria de-negazione di quella possibilità di messa in questione della ripetizione che si è aperta lungo la linea materialistica che va da Darwin a Marx a Nietzsche fino a Freud.

della quale sarà il bambino stesso a diventare *attore*, ripetendola), Darwin *dispone* la situazione stessa al livello del piano di azione e di espressione del bambino e, così facendo, *rende disponibile* ad essa il sapere genealogico<sup>32</sup>.

Fare genealogia è, insomma, giocare coi *dispositivi*. Rimetterli in gioco. Fare esperienza attraverso di essi, trasformarli, smontarli fino al punto limite della loro inesistenza (la possibilità ultima del dispositivo è di *non essere*; solo, infatti, ciò che *può essere altrimenti* o che *può, al limite, non essere* si dà come ciò che *deve ripetersi* ovvero come dispositivo).

Come leggere, allora, questo piccolo testo darwiniano sul bambino?

Le letture che insistono sul suo valore epistemologico concordano nel leggerlo come momento fondatore della psicologia infantile e sottolineano il ruolo cruciale, anche se per lo più sotterraneo e nascosto, che esso svolgerà nella formazione di questa nuova branca delle scienze umane durante il XX secolo<sup>33</sup>. Il che, dall'ottica di una storia delle scienze, è esatto e mostra, fra l'altro, fino a che punto l'attitudine prevalente nelle scienze umane a non voler fare i conti con Darwin sia da leggere come reazione ad un debito contratto con lo scienziato e che le perturba dall'interno.

Eppure, per quanto questa lettura renda giustizia dell'importanza misconosciuta del testo, essa tradisce ancora qualcosa di essenziale. Perché, presa come tale, vale a dire come esperienza che rimette in gioco dispositivi, la genealogia va pensata come un sapere che reiscrive la tecnica nell'agire stesso del vivente facendo, così, divenire ineffettuale il confine fra scienze della natura e scienze umane. Leggere lo *sketch* darwiniano per il modo in cui il destino di una particolare scienza umana, la psicologia infantile, vi si trova legato dal principio, ci distoglierebbe, insomma, da ciò che l'esperienza genealogica, come tale, rimette in gioco (la genealogia non è una scienza particolare, è un nuovo modo di fare scienza che si attua decentrando il soggetto del sapere da se stesso<sup>34</sup>).

Letto come genealogia il piccolo testo si presenta come un esperimento sui *dispositivi di addomesticamento*. Attraverso i gesti, i movimenti, le espressioni del bambino vengono rimessi in gioco quei dispositivi con cui l'animale chiamato «uomo» diventa un animale domestico, un animale addomesticato. Non ne va tanto della nascita di una nuova disciplina scientifica, la psico-

33 Si veda in particolare la brillante indagine epistemologica di D. Ottavi, *De Darwin à Piaget: pour une histoire de la psychologie de l'enfant*, Paris, CNRS, 2001. Prendendo le mosse dall'ancor oggi fondamentale ricerca di G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ulmann, *Dallo sviluppo all'evoluzione*, tr. it. di A. Cavazzini, Milano, Mimesis, 2006, Ottavi mette al centro della genesi della psicologia infantile il ruolo decisivo assunto dal concetto di «sviluppo» in seguito all'elaborazione della teoria darwiniana.

34 In tal senso si può dire che sia stata proprio la rivoluzione darwiniana ad aprire la strada a quell'«epistemologia non-cartesiana» che, per Bachelard, costituirà il tratto peculiare del «nuovo spirito scientifico» del XX secolo: in G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1966, pp. 135-179.

logia infantile, quanto, di una rimessa in questione radicale del soggetto della conoscenza, della coscienza e della morale a partire da quella domesticazione che ne rende possibile l'emergenza.

Come già accennato, il *Profilo di un bambino* si presenta nella forma di un resoconto estremamente condensato di osservazioni diverse raggruppate per argomenti. La lettura che ora ci apprestiamo a farne non procederà né secondo l'ordine degli argomenti (paura, affettività, piacere, ragione, ecc., ecc.), né secondo l'ordine cronologico (le tappe dello sviluppo a partire dai primi giorni). Le differenti scene del bambino che Darwin presenta possono essere prese come foto di un album. Nulla costringe a rispettare un ordine prestabilito. Cercando il filo di quella genealogia del soggetto che taglia in modo trasversale il testo, la nostra lettura, senza alcuna pretesa di esaustività, si muoverà avanti e indietro, da una scena a un'altra.

4. I dispositivi di addomesticamento rimessi in gioco nello *sketch* darwiniano sono diversi e variano al variare delle sue osservazioni e dei suoi esperimenti. Eppure, se prestiamo attenzione alla razionalità di insieme dello *sketch*, ci accorgiamo che ve ne è uno fra essi che dà la misura di tutti gli altri. Questa sorta di dispositivo dei dispositivi è lo specchio.

Anche qui, momento tecnico e momento epistemologico si rivelano inseparabili nella razionalità darwiniana. Se è, infatti, proprio lo specchio a figurare come luogo decisivo della genealogia che egli ci restituisce è perché questo esperimento si compie mettendo in gioco dall'interno quella nuova modalità di esperienza del reale che si sta ora aprendo con la tecnica fotografica. Lo specchio è il termine ultimo, l'*a priori* concreto dell'esperienza fotografica. La fotografia è *esperienza spettrale della realtà*, lo specchio *esperienza reale della spettralità* (non c'è fotografo a cui non sia venuto in mente, almeno una volta nella vita, per il puro piacere di avventarsi contro il proprio limite, di fotografarsi allo specchio nell'atto stesso del fotografare).

Sono le osservazioni sul bambino allo specchio lo *sketch* a permetterci di cogliere la condizione di possibilità dell'addomesticamento. Tutto quel che noi consideriamo domestico e familiare è qualcosa non potrebbe apparirci come tale senza lo sdoppiamento estraniante prodotto dallo specchio. Lo specchio è per la domesticazione il dispositivo dei dispositivi. E, nello stesso tempo, esso rivela l'alterità fondamentale su cui si costituisce l'umano. Ne rivela l'essenza proiettiva.

Scrive Darwin:

A quattro mesi e mezzo, egli [il bambino] sorrideva ripetutamente alla mia immagine e alla sua riflesse nello specchio, scambiandole senza dubbio per oggetti reali<sup>35</sup>.

35 C. Darwin, *Profilo di un bambino* cit., p. 121.

È in questo singolare piacere, il piacere di specchalarsi, che Darwin rintraccia la differenza fra l'uomo e la scimmia. Mentre il suo bambino, osserva lo scienziato,

come tutti i bambini piccoli provava molto piacere a guardarsi [...] le scimmie superiori che io misi alla prova con un piccolo specchio si comportavano in modo differente; esse mettevano le mani dietro lo specchio e nel far ciò dimostravano una certa intuizione, ma ben lungi dal provar piacere nel guardarsi andavano in collera e smettevano di farlo<sup>36</sup>.

(come se questo gesto di insofferenza esprimesse il pensiero «Ne ho abbastanza! Questo problema non mi ri-guarda»). La differenza fra l'uomo e la scimmia non è ontologica, è estetica. È nel godimento dello specchalarsi. Nulla è meno familiare di quella familiarità che si costruisce con l'umano. L'«uomo» non è un'identità. È una *proiezione* (una «corda tesa fra la bestia e l'oltre-uomo» dirà Nietzsche). È quella proiezione, per cui, allo specchio, il divenire domestico e familiare a sé coincide con il divenire altro da sé.

Il carattere *unheimlich* di tale familiarità viene restituito in modo nitido nella scena riportata poco più avanti: «quando aveva pochi giorni meno di nove mesi», osserva ancora Darwin, «egli associò il proprio nome con l'immagine di sé riflessa nello specchio e, se chiamato per nome, si rivoltava verso lo specchio persino quando si trovava ad una certa distanza da esso».<sup>37</sup>

Riportandoci allo stadio dello specchio Darwin di riconduce a quella discontinuità iniziale da cui origina il soggetto della conoscenza. Ci mostra come tale soggetto non si costituisca se non *nell'alterità della rappresentazione*.

Se leggiamo il momento dello specchio come chiave di volta della genealogia del soggetto possiamo cogliere gli effetti di soggettivazione che il dispositivo produce dopo essere entrato in azione. A nove mesi, ad esempio, vediamo come il bambino inizi già ad associare il proprio nome all'immagine che vede allo specchio. Ma il momento dello specchio è rivelatore anche e soprattutto della situazione che lo precede e che potrà sempre di nuovo ritornare attuale anche dopo, venendo ad infrangere gli effetti soggettivanti del dispositivo.

Le osservazioni di Darwin mostrano come il bambino inizi a riconoscersi allo specchio intorno ai quattro mesi e mezzo. Poco importa qui stabilire il momento esatto. L'essenziale è che esiste un'epoca senza specchio. È a quest'epoca arcaica che la genealogia dovrà risalire per cogliere lo spostamento che si produrrà con il riconoscimento speculare. Occorre vedere, cioè, come Darwin descrive il bambino prima che entri in azione il gioco dello specchio. A proposito di un esperimento fatto al settimo giorno dalla nascita lo scienziato osserva:

---

36 *Ibidem*.

37 Ivi, p. 122.

Toccai la pianta nuda del suo piede con un pezzettino di carta ed egli lo ritrasse di colpo, come fa un bambino molto più grande quando sente il solletico. La perfezione di questi movimenti riflessi dimostra che l'estrema imperfezione di quelli volontari non è dovuta allo stato dei muscoli o dei centri di coordinamento, ma piuttosto a quello della sede della volontà<sup>38</sup>.

Tralasciamo il fatto che Darwin riproponga qui quella tradizionale opposizione fra volontario e involontario che, dopo la rivoluzione epistemologica introdotta con il suo metodo genealogico, pare essere quanto meno inadeguata. E tralasciamo anche il residuo scientificista che ritroviamo nelle sue ultime parole quando parla di qualcosa come una «sede della volontà». Manteniamo l'attenzione genealogica al puro livello dell'azione e della gestualità. Quella che Darwin ci porta è una prova *a contrario*. Il contrasto fra la perfezione del movimento del piede che reagisce al solletico e la mancanza di coordinazione dei movimenti del corpo nel bambino di sette giorni mostra che tale mancanza non dipende da cause oggettive, ad esempio da difetti muscolari (lo «stato dei muscoli») o neurolologici (lo stato dei «centri di coordinamento»). L'incapacità a coordinare il proprio corpo esprime né più né meno che un essere nel mondo originariamente caotico ed inarticolato del bambino. Il primo corpo di cui facciamo esperienza, corpo che, pertanto, potrà sempre di nuovo ripetersi come attuale, *non è uno, è molteplice* e, perciò, sempre *parziale*. Lo vediamo grazie alla penna di Darwin:

I movimenti dei suoi arti e del suo corpo furono a lungo imprecisi e senza scopo e in genere eseguiti a scatti; ma c'era un'eccuzione a questa regola, e cioè che, a partire da un periodo molto precoce, certamente molto prima che egli avesse 40 giorni, poteva portare le mani alla bocca<sup>39</sup>.

La prima esperienza del corpo è un'esperienza parziale che si staglia su una sorta di sfondo anomico. Il mondo dei bambini appena nati è tutto nella bocca (quella che la psicoanalisi definirà come «fase orale»). E il piacere che essi provano nel succhiare si manifesta per Darwin in un gesto che esprime una sorta di sospensione intenzionale dell'atto del vedere e del distinguere: l'«espressione dei loro occhi vaganti»<sup>40</sup>. Con il suo richiamo alla realtà oggettuale e al *principium individuationis*, la vista non sarebbe che di impiccio per questo piacere cieco della bocca d'intrattenersi col tatto e col calore. Bocca, tatto e calore, insieme, paiono quasi dare luogo ad un mondo a sé stante nel bambino appena nato, al punto che, come osserva Darwin nel neonato di sette giorni, il semplice «appoggiare delicatamente una mano calda sul suo viso eccitava il desiderio di succhiare»<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 113-114.

<sup>39</sup> Ivi, p. 115.

<sup>40</sup> Ivi, p. 119.

<sup>41</sup> Ivi, p. 114.

L'esperienza parziale del corpo espressa dalla mancanza di coordinazione è un'esperienza attuale ancora nel momento in cui irromperà il gioco dello specchio. «I movimenti intenzionali delle mani e delle braccia precedevano di molto quelli del corpo e delle gambe» osserva Darwin nella stessa fase in cui avviene il riconoscimento speculare. Viene da qui quell'effetto di sorpresa rilevato più avanti dallo scienziato quando, come esempio del primo uso del linguaggio infantile, egli riporta l'esclamazione ««ah», che dapprincipio usava soprattutto quando riconosceva qualche persona o la propria immagine allo specchio, un'intonazione esclamativa, come quella che usiamo quando siamo sorpresi»<sup>42</sup>.

Come sosterrà Lacan nella teoria dello «stadio dello specchio», la *jouissance* espressa dal bambino nel momento in cui agita le braccia e giubila per la sorpresa davanti alla propria immagine allo specchio, deriva dal fatto che il riconoscimento di quest'immagine produce nel bambino una sorta di *rappresentazione anticipata* di quell'unità di sé che egli ancora non esperisce come senso interno<sup>43</sup>. Il dissidio fra l'*unità della rappresentazione* e la *molteplicità della sensazione* è lo scarto iniziale su cui si costituisce il soggetto della conoscenza. E, il piacere estatico del ricercare e dello scoprire, il piacere del conoscere, vive e si alimenta precisamente di questa possibilità attuale che un'eccedenza concreta, che resta *ora* fuori dall'unità della nostra rappresentazione, venga sempre di nuovo ad infrangere lo specchio e l'effetto di unità che esso produce.

Mentre il piacere legato al tatto e all'oralità è descritto da Darwin come piacere tutto corporeo della vicinanza e del calore, la vista e la rappresentazione partecipano, in ultima istanza, di un piacere che si situa al di là del principio stesso di piacere. Si tratta di una sorta di *piacere metafisico dell'assurdo*. È quel piacere surreale e senza fondo che si prova nel veder apparire e scomparire le cose e, al limite, la realtà stessa.

Il velarsi e rivelarsi della realtà della rappresentazione, questo momento di dubbio iperbolico che mette in movimento e struttura il soggetto della conoscenza, viene presentato da Darwin, attraverso il gioco del bambino, quasi come una scena da teatro dell'assurdo: a 110 giorni, più o meno nello stesso periodo in cui avviene il riconoscimento allo specchio, ricorda lo scienziato,

si divertì enormemente con un grembiulino da bambini che gli veniva lasciato sul viso e, poi, improvvisamente, ritirato; e lo stesso accadde quando di colpo scoprii il mio viso e mi avvicinai a lui. Egli allora emise un piccolo rumore che era come un accenno di risata. In questa occasione la sorpresa fu la causa principale del divertimento, come avviene in larga misura nel motto di spirito per gli adulti<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Ivi, p. 127.

<sup>43</sup> J. Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*, in Id., *Écrits I*, Paris, Éditions de Seuil, 1999, pp. 92-99.

<sup>44</sup> C. Darwin, *Profilo di un bambino* cit., p. 119.

Ritroviamo, in questa archeologia del comico, quella stessa *jouissance* che il bambino esprime nell'istante in cui riconosce la propria immagine allo specchio. E quando Freud, attraverso il gioco del rocchetto che il bimbo si diverte a far scomparire e riapparire, descriverà il godimento che questi prova nel ripetere l'esperienza di sparizione e di apparizione dell'oggetto, lo specchio figurarà ancora una volta come punto limite del gioco, come dispositivo dei dispositivi: «il bambino aveva trovato un modo per farsi scomparire lui stesso», leggiamo in una nota, «aveva scoperto la propria immagine in uno specchio che arrivava quasi al suolo, e si era accoccolato in modo che essa andava 'via'»<sup>45</sup>.

La scissione originaria e sempre attuale che fonda il soggetto della conoscenza è un bambino che gioca con lo specchio, un bambino che gioca con la possibilità di ripetere l'esperienza limite della scomparsa e dell'apparizione delle cose e, in ultimo, di se stesso.

Per l'uomo che si mette a posto il nodo della cravatta prima di uscire di casa e andare al lavoro, lo specchio è divenuto, oramai, un semplice dispositivo che chiude il cerchio della soggettivazione, un momento che conferma come certo e reale quel mondo di spettri dentro cui questo animale domestico si è rintanato. Per il bambino che si imbatte per la prima volta nello specchio, lo specchio è, invece, tutt'altra cosa, È l'*irruzione stessa del reale*. È l'attimo vertiginoso in cui l'*attuale si differenzia da sé*.

Ritornare a questo inizio vuol dire, per la genealogia, prendere atto di qualcosa che, dopo, tenderà per noi a cadere nell'oblio. Che il *soggetto non è soggetto se non nella circolarità della ripetizione*. E che *la ripetizione non è ripetizione se non come ripetizione dell'attuale che si differenzia da sé*. A partire dallo *sketch* di Darwin, la genealogia trova nella scena del bimbo allo specchio il *rivelatore epistemologico* del proprio stesso pensiero fondamentale. Il pensiero della differenza e della ripetizione.

Se andiamo al di là del divario fra lo stile scientifico-sperimentale che troviamo nel *Biographical sketch of an enfant* e quello poetico-metaforico da cui verremo sedotti nel *Così parlò Zarathustra*, nell'opera di Nietzsche pubblicata nel 1885 ritroveremo una singolare ricorrenza che sembra rimandarci, di nascosto, proprio a quel rivelatore epistemologico che egli aveva trovato qualche anno prima nella piccola bestia darwiniana che gioca con lo specchio.

La prima parte dell'opera si apre con l'annuncio della «morte di Dio» e con la visione delle tre metamorfosi dello spirito che diventa cammello, poi leone e, infine, bambino. La terza parte, dove viene enunciato il pensiero dell'eterno ritorno, si apre con la visione enigmatica di Zarathustra della porta carraia chiamata «Attimo», da cui partono e contro cui sbattono due eternità, il passato e il futuro. La parte intermedia, la seconda, si apre con un capitoletto

---

45 S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, tr. it. di A.M. Marietti, Torino, Bollati Boringhieri, 1975, p. 29.

intitolato *Il bimbo con lo specchio*. È Zarathustra che sogna un bimbo venire a lui con uno specchio per invitarlo a guardarsi.

L'immagine fa capolino in questa parte di mezzo come un primo segno del cammino che il filosofo viandante si appresta ora a compiere. Essa sembra annunciare già quel pensiero che, all'inizio della parte successiva, arriverà a Zarathustra nella visione enigmatica della porta carraia. Lo specchio è per il bimbo questa porta. È l'attimo che spezza il filo del tempo. L'istante in cui si scontrano le due eternità del passato e del futuro. Il momento concreto-trascendentale in cui la finitudine dell'esperienza e la possibilità del suo (eterno) ritorno si toccano.

5. Se ci si limitasse ai soli punti del testo di Darwin dove, in modo asciutto, viene riportato il gioco del bimbo allo specchio, si potrebbe pensare, al limite, che sia qui in questione un problema di ordine puramente cognitivo. Quando il bambino diventa capace di riconoscere la propria immagine. In che modo questo atto di conoscenza si esprime attraverso i suoi gesti e i suoi primi atti di linguaggio. E così via.

Ma che ne è, allora, della genealogia della morale? In che modo la struttura dello specchio rende conto della genesi del soggetto morale?

È sempre alla luce del dispositivo speculare che dobbiamo cercare le scene in cui Darwin, nel momento stesso in cui decostruisce dall'interno la riproduzione della struttura familiare, abbozza, fra le righe, le prime linee di una genealogia della morale. Il problema è che, in questo caso, il gioco dello specchio va cercato altrove che non nell'oggetto materiale. Il gioco dello specchio diventa ora il gioco dello sguardo. E, ancora una volta, il segreto di questo gioco non si rivela al sapere genealogico se non a condizione di risalire ad un momento intemporale che viene prima di quello che possiamo definire come lo «stadio morale dello specchio». La domanda può essere formulata così: com'è lo sguardo del bambino in assenza dello specchio della morale e del suo effetto soggettivante?

La risposta che Darwin dà a questa domanda, senza nemmeno formularla, ci dà la misura di come genealogia della morale e genealogia della conoscenza siano movimenti inseparabili l'uno dall'altro. Ci mostra fino a che punto l'emergenza del soggetto morale vada insieme ad un imperativo di sapere che viene ad investire il vivente assoggettandolo ad una determinata funzione di verità. Osserva lo scienziato:

Nessuno può essersi occupato di bambini molto piccoli senza essere rimasto colpito dall'impossibilità con cui squadrano fissamente, senza batter ciglio, un viso nuovo. Un adulto può guardare in questo modo solo un animale o un oggetto inanimato. Credo che questo sia il risultato del fatto che i bambini piccoli non pensano per niente a se stessi, e pertanto non sono per niente timidi<sup>46</sup>.

---

46 C. Darwin, *Profilo di un bambino* cit., p. 125.

La dimensione qui descritta può essere pensata come lo sfondo da cui si comprende, per differenza, la formazione del soggetto morale. Vi è qualcosa di netto e, insieme, di abissale nello sguardo del bambino, prima che la morale venga ad intorbidirlo. V'è una sorta di intemporale esattezza nel modo in cui esso squadra il proprio prossimo. E, se vogliamo guardar le cose alla rovescia, possiamo dire che davanti a questo sguardo a-dialettico sia l'«uomo» ad essere ora interrogato, messo in questione. Perché tutto quel che è familiare all'umano, e che nell'umano trova nome («padre», «madre», «fratello», «sorella», ecc., ecc.,) messo davanti agli occhi del vivente, pare inabissarsi sempre di nuovo in un fondo anonimo. Il bimbo porta in sé quell'angoscia dionisiaca di cui, in seguito, la musica ripeterà il tremito<sup>47</sup>.

Tutt'altra scena troviamo, invece, in un momento che viene riportato da Darwin nel paragrafo sul *Senso morale*, momento di molto successivo, dove il bambino è già in grado di parlare: «a due anni e tre mesi», ricorda lo scienziato, «dette l'ultimo pezzettino del suo pane di zenzero alla sorellina, e poi gridò con autocompiacimento: «oh, Doddy gentile, Doddy gentile»»<sup>48</sup>.

Anche senza essere davanti allo specchio il bimbo si sta specchiando. Lo specchio è divenuto, ora, lo sguardo onnipresente degli altri, sguardo che riflette approvazione o rimprovero morale (dal che si comprende come mai la rivoluzione psicoanalitica inizierà proprio con la decisione di Freud di interrompere quello sguardo fra medico e paziente che tanta importanza aveva avuto, ad esempio, nella «terapia morale» dei folli).

Il godimento iniziale, provato a pochi mesi, nel riconoscere la propria immagine allo specchio e, poi, qualche mese dopo, nell'associare ad essa il proprio nome, si ripresenta qui in una piccola scena di vita quotidiana. Ma una trasformazione decisiva è intervenuta. Lo specchio non è più lo stesso. Non è più un bel gioco per bambini (cioè una cosa seria), è una «cosa seria» (cioè un brutto gioco per sedicenti adulti). Dicendo «‘oh, Doddy gentile, Doddy gentile’» il bimbo è già assoggettato al *panopticon* della morale. «È già un ‘ometto’», potrebbe dire con autocompiacimento il genitore medio. Mentre il primo incontro con lo specchio era per il bambino la sorpresa dell'esperire la pura attualità irrompere come *differenza immediata*, questa riproduzione speculare appartiene già ad una dimensione *seconda*, la dimensione di un'identità mediata a cui il bambino deve corrispondere. È la mediazione della legge morale a regolare ora il gioco dello specchio, a farlo diventare dispositivo di soggettivazione.

All'ombra della legge, lo sguardo del bimbo inizia a divenire torbido e artificioso. L'esempio riportato da Darwin subito dopo non manca di illustrare al lettore l'opacità che si trova iscritta all'interno del soggetto morale:

---

<sup>47</sup> «Il tremito di piacere derivante dalla musica», annota Darwin intorno alla fine del 1838, sui propri taccuini (C. Darwin, *Castelli in aria* cit., p. 89).

Un po' dopo (a due anni e sette mesi e mezzo), lo incontrai che usciva dalla camera da pranzo con gli occhi insolitamente lucidi e un contegno stranamente artificioso, cosicché entrai nella stanza per vedere chi ci fosse e scoprii che aveva preso delle zollette di zucchero che gli era stato detto di non prendere. Poiché non era mai stato punito in alcun modo, il suo strano contegno non era certamente dovuto a paura e suppongo che si trattasse di un piacevole stato di eccitamento in lotta con la coscienza<sup>49</sup>.

La lotta descritta da Darwin ci parla, nello stesso tempo, del rinvio a sé a cui è rimandato imperativamente il soggetto della morale e delle resistenze che si producono all'interno di questo nuovo gioco speculare e che ne alimentano gli effetti di riverbero. Intravediamo già, in questa lotta, quella che verrà smascherata da Nietzsche come la struttura stessa che sta alle origini della morale, il *ri-sentimento*.

Negli occhi febbrili e lucidi del bimbo che esce dalla camera da pranzo c'è qualcosa di simile ad una sfida dostojevskiana alla legge. Eppure il suo contegno artificioso mostra fino a che punto egli si trovi già irretito nel gioco della verità e della menzogna regolato secondo la legge morale. È questo contegno, infatti, a tradirlo, a scoprirlo e, infine, a ri-metterlo alla legge. Sebbene in modo conflittuale, esso esprime, cioè, già un implicito riconoscimento avvenuto nel bambino del fatto che il vero e il falso, l'autentico e e l'inautentico, sono qualcosa che si decide ora in conformità con la legge morale.

La piccola bestia darwiniana che Nietzsche evoca agli inizi della *Genealogia della morale* sta già diventando qui quell'«uomo» che nella seconda parte del *Così parlò Zarathustra* egli definirà come la «bestia dalla guance rosse». L'animale che deve arrossire per poter rimettere all'altro la propria alterità possibile e, in questo modo, rinunciarvi. L'animale che ha, giustamente, paura di essere altro che un Io fatto ad immagine e somiglianza di chi lo ha preceduto, ma che non ha il coraggio della propria paura. L'animale che, davanti allo specchio della morale, sembra non poter fare a meno di tradirsi, se è vero, come Darwin scriveva già nel novembre del '38 nei propri taccuini, che «non c'è modo più sicuro di arrossire che desiderare particolarmente di non farlo»<sup>50</sup>.

La genealogia della morale di Darwin è, dunque, anche una radicale critica della genealogia. Attraverso il bambino egli si spinge esattamente fino a quel punto polemico in cui la continuità della catena genealogica si interrompe e lo specchio familiare si infrange.

Credere che Darwin sia lo scienziato che ha biologizzato il fatto della famiglia rendendo, così, apparentemente naturale e necessaria la riproduzione della sua struttura è, forse, l'errore più grande che si sia fatto in seguito, sulla scia delle

48 C. Darwin, *Profilo di un bambino* cit., p. 124

49 Ivi, pp. 124-125.

50 C. Darwin, *Castelli in aria* cit., p. 91.

tropo facili e sommarie letture che si sono limitate ad una critica dell'ideologia scientifica darwinista. Dal *Biographical sketch af an Infant* si vede come, in ultima istanza, sia, al contrario, proprio l'*eredità che ci viene sempre di nuovo consegnata* a trovarsi qui in questione nel suo stesso fondamento.

Ha poca importanza il fatto che, subito dopo aver esposto la struttura polemica del soggetto della morale, il risentimento che la alimenta, il rapporto ambivalente con la legge e con il divieto, Darwin tenga a ricordare come suo figlio divenne presto «tanto sincero, franco e affettuoso quanto si sarebbe potuto desiderare»<sup>51</sup>. È qui il padre di famiglia e il buon borghese che sta parlando alla società vittoriana. Certo, da questo passaggio si può ben vedere qual è il pericolo che accompagna ogni attività scientifica. Nel momento stesso in cui vengono smontati, analizzati e descritti razionalmente, i dispositivi di soggettivazione potranno diventare ancora più potenti di prima. Ora che non sono più spontanei, ma riflessi, una nuova razionalità in grado dirigerli e di regolarli scientemente è divenuta possibile. Una nuova tecnologia del soggetto docile è messa a punto. Eppure, il gesto che Darwin compie rimane, in sé, rivoluzionario. Volente o nolente, egli si spinge fino a quel punto reale di discontinuità dove il dispositivo speculare entra in azione ed inizia ad esercitare i propri effetti di soggettivazione. E, se, in seguito, questa analisi potrà essere usata per rafforzare i dispositivi di controllo del soggetto, è solo nella misura in cui essa ha mostrato come nulla li renda necessari.

Le lotte politiche che, in modo particolare fra gli anni Sessanta e gli anni Settanta del XX secolo, rimetteranno in questione alle radici lo statuto della famiglia, della riproduzione e della sessualità non sarebbero concepibili senza questa rivoluzione del materialismo che avviene con Darwin e che, con Freud, verrà portata alle sue estreme conseguenze. La cosa che, ancor oggi, appare più paradossale è appunto questa. Che, forse, solo due padri di famiglia borghesi e normalissimi come Darwin e Freud potevano compiere una simile rivoluzione.

---

51 C. Darwin, *Profilo di un bambino* cit., p. 125.



# LA «FILOSOFIA» DI DARWIN

VITTORIO MORFINO

## 1. *La rivoluzione filosofica di Darwin*

**N**el passaggio conclusivo di *Freud e Lacan* Althusser definisce con estrema concisione il punto di non ritorno filosofico prodotto dalle scoperte teoriche di Marx e di Freud:

Dopo Copernico sappiamo che la terra non è il «centro» dell'universo. Dopo Marx sappiamo che il soggetto umano, l'io economico, politico o filosofico non è il «centro» della storia, e sappiamo anche, contro i filosofi illuministi e contro Hegel, che la storia non ha alcun «centro», ma possiede una struttura senza necessità di un «centro» se non nel misconoscimento ideologico [*méconnaissance idéologique*]. Freud a sua volta ci rivela che il soggetto reale, l'individuo nella sua specifica essenza, non ha l'aspetto di un ego centrato sull'«io», la «coscienza» o l'«esistenza» – sia essa l'esistenza del per-sé, del corpo-proprio, o del «comportamento» – che il soggetto umano è decentrato, costituito, da una struttura avente essa stessa un «centro» soltanto nel misconoscimento immaginario [*méconnaissance imaginaire*] dell'«io», cioè nelle formazioni ideologiche in cui si riconosce<sup>1</sup>.

La mossa copernicana del decentramento del soggetto produce, in due campi diversi, due nuove scienze: la scienza della storia e la scienza dell'inconscio (o, se si vuol essere più precisi, la scienza dei modi di produzione e la scienza del divenir umano del cucciolo d'uomo). Tuttavia la solitudine teorica in cui questa mossa è stata compiuta, la solitudine di tutti i grandi fondatori, è l'origine e la causa principale del profondo fraintendimento di cui è stata fatta oggetto. Althusser propone in questo senso un parallelo tra la storia della psicoanalisi e la storia del marxismo, come storia di fraintendimenti e di perversioni della radicalità originaria, che ne allude ad un altro – nel testo implicito – tra il suo «ritorno» a Marx ed il «ritorno» di Lacan a Freud. Ritorno non all'autenticità di un autore, al suo «spirito» inteso come centro espressivo o alla sua vita dissezionata con lo sguardo dell'entomologo, ai suoi primi incerti passi e alle sue prime esperienze a tentoni, o ancora alle sue fonti filosofiche e scientifiche. Ritorno ai testi della maturità, alla loro materialità, per far parlare e, dove necessario, produrre (questo il senso della lettura sinto-

---

<sup>1</sup> L. Althusser, *Freud e Lacan*, in *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Stock/Imec, 1993, p. 47, tr. it. di C. Mancina, in *Freud e Lacan*, Roma, Editori Riuniti, 1982, p. 30.

male), oltre la coscienza stessa dell'autore, con un colpo di forza teorico, la potenza della struttura concettuale dei testi, potenza che permette di tracciare la linea di demarcazione della maturità di una scienza infine fondata dalla contingenza delle proprie origini: *on naît toujours quelque part...*

Marx e Freud fanno parte «di quei due o tre bambini che nessuno aspettava [...] nel corso del diciannovesimo», figli naturali, nel senso, «in cui la natura offende i costumi, i principi, la morale e la buona educazione»<sup>2</sup>. Figli senza un padre legalmente riconosciuto, che la ragione occidentale non ha smesso di perseguitare e di escludere (basti pensare al falsificazionismo popperiano), figli che hanno dovuto sottostare alla difficile condizione teorica di «essere padr[i] di se stess[i], costruire con le proprie mani di artigiano lo spazio teorico in cui situare la propria scoperta, tessere con fili d'occasione presi a prestito un po' intuitivamente a destra e a manca la grande rete con cui catturare, nelle profondità dell'esperienza cieca, [il proprio oggetto]»<sup>3</sup>. Uno di questi bambini inattesi dal diciannovesimo secolo è stato senza dubbio Charles Darwin. Se volessimo prolungare il passo di Althusser, imitandone per gioco lo stile, potremmo dire che

dopo Darwin sappiamo non solo che il genere umano non è né l'immoto centro del creato né l'erede da sempre atteso, naturale, dell'intero universo (per usare le parole di Jacques Monod), ma che esso stesso non esiste in quanto forma intemporale, essenza generica (*Gattungswesen*), essendo invece il risultato storico contingente, così come ogni altra specie, di una necessaria trama di relazioni non orientata da un senso.

Così come in Marx e Freud, anche in Darwin la mossa copernicana del decentramento del soggetto produce una nuova scienza, la scienza della storia del vivente (storia stratificata e plurale, *a parte objecti*, poiché Darwin si guarda bene dal cadere nella facile tentazione di porre la vita su un binario unico<sup>4</sup>, e del tutto frammentaria, *a parte subjecti*, date le enormi lacune della documentazione geologica<sup>5</sup>) il cui contraccolpo filosofico deve essere ancora misurato in tutta

<sup>2</sup> Ivi, p. 26, tr. it. cit., p. 7.

<sup>3</sup> Ivi, p. 27, tr. it. cit., p. 8.

<sup>4</sup> «I diversi ordini di fatti che abbiamo considerato in questo capitolo mi sembrano proclamare chiaramente che le innumerevoli specie, generi e famiglie che popolano questo mondo sono tutti discesi, ciascuno nell'ambito della propria classe o gruppo, da comuni progenitori e che si sono tutti modificati nel corso delle generazioni» (Ch. Darwin, *The origin of species by means of natural selection*, in *The Works of Charles Darwin*, vol. 16, London, William Pickering, 1988, pp. 419-420, tr. it. di L. Fratini, Torino, Bollati Boringhieri, 1967, p. 525).

<sup>5</sup> «Coloro che credono che i documenti geologici siano in certo modo perfetti, respingeranno senza esitazioni la mia teoria. Per quanto mi riguarda, secondo la metafora di Lyell, considero i dati geologici come una storia del mondo tramandata imperfetta e scritta in un mutevole dialetto; storia di cui possediamo solo l'ultimo volume, limitato a due tre regioni. Di questo volume si è conservato solo qua è là un breve capitolo; e di ogni pagina solo qualche riga ogni tanto. Ogni parola di questa lingua, che varia lentamente, più o meno diversa nei

la sua importanza. Questo contraccolpo, che vorrei chiamare la «filosofia» di Darwin, ci permetterebbe, una volta messo in luce, di definire con precisione l'oggetto della nuova scienza fondata da Darwin proprio di fronte alla storia di perversioni e di fraintendimenti che hanno colpito il darwinismo non meno del marxismo e della psicoanalisi: solo la filosofia di Darwin ci permette di tracciare la linea di demarcazione tra l'inaudita radicalità della sua teoria ed i rigurgiti ideologici che tentano di neutralizzarla o di utilizzarla per altri scopi (vedi per esempio l'eugenetica o il darwinismo sociale). Destino dei figli senza padre legittimo, dei fondatori, quello di cadere nel subdolo gioco del riconoscimento.

Ma qui è utile *una prima precisazione*. La domanda circa la filosofia di Darwin non ha nulla a che vedere con una ricerca storiografica sulla sua formazione filosofica giovanile o con una dotta investigazione della sua biblioteca alla ricerca di indizi su possibili letture filosofiche, e nemmeno con una ricostruzione, dal sapore storico, sulle influenze dello *Zeitgeist* filosofico, né infine con la proiezione di *Weltanschauungen* filosofiche contemporanee o posteriori sulla teoria darwiniana (la cui storia sarebbe di per sé oggetto di interesse). Non è nemmeno questione delle riflessioni esplicitamente filosofiche che Darwin, influenzato da Hume, da Bacon o da altri, può aver fatto nel corso della sua vita (è noto che nei Taccuini M e N egli raccolse le sue considerazioni «metafisiche»<sup>6</sup>). Qui si tratta della filosofia che è presente, per così dire, allo stato pratico nella sua riflessione teorica.

E qui *la seconda precisazione*. Ciò che viene messo tra parentesi in una prospettiva di questo genere è l'approccio diacronico, si presenti esso sotto forma di ricostruzione erudita del percorso biografico-intellettuale darwiniano, oppure sotto la forma classica, fatta al futuro anteriore, della storia dei precursori della teoria darwiniana (Buffon, Lamark ecc.) o di chi ne ha condiviso la scoperta (Wallace), o ancora della storia delle influenze di altre scienze sulla teoria della selezione naturale (il cui esempio classico, un luogo comune della trattatistica sull'argomento, è l'influenza della demografia malthusiana), ma anche ogni forma di archeologia o di sociologia della conoscenza che voglia mostrare la teoria darwiniana nella sua relazione con determinate pratiche (una per tutte, ovviamente, le pratiche degli allevatori del tempo, a partire da cui Darwin prende spunto per giungere a formulare la teoria della selezione naturale). La domanda circa la filosofia di Darwin trova la sua risposta in una sincronia fondamentale, la sincronia del grande capolavoro della maturità di Darwin, l'*Origine delle specie*, in cui solo è possibile coglierla allo stato pratico

---

successivi capitoli, può rappresentare le forme di vita, che sono sepolte nelle nostre formazioni successive, e che erroneamente sembrano esservi state repentinamente introdotte» (Ivi, p. 302, tr. it. cit., pp. 399-400).

<sup>6</sup> Cfr. *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844. Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquiries*, transcribed by P.H. Barrett, P.J. Gautrey, S. Herbert, D. Kohn, S. Smith, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 517-596.

(e per essere ancora più precisi, nella sesta edizione, quella del 1872). E dalla maturità esclude, con un colpo di forza teorico, l'opera che più di tutte sembrerebbe incarnare il gesto filosofico copernicano di Darwin, *L'origine dell'uomo*, perché, come scrive giustamente Yvette Conry, da una parte è un'opera predarwiniana e dall'altra con essa ha luogo il passaggio da Darwin al darwinismo, «d'une théorie scientifique à un investissement idéologique»<sup>7</sup>.

Una tale domanda sembra tuttavia mettere tra parentesi lo sviluppo delle scienze nel tratto di tempo che ci separa da lui: gli sviluppi della genetica da Mendel al DNA, le opere della «sintesi moderna», la biologia molecolare, le nuove varianti teoriche proposte da Kimura, Gould e Eldridge, Dawkins. In realtà, volendo evitare la scontata contabilità di ciò che è vero e ciò che è falso in Darwin alla luce degli sviluppi della scienza successiva, di cui ci si può fare una rapida idea consultando una buona introduzione contemporanea alla teoria dell'evoluzione<sup>8</sup>, questi sviluppi costituiscono l'ineludibile quadro tanto della domanda quanto del lavoro messo in opera sul testo di Darwin per produrre la risposta.

Veniamo allora a questa risposta che consiste nell'identificazione di una serie di tesi filosofiche presenti nel capolavoro darwiniano:

- il primato della variazione sulla forma;
- il primato della relazione sull'individuo;
- il primato della complessità sull'ordine e sul tempo;

## 2. Il primato della variazione sulla forma

La prima tesi filosofica fondamentale, che produce l'erosione del concetto di forma, è espressa *apertis verbis* nel secondo capitolo dell'*Origine delle specie*, «La variazione allo stato di natura».

A prescindere dalla conoscenza delle cause che producono la variazione degli organismi allo stato di natura, Darwin nota che questa variazione rende di fatto impossibile utilizzare in senso forte il concetto di specie, se per senso forte intendiamo uno stretto legame tra la specie e la forma della tradizione ontologica aristotelica.

Darwin scrive che «nessuna [definizione del termine specie] ha soddisfatto tutti i naturalisti, anche se ogni naturalista sa, più o meno, che cosa intende quando parla di specie. Generalmente il termine implica l'elemento sconosciuto di un particolare atto di creazione»<sup>9</sup>. Allo stesso modo «il termine

<sup>7</sup> Y. Conry, «Le statut de *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*», in Y. Conry (éd. par), *De Darwin au darwinisme*, Paris, Vrin, 1983, p. 167.

<sup>8</sup> La migliore in lingua italiana mi sembra senz'altro quella di T. Pievani, *La teoria dell'evoluzione*, Bologna, il Mulino, 2006.

<sup>9</sup> Ch. Darwin, *The origin of species by means of natural selection* cit., p. 34, tr. it. cit., p. 113.

‘varietà’ è quasi altrettanto difficile a definirsi, ma in esso è generalmente implicita l’idea di una discendenza comune, anche se è raramente dimostrabile»<sup>10</sup>. Infine «vi sono le cosiddette mostruosità, che però si avvicinano gradualmente alle varietà, [per le quali] ritengo si voglia intendere certe notevoli deviazioni della struttura normale, di solito nocive o per lo meno non utili alla specie»<sup>11</sup>. Specie, varietà, mostruosità non sono dunque che gradi della variazione degli individui, non separati da coordinate ontologiche forti, la cui assenza produce l’incertezza e l’arbitrarietà delle classificazioni:

Molti anni fa – scrive Darwin –, nel confrontare e vedere altri confrontare gli uccelli delle isole Galapagos fra di loro, e con quelli del continente americano, e nell’esaminare lo stesso confronto effettuato da altri, rimasi profondamente colpito dall’incertezza e dall’arbitrarietà esistenti nella distinzione fra specie e varietà. Nelle isole del piccolo gruppo di Madera vivono molti insetti che sono stati classificati come varietà nella mirabile opera di Wollaston, ma che molti entomologi considererebbero certamente come specie separate. Anche in Irlanda alcuni animali, oggi considerati generalmente come varietà, sono classificati come specie da alcuni zoologi. Molti esperti ornitologi considerano il gallo delle brughiere inglesi come una razza ben differenziata di una specie norvegese, mentre dalla maggior parte degli ornitologi esso è classificato con sicurezza come una specie ben definita e proprio della Gran Bretagna. Se due forme dubbie vivono in regioni molto distanti, i naturalisti saranno indotti a considerarle come specie distinte; ma, è il caso di chiedersi, quale sarà la distanza sufficiente? Se la distanza esistente fra l’America e l’Europa è abbastanza grande, sarà da ritenere tale anche quella che passa fra l’Europa e le Azzorre, o Madera o le Canarie, o le varie isole di questi piccoli arcipelaghi?<sup>12</sup>

Sostanzialmente secondo Darwin si può costruire una sorta di scala progressiva che va dalle differenze individuali (piccole differenze che compaiono nei discendenti da stessi genitori, il primo passo verso quelle lievi varietà a malapena ritenute degne di menzione dalle opere di storia naturale), a varietà più differenziate e persistenti (cioè gradini verso varietà più caratterizzate e stabili), fino alle sottospecie e infine alle specie:

Il passaggio da un grado di differenza a un altro può in molti casi considerarsi dovuto soltanto alla natura e alle differenti condizioni fisiche a cui è stato lungamente esposto; ma rispetto ai caratteri più importanti e di adattamento, il passaggio da uno stadio di differenza ad un altro, può essere attribuito con certezza all’azione cumulativa della selezione naturale [...]. Una varietà ben distinta può dunque chiamarsi una specie nascente<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Ivi, p. 39, tr. it. cit. (leggermente modificata), p. 118.

<sup>13</sup> Ivi, p. 43, tr. it. cit., p. 123.

In conclusione, secondo Darwin, «il termine specie viene applicato arbitrariamente, per ragioni di comodità [*for the sake of convenience*], a gruppi di individui molto somiglianti fra loro, e che esso non differisce sostanzialmente dal termine varietà, il quale è riferito a forme meno distinte e più fluttuanti [*less distinct and more fluctuating forms*]»<sup>14</sup>.

La tesi del primato della variazione sulla forma produce come sua conseguenza necessaria una radicale professione di nominalismo: non esistono in natura che individui, la cui riproduzione non avviene sotto il segno della ripetizione ciclica della forma, ma sotto quello della continua variazione. Ciò fa sì che questi possano essere raggruppati attraverso degli universali, che tuttavia non ne colgono l'essenza, da una parte perché ogni essenza è una costruzione arbitraria (antico argomento di sapore empiristico), dall'altra, perché l'essenza stessa, la forma, è il risultato materiale, storico, della variazione.

### *3. Il primato della relazione sull'individuo*

La seconda tesi filosofica, il primato della relazione sull'individuo, è messo a fuoco da Darwin nel terzo capitolo del suo capolavoro, «La lotta per l'esistenza», in particolare nel paragrafo «Rapporti complessi tra tutti gli animali e tutte le piante nella lotta per l'esistenza». Qui, Darwin si domanda «come si [siano] perfezionati tutti i meravigliosi adattamenti di una parte dell'organismo a un'altra, e alle condizioni di vita, e i rapporti di un organismo vivente a un altro»<sup>15</sup> e «in che modo quelle varietà che ho chiamato specie incipienti si trasformino alla fine in buone specie, distinte l'una dall'altra, le quali evidentemente nella maggior parte dei casi differiscono fra di loro molto più delle varietà»<sup>16</sup>. La risposta ben nota è che le variazioni utili vengono conservate nella lotta per l'esistenza: in analogia con la selezione domestica, cui è dedicato il primo capitolo dell'*Origine delle specie*, Darwin chiama selezione naturale questo complesso tessuto di rapporti. Questa tuttavia non si presenta mai come istanza selettiva trascendente (dunque finalistica); le variazioni utili vengono infatti conservate per effetto di «rapporti infinitamente complessi [*infinitely complex relations*] con gli altri organismi e con le condizioni fisiche di vita»<sup>17</sup>.

L'espressione lotta per l'esistenza deve dunque essere intesa in senso lato e metaforico: il concetto, sotto la metafora, indica la reciproca dipendenza di tutti gli individui, è una lotta per l'esistenza fra individui della stessa specie, di specie diverse, e infine di tutti gli individui contro le condizioni di vita. In altre

<sup>14</sup> Ivi, 43, tr. it. cit. (modificata), p. 123.

<sup>15</sup> Ivi p. 50, tr. it. cit., p. 130.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 50-51, tr. it. cit., p. 130.

<sup>17</sup> Ivi, p. 51, tr. it. cit., p. 131.

parole, la lotta per l'esistenza non agisce mai come un'istanza semplice, ma come una rete di rapporti infinitamente complessa tra piante, animali e condizioni climatiche di un determinato luogo geografico (come scrive giustamente Canguilhem l'ambiente darwiniano è «bio-geografico»<sup>18</sup>). Prendiamo un esempio di Darwin:

Nello Staffordshire, in una fattoria di proprietà dei miei parenti, ove ho avuto ampie possibilità di fare ricerche, si stendeva una brughiera vasta e spoglia che non era mai stata toccata dalla mano dell'uomo, mentre invece centinaia di acri di terreno identico erano stati recinti venticinque anni prima, e vi erano stati piantati degli abeti di Scozia. Il cambiamento subito dalla flora indigena nella parte piantata ad abeti era straordinario, assai più di quanto non si osservi passando da un tipo di terreno ad un altro completamente diverso: non solo era del tutto cambiato il numero proporzionale delle piante di brughiera, ma nella piantagione prosperavano dodici specie di piante (senza contare le graminacee e i carici) che non si trovavano sul terreno incolto. Ancora maggiore doveva essere stato l'effetto sugli insetti perché nella piantagione erano comunissime sei specie di uccelli insettivori che non esistevano nella brughiera, dove vivevano non più di due o tre altre specie di uccelli insettivori. Ciò dimostra quale effetto abbia avuto l'introduzione di una sola specie di alberi, senza aver fatto altro che recingere la landa, per impedire l'ingresso del bestiame. Quali effetti determinanti abbia la recinzione l'ho potuto constatare presso Farnham, nel Surrey, dove si stendono vaste lande, e solo radi ciuffi di annosi abeti di Scozia sorgono sulle lontane cime delle colline. Durante gli ultimi dieci anni, essendo stati recinti vasti tratti di terreno, i semi degli abeti si sono diffusi naturalmente e gli alberi sono diventati così fitti che non tutti possono vivere. Dopoché mi fui accortato che i giovani abeti non erano stati né seminati né piantati, rimasi talmente stupito che mi recai in parecchi punti donde il mio occhio poteva spaziare su centinaia di acri di brughiera non recinta, e non potei vedere un solo abete di Scozia, ad eccezione di quei rari e vecchi ceppi che sorgevano sulle colline. Ma, osservando attentamente il suolo della landa libera, scoprii una moltitudine di pianticelle e di alberelli continuamente brucati dalle mandrie. Nel breve spazio di un metro quadrato, distante qualche centinaio di metri da un gruppo di vecchi ceppi, contai trentadue di queste pianticelle: una di esse, nella quale notai ventisei anelli di sviluppo, aveva tentato per anni di elevarsi al di sopra della brughiera senza riuscirvi. Non fa dunque meraviglia che non appena recinto, quel terreno si fosse rivestito di abeti giovani e rigogliosi. E la brughiera. E la brughiera era tuttavia talmente vasta e brulla che nessuno avrebbe mai immaginato che il bestiame potesse così di frequente cercarvi e trovarvi nutrimento.

Vediamo dunque come in questo caso il bestiame determini in modo assoluto l'esistenza degli abeti di Scozia, ma in altre parti del mondo l'esistenza del bestiame è a sua volta determinata dagli insetti. Il Paraguay ce offre l'esempio più curioso. In questo paese, infatti, né bovini né equini né cani sono ritornati allo stato selvaggio,

18 G. Canguilhem, «L'essere vivente e il suo ambiente», in Id., *La conoscenza della vita*, tr. it. di F. Bassani, Bologna, Il Mulino, 1976, p. 197.

quantunque essi lo siano più a nord e più a sud. Azara e Rengger hanno dimostrato che la causa del fenomeno è una certa mosca, comunissima nel Paraguay, che depone le uova nell'ombelico dei piccoli di questi animali, subito dopo la loro nascita. L'aumento di tali mosche, d'altronde assai numerose, deve essere abitualmente ostacolato, in qualche modo probabilmente da altri insetti parassiti. Ne consegue che se nel Paraguay certi uccelli insettivori dovessero diminuire, gli insetti parassiti nemici delle mosche probabilmente aumenterebbero e, di conseguenza, anche il numero di queste ultime diminuirebbe ed equini e bovini potrebbero allora ritornare allo stato selvaggio, cosa che modificherebbe di certo e in misura non indifferente la vegetazione, come ho infatti potuto constatare in molte parti dell'America meridionale. Ciò avrebbe a sua volta una grande influenza sulla vita degli insetti, e quindi, come abbiamo visto nel caso dello Staffordshire, su quella degli uccelli insettivori e così di seguito in cerchi di complessità sempre crescente [*ever-increasing circles of complexity*<sup>19</sup>].

Darwin aggiunge che i rapporti non sono però sempre così semplici, «la lotta entro la lotta è un fenomeno ricorrente con esito variabile»<sup>20</sup>. Gli esseri naturali sono «collegati da una rete di rapporti estremamente complessi [*a web of complex relations*]»<sup>21</sup> e il numero medio degli individui di una specie è prodotto da «molte cause che agiscono in differenti periodi della vita e nelle diverse stagioni o nel corso degli anni»<sup>22</sup>. La selezione dunque non è in alcun modo una scelta cosciente della natura (anzi la natura non vi appare proprio come totalità, ma solo come rete di rapporti complessi), né produce essa stessa le variazioni. Essa agisce solo in quanto trama di rapporti complessi sulle variazioni individuali:

Si può dire, metaforicamente, che la selezione naturale sottoponga a scrutinio, giorno per giorno e ora per ora, le più lievi variazioni in tutto il mondo, scartando ciò che è cattivo, conservando e sommando ciò che è buono; silenziosa e impercettibile essa lavora quando e ovunque se ne offre l'opportunità per perfezionare ogni essere vivente in relazione alle sue condizioni organiche e inorganiche di vita<sup>23</sup>.

Se dunque la tesi del primato della variazione sulla forma conduce ad un radicale nominalismo, cioè all'affermazione che non esistono in natura che individui, la tesi del primato della relazione sull'individuo impone di pensare l'esistenza di un determinato individuo come rinvio non ad un fondamento trascendente, ma ad altri individui, ciascuno dei quali esistente in questa forma determinata e non in altre proprio per il gioco di questo *web of rela-*

19 Ch. Darwin, *The origin of species by means of natural selection* cit., pp. 58-59, tr. it. cit., pp. 139-140.

20 Ivi, p. 59, tr. it. cit., p. 140.

21 Ivi, p. 59, tr. it. cit., p. 141.

22 Ivi, p. 59, tr. it. cit., p. 141.

23 Ivi, p. 68, tr. it. cit., p. 150.

tions che dà luogo a *ever-increasing circles of complexity*. Alla *Grundfrage leibniziana* «perché così e non altrimenti?», Darwin risponde precisamente con la duplice tesi del primato della variazione sulla forma e del primato della relazione sull'individuo: ogni variazione individuale esiste così e non altrimenti per e attraverso una complessa trama di relazioni che tuttavia resta del tutto immanente al piano delle esistenze individuali.

#### 4. Il primato della complessità sull'ordine e sul tempo

La terza tesi filosofica fondamentale si trova enunciata tra il terzo capitolo, «La lotta per l'esistenza» ed il quarto capitolo, «Selezione naturale e sopravvivenza del più adatto», ed è tanto più importante, perché permette di pensare in modo corretto il rapporto tra le prime due tesi. Se infatti si subordinano le variazioni individuali alla complessità e la complessità all'ordine e al tempo, si finisce per cadere nella tentazione in cui è incorso gran parte del darwinismo Ottocentesco e, in fondo, lo stesso Darwin di un'opera come *L'origine dell'uomo*<sup>24</sup>, cioè per identificare la selezione naturale con la ferrea legge del progresso. Questa tesi impone di pensare da una parte l'esistenza delle variazioni individuali indipendentemente dal fatto che siano oggetto di selezione o meno (le variazioni non sono necessariamente utili o nocive, ma possono essere naturalmente neutre<sup>25</sup>) e dall'altra di pensare il complesso tessuto di relazioni che dà luogo ad un ordine stabile come riposante sull'abisso, intendendo con ciò non una qualche «contingenza trascendentale del mondo», ma l'assenza di una garanzia per l'ordine esistente di perpetuarsi o di svolgersi secondo un modello di temporalità predefinita.

L'ordine, Darwin lo dice con estrema chiarezza, non è altro che il temporaneo bilanciarsi delle forze in questa trama di rapporti complessi, non già legge di natura trascendente o immanente sotto la cui tutela l'individuo agisce, ma trama complessa di bilanciamenti di cui l'individuo è parte e che può venir meno con il variare di uno qualsiasi dei fattori che entrano a costituire questa struttura complessa:

[...] nel corso del tempo le forze finiscono col bilanciarsi così perfettamente che il volto della natura si mantiene inalterato per lunghi periodi, benché sia indubi-

<sup>24</sup> Cfr. in particolare il capitolo V («On the development of the intellectual and moral faculties during primeval and civilized times») di *The Descent of man, and selection in relation to sex*, part 1, in *The works of Charles Darwin* cit., vol. 21, pp. 132-150, tr. it. di F. Paparo, *L'origine dell'uomo*, Roma, Editori Riuniti, 1999, pp. 168-190.

<sup>25</sup> Scrive Darwin: «Le variazioni che non sono né utili né nocive, non saranno influenzate non saranno influenzate dalla selezione naturale, e rimarranno allo stato di elementi fluttuanti [...] o infine si fisseranno, per cause dipendenti dalla natura dell'organismo» (ivi, p. 66, tr. it. cit., p. 147).

tabile che la causa più insignificante potrebbe assicurare la vittoria di un essere organizzato su di un altro. La nostra ignoranza, però, è così profonda, e così grande è la nostra presunzione che ci meravigliamo quando sentiamo parlare della estinzione di una specie e, non ravvisandone le cause, pensiamo a cataclismi distruttori del mondo e inventiamo leggi sulla durata delle forme viventi<sup>26</sup>.

L'ordine naturale, tanto la sua necessità (il suo perpetrarsi) quanto la sua contingenza (i cataclismi distruttori), non è che un'immaginaria semplificazione di una complessità che ci sfugge, ulteriore metamorfosi della volontà di Dio come *asylum ignorantiae*.

Quanto al *tempo* Darwin afferma esplicitamente che esso non ha alcuna influenza nella selezione naturale e non si deve credere che tutte «le forme di vita [debbano] subire modificazioni per qualche legge di natura»<sup>27</sup>:

La durata del tempo è importante [...] solo in quanto offre maggiori possibilità alla comparsa di variazioni vantaggiose, e alla loro selezione, accumulazione fissazione. Contribuisce inoltre ad aumentare l'azione diretta delle condizioni di vita, in relazione alla costituzione di ogni organismo<sup>28</sup>.

Non è dunque il tempo che indirizza qualitativamente la selezione, la complessa trama di rapporti conserva le variazioni utili ed elimina quelle nocive, ma è questa stessa complessità che agisce attraverso il tempo, conferendo ad esso una qualità. Per questo non ha senso supporre che «come l'individuo ha una determinata lunghezza di vita, così le specie [abbiano] una durata definita»<sup>29</sup>:

Sia specie singole, sia intieri gruppi di specie persistono per periodi di tempo molto diseguali; alcuni gruppi, come abbiamo visto, si sono mantenuti dall'aurora della vita fino ad oggi; altri scomparvero prima della fine del periodo paleozoico. *Nessuna legge fissa* [no fixed law] *sembra regolare la lunghezza del tempo* in cui una singola specie o un singolo genere può durare. [...] mi sembra che il modo in cui singole specie isolate e intieri gruppi di specie si estinguono concordi con la teoria della selezione naturale. Non dobbiamo meravigliarci dell'estinzione; sarebiamo la nostra meraviglia per la presunzione con cui immaginiamo di comprendere le molte e complesse circostanze [*many complexes contingencies*] da cui dipende l'esistenza di ogni specie da cui dipende l'esistenza di ogni specie<sup>30</sup>.

Ordine e tempo non possono essere dunque articolati in una sintassi teorica che faccia della selezione naturale, della relazione complessa degli individui naturali, una sorta di grande filosofia della natura all'insegna dell'evolu-

26 Ivi, p. 59, tr. it. cit., p. 141.

27 Ivi, p. 86, tr. it. cit., p. 169

28 *Ibidem*.

29 Ivi, p. 307, tr. it. cit., p. 405.

30 Ivi, pp. 307 e 310, tr. it. cit., pp. 405 e 408-409. Corsivo mio.

zione teleologica delle forme. Come scrive Darwin in un importante paragrafo del capitolo sulla selezione naturale dedicato a «Fino a qual punto l'organizzazione tende a progredire», «La sopravvivenza del più adatto non include necessariamente uno sviluppo progressivo [*progressive development*] – esso unicamente si avvantaggia delle variazioni che sorgono e che sono utili a ciascuna creatura nelle sue complesse relazioni di vita»<sup>31</sup>.

### 5. Il luogo dell'aleatorio

Ci si potrebbe chiedere a questo punto quale sia il luogo del caso, dell'aleatorio in Darwin. Se per aleatorio si intende ciò che non ha causa, interruzione della necessità naturale, allora non vi è nulla di più estraneo alla «filosofia» di Darwin. Se invece si pensano in modo corretto le tesi del primato della variazione sulla forma, della relazione sull'individuo e della complessità sull'ordine e sul tempo, l'aleatorio diventa il nome stesso della necessità naturale. Come scrive con estrema chiarezza Darwin,

la selezione naturale non può produrre modificazioni in una specie esclusivamente a vantaggio di un'altra specie; benché nella natura una specie continuamente si avvantaggi e si approfitti della struttura di altre. [...] Se si potesse provare che una qualsiasi parte della struttura di una specie è stata formata per esclusivo beneficio di un'altra, ciò distruggerebbe la mia teoria, poiché quella parte non potrebbe essere prodotta attraverso la selezione naturale<sup>32</sup>.

La «filosofia» di Darwin ci costringe a pensare la necessità non secondo il modello di una *lex seriei* in cui gli stati si succedono in una linea temporale semplice, e nemmeno come una molteplicità di leggi armonizzate da un *telos*, ma come un intreccio di livelli e di ritmi che danno luogo ad una complessa trama di relazioni mai riducibile ad una forma di temporalità semplice. Aleatorio dunque non come assenza di necessità, ma come complicazione della necessità, come *complex web* dei differenti livelli e dei differenti ritmi che costituiscono ogni ambiente bio-geografico. Ma, in ultima analisi, una volta che le variazioni individuali non siano subordinate alla complessità e la complessità all'ordine e al tempo, aleatorio non è che il nome che marca la differenza della «filosofia» di Darwin rispetto alla tradizione.

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 105, tr. it. cit., p. 189.

<sup>32</sup> Ivi, p. 170, tr. it. cit., p. 259.



# **ARCHIVIO**



## PERCHÉ LA RIVOLUZIONE NON MUORE (DA HEGEL A MARX SOTTO IL CONTROLLO DI SPINOZA)

JACQUES BIDET

**L**a rivoluzione, come è stata pensata da Marx, e dal marxismo dopo di lui, sembra essere sfociata in un fallimento storico senza appello, che condanna tutto ciò che ha portato il nome di comunismo e che pesa sulla stessa idea di socialismo in generale.

Proporrò allora qui che si prenda in considerazione di nuovo la tesi di Marx secondo cui «la rivoluzione» appartiene all'essenza stessa della società moderna. E questa tesi suggerisce che non è affatto facile sbarazzarsi della rivoluzione.

La prospettiva di Marx era chiaramente quella di una fine tale che non ne fosse concepibile un'altra dopo. Una rivoluzione *finale*. E tuttavia la inscriveva in una configurazione che non conosce termine, ma soltanto un corso storico indefinito, secondo il quale lo slancio delle forze produttive fa periodicamente scoppiare i rapporti sociali e politici di produzione che le racchiudono. In quello che si è soliti chiamare «materialismo storico», la rivoluzione appare quindi come un fenomeno intrinsecamente *periodico*, o meglio *epochale*. Se non vi è contraddizione tra questi due usi del concetto<sup>1</sup>, tra l'*epochale* ed il *finale*, è perché Marx non concepisce la rivoluzione come il termine della storia, ma come la fine della nostra epoca. Se essa può essere presa come fine, è perché le condizioni di possibilità ne sono presumibilmente fornite non da una tendenza che sarebbe quella dell'evoluzione universale della specie umana,

---

1 Si possono, a questo riguardo, distinguere due usi marxiani del concetto di rivoluzione. Quello, *epochale*, della celebre prefazione a *Per la critica dell'economia politica*: quando lo sviluppo delle «forze produttive» è tale che i vecchi «rapporti di produzione» diventano obsoleti: «allora – dice Marx – subentra un'epoca di rivoluzione sociale» (K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1984, p. 5). Quello, *finale*, della «conclusione» del *Capitale*, se così si può designare il capitolo 24 del Libro I: «La trasformazione della proprietà privata sminuzzata poggiante sul lavoro personale degli individui in proprietà *capitalistica* è naturalmente un processo incomparabilmente più lungo, più duro e più difficile della trasformazione della proprietà *capitalistica*, che già poggia di fatto sulla conduzione sociale della produzione, in proprietà *sociale*. Là si trattava dell'espropriazione della massa della popolazione da parte di pochi usurpatori, qui si tratta dell'espropriazione di pochi usurpatori da parte della massa del popolo» (K. Marx, *Il Capitale*, tr. it. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1993, p. 826). È la «lotta finale», di cui parla l'*Internazionale*. Questa frase comporta un'ultima postilla, che è una lunga citazione dal *Manifesto*, intorno a questa tesi del 1848: «la borghesia produce innanzi tutto i suoi propri seppellitori» (K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, tr. it. di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1992, p. 21).

ma da tendenze che sono inerenti in modo specifico alla forma capitalistica di società<sup>2</sup>. Essa non è il compimento utopico della ragione, ma l'attualizzazione ultima delle potenzialità sociali proprie della società moderna, il compimento di ciò che questa porta in se stessa e di ciò che promette<sup>3</sup>.

Propongo quindi di esaminare quella che mi sembra essere la tesi sostanziale di Marx: «la rivoluzione» appartiene all'essenza della società moderna<sup>4</sup>.

### *1. La dissoluzione della rivoluzione*

Qual è dunque la forma moderna di società, che ha come orizzonte la rivoluzione? Qual è la sua struttura, che giustifica una tale tendenza?

C'è una risposta in Marx, che resta identica dal *Manifesto* al *Capitale*. Lo sviluppo della società moderna produce i suoi «seppellitori», l'immenso classe dei proletari. Il capitalismo produce, con l'universalizzazione della grande impresa, e tra i dolori del parto, il salariato sfruttato, ma numeroso, istruito, organizzato dallo stesso processo di produzione, e pronto a dare il cambio. Pronto quindi a trascendersi in classe universale. Ed è in questo modo che la società moderna compie infine ciò che ha proclamato.

In realtà, i processi rivoluzionari si sono svolti su di una base assai diversa. E ciò dipende proprio dalla forma della società moderna, dalla sua peculiare struttura di classe, cui vorrei anzitutto accennare in termini esoterici. La società moderna, mi sembra, non si può definire in ultima istanza, come pensa Marx, a partire da un rapporto di classe relativo alla sola *proprietà* capitalistica. La classe dominante, infatti, presenta in sé due poli costitutivamente distinti, incomparabili e antagonistici, quello della *proprietà* o del mercato e quello della *competenza* o dell'organizzazione. E l'antagonismo tra questi due poli dipende dall'esistenza del terzo termine, se si può designare in questo modo l'altra classe, che

<sup>2</sup> In questo senso, Marx s'immagina che la nottola di Minerva si levi soltanto al tramonto, e che la filosofia parli soltanto per la propria epoca. Si tratta del compimento della modernità, in attesa di ciò che verrà, di cui non è il caso di parlare, poiché non c'è nulla da dire.

<sup>3</sup> In effetti, la cosiddetta rivoluzione «proletaria» non esige nient'altro che ciò che promette – in termini certo alquanto contraddittori – la cosiddetta rivoluzione «borghese», la quale risponde essa stessa ad un'attesa, ormai secolare, dell'uomo moderno. Ciò che si designa come «Rivoluzione francese» appare quindi come l'inizio in grande di un processo di cui «la rivoluzione tout court» costituisce il termine. E, se le cose stanno così, c'è una ed una sola rivoluzione. Un solo turbine che va dalle rivolte urbane dell'età classica, dalle rivoluzioni democratiche borghesi alle esperienze storiche del comunismo ed alle azioni sovversive che continuano fino ad oggi ad ossessionare il pianeta capitalista.

<sup>4</sup> Cercherò di affrontare questa tesi sul terreno della concettualità del *Capitale*, facendo leva sulle analisi della mia *Théorie Générale*, Paris, PUF, 1999, e su un altro mio libro *Explication et reconstruction du Capital*, Paris, PUF, 2004, che formano una trilogia con *Que faire du Capital?*, Paris, PUF, 2000.

è in basso. Coloro che non possiedono né il privilegio della proprietà né quello della posizione gerarchica di «competenza», ma sui quali pesa la dominazione mercantile ed organizzativa del capitalismo, sono spinti ad unirsi per far sentire la loro voce, argomentare e lottare, rivendicare i fini e i mezzi di cose concrete e comuni, sono spinti ad organizzarsi in vista di un mondo amministrato democraticamente<sup>5</sup>. Ma essi hanno sempre condotto la loro lotta, soprattutto quando l'hanno «condotta fino in fondo», soltanto alleandosi col polo dei «competenti». Alleanza tacita, segreta, inconfessabile. È ciò che, in effetti, si è sempre nascosto sotto la denominazione di «movimento operaio», il quale, fin dall'inizio, si è fondato su di una tale alleanza. Certo, l'organizzazione costituisce per se stessa, come il mercato, un «fattore di classe», per il quale l'arbitrarietà della competenza, con la sua specifica capacità di riproduzione, si basa su dei «titoli» analoghi a quelli della proprietà. Il polo della competenza, tuttavia, nella misura in cui mette in atto un ordine *a priori* (che Marx oppone all'*a posteriori* dell'ordine mercantile), articolazione di fini e mezzi dichiarati, non può non attribuirsi un orizzonte democratico. S'identifica idealmente a quello che ci si aspetta da esso: la spiegazione, la parola, il riferimento all'universale, la discussione delle norme e l'esposizione dei motivi. L'organizzazione non è dunque il semplice complemento del mercato, poiché essa ne porta in sé al tempo stesso la critica. Ed è sempre coi competenti che i proletari sono in combutta per la rivoluzione. E con piena ragione.

La rivoluzione, tuttavia, in quanto progetto universale, si è progressivamente dissolta. Secondo due linee, che convergono nel punto finale.

Le rivoluzioni collettiviste del comunismo storico hanno effettivamente messo in atto un programma fondato sull'abolizione del mercato, che in questo senso poteva richiamarsi a Marx. Ma una nuova società di classe è apparsa dopo di allora, con una nuova classe dirigente, quella degli organizzatori del processo organizzato centralmente. Questa forma di società si è sfaldata nella misura in cui entrava in contraddizione con le pretese della modernità, che continuava a portare in sé, in quanto era tenuta a fornirne la realizzazione. Contraddizione d'intelletto: il tutto-organizzato è improduttivo. Contraddizione di ragione: esso implica il partito unico, distruttore della forma politica moderna. Nessun bisogno di fare riferimento ad un «tradimento» della rivoluzione né ad una «mancanza di cultura democratica». Si tratta in questo caso di tendenze che dipendono dalla stessa struttura di questa società quand'essa sia ridotta unilateral-

---

<sup>5</sup> Ho sviluppato recentemente questa teorizzazione della struttura di classe (una classe dominante a due poli) e della struttura delle posizioni di partito (dalle due posizioni dominanti: destra e sinistra), a costo di ferire un po' il narcisismo tanto della «sinistra» quanto dell'«estrema sinistra», che si protegge dietro questa facciata con le sue finte finestre. Cfr. *La structure de classe et la société capitaliste*, «Mouvements» 26 (2003), pp. 79-86 e *Adieu la Gauche? De l'alternance à l'alternative: le «système des positions de parti»* «Mouvements» 24 (2002), pp. 173-179, disponibili sul mio sito: <http://perso.wanadoo.fr/jacques.bidet/>.

mente al tutto-organizzato. E questi sono gli effetti che la sperimentazione collettivista non poteva non produrre, intronizzando l'organizzazione, «l'altro» fattore (moderno) di classe<sup>6</sup>. Soprattutto quando si è esercitata su popoli periferici di contadini. È il caso dell'URSS e della Cina.

In Occidente, la marcia regressiva della rivoluzione segue un corso diverso. Il sovvertimento della società capitalista aveva come quadro lo Stato-nazione, e come motivo la costituzione di un potere comune del popolo produttore, capace di trascendere la presunta legge del mercato, supposto potere comune che si esprimeva in servizi pubblici, istruzione pubblica, industrie e banche nazionali ecc. Essa è cresciuta fino a quel rivolgimento storico che i vecchi canoni del «materialismo storico» avrebbero dovuto permettere di prevedere. È giunto infatti un tempo, tre decenni fa, in cui le «forze produttive» hanno fatto esplodere i limiti dello Stato-nazione. Le prime multinazionali hanno aperto la strada, la concorrenza ne ha portate con sé delle altre, e tutte insieme hanno investito gli apparati di Stato. I sovvertimenti socialisti nazionali del capitalismo si sgretolano sotto i nostri occhi, un giorno dopo l'altro.

L'idea che prevale è che ci sia ormai un orizzonte soltanto per qualche combinazione dell'ordine mercantile e della sua regolazione, accompagnato dal sotto-settore dei servizi pubblici. È questo, in effetti, l'ordinario campo di battaglia, che circoscrive, un po' dappertutto nel mondo, l'alternanza politica tra i due poli del capitalismo, quello posto sotto il segno del mercato e della proprietà responsabile (verso se stessa), e quello posto sotto il segno dell'organizzazione e della competenza. Due poli sempre intrecciati l'uno all'altro, che vivono della loro alleanza.

## 2. *La forma moderna di società*

Eppure la rivoluzione non è scomparsa. Essa manifesta la propria grandezza nella disgrazia come nel trionfo. E, se si vuol sapere perché, occorre interrogare daccapo la forma moderna di società. Ma ormai non si può riprendere il programma di Marx, che tende a pensare il potere in termini dialettici nei limiti di un materialismo della pratica, senza impegnarsi in una ricostruzione della sua teoria, più precisamente della teoria della società moderna implicita ne *Il Capitale*.

In effetti, Marx ha conosciuto una grande difficoltà nel definire la forma propria, economica e politica, della società moderna, nel definirne la struttura di classe. Non ha potuto, come in un primo tempo aveva creduto di poter

---

<sup>6</sup> Ho sviluppato questa interpretazione del «collettivismo» come esperienza storica in seno alla modernità, con riferimento all'analisi meta-strutturale nel saggio «Le collectivisme», in R. Motamed-Nejad, *URSS et Russie*, Paris, PUF, 1997.

fare, cominciare direttamente *Il Capitale* con l'analisi delle classi e del rapporto tra le classi che riteneva costitutive, capitalisti e salariati. Alla fine ha dovuto partire da più in alto, e cominciare con un'esposizione economicopolitica preliminare, che conosce soltanto degli *individui*, tutti uguali o perlomeno *proclamati* tali, e che è essenziale che siano reputati tali. Questo è lo spazio («astratto», dice Marx) analizzato nella Sezione I del I Libro de *Il Capitale*, dedicato all'ordine mercantile, che appare come «l'Eden dei diritti dell'uomo e del cittadino».

Questa libertà proclamata non è certo il fondamento della modernità, ma soltanto il riferimento discorsivo fondante, la fondazione di riferimento. Che cosa valga questo riferimento è un'altra questione. Ma Marx si accinge a definire questa «metastruttura» prima di pervenire alla sua struttura di classe. Infatti, senza questa metastruttura (dove «meta» designa questo «più astratto» di cui parla Marx), non si può in alcun modo pensare, esporre analiticamente la struttura moderna di classe, oggetto della Sezione III.

La *metastruttura*, secondo la quale tutto, tra noi, è soltanto scambio e parità, è soltanto una «proclamazione», parola. Ma non è un'idealità<sup>7</sup>. È una finzione, ma non è fittizia. Una finzione potente (inerente alla «potenza» in questa forma di società). Finzione rispetto alla quale si devono sempre misurare le dominazioni strutturali. Se essa non è semplicemente un'ideologia, è perché i «fattori di classe», in quanto mediazioni, hanno la pretesa di essere soltanto gli intermediari dell'immediatezza discorsiva, nella misura in cui, in se stessi, sono delle forme sociali razionali<sup>8</sup>. Questi fattori di classe si trovano così sempre presi nella bufera *moderna* della critica, che è loro inerente.

La «metastruttura» è certo un concetto marxiano, anche se Marx non fa uso di questo termine. Forse la sua scoperta più geniale (e per questa ragione certo la più difficile da cogliere). Questo concetto, tuttavia, non può essere definito adeguatamente nella sola forma della relazione mercantile, come vorrebbe Marx. Presuppone la relazione tra i due *poli* dell'interindividuale e del centrale. E questa relazione deve essere compresa a partire dalle sue due facce, quella (economica) del mercato e dell'organizzazione, quella (giuridico-politica) della contrattualità di ciascuno con ciascuno e tra tutti. Questa dualità «polare» metastrutturale concerne, in effetti, da un lato «l'intelligenza» razionale (con tutte le combinazioni possibili tra mercato ed organizzazione)

<sup>7</sup> Rispondo qui alla critica rivoltami da Michel Deguy sulla rivista «Lignes» 4 (2001), *Désir de révolution*, p. 55 e sgg.

<sup>8</sup> Prendo da Habermas, che lo prende da Parsons, il quale certo lo ha da Marx via Weber, questo schema dell'immediato (*l'immediatezza* del discorso) *versus* le mediazioni (secondo la coppia mercato/organizzazione). Con la differenza che io ricostruisco, alla maniera di Marx, queste mediazioni come «fattori di classe». La cosa più difficile per i «marxisti» è tuttavia comprendere la distinzione tra *fattori* di classe e *rapporti* di classe, tra mercato (ed organizzazione) e capitale, sebbene Marx abbia impiegato tanta energia per stabilirla.

e dall'altro la «ragione» politica (con la co-implicazione antagonistica tra la libertà di entrare in accordo ciascuno con ciascun altro e la libertà di fare tutto insieme)<sup>9</sup>. È a partire da ciò che occorre ricostruire la teoria del *Capitale*.

Ciò è manifesto fin dall'inizio dell'esposizione di Marx. C'è in effetti qualcosa d'insoddisfacente, di sorprendente e di sconcertante in questa costruzione marxiana della metastruttura come semplice forma di un mondo mercantile. Da una parte, infatti, questa supposta condizione di libertà-uguaglianza-razionalità si rivolge immediatamente contro se stessa come feticismo della merce, come scoperta che il mondo interamente mercantile, mercantilizzato, è un mondo in cui gli individui sono sottomessi ad una legge esterna e cieca. E, d'altra parte, Marx oppone specularmente, proprio al termine della sua esposizione del feticismo, una possibilità del tutto differente: «Immaginiamoci [...] un'associazione di uomini liberi che lavorino con mezzi di produzione comuni e spendano coscientemente le loro molte forze-lavoro individuali come *una sola* forza-lavoro sociale [...]. Le relazioni sociali degli uomini coi loro lavori e con i prodotti del loro lavoro rimangono qui semplici e trasparenti tanto nella produzione quanto nella distribuzione»<sup>10</sup>.

Marx si rivolge così al suo lettore, chiamato ad «immaginarsi». A questo stesso lettore, suo contemporaneo, l'uomo moderno, ha chiesto dapprima di riconoscere se stesso come incatenato ai meccanismi della merce, interpellato come libero ed uguale nel rapporto mercantile che «lo assoggetta». Ed ecco che adesso lo interella come altrettanto capace d'immaginarsi di essere libero, che la sua libertà è riconoscimento della libertà altrui, attraverso regole definite in comune, stabilendo dei fini e dei mezzi, degli obiettivi e delle responsabilità. Il soggetto moderno interpellato come assoggettato al mercato lo è adesso e congiuntamente come il sovrano dell'economia, «cittadino» in quanto produttore. Marx lo interpella: «immaginiamoci...». Lo chiama a interpellare se stesso. Gli ricorda che nel momento in cui s'immagina che... sta interpellando se stesso. Contratto sociale, lotta per il riconoscimento, potere costituente: tutte figure che qui son da prendersi come equivalenti.

Non ci sarebbe alcun senso a rivolgersi così all'uomo del feticismo se questo essere di mercato non fosse capace, *in quanto tale*, d'immaginarsi uomo libero, di porre se stesso come essere libero. Questa evocazione della comunità

9 La complessità della metastruttura esige quella dei suoi rovesciamenti nella *struttura* di classe del capitalismo, e quindi anche quella dello *Stato* di classe. Questa coppia metastruttura/struttura fornisce la chiave del «sistema-mondo», e del suo virtuale superamento in Stato-mondo. Non posso sviluppare qui tutta questa teoria. Mi accontenterò di sottolineare che «metastruttura» non si deve prendere nel senso di «sovrastruttura» (che designa tradizionalmente le istituzioni politiche). Bisognerà fare attenzione specialmente al fatto che la nozione di Stato (o di statalità), che rinvia qui sia all'ordine metastrutturale (dichiarazione-disconoscimento) sia all'ordine strutturale, ha di mira la relazione dialettica tra questi due ordini.

10 K. Marx, *Il Capitale* cit., pp. 110-111.

degli uomini liberi, liberi attraverso l'organizzazione concertata, è necessariamente richiesta all'inizio dell'esposizione. E la ragione di ciò risiede nel fatto che la libertà mercantile non comprende se non ciò che può essere concertato da tutti insieme. Così il carattere contraddittorio dell'atto di interpellare dipende dalla «prima astrazione», metastrutturale, di questo corpo d'astrazioni che costituiscono l'inizio necessario, al di fuori del quale la forma moderna di società non potrebbe essere pensata.

Tutto ciò, certo, è soltanto metastruttura. Prologo in cielo, semplice preliminare indispensabile alla produzione del concetto di *struttura*, struttura del rapporto moderno di classe. Soltanto nelle società moderne il rapporto di classe si stabilisce appunto non per il presupposto di qualche differenza naturale, ma per dei fattori di classe formali e razionali: il mercato e l'organizzazione, e le loro molteplici combinazioni ed interferenze. E se questo è propriamente rivoluzionario, è perché queste forme sono, da una parte, le stesse forme della coordinazione sociale razionalmente produttiva, e, d'altra parte, sono indissociabili dalla loro pretesa di legittimità discorsiva. I poteri e dominazioni suppongono in essa – al tempo stesso sotto la forma dell'*esigenza* che ciò sia e del *diniego* che ciò non è – la proclamazione della libertà, uguaglianza, razionalità, e non soltanto nelle loro forme mercantili, ma ugualmente nella forma organizzata, e nella relazione antagonistica e critica tra questi termini. Tale è il loro presupposto, il presupposto di riferimento assoluto, presupposto posto nelle loro stesse strutture.

E giungiamo naturalmente al terzo termine di questa dialettica «metastruttura/struttura, tendenze/pratiche», propria della forma moderna di società. Una proclamazione del genere, infatti, da cui si è dovuti partire, non esiste mai altrimenti che come effetto di ritorno, come effetto posto nelle strutture *dalle pratiche* che le riproducono. La «proclamazione», nei suoi termini contraddittori, è soltanto l'effetto dello scontro di classe nella congiuntura, l'evento e l'episodio. È per questo che la figura dello «spettro» è quella che gli si confà, inerente alla circolarità dialettica di questa ermeneutica materialistica. La metastruttura è intrinsecamente spettrale.

Lo spettro ritorna soltanto quando è richiamato dalle *pratiche*, dalle lotte sociali. Il terzo termine della topica non è tuttavia semplicemente la «pratica», ma la relazione «*tendenza/pratica*», *tendency/agency*, se mi si passa questa denominazione. La pratica, infatti, che circoscrive la struttura, si esercita, in termini di progetto e di resistenza, soltanto intorno a delle tendenze di questa stessa struttura (e, certo, sempre nel contesto d'innomerevoli circostanze). Marx ha cercato di definire la tendenza del capitalismo (accumulazione, concentrazione, elevazione generale della cultura scientifica, ascesa dei seppellitori, attraverso l'organizzazione che a poco a poco s'impone sul mercato). I limiti di questa analisi dipendono dal fatto che essa storizza il rapporto tra mercato ed organizzazione, anziché prendere questi termini nella loro contempo-

raneità. La rivoluzione non può concepirsi in questi termini, inscritta nella tendenza. La storia non tende verso uno scopo. Gli uomini possono tuttavia, sia collettivamente che individualmente, darsi degli scopi, nei limiti di potenzialità effettive, e nelle condizioni dell'azione umana, che produce sempre il non intenzionale insieme a ciò che fa intenzionalmente. Le tendenze strutturali, effetti cumulativi del non intenzionale, definiscono dei campi di possibili nei quali può esercitarsi (contraddittoriamente) la facoltà umana di mettere in ordine fini e mezzi. Gli uomini non fanno la storia. Però agiscono nella storia. La «pratica» chiude una figura dialettica, che è quella di quest'azione, ma questa dialettica s'inscrive nel contesto non dialettico che definisce il materialismo storico. Affidiamo quindi Hegel alla custodia di Spinoza.

Tralascio qui però la questione della tendenza, per prendere in considerazione il solo ritorno della pratica sulla metastruttura. La proclamazione si rinnova, si trasforma, e si nega. L'uguaglianza cambia di senso quando le donne entrano in lotta. La libertà cambia di tono quando il sindacalismo si fa riconoscere, ed anche quando è proibito. La dichiarazione è reversibile, è sempre a doppio senso, in quanto è parola. Illocutoria e perlocutoria. La sua immediatezza di parola è sempre mediata dalle pratiche. Ma le pratiche, gli intenti e le iniziative sono contraddittori. Lo è quindi anche la proclamazione metastrutturale: al tempo stesso promessa, patto, diniego, minaccia e derisione. L'interpellazione del soggetto moderno è molteplice.

Lo spettro ritorna quindi in un mondo sempre differente, ma con una differenza che sviluppa la tendenza propria di questa struttura. Tendenza non significa tensione verso uno scopo. Essa non conduce da nessuna parte. Ma – per delle ragioni che Marx ha spiegato assai bene in principio, riferendole alla «razionalità» propria del rapporto moderno di classe – ciò che si produce nella tendenza, in questa relazione dialettica dalla struttura alla metastruttura, è proprio l'ascesa della moltitudine. Che non può proclamarsi, immaginarsi, esigere, associarsi...<sup>11</sup>.

### *3. Sistema mondo, Stato mondo, la contraddizione principale*

È in questo modo, credo, che si può comprendere che la rivoluzione appartiene all'essenza stessa della società moderna. E più precisamente alla forma Stato-nazione, che è il luogo strutturale dello scontro di classe sullo sfondo

---

<sup>11</sup> Tento qui un lavoro esegetico. Mi si concederà che l'esegesi consiste nel *far parlare* i testi. Nel far loro dire *un'altra cosa* rispetto a ciò che *volevano* dire. Nel mostrare che essi *dicono un'altra cosa* rispetto a quello cui l'autore vorrebbe ridurre il suo discorso. Che essi hanno in effetti degli altri presupposti, che l'autore cerca spesso di negare. E che in questo caso occorre smascherare le sue strategie. L'esegesi è un lavoro nella teoria, quindi una lotta inerente alla teoria.

metastrutturale. Il luogo dell'atto di interpellare, quindi del movimento. Se le cose stanno così, la rivoluzione incontra però un limite, all'inizio esterno, ma che sembrerebbe nel suo insieme poter prevalere.

La teoria marxiana, com'è noto, definisce astrattamente un *tipo* di società, con le sue istituzioni economiche e le istituzioni giuridico-politiche che le corrispondono. Ma questo tipo di società qualifica soltanto delle *società singolari*, nelle quali si esercita *effettivamente* un potere politico che si presume implicare una volontà comune espressa nella forma costituzionale. È questo il quadro della dialettica metastruttura/struttura/pratica. Del tutto diverso è il caso del mondo capitalista nel suo insieme. Marx s'inscrive qui, anche quando ne rovescia i termini, nella discendenza classica che comprende un ordine di diritto nello spazio dello Stato-nazione. Tra le società regna lo stato di guerra. E ciò sembra rendere la rivoluzione più enigmatica e più improbabile. C'è voluto molto tempo al marxismo per affrontare questo problema, e riconoscerlo dal suo punto di vista<sup>12</sup>.

È Lenin che lo ha posto, teoricamente e praticamente, mettendo all'ordine del giorno una lettura globale a partire dall'imperialismo, compreso come un rapporto tra nazioni specifico della forma capitalistica di società. Si sa quale fronte d'urto rivoluzionario si metta in movimento in tutto il mondo a partire dal 1917. È tuttavia soltanto a partire dagli anni Sessanta che l'idea (anticipata da Fernand Braudel) secondo cui l'imperialismo non è soltanto lo «stadio supremo» del capitalismo, ma è qualcosa che gli è congenito, comincia a farsi luce. Il capitalismo presenta una peculiare configurazione «centro/periferie», e ciò *fin da principio*. *Il capitalismo è struttura e sistema: sistema del mondo*, sistema di nazioni, così come *struttura di classe*. Il sistema moderno delle nazioni come dominazione centri/periferie è l'altra componente della forma moderna o capitalistica di società. La rivoluzione non può quindi essere pensata soltanto nei termini strutturali marxiani («Proletari di tutti i paesi...»). Essa porta con sé in particolare delle «guerre di liberazione».

C'è però ancora da sapere quali rapporti gli scontri che l'imperialismo fa nascere oggi dappertutto nel mondo intrattengano con la rivoluzione, o con la

---

<sup>12</sup> Il Libro II della *Théorie générale* ha proprio come oggetto questa articolazione tra struttura e sistema. Con *struttura* intendo la struttura di classe dello Stato-nazione; essa è fondata sull'articolazione di due fattori di classe, il mercato e l'organizzazione, e sulle forme giuridico-politiche antagonistiche, che si presumono contrattuali, che ne sono il correlato. Con *sistema* intendo il sistema del mondo, il sistema delle nazioni centri-periferie, caratteristico del capitalismo dall'origine; il sistema differisce in particolare dalla struttura per il fatto che la supposta contrattualità mercantile vi ha per correlato non una supposta contrattualità centrale, ma un rapporto di dominazione che non può essere riferito ad una volontà comune. Il sistema è quindi in «stato di guerra», e «la pace» è una sua forma particolare, com'è noto a partire dai classici del diritto naturale moderno. La teoria dell'imperialismo riporta il sistema alla struttura capitalistica.

liberazione. Appaiono sfasati rispetto all'idea marxiana di rivoluzione, concepita come il termine di uno scontro strutturale, dal riferimento metastrutturale. Il sistema del mondo non ha la forma metastruttura/struttura. Non pre-suppone alcuna volontà comune, costituente, che promette, che minaccia, che nega. Non c'è fantasma nel sistema. Non c'è una storia sistemica. Quanto alle lotte «anti-sistemiche» (se s'intendono in questo modo le lotte nel campo dell'imperialismo), c'è ancora da sapere quale sia l'effetto rivoluzionario che ne risulta. Il tempo delle guerre sistemiche ha forse sommerso quello delle rivoluzioni strutturali?

Sarebbe così se la figura strutturale dello Stato-nazione non risorgesse estremamente, ineluttabilmente in quella dello Stato-mondo. «Immaginiamoci [...] un'associazione di uomini liberi» su scala mondiale<sup>13</sup>. Basta perciò riferirsi di nuovo al tema generale della storia materialista. Viene un tempo, ed è venuto, in cui le forze produttive fanno scoppiare i rapporti economici (cioè anche i rapporti giuridico-politici) di produzione. La statalità mondiale, tanto strutturale quanto metastrutturale, è un processo strisciante, che si costruisce «alle nostre spalle». Non propongo qui alcun progetto di società, né alcuna tesi utopistica, né idealità, né professo il minimo disprezzo per il locale, il nazionale o il continentale, per il micro, per la vita quotidiana, che sono la concretezza stessa. Si tratta di un dato storico da decifrare, che i «cittadini del mondo» cominciano lentamente a decifrare.

Questo Stato mondiale *in gestazione*, con la sua forma strutturale di classe, si costituisce all'interno di un rapporto complesso col suo altro, il sistema del mondo. Ho chiamato *contraddizione principale* questa relazione tra il sistema del mondo e lo Stato-mondo<sup>14</sup>. Ciò non significa che lo Stato-mondo possa essere una risorsa contro il sistema-mondo. Per esempio l'ONU contro la Nato. Si tratta di un intreccio contraddittorio nel quale l'imperialismo, come carattere proprio della centricità sistemica, cerca e trova sostegno in una forma statale mondiale<sup>15</sup>. Sostegno, ma anche contraddizioni. Il sistema resta il dato essenziale. Il centro sistemico non può però non ricercare all'interno del centro strutturale ciò di cui è sprovvisto: la facoltà di aspirare alla legittimità, con l'efficacia razionale che si attribuisce a ciò che è ragionevole. Come anche all'efficace semplicemente in affinità con esso. Qualsiasi «uso» che

<sup>13</sup> Rimando qui ad un concetto di cui ho proposto l'analisi in un lavoro recente: *The Ruling Imperialism and the World-State in Gestation* (2003), disponibile sul mio sito, sopra indicato (cfr. nota 5). Indico anche una versione più breve di questo saggio, col titolo *En quel temps, en quel monde vivons-nous?*, «Actuel Marx» 31 (2002), pp. 185-214.

<sup>14</sup> Cfr. *La multitude perdue dans l'empire*, disponibile sul mio sito, sopra indicato (cfr. nota 5). La mia analisi si presenta qui come un'alternativa a quella proposta da Toni Negri. O meglio: sì alla «moltitudine», ma no a «l'Impero».

<sup>15</sup> Distinguiamo qui *l'imperialismo* come forma caratteristica del sistema del mondo e *l'imperiale* («l'impero» USA) che ne costituisce un episodio storico. L'Impero nel senso di Negri è ancora un'altra cosa.

possa farne rischia però anche di rivolgersi contro di esso. Ciò che si concentra alla sommità non è mai altro che la somma dei rapporti di forza e dei dispositivi di diritto che si costituiscono nel tessuto planetario.

Non posso entrare qui nel dettaglio dell'analisi. Sottolineo soltanto di nuovo che occorre sempre comprendere le istanze mondiali sotto il loro doppio statuto metastrutturale e strutturale, ed interrogarle come esseri di struttura ed esseri di sistema, che dipendono da un diritto internazionale e da un diritto «mondiale». Semplice evocazione di un programma di lavoro, che s'impone ormai in modo assoluto.

#### 4. *Lo Stato mondiale e la rivoluzione mondiale*

L'idea di rivoluzione non è un'idea neutra. La si può adoperare, per esempio, a proposito di una «rivoluzione conservatrice», quale quella che caratterizzerebbe il fenomeno «imperiale» americano contemporaneo. Ciò che è stato designato con questo nome deve essere preso piuttosto come una *reazione* strutturale-sistemica. La rivoluzione si accorda con la pratica della «moltitudine» (di cui ci sarebbe ancora da precisare quale sia la relazione, stretta, col «popolo», col «proletariato», col «salariato», ma è l'analisi della società *a partire dai rapporti di classe* a determinare dei concetti più ampi di quello di classe), con riferimento metastrutturale. La rivoluzione non potrebbe qualificare un episodio «imperiale». Il suo luogo privilegiato è lo spazio statale, che è ormai inseparabilmente nazionale e mondiale. Non c'è uno Stato mondiale in gestazione senza un orizzonte rivoluzionario mondiale. C'è un orizzonte rivoluzionario mondiale soltanto nel contesto dello Stato-mondo capitalista, e contro di esso. Anche se le lotte anti-sistemiche sono quelle più compatte e più visibili, non vi è alcuna «rivoluzione sistemica», perché non c'è storia *sistemica* nel senso stretto della parola. E la ragione è che il sistema non ha tendenza. Solo la struttura presenta una tendenza generale, ben descritta da Marx, perlomeno per quel che concerne la relazione mercantile (e l'analisi dell'altro lato, quello dell'organizzazione e della «competenza», si sviluppa piuttosto ai fianchi, da Weber a Bourdieu passando per Foucault). Questa tendenza, propria della sola struttura, si dispiega nello spazio aleatorio della geografia. E soltanto qui vi è non una storia sistemica, ma una storia *del sistema*, coi suoi grandi periodi, le sue successioni di centri: Italia settentrionale, Olanda, Gran Bretagna, USA.

Il destino dello Stato-nazione non è quello di passare il testimone allo Stato-mondo in gestazione, ma quello d'inscriversi sotto il suo patrocinio. Dobbiamo in effetti riconsiderare su scala planetaria, cioè sulla scala dell'umanità, questa metastruttura, questo presupposto posto delle società moderne, implicito nelle teorie classiche dello Stato, da Hobbes a Marx. Si tratta, lo si è visto, di una

forma astratta, di un *tipo*, e al tempo stesso ancora dello Stato moderno come *entità particolare*, su di uno spazio geografico determinato. E non ci si deve stupire che il rapporto tra queste entità sia lo stato di guerra. Ciò che però dovrebbe sorprenderci è la *contraddizione in termini* legata a questa assegnazione geografica del contratto. Contraddizione inherente alla forma moderna di società, indicativa della sua sconnessione struttura/sistema. Dichiarendoci liberi, eguali e razionali, dichiariamo infatti che la terra è *per noi* data in un modo libero, eguale. Non facciamo mai accordi tra noi se non attraverso e a proposito del mondo, riguardo al quale la questione di sapere a chi appartenga è sempre già posta, nella misura in cui possa appartenere a qualcuno (questa è un'altra questione, che non esclude la prima: cioè a chi può essere legittimamente riconosciuto l'uso-che-conviene?).

La contraddizione in termini si manifesta nel fatto che il passaggio da questo comunismo primitivo – vale a dire metastrutturale moderno – alla contrattualità statale, con la sua duplice clausola della divisione del pianeta tra proprietari e tra nazioni, si trova regolata da diversi espedienti di pessima qualità (si vedano Locke, Rousseau, Kant).

Questo comunismo risorge naturalmente con forza nello Stato-mondo, al quale appartiene come il suo presupposto posto, ma nella sua forma ultima, al di là del quadro provinciale delle nazioni e degli altri governi. Si annuncia così il momento in cui la pretesa moderna può affermarsi senza restrizioni (lo stesso diritto delle nazioni scaturisce dalla considerazione comune). Chiamiamo dunque il tempo presente «l'ultimodernità». La sua questione ricorrente: di chi è quindi il mondo? E come si può disporne insieme?

Non è un caso se dall'Internazionale si accede surrettiziamente al mondiale. All'idea di una comunità mondiale nel senso moderno del termine comunità: nella quale può cioè prevalere legittimamente soltanto una volontà comune. Ciò non vuol dire che a prevalere non sia derisoriamente il suo contrario, negato. C'è ancora qui soltanto la determinazione giuridica di un «altro mondo».

La questione metastrutturale sarebbe una pura idealità se essa non si trovasse effettivamente posta, e non soltanto «nella coscienza moderna», ma dalle mediazioni, fattori di classe, che esistono come tali soltanto in virtù di questo riferimento. E riconoscerlo su scala mondiale non è un invito ad affidarsi a ciò che sta sopra, a dare priorità al globale, ma il riconoscimento dell'unità del più globale e del più locale, e della singolarità inquietante della relazione sistemica (che porta la guerra) di questi due estremi.

La potenzialità rivoluzionaria, inherente alla modernità, è propria in modo eminente dell'ultimodernità. Ma essa ha ormai la sconcertante particolarità di mescolare i generi. Si trova coinvolta in un vortice mostruoso, nella violenza del sistema, santificata dalla legittimazione metastrutturale in atto di ricadere nello spazio della struttura. Marx non aveva alcuna ragione per considerare la rivoluzione come il colmo del «sanguinoso». Avrebbe dovuto sapere che

la violenza peggiore non è la lotta di classe, ma la guerra, non lo strutturale ma il sistematico. Nell'ultimodernità, però, il sistematico e lo strutturale sono ormai strettamente intrecciati. In ogni lotta, in tutti gli scontri sistematici (imperialisti, «etnici»), si tratta sempre della rivoluzione mondiale, perché ad essere in gioco sono sempre i rapporti di classe, rifranti su un piano globale (statale al tempo stesso che sistematico), attraverso gli ingranaggi del sistema. I colpi portati contro il centro sistematico sono dei colpi portati all'interno di un processo rivoluzionario universale. E lo stesso vale per i colpi ricevuti. Ecco perché osserviamo questi scontri con tanta passione, e di solito con tanta disperazione. Una passione che non è semplicemente «internazionalista». Le lotte sistematiche hanno infatti necessariamente e sempre più un significato strutturale mondiale. Rimandano sempre alla stessa questione fondamentale. A chi appartiene il mondo naturale e culturale? E cosa possiamo farne insieme? Lo si decide a partire dalle torri del World Trade Center, o dalle casematte del Pentagono?

Si dirà forse che la rivoluzione è evento, sorpresa sempre singolare. Ci sono le rivoluzioni. Ci sono state delle rivoluzioni. Noi abbiamo vissuto una rivoluzione (1968?). Ci saranno delle rivoluzioni. Ma a che cosa serve parlare della rivoluzione in generale? Non viviamo forse in un confortevole intermezzo?

Ho cercato di opporre a ciò l'idea, marxiana, che la rivoluzione appartenga alla forma moderna di società, alle condizioni, che ineriscono a questa forma, dell'ascesa delle masse. La forma all'interno della quale sorge l'evento. Per questo si ripete. La rivoluzione ritorna, sempre diversa. Ritorna perché non *si assenta mai*.

Non è sempre facile distinguere, e soprattutto distinguere lo spazio specifico, che si trova in questa articolazione del sistema del mondo e dello Stato-mondo in gestazione. Né è facile amare un nuovo combattimento. La mondialità è fredda. L'internazionale è fraterna: assomiglia alla gente comune di tutti i paesi. Non è facile distinguere le affinità, che però sono elettive, tra la mondialità e la rivoluzione. Dalla fraternità, tuttavia, ci si attende che sia capace di condurre una «politica dell'umanità». Oramai questo è il prezzo della rivoluzione. Lo è sempre stato.

[Traduzione dal francese di Marco Vanzulli]

## Topica della struttura di classe della società capitalista «Struttura»

### Metastruttura

immediatezza discorsiva

*Il Capitale, Libro I*

Ampliamento proposto

↓ Sezione I: il mercato

**MEDIAZIONI** della Sezione I

2 poli

| |

**Mercato (M)** Razionale (Intelletto)

Organizzazione (O)

↑ 2 facce ↑

**Contrattualità** Ragionevole (Ragione)

Contrattualità *Interindividuale Centrale*

Stato metastrutturale (o «di diritto»)

dichiarazione – diniego

Sezione II: Trasformazione del mercato in capitalismo

↑

Sezione III: il capitale

**Struttura**

Ampliamento proposto della Sezione III

**BIPOLARITÀ DELLA CLASSE DOMINANTE**

2 poli

| |

**Mercato (M)/ Organizzazione (O)**

«Padroni», «azionisti» «managers», «quadri superiori»...

PARABOLA DELLA CLASSE SFRUTTATA

3 frazioni

| |

**Indipendenza (M) impresa (M+O) amministrazione (O)**

«contadini», «artigiani»... «operai», «impiegati» «funzionari»

Stato strutturale (o «di classe»)

violenza – compromesso – egemonia

↑

**M Tendenze e Pratiche (qui politiche) O  
s POSIZIONI D'EGEMONIA (O DI PARTITO)  
posizioni dell'alternanza**

||

**posizione della proprietà/ posizione della competenza**  
«azionisti», «padroni» «managers», «quadri superiori»...



affinità elettive ↓



posizione dell'alternativa ↑ «Alleanza»  
con la competenza



«Unione» tra \_\_\_\_\_ →

«indipendenti» + «operai», «impiegati» + «funzionari»  
Immediatezza discorsiva e lotta associata

«Sistema» del mondo



«Stato-mondo» in gestazione



# LO STATO CAPITALISTA AL CENTRO: CRITICA AL CONCETTO DI POTERE DI MICHEL FOUCAULT

ARMANDO BOITO

## *Introduzione*

In vari testi, interviste e conferenze, Michel Foucault si riferisce al concetto «tradizionale» di potere. Critica in modo specifico il marxismo perché, secondo lui, farebbe proprio questo concetto tradizionale. Di tale concetto biasima la pretesa di generalizzazione e sistematizzazione, l'importanza indebita che verrebbe concessa all'azione repressiva ed il fatto di concepire il potere stesso come qualcosa che si concentrerebbe nello Stato e che sarebbe esercitato da una parte della società sull'altra. Foucault sostiene di non possedere e di non voler sviluppare un concetto generale alternativo di potere, ma di volere soltanto analizzare il potere laddove esso si manifesta. È chiaro, tuttavia, che non può identificare il potere «laddove esso si manifesta» senza partire da un concetto generale di potere che sia sviluppato almeno in minima parte – e vedremo che possiede questo concetto, sebbene si guardi dal dirlo.

L'obiettivo che ci proponiamo qui è di riflettere sulla critica di Michel Foucault al concetto tradizionale di potere e al marxismo. L'opera di Foucault, oltre ad avere una sua importanza intrinseca, è, ancora oggi, studiata e dibattuta con grande interesse nelle università ed esercita un'influenza su una parte dei movimenti sociali.

In questo testo non prenderemo in considerazione il concetto di potere e le sue trasformazioni nel corso dell'intera opera di Foucault. Lo stesso Foucault stimò di avere preso coscienza del fatto che il nucleo delle sue ricerche era il problema del potere e non il problema del sapere e della conoscenza soltanto all'inizio degli anni Settanta. In una nota intervista del 1977 concessa a S. Hasumi, il filosofo francese dichiarò:

J'ai longtemps cru que ce après quoi je courais, c'était une sorte d'analyse des savoirs et des connaissances tels qu'ils peuvent exister dans une société comme la nôtre: qu'est-ce qu'on sait de la folie, qu'est-ce qu'on sait de la maladie, qu'est-ce qu'on sait du monde, de la vie? Or je ne crois pas que tel était mon problème. Mon vrai problème, c'est celui qui est d'ailleurs actuellement le problème de tout le monde, celui du pouvoir<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Foucault, «Pouvoir et savoir», intervista con S. Hasumi registrata a Parigi il 13 ottobre 1977, in Id., *Dits et écrits. 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. III (1976-1979), p. 400.

Considereremo dunque una fase specifica dell'opera di Foucault, quella posta alla metà degli anni Settanta, che comprende la maggior parte dei saggi pubblicati in *Microfisica del potere*, il primo volume della *Storia della sessualità*, ed altri testi che avremo modo di citare nel corso del presente saggio.

### *1. Le quattro tesi di Michel Foucault*

Nel 1976, anno di pubblicazione di *La volontà di sapere*, Michel Foucault è stato in Brasile. Ha pronunciato, all'Universidade Federal da Bahia, a Salvador de Bahia, una conferenza nella quale ha riassunto le sue critiche a quella che, secondo lui, era la nozione tradizionale e borghese di potere. Il testo della conferenza di Salvador fu pubblicato sulla rivista «*Magazine Littéraire*», nel numero di settembre del 1994, ed in seguito uscì in uno dei volumi dei *Dits et écrits*<sup>2</sup>.

In questo testo, Foucault sostiene che la visione tradizionale e borghese del potere sarebbe la stessa che si trova presso gli autori marxisti. E suggerisce che, su tale questione, i marxisti non avrebbero seguito l'opera di Marx. Secondo Foucault, Marx avrebbe una visione del potere più vicina alla sua. Le idee presentate in questo testo da Foucault sono già note ai lettori della sua opera, ma ciò che è più interessante è il carattere sistematico dell'esposizione che ne dà. Enuncia, una dopo l'altra, quattro tesi e le presenta in modo polemico.

*Prima tesi: non esiste un o il potere, ma, piuttosto, vari poteri.* Ciascuno di questi poteri avrebbe la sua specificità storica e geografica. Lo stesso Marx, secondo Foucault, penserebbe in questo modo quando analizza, ne *Il Capitale*, il potere del capitalista nel luogo di lavoro. Questo potere avrebbe una propria specificità rispetto al potere giuridico esistente nel resto della società. Dice Foucault: Marx ha mostrato che il potere del padrone nel luogo di lavoro è impermeabile rispetto al potere dello Stato. E conclude la sua tesi numero uno affermando: «La società è un arcipelago di poteri differenti»<sup>3</sup>. In questo caso, concludiamo noi, sarebbe sbagliato parlare di potere di una parte della società sull'altra, come succede con la teoria delle élites, che concepisce il potere dell'élite sulla massa, o, cosa che ci riguarda da vicino, come succede con la teoria marxista, che concepisce il potere della classe dominante sulla classe dominata<sup>4</sup>. Il potere sarebbe socialmente diffuso.

<sup>2</sup> Cfr. M. Foucault, *Les mailles du pouvoir*, «*Magazine Littéraire*» 324 (1994), pp. 64-65.

<sup>3</sup> Ivi, p. 64.

<sup>4</sup> In un'intervista concessa a Jacques Rancière, pubblicata su «*Les Révoltes Logiques*» 4 (1977), pp. 89-97, Foucault afferma: «qu'il ne faut donc pas se donner un fait premier et massif de domination (une structure binaire avec d'un côté les 'dominants' et de l'autre les 'dominés'), mais plutôt une production multiforme de rapports de domination» (M. Foucault, «*Pouvoirs et stratégies*», in Id., *Dits et écrits. 1954-1988* cit., vol. III (1976-1979), p. 425).

*Seconda tesi: questi diversi poteri non devono essere intesi come una specie di derivazione da un presunto potere centrale.* Foucault dice che è invece proprio da queste piccole regioni di potere – la proprietà, la schiavitù, la fabbrica moderna, l'esercito – che hanno potuto formarsi, a poco a poco, i grandi apparati di Stato: «L'unità statale è in fondo secondaria rispetto a questi poteri regionali specifici, che vengono per primi»<sup>5</sup>. Sebbene i marxisti insistano sulla centralità dello Stato, ne *Il Capitale*, Marx si avvicinerebbe ad uno schema di questo tipo, in cui il potere è presentato come una rete di poteri specifici. In questo caso, possiamo concludere, sarebbe sbagliato parlare di concentrazione di potere nell'istituzione dello Stato. Il potere *socialmente difuso* sarebbe anche *istituzionalmente disperso*.

*Terza tesi: questi poteri specifici, locali e regionali, hanno come funzione principale quella di produrre attitudini, efficienza. La funzione principale di tali poteri non è quindi quella di proibire, d'impedire, di dire «non devi».* Quando parla della funzione produttiva della nuova organizzazione militare che si sviluppò in Europa occidentale tra il XVI e il XVII secolo, Foucault mette in risalto due punti. Primo, che il mutamento organizzativo delle forze armate fu provocato dalla tecnologia – una «scoperta tecnica: il fucile» – e, secondo, che tale mutamento mirò all'efficienza delle «forze armate come produttrice di morte» e «non, assolutamente alla proibizione». È sottinteso che, secondo Foucault, la visione tradizionale, borghese e degli autori marxisti, considera erroneamente il potere come istituzione fondamentalmente repressiva.

*Quarta tesi: questi meccanismi di potere, questi procedimenti, devono essere considerati come tecniche, cioè come procedimenti che sono stati inventati, perfezionati, che non smettono di svilupparsi.* Si può concludere che l'analisi del potere dovrebbe concentrarsi sui metodi usati per l'esercizio del potere e non sul contenuto delle misure prese, sugli obiettivi desiderati dal potere e sulla questione di sapere chi sia beneficiato e chi sia danneggiato da tali misure. I mezzi di esercizio del potere, e non il suo contenuto e obiettivo, sarebbero l'elemento più importante nello studio del potere.

Nell'opera *La volontà di sapere*, libro pubblicato lo stesso anno della conferenza tenuta a Salvador de Bahia, Foucault presenta una definizione di potere chiaramente coerente con le quattro tesi che sono state elencate sopra:

Par pouvoir [...] je n'entends pas un système général de domination exercée par un élément ou un groupe sur un autre, et dont les effets, par dérivations successives, traverseraient le corps social tout entier. L'analyse, en termes de pouvoir, ne doit pas postuler, comme données initiales, la souveraineté de l'État, la forme de la loi ou l'unité globale d'une domination; celles-ci n'en sont plutôt que les formes

---

5 M. Foucault, *Les mailles du pouvoir* cit., p. 65.

terminales. Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse<sup>6</sup>.

## 2. Concentrazione istituzionale del potere nello Stato: la repressione

Per confrontare criticamente il concetto marxista di potere politico con le tesi di Michel Foucault sul concetto di potere, si può procedere in due modi distinti.

Il primo modo consiste nel domandarsi quale sia la problematica teorica soggiacente alle considerazioni foucaultiane. Occorrerebbe mettere a confronto questa problematica con la problematica marxista, e riflettere sull'efficacia di ciascuna di esse come terreno appropriato per la produzione di concetti adeguati allo studio del potere. Mi spiego meglio. Foucault pone il potere nell'ambito delle relazioni interindividuali, mentre Marx e la tradizione marxista lo pongono nell'ambito delle relazioni di classe; il potere per il marxismo è vincolato alla riproduzione di determinate relazioni di produzione e la trasformazione del potere è lo strumento del mutamento storico, mentre Foucault non si preoccupa della funzione sociale del potere né si impegna in una teoria della storia<sup>7</sup>. C'è quindi un'eterogeneità di problematiche che raccomanda una prudenza particolare nel condurre un confronto diretto tra questi due concetti di potere.

Tuttavia, un tale confronto è possibile. I concetti, anche quando appartengono a problematiche distinte, possono poggiare su di un aspetto comune. Per comprendere ciò, possiamo immaginare l'immagine di un albero, con un tronco da cui si staccano i rami divergenti distribuiti in una grande cima con-

---

6 M. Foucault, *Histoire de la sexualité – I – La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 121-122.

7 Foucault eredita da Nietzsche la sua concezione di storia. Secondo Scarlett Marton, questo filosofo, ispirandosi ai moralisti francesi, come Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvenargues e Chamfort, pensava alla storia come ad un «miscuglio disordinato di azioni, eventi, situazioni morali, costumi, accomodamenti sociali, tratti caratteriali, [che] certo non implicano una scienza. Poco importa loro che essa sia intelligibile o no, ciò che conta è l'uso che si fa di essa per comprendere l'essere umano [...] tesoro inestimabile di esempi, la storia è maestra di vita. Se i moralisti francesi ricorrono ad essa non è per prevedere il futuro ma per sondare l'essere umano» (S. Marton, *Nietzsche*, São Paulo, Editora Moderna, 1993, p. 61). Nel suo testo «Nietzsche, la genealogia, la storia», che costituisce il primo saggio della raccolta *Microfisica del potere* (tr. it. di G. Procacci e P. Pasquino, Torino, Einaudi, 1977, pp. 29-54), Michel Foucault riafferma questo carattere contingente e inatteso dell'avvenimento storico e della storia in genere: la storia come accumulo di fatti vari e la società come rete di atti. È evidentemente qualcosa di molto diverso dalla tradizione hegeliana, alla quale si affilia Marx, tradizione che cerca di indagare la logica dell'articolazione e della riproduzione delle «civiltà» e la dinamica del processo di mutamento storico.

vessa. Cominciando dalla cima, passando dai rami più fini ai più grossi e raggiungendo alla fine il tronco verso il quale questi convergono, scopriremo forse in quest'ultimo un aspetto comune dei concetti messi a confronto. In questo tronco, che può rappresentare un piano più generale ed astratto, penso che potremo trovare un terreno in cui i concetti di potere presenti in Foucault ed in Marx parlino la stessa lingua. È questo tronco comune che permette, fino ad un certo punto e con le cautele del caso, di confrontare direttamente il concetto dell'uno e dell'altro – e questo è il cammino che scegiamo. Tale terreno comune è il seguente: entrambi i concetti nominano, benché all'interno di problematiche distinte, i meccanismi che inducono determinati comportamenti degli agenti sociali.

Chiarito quale procedimento adotteremo, si tratta di esaminare le tesi di Michel Foucault. Cominceremo dalla critica della seconda e della terza tesi elencate nel corso della conferenza menzionata. Il potere è istituzionalmente diffuso o disperso, come è espresso dalla tesi numero due di Foucault? Riteniamo di no. Riteniamo che Marx e la tradizione marxista siano nel giusto quando pensano che il potere politico sia concentrato istituzionalmente nello Stato. Sviluppando questa idea si devono tener presenti due elementi: l'esistenza dell'apparato repressivo dello Stato e il suo uso per il mantenimento dell'ordine, fattore che è minimizzato o negato da Michel Foucault nella sua terza tesi, e l'ideologia prodotta e diffusa da questo stesso apparato di Stato, fattore che Foucault ignora completamente perché disconosce la maggior parte della produzione marxista sulla teoria dello Stato e del potere politico, produzione che già era a sua disposizione in Francia, quando stava elaborando le tesi che abbiamo elencato.

Innanzitutto una parola sull'importanza della repressione nell'esercizio del potere, dal momento che essa è trascurata da Michel Foucault. Foucault ignora che la semplice minaccia di repressione, o la certezza che la repressione avverrà se una o un'altra azione sarà compiuta, induce ad astenersi dalle azioni contrarie all'ordine. Gerard Lebrun, polemizzando con la visione edulcorata che del potere presenta Foucault, ricorda in modo felice il caso del black-out avvenuto a New York nel 1977. La popolazione dei quartieri popolari, sapendo che la mancanza di energia elettrica avrebbe impedito alla polizia di agire con un minimo di efficienza, saccheggiò in massa i negozi di beni durevoli come apparecchi audio e video, elettrodomestici da cucina e altri<sup>8</sup>. La proprietà privata è rispettata anche per il timore della repressione. Ora, come ricordava Max Weber, con altri fini teorici, lo Stato, in situazioni di stabilità politica, detiene il monopolio dell'uso legittimo della forza. Oltre all'effetto dissuasivo fornito dall'ostentazione del suo apparato repressivo, lo Stato usa la forza

<sup>8</sup> G. Lebrun, *O poder*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1981 [prima edizione originale, in lingua portoghese].

repressiva in due modi: in modo aperto e massiccio, nei momenti critici di scontro con movimenti politici e sociali, ma anche in modo capillare e poco visibile nel contenimento quotidiano degli atti di disobbedienza che avvengono nei diversi centri di potere. E tale questione si trova trattata nella bibliografia marxista, sebbene si tratti di una materia che richiede ancora molto lavoro. Per noi è importante ricordare che il potere che si esercita nella famiglia, nella scuola, nell'impresa, negli ospedali o nella prigione è conferito o regolato da norme legali stabilite e controllate dall'apparato di Stato. Lasciamo da parte l'analisi della funzione sociale e dell'importanza di ciascuno di questi diversi centri di potere, che sono assai variabili, e, prendendo la questione nei termini in cui è posta da Foucault, proviamo a considerare, attraverso alcuni esempi, la dipendenza di questi centri di fronte all'istituzione dello Stato. Discutiamo la questione considerando soltanto la società e lo Stato capitalista.

Le relazioni di parentela esistono molto prima dell'esistenza dello Stato e del capitalismo e sono, effettivamente, relazioni di potere interindividuale. Ma le relazioni di parentela nel capitalismo sono relazioni di parentela di un tipo storico determinato e sono regolate dallo Stato capitalista. Sono i tribunali che, in ultima istanza, decidono sulla validità delle relazioni di parentela, sulla trasmissione di eredità, sulla custodia dei figli e sulle altre questioni che stanno alla base dell'organizzazione familiare borghese, ed alla parte danneggiata da tali decisioni toccano l'obbedienza o le sanzioni penali. Anche l'autorità del professore o del medico è reale, ma si basa sul sistema scolastico stabilito e regolato dallo Stato – fondamentalmente, nell'esigenza legale del diploma per l'esercizio di determinate professioni –, ed anche in questo caso la trasgressione implica sanzione legale. Esiste il potere padronale nell'impresa capitalista, che si presenta, come ben sanno i lavoratori, nella facoltà del datore di lavoro di stabilire il regolamento interno dell'impresa, cioè le condizioni per l'utilizzo massimo della forza-lavoro. Ma questo potere padronale, che è un potere reale, è regolato dallo Stato e procede interamente dallo statuto della proprietà privata, statuto creato dallo Stato capitalista, che s'incarica anche di salvaguardarlo. Foucault afferma, erroneamente, che lo Stato non riesce ad intaccare il potere padronale nell'impresa. Certo, egli potrebbe argomentare che il datore di lavoro può affrontare decisioni che si pongono a livello governativo<sup>9</sup>. Marx ha mostrato, nel corso del capitolo sulla lotta per la regolamentazione della giornata di lavoro nel primo volume de *Il Capitale*, come l'ampio margine di manovra detenuto dai capitalisti all'interno delle fabbriche permettesse loro di farsi beffe della legislazione che limitava la gior-

<sup>9</sup> Un autore marxista che analizza molto bene quale asso nella manica l'autorità padronale all'interno dell'impresa rappresenti per la classe capitalista nella disputa per il potere di Stato è Ralph Miliband nel suo libro *Lo Stato nella società capitalista*, tr. it. di L. Trevisani, Bari, Laterza, 1970, capitolo V, «Competizione imperfetta», pp. 173-210.

nata di lavoro. In Brasile abbiamo avuto un esempio particolare e chiarificatore di altri aspetti del potere padronale in quanto potere reale nell'economia capitalista. Mi riferisco al «Plano Cruzado», il piano economico anti-inflazionistico messo in piedi dal governo Sarney nel 1986. Il «Plano Cruzado» congelò i prezzi di tutte le merci. Assai presto i capitalisti reagirono, e lo fecero in modi diversi: trasgredendo alla legge e ristabilendo apertamente i prezzi, vendendo merci sul mercato nero o, semplicemente, trattenendo la propria produzione. Il governo si rivelò incapace di mantenere il calmieramento dei prezzi all'interno di un'economia capitalista, e ciò era dovuto appunto al controllo capillare esercitato dai capitalisti sul tessuto economico. Però, perfino questa capacità di resistenza del capitalista contro le decisioni di un determinato governo dipende dallo statuto della proprietà privata stabilito e assicurato dallo Stato. Occorre inoltre rammentare che, in situazioni di crisi, gli operai verificano quale sia la natura del potere padronale. Nel caso di una rivolta operaia che metta in discussione il diritto di proprietà, è il ricorso del datore di lavoro alla giustizia e alla repressione, cioè allo Stato, che ricolloca le relazioni di potere all'interno dell'ordine capitalista.

A mo' di conclusione generale, possiamo quindi affermare che, sebbene l'esercizio del potere non si dia soltanto nello Stato, i diversi centri di potere, per potere funzionare come tali, dipendono effettivamente dall'azione legislatrice repressiva dello Stato. Fa parte anche dell'esercizio del potere proibire, vietare e reprimere. La semplice ostentazione dell'apparato repressivo dello Stato è già un elemento di contenimento delle azioni di contestazione o di semplice disobbedienza all'ordine. Quanto all'utilizzo effettivo di questo apparato, esso si dà fondamentalmente in due modi: in modo aperto e massiccio contro le lotte sociali che trasrediscono i limiti della proprietà privata e dell'ordine borghese e in modo capillare e occulto nell'organizzazione e nel disciplinamento del funzionamento quotidiano dei diversi centri di potere della società capitalista.

### 3. Concentrazione istituzionale del potere nello Stato: l'ideologia

La cosa più importante da rilevare è che Michel Foucault non si accorge che l'apparato di Stato capitalista – le sue norme giuridiche e le sue istituzioni – produce e diffonde ideologia, e che questa ideologia è *condizione necessaria* per il funzionamento dei diversi centri di potere che Foucault ha studiato. Tali centri, oltre a dipendere dall'azione repressiva dello Stato, dipendono anche dalla produzione ideologica dell'apparato statale. Foucault attribuisce ai marxisti la concezione del potere come mera proibizione e repressione e, tuttavia, è lui stesso a pensare lo Stato in questo modo: come un apparato meramente repressivo. È per questo che localizza altrove la funzione «produttiva» o «creativa» del potere.

Come abbiamo già indicato in una delle citazioni sopra riportate, Michel Foucault si riferisce in modo assai lacunoso alla struttura giuridico-politica dello Stato e considera l'esame di questa struttura come qualcosa d'importanza secondaria. E come abbiamo già notato, in questa nostra polemica, stiamo considerando soltanto il potere nello Stato capitalista. Ebbene, questo tipo di Stato riunisce un diritto e un'organizzazione burocratica di tipo nuovo, diritto e burocrazia che sono stati il frutto della rivoluzione politica borghese, e che producono effetti ideologici precisi e fondamentali per la riproduzione dell'ordine economico e sociale capitalista. Tanto Marx quanto Lenin hanno richiamato l'attenzione sull'importanza di questo fenomeno. Foucault, invece, non si è accorto della sua complessità ed ha attribuito, appunto, la modernizzazione della burocrazia di Stato – cioè la sostituzione della forza repressiva organizzata sulla base dei vincoli feudali e di vassallaggio con la forza repressiva professionale, sostituzione che ebbe inizio in modo limitato sotto lo Stato assolutista – ad un'esigenza meramente tecnica delle nuove armi da guerra. Dopo Marx e Lenin, uno dei primi autori marxisti che ha assunto questo problema – la nuova organizzazione capitalista dello Stato – direttamente come oggetto di studio è stato, negli anni Venti, il giurista sovietico Eugen Pashukanis. Negli anni Sessanta, Nicos Poulantzas, nell'opera *Potere politico e classi sociali*, ha ripreso l'analisi di Pashukanis pervenendo ad una caratterizzazione innovatrice della struttura dello Stato capitalista<sup>10</sup>.

Nell'analisi di Poulantzas, il diritto capitalista rende eguali gli agenti che occupano posizioni socio-economiche diseguali, assumendo, in questa misura, un carattere formalmente equalitario, e la burocrazia, con l'uguaglianza formale che è propria del diritto capitalista, recluta in modo consistente i propri agenti in tutte le classi sociali, assumendo, in questa misura, un carattere apparentemente universalista. Nulla del genere avverrebbe negli Stati pre-capitalisti. Nello schiavismo e nel feudalesimo, il diritto trattava in modo diseguale i diseguali, dando origine agli ordini e ai ceti, e le istituzioni dello Stato portavano scritto nelle loro norme, nella loro composizione e nel loro funzionamento il loro carattere di classe – basti ricordare l'organizzazione degli Stati Generali dell'assolutismo francese, che escludeva i servi e separava, gli uni dagli altri, i rappresentanti del clero, della nobiltà e del terzo stato. L'apparente universalismo della burocrazia capitalista si sviluppa nelle altre istituzioni di questo

---

<sup>10</sup> L'opera principale di Eugen Pashukanis fu pubblicata in Unione Sovietica nel 1924. Ve ne è, tra l'altro, una traduzione italiana: E. Pashukanis, *La teoria generale del diritto e il marxismo*, tr. it. di E. Martellotti, Bari, De Donato, 1975. Dieci anni dopo aver pubblicato *Pouvoir politique et classes sociales* (Paris, Maspero, 1968, tr. it. di A. Chitarin, Roma, Editori Riuniti, 1971), Poulantzas pubblicò *L'Etat, le pouvoir et le socialisme*, Paris, Puf, 1978, in cui polemizzava con Foucault. Avendo però nel frattempo abbandonato le tesi di *Pouvoir politique et classes sociales*, le considerazioni che vi svolgeva a proposito di Foucault erano differenti da quelle che presentiamo qui.

Stato, ed anche nelle sue istituzioni rappresentative. Come ricordava Lenin nella sua conferenza sullo Stato, tenuta nel 1919 agli alunni dell'Università di Sverdlov, la democrazia borghese, differentemente dalle democrazie pre-borghesi, può essere obbligata, a causa della stessa struttura dello Stato borghese, ed a seconda della lotta operaia e popolare, ad accogliere i lavoratori come soggetti di diritto politico. E Lenin indicava una delle possibili conseguenze di questo fatto: l'illusione dei lavoratori nel carattere potenzialmente trasformatore delle istituzioni della democrazia borghese<sup>11</sup>.

Poulantzas ha sfruttato proprio questo tipo di analisi, mettendo in luce il fatto che il diritto formalmente equalitario e le istituzioni di Stato apparentemente universaliste producono effetti ideologici molto importanti. L'egualanza formale produce un *effetto di isolamento*, che nasconde agli agenti sociali la loro appartenenza di classe e li induce a pensarsi come individui atomizzati e singolari; l'universalismo apparente dello Stato, a sua volta, produce un effetto ideologico che Poulantzas chiama *effetto di rappresentazione dell'unità*, plasmato nella figura ideologica del popolo-nazione. Esiste, quindi, contrariamente a quel che immagina Foucault, una lunga tradizione marxista che considera anche l'aspetto «produttivo» del potere, e non soltanto il suo aspetto negativo o repressivo. Secondo la linea di ricerca di Pashukanis e Poulantzas – per non parlare dell'opera di Antonio Gramsci, nella quale è messa in luce, sebbene in una maniera diversa, la funzione ideologica dello Stato –, il potere borghese produce l'«individuo-cittadino» moderno e lo «Stato di tutto il popolo» – le cellule, al tempo stesso reali ed illusorie, di qualsiasi politica borghese. *Bene, la nostra ipotesi è che i centri di potere esistenti nella società capitalista dipendano da questi due effetti ideologici fondamentali prodotti dallo Stato capitalista.* Vediamo di illustrare questa tesi.

L'impresa capitalista, che Foucault presenta come un potere impermeabile all'intervento del «potere giuridico», dipende, direttamente e doppiamente, dagli effetti ideologici prodotti dallo Stato borghese. Da una parte, quando abbiamo parlato della repressione, abbiamo già visto che la legge istituisce e garantisce la proprietà privata; nel caso in cui degli scioperanti occupino una fabbrica o nel caso in cui dei braccianti agricoli occupino una proprietà agricola, il capitalista può, attraverso un'azione giuridica di reintegrazione nella sua proprietà, valersi della forza poliziesca «pubblica» per espellere coloro che attentano contro la proprietà. D'altra parte, e qui entriamo nella dimensione ideologica del problema, è il diritto capitalista che, nella misura in cui crea l'egualanza formale, crea, nel lavoratore, l'illusione che la relazione di sfruttamento del suo lavoro sia una relazione contrattuale tra parti libere ed

---

<sup>11</sup> V.I. Lenin, *Sullo Stato* (lezione tenuta all'Università Sverdlov l'11 luglio 1919), in Id., *Opere complete*, vol. XXIX, tr. it. di R. Platone, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 430-447.

eguali. Sotto l'effetto di questa illusione ideologica, il lavoratore può concepire la sua presenza nell'impresa e il lavoro che vi realizza come il risultato di una sua scelta, e lo sfruttamento della forza-lavoro può riprodursi in modo più o meno pacifico. La necessità materiale può obbligare il lavoratore a dare in affitto la propria forza di lavoro al capitalista, ma è l'ideologia giuridica borghese che lo convince del fatto di trovarsi all'interno di una pratica legittima o naturale. Grazie a questo effetto ideologico specifico, l'autorità padronale viene così legittimata. Sembra qualcosa di assai ordinario: allo stesso cittadino che, secondo il discorso ideologico borghese, detiene la sovranità politica, è vietato di gestire il luogo di lavoro in cui opera o anche di partecipare nella scelta della direzione dell'impresa o del suo organismo dirigente. Protagonista nello spazio universale della politica, non lo è in quello più piccolo dell'impresa, perché lo Stato è «pubblico», ma l'impresa è privata ed in essa deve regnare il suo proprietario. All'inizio del primo volume de *Il Capitale*, più precisamente nel passaggio dalla seconda sezione (*La trasformazione del denaro in capitale*) alla terza sezione (*La produzione del plusvalore assoluto*), Marx, analizzando le relazioni tra l'operaio ed il capitalista come relazioni tra venditore ed acquirente di merce, commenta questa illusione contrattuale prodotta dal diritto borghese. I proprietari di merci, compreso il lavoratore che vende la sua forza-lavoro, appaiono, tutti, come uomini liberi, eguali, che scambiano equivalenti. Il lavoratore salariato è, di fatto, giuridicamente libero, cosa che lo distingue dallo schiavo e dal servo. La proclamazione della libertà è, come direbbe Louis Althusser nei suoi commentari sull'ideologia, un'*illusione* alla realtà. Ma questa stessa proclamazione è anche e soprattutto un'*illusione*, nella misura in cui nasconde la relazione di sfruttamento e dominazione di classe – il lavoratore può, al limite, scegliere per quale capitalista lavorerà, ma non può scegliere se lavorerà o no per la classe capitalista. La struttura giuridico-politica dello Stato, trascurata da Michel Foucault, agisce, attraverso l'ideologia, alle spalle degli agenti sociali – del capitalista e dell'operaio, assicurando che il potere del primo sul secondo possa esercitarsi in modo regolare e più o meno pacifico.

Gli effetti ideologici dello Stato capitalista sono attivi, inoltre, nel funzionamento del sistema scolastico e nell'esercizio del potere che si attua all'interno della scuola. Per dar sviluppo a questo punto, è opportuno operare un'appropriazione-rettificazione, attraverso il marxismo, della sociologia che Pierre Bourdieu ha elaborato intorno al sistema scolastico. È l'occultamento della disuguaglianza socio-economica attraverso l'uguaglianza giuridica formale e l'occultamento del funzionamento di classe dello Stato capitalista attraverso le sue istituzioni apparentemente universaliste che permettono che la caccia ai diplomi, nella quale i figli della borghesia e dell'alta classe media sopravanzano gli altri e dispongono di regole del gioco a loro favore, sia percepita come una disputa giusta ed equilibrata, in modo da legittimare le disugua-

glianze economiche propiziate dalla scuola<sup>12</sup>. Il diploma è fonte di potere all'interno del sistema scolastico e fuori di esso: nelle grandi imprese pubbliche e private, nelle ramificazioni dell'apparato dello Stato, negli ospedali, nelle prigioni ed in molte altre istituzioni della società capitalista. L'ideologia giuridico-politica prodotta e diffusa dalle istituzioni dello Stato capitalista agisce in modo efficace, sebbene occulto, per assicurare la legittimità del sistema scolastico e dei diplomi.

La mia ipotesi è che considerazioni analoghe a quelle fatte per l'impresa e per la scuola capitalista si potrebbero fare per i sindacati di orientamento ideologico capitalista, per i partiti politici borghesi e piccolo-borghesi e per altre istituzioni della società e del processo politico che si svolge all'interno del capitalismo. Le figure ideologiche tipiche dell'ideologia politica borghese, prodotte dalla struttura dello Stato capitalista, sono i presupposti e, al tempo stesso, si realizzano e si diffondono in queste associazioni. I partiti politici borghesi e piccolo-borghesi possono presentarsi come associazioni di cittadini indistinti che condividono determinate idee e valori, e non come organizzazioni di classe, grazie alla struttura giuridico-politica tipica del capitalismo<sup>13</sup>; i sindacati di orientamento ideologico capitalista possono funzionare come meri negoziatori della merce forza-lavoro grazie alla figura giuridica del contratto di lavoro creata e mantenuta dallo Stato capitalista<sup>14</sup>.

Concludiamo questa parte: solo se riusciremo a pensare, come abbiamo suggerito sopra, la duplice dimensione, repressiva e ideologica, dello Stato capitalista, potremo comprendere che i centri di potere che esistono nella società capitalista, sebbene abbiano la loro efficacia e importanza specifica, gravitano intorno ad un centro istituzionale che è lo Stato capitalista. È opportuno mettere in chiaro come questa tesi abbia una conseguenza teorico-politica importante. Dal concetto di potere dipende il concetto di azione politica. Se il potere è concentrato nello Stato, anche la lotta politica deve avere come obiettivo centrale il potere dello Stato. Diversamente da quanto diceva Foucault e da quanto dicono oggi alcuni intellettuali del movimento altermondialista, la questione della conquista del potere di Stato continua ad esse-

<sup>12</sup> C. Baudelot e R. Establet, *L'école capitaliste en France*, Paris, Maspero, 1980. Un'esposizione complessiva e rigorosa dell'insieme della produzione di Pierre Bourdieu sull'educazione è realizzata da Maria Alice Nogueira e Cláudio M. Martins Nogueira in *Bourdieu & a educação*, Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2004. Sulla marginalizzazione e le stimmate che il sistema scolastico riserva agli individui della classe operaia, cfr. l'ormai classica monografia scritta dai discepoli di Bourdieu Stéphane Beaud e Michel Pialoux, *Retour sur la condition ouvrière – enquête aux usines Peugeot de Sochaux-Montbéliard*, Paris, Fayard, 1999.

<sup>13</sup> Cfr. il mio articolo *Cena política e interesses de classe na sociedade capitalista – comentário em comemoração ao sesquicentenário da publicação de «O Dezoito Brumário de Luis Bonaparte»*, «Crítica Marxista» 15 (2002), pp. 127-139.

<sup>14</sup> Cfr. il mio articolo *Pré-capitalismo, capitalismo e resistência dos trabalhadores – nota para uma teoria da ação sindical*, «Crítica Marxista» 12 (2001), pp. 77-104.

re un compito strategico centrale dei movimenti che lottano per la trasformazione rivoluzionaria della società capitalista. Se è falsa la tesi secondo la quale il potere si trova disperso, è falsa anche la tesi secondo la quale «tutto è politica». Proporre, come fa Foucault, la dispersione della lotta politica, indistintamente, per tutti i centri reali o presunti di potere, ignorando la centralità strategica della conquista del potere di Stato, significa sviare le classi popolari dalla lotta per la trasformazione della società capitalista<sup>15</sup>.

#### *4. Concentrazione sociale del potere nella classe dominante*

Passiamo alla critica della prima e della quarta tesi elencate da Foucault.

Secondo la prima tesi, il potere sarebbe socialmente diffuso. Ora, a nostro intendere, e seguendo la tradizione marxista che sostiene l'esistenza di una classe dominante, riteniamo che si possa argomentare che lo Stato ed i centri di potere periferici sono funzionali alla riproduzione del capitalismo e, quindi, alla dominazione di una parte della società sull'altra; in questo caso, alla dominazione della borghesia sui lavoratori. Secondo questa linea di argomentazione, il potere dev'essere quindi considerato come qualcosa di concentrato non soltanto *istituzionalmente* ma anche *socialmente*. Lo indicano già gli esempi che abbiamo discusso, quello dell'impresa e quello della scuola. La proprietà privata capitalista è stabilita e garantita dallo Stato, mentre la divisione capitalistica del lavoro è legittimata dal sistema scolastico, che a sua volta è organizzato dallo Stato. L'impresa e la scuola realizzano e producono, ciascuna in un modo specifico, centri periferici del potere di classe della borghesia. In questo senso, certo, il potere sarebbe, per utilizzare una felice espressione di sintesi data da Foucault della concezione che critica, «un système général de domination exercée par un élément ou un groupe sur un autre, et dont les effets, par dérivations successives, traverseraient le corps social tout entier»<sup>16</sup>.

Tuttavia, nella discussione sulla concentrazione sociale del potere, interfiisce in modo diretto e insormontabile la differenza più generale che intercorre tra la problematica foucaultiana e la problematica marxista.

Come abbiamo già indicato, un presupposto fondamentale del concetto foucaultiano di potere è l'idea secondo cui la relazione di potere sarebbe una relazione interindividuale. Sebbene questo presupposto non sia stato formulato in nessuna delle tesi elencate dall'autore quando si è messo a riflettere intorno al proprio concetto di potere, esso è uno dei pilastri dai quali dipende

<sup>15</sup> Sui «nuovi foucaultiani» del movimento altermondialista, cfr. A. Boron, *A selva e a polis. Interrogações em torno da teoria política do zapatismo*, in Id., *Filosofia política marxista*, São Paulo, Cortez, 2003, pp. 203-230.

<sup>16</sup> M. Foucault, *Histoire de la sexualité – I – La volonté de savoir* cit., p. 121.

tutta la sua argomentazione. Un presupposto del genere separa Foucault da Marx e dalla tradizione marxista, che concepisce il potere come relazione tra classi. Si tratta di una differenza in grado si rendere incomunicabili le rispettive problematiche, o, come preferirebbe dire Thomas Kuhn, incommensurabili, e in grado d'impedire un giudizio sulla superiorità dell'uno o dell'altro concetto di potere? Riteniamo di no.

Per contrapporsi all'idea secondo cui il potere esprimerebbe la dominazione di una parte della società sull'altra, si potrebbe argomentare, seguendo Foucault, che il capitalista, sebbene sia il signore nella sua impresa, deve sottomettersi, fuori di essa, al poliziotto o al vigile urbano, che sono lavoratori salariati come quelli a cui lui comanda all'interno del piccolo regno privato che è l'impresa moderna. Si avrebbe così un flusso di relazioni di potere all'interno del quale si verificano una serie d'inversioni di posizioni e di scontri il cui fluire non giunge mai a stabilire un gruppo d'individui come quello che occupa la posizione dominante ed un altro come quello che occupa la posizione dominata. Per capire ciò, dobbiamo tenere a mente un altro elemento dell'analisi di Foucault. Oltre a individualizzare la relazione di potere, egli è interessato, come ha indicato nella quarta tesi che abbiamo elencato all'inizio di questo testo, al modo in cui il potere si esercita, ai suoi mezzi e metodi, ma trascura o ignora, aggiungiamo noi, l'analisi del contenuto delle misure e della relazione di questo contenuto con gli interessi ed i valori particolari di settori sociali specifici. Infine, e per concludere il nostro paragone, mentre Foucault concepisce il potere come relazione tra individui, e ritiene che il suo attributo principale sia il metodo o mezzo che stabilisce e mantiene questa relazione, in ambito marxista il potere è inteso come relazione tra collettività (di classe), relazione il cui attributo principale sarebbe il contenuto delle misure poste in essere dal potere. Incommensurabilità di problematiche? No, se teniamo presente che, come qualsiasi analisi scientifica, le analisi sociali e le problematiche che le sostengono non possono eludere la verifica empirica – la prova dei fatti.

Le decisioni prese dal potere di Stato favoriscono certi individui a scapito di altri e ciò dipende dalle posizioni occupate dagli uni e dagli altri nell'economia e nella società. È possibile stabilire una statistica dell'effetto cumulativo riproduttore della disuguaglianza di classe. La politica di Stato e la situazione di classe condizionano i destini personali rispetto ai beni più necessari alla vita, al benessere, alla posizione politica e sociale occupata dall'individuo, all'accesso allo svago e alla cultura. Mantenere la pace o dichiarare la guerra, preservare la proprietà privata o socializzare i mezzi di produzione, aumentare l'occupazione o diminuirla, distribuire il reddito o concentrarlo, democratizzare l'accesso allo svago e alla cultura o mantenerli come privilegi, sono tutte questioni fondamentali per la vita umana e non possono essere poste allo stesso livello del controllo del traffico o dell'autorità degli adulti sui bambini. Foucault mette arbitrariamente tutto sullo stesso piano:

les relations de pouvoir suscitent nécessairement [...], ouvrent la possibilité à une résistance [...]. De sorte que c'est plutôt la lutte perpétuelle et multiforme que j'essaie de faire apparaître que la domination morne et stable d'un appareil uniformisant. On est partout en lutte – il y a, à chaque instant, la révolte de l'enfant qui met son doigt dans son nez à table pour embêter ses parents, c'est là une rébellion, si vous voulez – et, à chaque instant, on va de rébellion en domination, de domination en rébellion, et c'est toute cette agitation perpétuelle que je voudrais essayer de faire apparaître<sup>17</sup>.

Ciò che sosteniamo è che il controllo del traffico e dell'educazione a tavola, esercitato dai vigili e dagli adulti, non può essere messo sullo stesso piano del controllo dell'economia, della politica internazionale e dell'accesso allo svago e alla cultura. È chiaro che se mettiamo tutto sullo stesso piano, le traiettorie individuali andranno a zigzag, nel corso di uno stesso giorno, dalla condizione di colui che esercita il potere a quella di colui che gli resiste. L'individuo, per esempio una lavoratrice, può iniziare la giornata esercitando «il potere» sui propri figli, passare la giornata subendo l'azione «del potere» del datore di lavoro, alla fine della giornata di lavoro fermarsi in un bar e dare ordini ad un cameriere, per poi, di ritorno a casa, ricevere ordini dal coniuge. Tuttavia, la natura e l'importanza di queste quattro relazioni sono diverse, ed è questa differenza che viene ignorata e occultata dal concetto generico di «potere» di Foucault. C'è «potere» e «potere», ma il formalismo di Michel Foucault, che, nell'analisi di questo fenomeno, considera soltanto i metodi di esercizio del potere, nasconde tutte queste distinzioni. È il potere d'influire sui destini dell'economia, di decidere sulla guerra e sulla pace e sulla cultura quello che concerne maggiormente la posizione degli individui nella società e le loro condizioni di vita. Si tratta di un fatto empiricamente osservabile. In queste grandi questioni, che sono a carico della politica di Stato e, anche, di alcuni centri periferici di potere, notiamo due fenomeni importanti. In primo luogo, che chi occupa una posizione di potere in una sfera (per esempio, nell'economia) ha in mano delle carte importanti per lottare per il potere in un'altra sfera (per esempio, in quella governativa). Ma Foucault si rifiuta di riflettere sulle relazioni tra la politica e l'economia, e presenta questo rifiuto come una differenza importante tra la sua concezione del potere e quella del materialismo storico<sup>18</sup>. Il fenomeno della convergenza tra i poteri si verifica perché di fatto le relazioni interindividuali sono relazioni socialmente determinate: l'individuo che dispone di mezzi può far uso delle proprie ricchezze per corrompere un vigile che minaccia di arrestarlo o multarlo, impedendogli in questo modo l'esercizio del potere; se il comando in una sezione di un'impresa è occupato da

<sup>17</sup> M. Foucault, «Pouvoir et savoir» cit., p. 407.

<sup>18</sup> Cfr. M. Foucault, «Dialogue on power», intervista del 1978 con studenti di Los Angeles, in *Id., Dits et écrits. 1954-1988* cit. vol. III (1976-1979), pp. 464-477.

qualcuno di sesso maschile, l'autorità conferita dal maschilismo potrà sommarsi all'autorità propria della carica per incutere soggezione in una funzionario subalterna, la quale si troverà doppiamente svantaggiata, come funzionario subalterna e come donna. È il rifiuto di riflettere sulla natura delle distinte relazioni di potere e sulle relazioni che tali «poteri» mantengono tra loro che permette a Foucault di pensare il potere come qualcosa di così fluido e indistinto. In secondo luogo, le misure prese dallo Stato sono cumulative, tanto positivamente quanto negativamente, per i gruppi che occupano posizioni economiche e sociali definite come posizioni di classe. Il potere non è perciò una rete con flussi molli, ma qualcosa che stabilisce divisioni rigide che separano, in modo regolare, gli individui che appartengono ai gruppi favoriti da quelli che appartengono ai gruppi svantaggiati. Anche questo è un fatto che le ricerche sociologiche dimostrano statisticamente<sup>19</sup>.

### *Considerazioni finali*

Il marxismo è un campo intellettuale molto ampio ed eterogeneo, unificato soltanto, secondo il nostro giudizio, dalla tesi secondo cui la storia è un processo che, nella società capitalista, crea le condizioni per la transizione al socialismo. Inoltre, le tradizioni di pensiero all'interno dell'eredità marxista sono assai varie. Il marxismo che Foucault conosceva e con il quale discuteva era solo il marxismo sovietico del periodo di Stalin. Era il marxismo che studiò nel momento del suo passaggio per il Partito comunista francese. Ed è ben poca cosa per poter polemizzare, come voleva fare Foucault, con la concezione marxista del potere, poiché un'impresa di tal fatta richiederebbe la considerazione di un universo intellettuale più ampio. Riteniamo che due delle critiche rivolte erroneamente da Foucault al marxismo in generale non siano prive di fondamento, ma solo se rivolte al marxismo sovietico del periodo di Stalin. È vero che questo marxismo considerò, in modo quasi esclusivo, la repressione come fonte del potere ed il potere come posto soltanto ed unicamente nello Stato. Ma abbiamo visto che non tutti i marxisti concepivano il potere in questo modo.

Per quanto riguarda la questione della repressione, gli autori marxisti che abbiamo utilizzato, e che consideravano l'ideologia come un fattore fondamentale del potere, erano già molto conosciuti in Francia negli anni Settanta. È ancora più strano il fatto che Foucault non prendesse in alcuna considerazione l'opera di Gramsci, il cui pensiero politico ha come centro la questione della dimensione culturale, e non soltanto della dimensione repressiva, del potere; e anche Gramsci era assai studiato, discusso e pubblicato nella Francia dell'epo-

<sup>19</sup> È interessante ricordare un libro pionieristico in questa materia: Daniel Bertaux, *Structures de classes et inégalités sociales*, Paris, Puf, 1977.

ca. È peraltro opportuno un chiarimento che permette di cogliere una prossimità insospettata tra Gramsci e queste tesi di Foucault – e, per le stesse ragioni, tra il concetto di Apparati Ideologici di Stato (AIS), coniato da Althusser, e queste stesse tesi di Foucault. A suo modo, anche Gramsci (e l'Althusser degli AIS) riduce indebitamente l'importanza dell'apparato di Stato («in senso stretto») e, su questo piano istituzionale, si avvicina a Foucault – sebbene si differenzi da lui per quanto attiene alla considerazione della funzione sociale (di classe) del potere. Occorre chiarire che la tesi che stiamo difendendo, e cioè il primato dell'ideologia giuridico-politica borghese, prodotta e diffusa dall'apparato burocratico dello Stato capitalista, sulle associazioni politiche non statali, come la scuola, i partiti e i sindacati, è in contrasto con la distinzione gramsciana tra società politica e società civile, distinzione basata, com'è noto, sull'idea della prevalenza della forza nel primo termine (società politica o Stato in senso stretto) e della prevalenza dell'ideologia nel secondo (società civile o apparati privati di egemonia). Ciò che sosteniamo è che i presupposti ideologici fondamentali dell'egemonia borghese non provengono dalla sfera della «società civile», ma proprio da quello che Gramsci chiama «società politica» o «Stato in senso stretto».

Sull'idea che esistano centri periferici di potere organizzati fuori dello Stato, si ebbe una grande discussione tra i marxisti francesi di quel periodo, principalmente tra i maoisti, influenzati dalla Rivoluzione Culturale, e, in misura minore, tra i trotskisti della Lega comunista rivoluzionaria (LCR). Si discuteva allora se, nonostante i limiti strutturali stabiliti dallo Stato capitalista e dagli stessi centri periferici di potere, fosse corretto proporre, sul piano tattico, parole d'ordine di transizione che puntassero alla democratizzazione, all'interno dello stesso capitalismo, del potere vigente in quei centri. Non foss'altro che per il fatto che questa lotta per la democratizzazione di base avrebbe instillato il sentimento democratico nei lavoratori e avrebbe potuto istruirli sui limiti della democrazia capitalista. Sul piano strategico, si discuteva l'elaborazione di una concezione che mettesse in risalto la necessità di dare inizio, *dopo la conquista del potere di Stato*, ad un processo di trasformazione del potere in fabbrica, sostituendo alla gestione degli specialisti la gestione dei lavoratori, e di fare altrettanto nella scuola ed in tutto il complesso del tessuto sociale. Si discuteva, inoltre, la necessità della destatalizzazione del potere politico nella costruzione del socialismo – il trasferimento di competenze statali ad organizzazioni popolari. Questa discussione aveva luogo all'interno della problematica marxista, nella misura in cui pensava alla questione del trasferimento del potere della borghesia ai lavoratori, e non si poneva in una prospettiva antiautoritaria generica e individualista quale è quella di Foucault. Foucault conosceva alcuni degli intellettuali marxisti coinvolti in questo dibattito, principalmente i maoisti cui concesse interviste polemiche, come quella pubblicata in *Microfisica del potere*. Tuttavia, nel dibattito col marxismo, Foucault ritornava sempre – o, siamo tentati di dire, si rifugiava... – alla figura semplice e sem-

plificata del marxismo sovietico prodotto nel periodo di Stalin. È questo marxismo semplificato quello che ha criticato.

Le tesi di Foucault sul potere riprendono, come è già stato indicato da alcuni autori, il concetto di potere elaborato, prima di lui, da Talcott Parsons negli anni Cinquanta. Diversamente da Foucault, Parsons ha l'ambizione di costruire una teoria generale e sistematica della società ed inserisce, all'interno di questa teoria, il proprio concetto di potere. Nel loro funzionalismo normativo, i valori detengono il «comando cibernetico» – secondo l'espressione dello stesso Parsons – del sistema sociale, sono cioè il centro integratore del sistema<sup>20</sup>. Il potere e la politica sarebbero i mezzi atti alla ricerca collettiva di obbiettivi comuni ad ogni società, propiziati dai valori comuni integratori. Ci troviamo quindi davanti ad un contesto concettuale assai differente da quello nel quale opera Foucault, che concepisce una rete di poteri caratterizzata dalla lotta, dallo scontro e dalla fluidità. Tuttavia, i punti di contatto tra Parsons e Foucault sono molteplici e sorprende che né Foucault né i foucaultiani di oggi si siano riferiti, a quanto mi consta, a questo loro predecessore statunitense. Anche Parsons ha presentato il potere come qualcosa di disperso tanto sul piano istituzionale quanto sul piano sociale, ed anch'egli ha trascurato l'importanza della forza nell'esercizio del potere, proponendo, secondo la valutazione dei suoi critici, una visione edulcorata di questo fenomeno e, infine, esattamente come Foucault, ha occultato le relazioni del potere politico col potere economico<sup>21</sup>. Il potere e la politica, secondo Parsons – più precisamente, nell'ultima fase della sua produzione teorica –, sono indistintamente presenti nell'impresa, nella scuola, nell'ospedale, o nel governo, senza gerarchia e senza centralità dello Stato o di un gruppo dominante<sup>22</sup>. Parsons ammette soltanto che il potere possa essere distribuito in modo diseguale, ma rifiuta l'idea dell'esistenza di un gruppo sociale dominante e difende una concezione pluralista di potere. Ma, ripetiamo, la dispersione, la distribuzione e l'omissione dell'importanza dell'uso della forza sono possibili perché c'è un elemento centrale integratore nel sistema parsoniano – i valori che sarebbero condivisi da tutta la società. Foucault, invece, rifiutava di affrontare la questione di come il flusso instabile di relazioni di potere e di scontri possa convivere con una relativa stabilità dell'organizzazione sociale.

[Traduzione dal portoghese di Marco Vanzulli]

<sup>20</sup> T. Quintaneiro e M.G. Monteiro de Oliveira, *Labirintos simétricos – uma introdução à teoria sociológica de Talcott Parsons*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000.

<sup>21</sup> T. Parsons, *On the concept of political power*, in Id., *Politics and social structure*, New York e London, The Free Press e Collier-Macmillan Limited, 1969, pp. 352-404. Per una critica chiarificatrice dei concetti di potere e di politica in Parsons, cfr. A. Giddens, «Power in Talcott Parsons's writings», in Id., *Studies in Social and Political Theory*, London, Hutchinson, 1977, pp. 241-261.

<sup>22</sup> T. Parsons, «The political aspect of the social structure and process», in N.J. Englewood (ed.), *Varieties of Political Theories*, Prentice Hall, Inc, 1966, pp. 95-147.



# UN'ONTOLOGIA POLITICA DELLA CONFIDENZA: IL MODELLO TEOCRATICO

LAURENT BOVE

**N**on si trova, in Spinoza, una definizione esplicita della confidenza. È il concetto di sicurezza che più si approssima a questo significato. Cioè una «Gioia nata dall'idea di una cosa futura o passata, rispetto alla quale è venuta meno la ragione di dubitare»<sup>1</sup>. Spinoza spiega che l'affetto della sicurezza nasce dalla speranza, quando niente impedisce più di dubitare dell'esito di una cosa. E questo accade quando si immagina come presente una cosa che invece è passata o futura<sup>2</sup>.

## 1. *Dalla sicurezza all'acquiescentia in se ipso*

Si può chiamare confidenza il sentimento di sicurezza dilatando, su una durata indefinita, questo tempo della presenza, entro e attraverso lo sforzo che ciascuna cosa compie per perseverare nel suo essere. Nel senso più forte del termine, la sicurezza in quanto confidenza – nel presente vivente di ciò che è desiderato – è il sentimento che le cose dipendono da noi e non dall'alea delle cause esterne. È il sentimento che questo stesso presente dipende dalla nostra potenza di agire e dalla nostra virtù (di esistere, di agire e di conoscere) piuttosto che dalla fortuna. La confidenza implica dunque la certezza, che non è più soltanto l'assenza del dubbio. E raggiunge il suo apice nell'*acquiescentia mentis*, «la più alta soddisfazione della mente che si possa dare»<sup>3</sup>.

*Acquiescentia* o «amor di sé» (*philautia*, secondo lo scolio della proposizione 55 della III parte dell'*Etica*), poiché si tratta di una gioia accompagnata dall'idea di sé o della propria virtù intesa come causa. Questa *acquiescentia* esprime sia un'idea di quiete, di calma, di serenità, di un'«assenza di turbamenti interiori», sia l'idea di piacere e di soddisfazione nell'*acquiescentia animi*, come nell'atarassia epicurea. L'idea cioè di un'adeguazione, della stessa libertà spinozista intesa come gioia dell'autonomia del vero, nel godimento dell'affermazione della libera necessità dell'essere<sup>4</sup>. Siamo passati così dal-

1 *Eth* III, def. 14 degli affetti.

2 Expl. def. 15 degli affetti.

3 *Eth* V, 27.

4 Per un confronto, sul terreno dell'etica, della filosofia di Epicuro e di Spinoza, mi permetto di rinviare al mio *Epicurisme et spinozisme: l'éthique, Spinoza, Epicure, Gassendi*, «Archives de Philosophie» 57 (1994), 3.

l'affetto di una gioia passiva della sicurezza alla gioia attiva della *beatitudo* (scolio della proposizione 36), o alla più grande *confidenza* in se stessi, negli altri e in Dio, in grado di eliminare la paura della morte (proposizione 38).

Ritengo – ma bisognerebbe naturalmente darne una dimostrazione più precisa – che questo percorso nell'*Etica*, dalla *securitas* alla *beatitudo*, corrisponda a una definizione della confidenza *fondamentale*, la cui nozione è però assente.

Nei testi maggiori di Spinoza, inoltre, troviamo le nozioni di *fide*, *fides*, *fidus*, che solo raramente si possono tradurre con confidenza, poiché corrispondono più in generale a quelle di «fede», «lealtà» o «fedeltà».

Eppure è proprio di confidenza che Spinoza parla, quando nel secondo scolio della proposizione 37 della IV parte, a proposito del patto, si interroga sul modo in cui gli uomini possono rassicurarsi l'un l'altro e instaurare una «reciproca confidenza» (*et fidem invicem habere*), per vivere insieme in sicurezza. E, in *TP*, I,6, la confidenza (per la lealtà di chi ha in mano la gestione degli affari pubblici) viene diametralmente opposta da Spinoza alla sicurezza dello Stato e a una diffidenza di natura machiavelliana. Si ha così l'instaurazione di una reciproca confidenza fra il popolo e il sovrano, sulla base dinamica e agonistica di una vigilanza e di una resistenza armata di contro-poteri, (come nell'esempio degli Aragonesi in VII,30).

Il tema esplicito della confidenza, quindi, si ritrova soprattutto nel campo della riflessione politica. Contrariamente a quanto abbiamo premesso sul piano etico, però, non solo la confidenza non apporta un significato maggiormente positivo all'affetto della sicurezza ma appare, sul piano politico, come una dissenatezza a cui la sicurezza si oppone razionalmente. A cui la sicurezza, cioè, apporta il suo realismo razionale, come nel caso del patto, sia nell'*Etica* sia nel capitolo XVI del *TPP*, quando si tratta di imporre la confidenza attraverso le minacce, soprattutto quella del potere sovrano e coercitivo dello Stato.

Intendo mostrare, tuttavia, che dietro l'opposizione netta in cui la confidenza viene svalutata a favore dell'attenzione per le condizioni effettive della sicurezza dello Stato e, nei contro-poteri, per l'istituzione della libertà, Spinoza ricostruisce in realtà una concezione etico-politica originale, di una confidenza immanente ai fondamenti della sua teoria della sicurezza. Concezione che integra, in un processo di ordine ontologico, la gestione (in qualche modo hobbesiana) dei mezzi per imporre la confidenza da un lato (minacce e timori), e il gioco strategico (in qualche modo machiavelliano) delle diffidenze costituenti.

Perché sostenere che «la virtù dello Stato è la sicurezza» (*imperii virtus securitas*) significa, al tempo stesso e necessariamente, affermare la potenza di uno Stato (la sua virtù) capace di agire, per la sicurezza, attraverso le leggi della propria natura (definizione 8 di *Etica IV*)... e, allo stesso tempo e con la

stessa necessità, adatto a provare, in questo esercizio, una *acquiescentia in se ipso* che eccede il semplice sentimento soggettivo della sicurezza, senza per questo corrispondere, però, all'*acquiescentia mentis* di *Etica* V.

Il problema consiste, dunque, nell'interrogarci su questa *acquiescentia* propria del corpo politico che i suoi membri devono condividere in modo immanente. Questo oggetto, a cui intendiamo avvicinarci, non è un elemento teorico diretto ed esplicito nell'analisi politica di Spinoza.

Ho scelto, quindi, di seguire la strada – nel senso spinozista di un metodo – della riflessione delle pratiche. In quanto intendiamo trattare della confidenza nello Stato, quindi, la via dell'esperienza effettiva della politica e della storia esemplificata da Spinoza nelle sue opere. Esaminerò dapprima un campo di esercizio della confidenza che, con altri fini, Spinoza ha studiato in particolare nel *TTP*, cioè la storia dello Stato ebreo e delle sue istituzioni.

## 2. La confidenza in Mosè

Dopo essere sfuggiti alla schiavitù dagli egiziani e trovandosi per questo in uno stato di natura, cioè slegati dal diritto di qualsiasi nazione, gli ebrei «su consiglio di Mosè, in cui avevano la massima confidenza» (*ex consilio Mosis, cui omnes maximam fidem habedant*) decisero di non trasferire il proprio diritto (naturale) ad alcun mortale, ma soltanto a Dio (*TTP*, XVII).

Si hanno qui due esempi viventi della confidenza che determinano, nel linguaggio del contratto, il trasferimento di diritto, cioè di potenza: confidenza degli ebrei verso Mosè e verso Dio. L'oggetto di questa confidenza è stabilito esplicitamente da Spinoza: si tratta della potenza, una potenza benefica. La potenza di Mosè innanzitutto, che è tutta nella sua «virtù divina». Mosè ha guidato la fuga dall'Egitto e detiene già, di fatto, un potere sul popolo ebraico poiché, scrive Spinoza, «ecceleva sugli altri per divina virtù, del cui possesso da parte sua riuscì a convincere il popolo, dimostrandola con molte testimonianze». Testimonianze che corrispondono ai segni della fiducia che Dio ha riposto in lui (*TTP*, V). La potenza di Dio, inoltre, che ha permesso la traversata del Mar Rosso e poi del deserto. Gli ebrei poterono ammirare così gli effetti della mano potente di Dio, così da aver fede in lui, a temerlo e, in accordo al testo dell'*Esodo* a cui Spinoza rinvia, ad aver fede in Mosè, il suo servo fedele.

Si nota tuttavia che non ogni moltitudine allo stato di natura segue necessariamente la via intrapresa dagli ebrei. Anche nel *TP* Spinoza illustra una via diversa, esposta quasi come un modello universale di processo storico (*TP*, VIII, 12). Lungi dal rimettere il proprio potere a qualcun altro, una moltitudine libera desidera piuttosto autogovernarsi democraticamente. Spinoza scrive: «sono infatti ben persuaso che la maggior parte degli stati aristocratici sono stati in precedenza democratici, ossia che una moltitudine alla ricerca di

un nuovo territorio, una volta che l'ebbe trovato e coltivato, deve aver mantenuto intatta l'uguaglianza nei diritti politici». La ragione addotta è che nessuno cede volontariamente a un altro la sovranità (cfr. *TP*, VII, 5). Innanzitutto chiunque preferisce obbedire solo a se stesso. Chiunque, però, sperimenta anche la miseria, la solitudine e il diritto di natura che, nell'insicurezza, è più teorico che reale. Quindi, nella ricerca spontanea di ciò che è utile e che aumenta la propria potenza per l'affermazione della vita e la resistenza alla violenza dei nemici, l'uomo desidera naturalmente vivere con i propri simili e godere dei vantaggi della vita in comune. Gli uomini, così, si offrono naturalmente una reciproca assistenza. Una «libera moltitudine», afferma Spinoza in *TP*, V, 6, «è guidata più dalla speranza che dalla paura», «pensa a coltivare la vita» e «cerca di vivere per sé».

Insieme, quindi, gli uomini sperimentano la realtà del loro diritto in quanto potenza di affermazione e di resistenza. La confidenza, quindi, non è un'esperienza solitaria del proprio diritto di natura, ma un'esperienza comune della e nella potenza degli uomini – già riuniti dal caso delle circostanze e delle leggi mimetiche degli affetti – che essi vogliono organizzare meglio e insieme per la sicurezza di tutti.

Questa «volontà di tutti» (entro e attraverso la confidenza che una libera moltitudine prova e sperimenta nella propria potenza autorganizzatrice) costruisce effettivamente, per Spinoza, lo Stato democratico.

Questo rapporto confidente con se stessi, nella considerazione della propria potenza, è proprio ciò che manca agli ebrei, per l'atrofizzazione delle loro forze dopo un lungo periodo di schiavitù: «di nulla essi erano meno capaci, che di costituirsi un saggio ordinamento giuridico e di esercitare collegialmente il potere, poiché erano tutti di ingegno quasi rude e logorati da una penosa schiavitù. Il potere, pertanto, dovette rimanere nelle mani di uno solo»<sup>5</sup>.

Mosè lo sa. E conoscendo la natura ribelle della sua nazione (*TTT*, III), non desidera detenere da solo il potere che il popolo gli offre sulla base della sola confidenza. Se il popolo ebraico confida in Mosè, egli, in quanto politico perspicace, non confida affatto nella fedeltà di questo popolo. Per assicurarsi la sicurezza sua e del suo popolo, consiglia agli ebrei di eleggere Dio come proprio Re. Ciò Significa, però, far sperimentare al popolo ebraico una radicale impotenza.

Poiché il patto che ora gli ebrei desiderano stipulare con Dio, esige da lui – cioè dall'immaginazione dello stesso popolo ebraico – la soluzione di problemi che, fino a quel momento, la stessa immaginazione non era mai stata abituata a porre né, tantomeno, a risolvere. Da qui deriva l'angoscia e il timor panico da cui tutti sono assaliti. Perché l'esigenza a cui sono confrontati – cioè, in ultima analisi, profetizzare insieme o inventare la Legge – eccede i limiti della tradi-

---

<sup>5</sup> Una ragione diversa dalla schiavitù: l'opinione stessa dei «Vecchi ebrei», per cui Dio regna sulla natura come un Re... Cfr. *TTT*, V, che evoca la logica di *Eth* I, app.

zione, della memoria, dei legami costruiti dall'abitudine, cioè il campo strutturato di possibilità della loro esperienza comune. Da qui lo stupore e il terrore che li attraversa quando credono di ascoltare la parola di Dio. Terrorizzati, tornano sui propri passi, cioè nelle loro abitudini, e si rivolgono nuovamente a Mosè: «Ecco, abbiamo udito Dio parlare nel fuoco, e noi non abbiamo motivo per voler morire; certamente questo immane fuoco ci consumerà e certamente noi moriremo, se ancora dovremo udire la voce di Dio. Presentati dunque tu, e ascolta tutte le parole del nostro Dio e tu (*non Dio*) ci parlerai: noi obbediremo ed eseguiremo tutti gli ordini che Dio ti darà» (*TTP*, XVII).

Il sentimento provato dagli ebrei è quello di un'insicurezza totale che non lascia spazio al dubbio, in quanto all'esito, se dovessero consultare nuovamente Dio. Questo affetto, all'estremo opposto della sicurezza, è la «disperazione», che Spinoza definisce come «Tristezza nata dall'idea di una cosa futura o passata, rispetto alla quale è venuta meno la ragione di dubitare» (*Eth* III, def. degli affetti). Disperati e in presenza di una morte ineluttabile, per loro la confidenza in Mosè si impone nuovamente come la sola via di salvezza possibile. Si impone come mediazione necessaria con cui la potenza divina tornerà a essere potenza costituente di vita e di sicurezza dopo essere apparsa, agli occhi di tutti e in assenza di questa mediazione, come una potenza di morte.

Ma la mediazione che Mosè mette in atto, nell'opinione, fra Dio e il popolo ebreo, è solo quella, in realtà, della moltitudine con la sua potenza. Cioè con lo sforzo di perseverare nel proprio essere che, storicamente, può solo corrispondere alla perseveranza *in suo statu*, cioè – in quel momento di fondazione dello Stato – alla perseveranza nelle disposizioni particolari di questa moltitudine. Un immaginario proprio che solo attraverso Mosè (il quale, come dice Spinoza, condivide tutti i pregiudizi della massa) è in grado ora di essere potenza inventiva di istituzioni politiche che rispondono adeguatamente al bisogno e al desiderio di sicurezza.

Mosè occupa quindi questa funzione profetica e politica, deplorando il fatto che non sia invece il popolo a occuparla. Spinoza, nell'annotazione 36 del capitolo XVII, cita il lamento di Mosè in *Numeri XI*, 14: «Magari tutto intero il popolo di Dio fosse profeta, [e cioè] che il diritto di interpellare Dio tornasse ad essere esercitato in modo che la sovranità fosse nel popolo stesso».

In tutto il *TP*, Spinoza non cesserà di denunciare la follia insita nell'accordare la propria confidenza (e a consegnare la propria salvezza) a chiunque, senza assicurarsi preventivamente delle condizioni materiali dei contropoteri che devono necessariamente constringere l'uomo politico ad agire – per ragione, calcolo o passione – esclusivamente in modo che la difesa e la promozione del bene comune siano assicurati<sup>6</sup>. Il *TTP* ha già mostrato che Mosè si era curato di instaurare una doppia resistenza interna alle logiche di pote-

---

6 *TP*, VI, 3, 5; VII, 17, 30; X, 10.

re. Al potere ribelle della moltitudine, ma soprattutto al potere tirannico dei Capi che dovranno essere trattenuti dai contropoteri. Dall'interpretazione, cioè, della legge riservata al solo Pontefice, dalla vigilanza di un popolo in armi, educato nella legge e pronto a difenderla, dal timore infine di un nuovo Profeta che il popolo riterrebbe mandato direttamente da Dio per giudicare l'operato dei Capi o la cattiva interpretazione delle leggi<sup>7</sup>. Depurata dalle sue scorie teocratiche, la logica dei contropoteri messa in campo dallo Stato ebraico esprimeva già la logica stessa dell'istituzione della libertà.

Nel caso di Mosè, quindi, la confidenza degli ebrei non è stata tradita. Si può così inscrivere questa confidenza nella prudenza stessa del corpo collettivo, in quanto costruisce la sua sicurezza effettiva, come corpo politico, entro e attraverso una logica della confidenza in Dio, in Mosè e in una legge che risponde adeguatamente all'esigenza della situazione e della condizione comune. Questa confidenza, politicamente costituente, si riferisce a un doppio livello: innanzitutto quello di un'opinione e, successivamente, nella verifica pratica, quello di una effettiva utilità.

### *3. L'Hilaritas: opinione e utilità delle azioni*

Tutto ciò che si riferisce alla credenza ha solo valore di opinione. Ciò che vale, invece, come realtà effettiva è il funzionamento stesso dello Stato che implica necessariamente che il diritto di natura di ciascuno, lungi dall'essere abbandonato a chi che sia, possa al contrario affermarsi (sempre più) come il principio dinamico e continuo della vita stessa della teocrazia<sup>8</sup> (inoltre l'opinione può essere distinta solo astrattamente dalla realtà, poiché presso gli ebrei questa opinione è l'elemento primo e determinante della costituzione della realtà effettiva, attraverso tutte le loro pratiche).

In cosa credono gli ebrei? Credono che il loro regno sia quello di Dio, che siano gli unici, sulla terra, a essere i figli di Dio, che a parte la terra della loro patria il resto del mondo sia impuro e profano, che tutte le altre nazioni siano nemiche di Dio e per questo odiose... A causa di tutto ciò, scrive Spinoza, «l'amor di patria era presso gli Ebrei non semplice amore ma pietà»<sup>9</sup>.

La pietà, aggiunge nello scolio della proposizione 37 della IV parte dell'*Etica*, è «Desiderio di far bene che nasce dal fatto che viviamo secondo la guida della ragione». Nella proposizione 41 della V parte Spinoza ricorda da un lato la connessione necessaria fra pietà e religione: questa riguarda tutti i desideri e tutte le azioni di cui siamo causa in quanto abbiamo l'idea di Dio o in quanto cono-

<sup>7</sup> TTP, XVII.

<sup>8</sup> TTP, XVII.

<sup>9</sup> TTP, XVII.

sciamo Dio. Dall'altro, ricorda che pietà e religione si esprimono attraverso la forza d'animo (la *fortitudo*), suddivisa essa stessa in Fermezza e Generosità.

La *pietas* degli ebrei e la fermezza d'animo che esprime (l'*animi fortitudine*, secondo l'espressione di *TP*, V, 4) sviluppano, nel campo chiuso della pratica della conoscenza immaginativa, cioè nello spazio simbolico e politico dello Stato, i significati etici della pietà. Con la sola differenza che gli ebrei sono portati a vivere secondo un'eccezionale fermezza non per la propria ragione, ma per l'opinione (che li determina a odiare chiunque altro) e secondo la razionalità propria delle istituzioni teocratiche.

La razionalità politica delle istituzioni, nella considerazione dell'utilità etnocentrica delle azioni, sovradetermina l'opinione e la confidenza in Dio per racchiudere sempre più l'animo degli ebrei (*Hebrærum animos firmare*)<sup>10</sup> nella costituzione eccezionalmente resistente di questo popolo. Gerusalemme, ricorda Spinoza, è chiamata «città ribelle», cioè resistente a tutte le oppressioni; il popolo ebraico, per la patria, può sopportare tutto con una costanza e una virtù (*constantia e virtute*) del tutto eccezionali<sup>11</sup>. Virtù e costanza che si danno, nel tempo della crisi, come esempi di resistenza eroica da imitare (come nel caso di Eleazaro, citato alla fine del capitolo XVI del *TP*).

Bisogna quindi ammettere che la costituzione giuridico-politica dello Stato ebraico permette l'attualizzazione integrale dell'essenza di questo Stato in un processo di causalità adeguata di tutte le pratiche (come effetti) che si accompagna necessariamente a una gioia specifica, tipica dell'*acquiescentia in se ipso* che si irradia nelle azioni sotto forma di *pietas* e *constantia*.

Questa *acquiescentia*, strutturale e strutturante, nella costanza e nella residenza di ciascuno, conferisce allo Stato la perseveranza che, considerata in sé (in quanto *conatus* proprio dello Stato), avrebbe potuto assicurargli una durata eterna.

Notiamo allora tre cose:

– che si può legittimamente parlare di una *acquiescentia* nel registro dell'immaginazione, come nel caso della proposizione 55 della III parte dell'*Etica*, che si adatta perfettamente al caso degli ebrei. La tendenza particolare di questo popolo, nella credenza della propria elezione singolare, deve essere interpretata, riferendosi all'*Etica*, attraverso le leggi dell'imitazione a cui la condizione di «fanciulli del tutto privi di ragione» li rende ancora più schiavi. Ne risulta un esasperato amor proprio che sfocia nell'odio per chiunque altro, ma che nell'organizzazione dello Stato ha degli effetti politici sempre più efficaci e stabilizzatori rispetto alla confidenza che ne risulta. Lo scolio di III, 55 avrà il suo seguito nell'adeguazione (quando l'*acquiescentia* trova la propria origine nella ragione), come mostra la proposizione 52 della IV parte e il suo scolio.

<sup>10</sup> *TP*, XVII.

<sup>11</sup> *TP*, XVII.

– che l'*acquiescentia* è anche *philautia* e che questo amor di sé può sia riguardare un'idea immaginativa, sia essere una gioia accompagnata dall'idea adeguata di se stessi.

– che l'*Etica*, infine, indica effettivamente un affetto che corrisponde abbastanza da vicino a un'*acquiescentia*, come gioia passiva e condivisa, che contiene l'immaginazione, cioè l'*Hilaritas*. Nello scolio di *Etica* III, 11, Spinoza definisce l'*Hilaritas* come un affetto di gioia riferito sia alla Mente sia al Corpo, quando tutte le parti dell'uomo, nel corpo come nella mente, sono del pari affette. La dimostrazione di *Etica* IV, 42 precisa che «rispetto al Corpo», l'*Hilaritas* consiste «in questo che tutte le parti del Corpo sono affette in pari grado, cioè (*per la prop. 11 p. III*), che la potenza di agire del Corpo è aumentata o favorita in modo che tutte le sue parti raggiungano l'una rispetto all'altra la stessa proporzione di movimento e di quiete; e perciò [...] l'*Hilaritas* è sempre buona e non può avere eccesso».

Si può dire che l'*Hilaritas* sia un affetto che suppone ed esprime l'equilibrio vitale di un principio positivo che viene conservato. Tuttavia, benché «senza eccesso» (identica, quindi, agli affetti che hanno la propria origine nella ragione), si tratta di un affetto passivo (mentre quelli che hanno origine nella ragione sono attivi), in quanto la sua causa non è nell'individuo che la prova, ma essenzialmente nelle circostanze esteriori a lui favorevoli (anche se non creano il rapporto singolare di movimento e di riposo in cui si sperimenta l'*Hilaritas*, sono le circostante a favorire l'ottimo raggiungimento della produzione felice di questo rapporto)<sup>12</sup>.

Ora, il modo in cui Spinoza presenta l'elezione degli ebrei esprime ciò che potremmo chiamare un'organizzazione politica dell'*Hilaritas*, in quanto gli ebrei hanno «amministrato felicemente le cose riguardanti la loro sicurezza di vita e [hanno] così superato gravi pericoli; e ciò in massima parte grazie al solo aiuto esterno di Dio»<sup>13</sup>.

Spinoza sottolinea che si tratta solo di un'opinione e che nella realtà effettuale, con l'immaginazione di Mosè e l'intreccio di molte cause esterne, si è proprio avuta un'autorganizzazione politica del popolo ebraico. Cosicché bisogna utilizzare un ossimoro per designare il funzionamento dello Stato ebraico, che si tratti cioè di un'autorganizzazione eteronoma. Da cui deriva l'*Hilaritas*, la cui causalità è esteriore, ma che sgorga da una confidenza che si basa sulla potenza reale della moltitudine in tutte le sue pratiche. Pratiche autonome, però, che si sviluppano in regime di eteronomia mentale, cioè in un rapporto immaginario ai processi reali della loro costituzione. Immaginario che, come pratica sociale costante, fonda la consistenza e la resistenza della realtà di questo popolo e di questo Stato.

<sup>12</sup> Cfr. per questo il capitolo IV, «*Hilaritas e acquiescentia in se ipso*: una dinamica della gioia», del mio, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, tr. it. di F. Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2002.

<sup>13</sup> *TPP*, III.

L'*Hilaritas* ci offre così l'affetto stesso del piacere di esistere e di esistere *insieme*, del desiderio o dell'amore di vivere *in comune*, energia virtuosa o vigore della virtù divina che sviluppa, in modo equilibrato ed equilibrante, la pratica costituente dell'immaginazione politica del corpo della moltitudine.

Questo affetto, da cui si irradia la confidenza comune, col suo immaginario proprio e la sua *philautia* singolare, deve potersi ritrovare nel nucleo di tutte le forme di Stato ben organizzate, che ne dipendono per la loro stessa vita. Per lo Stato ebreo, la costanza, o l'uguaglianza dello sforzo di ognuno nella fermezza d'animo e nella *pietas*, è l'espressione equilibrata ed equilibrante dell'*Hilaritas* del corpo comune.

Spinoza insiste sulla vita che era un «esercizio continuo di obbedienza»<sup>14</sup>, mentre una moltitudine libera vive piuttosto nel culto della vita (*TP*, V, 6). Ma questa obbedienza, come abitudine, è una vera e propria «seconda natura», un'essenza sociale, come maniera singolare «precisa e determinata» di esistere politicamente, in quanto popolo barbaro e popolo eletto. Una maniera di vivere, cioè, secondo la libera necessità di questa natura... Ed è per questo che una tale vita «doveva sembrar loro non più schiavitù ma libertà», il che comportava anche che «nessuno desiderasse ciò che era vietato ma solo ciò che era imposto». Una caratteristica decisiva, in quanto ci dice che il diritto comune si identifica realmente – come potenza affermata della moltitudine, nella *pietas* di ciascuno – con la legge immanente della perseveranza dello Stato, in quanto «libertà pubblica» (*TP*, VII, 2 e VII, 19). Il Diritto, quindi, è proprio il *conatus* stesso dello Stato che si afferma – nella produttività politica ottimale della singolarità del suo rapporto di movimento e quiete – come amore condiviso di sé (*Hilaritas* e *philautia*) entro e attraverso tutto ciò che costituisce l'universo proprio di significati e di valori di una vita comune singolare.

Il punto di vista dell'obbedienza si rivela allora astratto ed estrinseco rispetto al movimento reale di formazione, nella credenza, del corpo delle cooperazioni, delle pratiche, o delle loro prudenze intrecciate. Il diritto di natura di ciascuno, con l'ordine civile, è in effetti entrato in un altro regime di produttività, in sinergia non soltanto con tutti gli altri cittadini dello Stato ma anche con le sue forme singolari di credenza e autorganizzazione. Questo diritto individuale, compreso nel diritto comune, si trova così rafforzato: «Ora, quanto tutto ciò, e cioè la libertà di uno Stato umano, la devozione verso la patria, un diritto assoluto verso tutti gli altri, accompagnato da un odio non soltanto lecito, ma anche pio, una generale ostilità, una peculiarità di costumi e di riti: quanto tutto ciò, dico, contribuisse a rafforzare l'animo degli Ebrei e a far loro sopportare con una tenacia e con un valore straordinari qualunque sacrificio per il bene della patria, lo insegnna nel modo più chiaro la ragione, e la stessa esperienza lo attesta»<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> *TPP*, XVII.

<sup>15</sup> *TPP*, XVII.

La *pietas* è quindi la prudenza propria del cittadino che, nel processo singolare di affermazione del proprio diritto, tesse indefinitamente le alleanze resistenti del *conatus* del corpo comune. Intreccio indefinito per l'utilità sempre verificata delle sue azioni. Questa considerazione di utilità, scrive Spinoza, «è la forza e la vita di tutte le azioni umane»; confermando che «tale forza era eccezionale in questo Stato»<sup>16</sup>.

Ora, questo processo di consenso o di coincidenza con se stessi, o con le proprie attività nella considerazione dell'utilità, può solo essere ottenuto secondo una procedura di natura democratica che costruisce una prudenza del *conatus* del corpo collettivo, essa stessa eminentemente razionale, da cui seguiranno necessariamente le decisioni più utili per il bene comune.

Ciò che Mosè poteva realizzare, in lui, grazie alla virtù divina – cioè porre i problemi reali della società ebraica e produrre le risposte più adeguate – diviene dopo di lui, entro e attraverso la virtù democratica delle sue istituzioni, ciò che la società stessa può realizzare senza Mosè. Società la cui confidenza si è spostata da Mosè<sup>17</sup> alla Legge divina. Legge che dimostra, indefinitamente, i suoi effetti benefici grazie alla costanza delle pratiche sociali entro e con cui si irradia la gioia confidente e condivisa dell'*Hilaritas*.

Descriviamo la tendenza del processo. Ciascuna tribù d'Israele è in realtà divisa in «famiglie», con i propri capi, cioè gli Anziani. Ciascun cittadino possiede la sua parte di terra, uguale a quella dei capi, che gli appartiene per l'eternità<sup>18</sup>. I capi delle famiglie e delle tribù formano il Consiglio supremo dello Stato. Questi Vecchi – come li chiama la Scrittura –, per gli insegnamenti del passato e per la loro prossimità sempre attuale al reale, possono meglio di chiunque altro porre ed esprimere i problemi che sorgono nelle famiglie, nelle tribù e nel corpo intero della società. Ma la risposta ai problemi non potrà essere fornita da loro, almeno non direttamente. Perché la loro forza, sagacia e lucidità nell'elaborazione dei problemi, porterebbe a un errore nella loro risoluzione istantanea (a causa degli interessi egoistici di ogni tribù, della concupiscenza sfrenata dei Capi ecc.) se, in ogni situazione, non fosse ricordato loro imperativamente ciò che l'esigenza della legge può insegnare e indicare. Spetta dunque ai Leviti e al Gran Pontefice – che come tutta la sua tribù non ha diritto a possedere alcunché e a chi è stata attribuita l'amministrazione delle cose sacre – il diritto di interpretare le leggi e dare le risposte di Dio<sup>19</sup>.

Si passa così dalle condizioni reali dei problemi a dei casi di soluzioni che si rivelano politicamente e simbolicamente consensuali. In quanto attraverso le risposte di Dio (cioè del loro Re), la decisione che devono prendere i capi è ora elevata a un'esigenza di natura ontologica, o sottomessa a un imperativo del-

<sup>16</sup> TTP, XVII.

<sup>17</sup> TTP, XVII.

<sup>18</sup> Sull'istituzione del giubileo cfr. TTP, XVII.

<sup>19</sup> Sulla logica di pace favorita da questo processo cfr. TTP, XVII.

l'essere collettivo, lo stesso del diritto di natura dello Stato, cioè la perseveranza nel proprio essere dell'intera nazione ebraica. Ogni decisione si inscrive così nell'esigenza di un'ontologia dinamica della prudenza o della strategia del *conatus* del corpo collettivo. Secondo la descrizione di questa procedura fornita da Spinoza, l'intera potenza del corpo dello Stato, con la sua storia, la sua memoria e la sua Legge, è chiamata a prodursi e riprodursi come dispositivo di un immenso Consiglio le cui procedure cooperative permettono la produzione della più grande razionalità politica nella posizione dei problemi e nella decisione dei casi di soluzioni. E questa strategia machiavelliana del reale produce indefinitamente l'equilibrio di un'*Hilaritas* o di una confidenza che anima, potente, la *praxis communis*.

In questo meccanismo collettivo, nella perfetta adeguazione tra le condizioni effettive della produzione immanente delle pratiche e le condizioni giuridico-politiche e sociali del loro esercizio, le aspettative di tutti sono necessariamente e idealmente sempre già realizzate dalla *pietas* di ciascuno, anche se questa è attraversata dai molteplici conflitti di passioni e interessi. Solo questa *pietas*, dunque, viene attesa dalla vita singolare degli ebrei. E questa attesa non è da interpretare come il segno di una servitù o di un'impotenza, quanto piuttosto come l'affermazione confidente e assoluta, nel presente vivente dell'*Hilaritas*, della continuità *sui juris* di un'esistenza singolare e singolarmente amata... nella pienezza e nella ripetizione indefinita del proprio Diritto (che è la «maniera» propria di esistere).

Proprio per questo, senza dubbio, Spinoza afferma che per gli ebrei l'amore della patria è qualcosa «in più» di un semplice amore. Un amore necessariamente sovradeterminato dalla dinamica stessa della confidenza che, senza sosta, passa dall'opinione all'utilità... (rafforzandosi con l'odio degli stranieri che risponde, del pari, all'odio degli stessi ebrei). Come si legge nella proposizione 20 di *Etica IV*: «Quanto più ciascuno si sforza di cercare il proprio utile, cioè di conservare il proprio essere, e può farlo, tanto più è fornito di virtù»... e indefinitamente.

Dopo averne esplorato i due ordini, si distingue meglio la confidenza dalla semplice sicurezza.

Sappiamo che la sicurezza è «una Gioia nata dall'idea di una cosa futura o passata, rispetto alla quale è venuta meno la ragione di dubitare»<sup>20</sup>. Bisogna aggiungere, ora, che la sicurezza suppone sempre una «tristezza antecedente, cioè la speranza e il timore» e che indica così un difetto di conoscenza e un'impotenza della mente (*Eth IV, 47 schol.*). La confidenza comune dell'*Hilaritas*, come la sicurezza, è senz'altro una gioia passiva. Eppure non suppone, in se stessa, una tristezza antecedente, ma al contrario una gioia essenziale «senza eccesso» che è, logicamente, l'espressione perfettamente adeguata della pro-

---

<sup>20</sup> *Eth III, def. IV* degli affetti.

duttività politica e felice del rapporto singolare movimento/quieta, caratteristico del corpo di questo esempio, cioè lo Stato ebreo. L'*Hilaritas* esprime così – in regime di eteronomia globale di coloro che la provano e ne beneficiano nella sicurezza materiale e mentale – l'amore essenziale di sé o il *conatus* stesso dello Stato in tutto il suo vigore e positività.

Bisogna aggiungere che per le sue pratiche sociali e politiche effettive, per i saperi e le forze che queste pratiche esigono, la confidenza che anima il corpo collettivo non è più solo, come nel sentimento di sicurezza, basata su una semplice assenza di dubbio, quindi un'impotenza. La confidenza richiede anche delle certezze positive, un saper fare, delle abilità tecniche, e più globalmente ciò che Spinoza chiama «certezze di natura morale», la positività quindi di una potenza.

La confidenza comune è dunque, nell'*Hilaritas*, questo affetto di gioia o di amore «senza eccessi» per il corpo comune, in quanto ugualmente condiviso da tutti. È un composto complesso, con il suo spessore storico proprio, di passività e di attività, di immaginazione e di ragione, che lavorano insieme per equilibrare globalmente lo Stato. Passività, per l'eteronomia mentale dell'esercizio (chiusura ideologica presso gli ebrei), attività nell'autorganizzazione e nella conoscenza come mezzi di godimento nel presente dell'utilità propria a una forma singolare di Stato (dalla natura positiva del quale devono seguire necessariamente e dinamicamente – nella *pietas* e nella fermezza d'animo di ciascuno – tutti gli atti necessari alla sua conservazione).

Attraverso la nazione ebraica, Spinoza ci offre l'esempio di una confidenza ontologica essenziale nel *perseverare in suo statu*, confidenza correlativa alla strategia razionale perfetta di cui ha beneficiato questo Stato con «l'aiuto esterno di Dio».

La lezione filosofica che si può trarre sulla confidenza, a partire dalla lezione sulla storia dello Stato ebraico e le sue istituzioni, è che conoscere come un corpo collettivo «resta unito», significa effettivamente conoscere la confidenza immanente o l'amor di sé di cui è capace. Significa cioè conoscere questo corpo nella sua essenza attuale (*Eth* III, 7) o nello sforzo con il quale persevera nel proprio essere per un tempo indefinito (*Eth* III, 8) quando la confidenza, in quanto affetto equilibrato di gioia in tutte le sue parti (*Hilaritas*), tesse una cooperazione costante delle forze di questo corpo. E ciò avviene anche quando tali forze si affrontano in conflitti, essi stessi costituenti la natura del corpo collettivo. Natura da cui seguono necessariamente gli atti necessari alla sicurezza, azioni in cui possiamo anche includere, secondo un diverso regime, i mezzi (diciamo hobbesiani) di imporre la confidenza – minaccia e timore – così come tutte le diffidenze, la vigilanza e le resistenze (machiavelliane) che costituiscono il vero cittadino.

[Traduzione dal francese di Filippo Del Lucchese]

# LA STORIA NELL'ESEGESI BIBLICA DI LEIBNIZ E SPINOZA

MOGENS LÆRKE

## 1. *Introduzione\**

**C**omincerei riassumendo molto rapidamente i dati storiografici relativi alla lettura leibniziana del *Tractatus theologico-politicus* (1670) di Spinoza (d'ora in poi TTP). La prima volta che Leibniz viene a conoscenza dell'esistenza di questo testo è attraverso il suo professore di Lipsia, Jacob Thomasius<sup>1</sup>. Pur non avendo ancora letto Spinoza, basandosi sulla critica fatta da Thomasius, Leibniz ritiene che si tratti di un «libro insopportabilmente licenzioso» scritto da un «individuo arrogante [*homo audax*]»<sup>2</sup>. Leibniz si procura il libro di Spinoza alla fine del 1670 o all'inizio del 1671, probabilmente prima di consocere l'identità del suo autore. È infatti Johann Georg Graevius, in una lettera dell'aprile 1671, a far sapere a Leibniz che il mostruoso pensiero di cui è intriso questo empio libro è il pensiero di

---

\* Questo testo è basato sulla sezione III-IV, § 5, del mio *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Paris, Honoré Champion [in corso di stampa]. Il testo è stato presentato in inglese a una giornata di studi organizzata da Justin E. H. Smith all'Università di McGill, all'inizio del 2006, e in francese al convegno internazionale *Leibniz et Spinoza I*, tenutosi presso l'ENS-LSH di Lione nel marzo 2007. In questa occasione, tengo a ringraziare i partecipanti a questi due appuntamenti per le loro osservazioni critiche. Nel corpo del testo utilizzerò le seguenti sigle: A = *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie-Verlag, 1923. La sigla A II-1<sup>2</sup> fa riferimento alla seconda edizione rivista del volume A II-1; GP = *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1978; EM = *Pensées de Leibnitz sur la religion et la morale*, nouvelle édition, corrigée et augmentée, éd. M. Emery, Bruxelles, Société nationale pour la propagation des bons livres, 1838; Dutens = *Opera omnia*, éd. L. Dutens, Genève, Fratres de Tournes, 1768; Grua = *G. W. Leibniz. Textes inédits*, éd. G. Grua, Paris, PUF, 1948; Frémont = *Discours de métaphysique et autres textes*, éd. C. Frémont, Paris, GF-Flammarion, 2001; Maurin = *Nouvelle méthode pour apprendre et enseigner la jurisprudence*, tr. G. L. Maurin, Paris, Mesnier, 1830.

1 Cfr. P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954, pp. 38, 99; J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford-New York, Oxford UP, 2001, pp. 282, 628.

2 Cfr. G.W. Leibniz, *Leibniz-Thomasius. Correspondance 1663-1672*, éd. par R. Bodéüs, Paris, Vrin, 1993, p. 261 (d'ora in poi, dove non diversamente indicato, la traduzione è da attribuirsi al traduttore italiano di questo articolo).

3 Cfr. A I-1, p. 142.

Spinoza<sup>3</sup>. Nel maggio del 1671, Leibniz annuncia a Graevius d'aver terminato la lettura del TTP<sup>4</sup>. Questa prima lettura è già abbastanza accurata: Leibniz legge il testo con uno spirito critico fissando già gli elementi che possono eventualmente essergli utili per una confutazione<sup>5</sup>. Alla fine del 1675, Leibniz rilegge il TTP sotto l'influenza di un amico di Spinoza, il tedesco Ehrenfried Walther Von Tschirnhaus che incontra a Parigi verso la fine del suo soggiorno in Francia (1672-1676), alla fine di settembre o all'inizio dell'ottobre del 1675. Si tratta di una lettura ancora più attenta della prima, fatta con la penna alla mano. Leibniz, infatti, riporta lunghi estratti del libro<sup>6</sup>.

Ma quali sono le reazioni di Leibniz? Noi conosciamo la sensazionale scoperta fatta Ursula Goldenbaum delle annotazioni che Leibniz redige durante la sua prima lettura del TTP<sup>7</sup>. In queste note si trovano alcuni elementi per una critica implicita dell'esegesi biblica fatta da Spinoza, in particolare sulla questione dell'autenticità del testo sacro. Allo stesso modo sottolineiamo il contenuto di una lettera a Lambert van Velthuysen, scritta nel giugno 1671, dove Leibniz critica l'ipotesi spinoziana secondo la quale fu il solo Esdra a raccogliere e redigere i libri dell'Antico Testamento<sup>8</sup>. Infine ricordiamo che, secondo una lettera scritta da Leibniz a Gottlieb Spitzel alla fine del febbraio 1672, il filosofo tedesco ritiene che «[Spinoza] esercita un acritica, sicuramente sapiente, ma piena di vele- no contro l'autenticità, l'autorità e l'antichità in sé delle sacre Scritture»<sup>9</sup>.

Quindi dobbiamo notare che non esiste solo una critica negativa di Leibniz a Spinoza. Nel 1671 Leibniz riconosce agli ebrei olandesi una «cultura evidente»<sup>10</sup>. Inoltre, in una lettera che invia a Spinoza nel novembre 1675, Hermann Schuller insiste sul fatto che, secondo Tschirnhaus, Leibniz «fait grand cas du *Traité théologico-politique*»<sup>11</sup>. Sfortunatamente ci rimangono davvero poche testimonianze sulla discussione che Leibniz ebbe con Tschirnhaus, a Parigi, a proposito del TTP. Ma Leibniz affronta alcune questioni che riguardano la religione rivelata nelle annotazioni alle lettere di Spinoza a Oldenburg, che

4 Cfr. A I-1, p. 148.

5 Cfr. G.W. Leibniz, «Leibniz' Marginalien zu Spinozas *Tractatus theologico-politicus* im Exemplar der *Bibliotheca Boineburgica* in Erfurt, also zu datieren auf 1670-71», ed. U. Goldenbaum, in M. Fontius, H. Rudolph et G. Smith (éds.), *Labora diligenter*, «*Studia Leibnitiana Sonderheft*» 29 (1999), pp. 105-107.

6 Cfr. A VI-3, pp. 248-274. G. Friedmann, a torto, data questi estratti 1671-1672, cioè li situa all'epoca della prima lettura (cfr. *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 92 e pp. 366-67).

7 Cfr. U. Goldenbaum, *Leibniz et Spinoza, le Traité Théologico-politique*, «D.A.T.A.» 1997, pp. 13-21; «Die *Commentatiuncula de judice* als Leibnizens erste philosophische Auseinandersetzung mit Spinoza nebst der Mitteilung über ein neu aufgefundenes Leibnizstück», in M. Fontius, H. Rudolph et G. Smith (éd.), *Labora Diligenter* cit., pp. 61-107.

8 Cfr. A II-1<sup>2</sup>, p. 196. Per Spinoza, si veda il *Trattato teologico politico* (d'ora in poi TTP), a cura di A. Droetto ed E. Giancotti, Torino, Einaudi, 1980, VIII, p. 230.

9 A I, 1, p. 193.

10 A I, p. 148.

11 Lettera LXXI, in Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1974, p. 231.

egli legge nel 1676. Queste considerazioni possono darci un'idea su alcuni aspetti dell'opinione che Leibniz ha del TTP<sup>12</sup>. Si può ad esempio ritenerе che egli apprezzi l'opera di Spinoza dal punto di vista del rigore e della perspicacia dell'analisi. Leggiamo infatti un Leibniz che, rivolgendosi a Johann Friedrich, si esprime in questi termini «per analizzare [il TTP] bisognerebbe entrarvi a fondo, in un dettaglio [...] che richiede un impegno molto particolare»<sup>13</sup>. È anche per questo motivo che Leibniz non accetta tutte le confutazioni di Spinoza: una buona confutazione, commenta infatti, deve essere «più sapiente e solida piuttosto che violenta e aspra»<sup>14</sup>. E soprattutto deve essere portata a termine da «un uomo che eguagli Spinoza in quanto a erudizione ma che la spunti su di lui per il suo rispetto del cristianesimo»<sup>15</sup>.

Alcuni di questi commenti non si presentano affatto come argomenti per una confutazione. Forse delle tracce di un'analisi più approfondita di Spinoza si possono trovare in un testo steso verso il 1670, i *Commentatiuncula de judice controversiarum*. Questo lavoro di Leibniz si colloca esplicitamente all'interno del dibattito sulle posizioni della teologia razionale sostenute da Lodewijk Meyer nel suo *Philosophia S. Scripturae interpres* (1666) e da Johann Ludwig Wolzogen nel *De scripturarum interprete* (1668) che, sulla scorta di una confutazione di Meyer, elabora una teologia non meno «razionale» di quella di Meyer, appunto<sup>16</sup>. Tuttavia, se seguiamo la valutazione di Ursula Goldenbaum, questo dibattito sarebbe da leggere anche come una polemica indiretta proprio con il TTP. Secondo la Goldenbaum, infatti, questo testo ci rivela un Leibniz che, su alcuni punti, si trova più vicino a Spinoza di quanto non avrebbe voluto, almeno per quanto riguarda la questione dell'interpretazione della Scrittura. Si tratta allo stesso modo di una discussione implicita con il TTP. A suo dire questo testo ci rivela un Leibniz che, in alcuni punti, si trova più vicino a Spinoza di quanto avrebbe voluto, almeno sulla questione dell'interpretazione della Scrittura. Ad esempio, nei *Commentatiuncula* Leibniz si richiama alla necessità di servirsi della ragione e della storia per interpretare le Sacre Scritture<sup>17</sup>. Parlando proprio di storia e di ragione, Leibniz sembra effettivamente avvicinarsi a Spinoza, al capitolo VII del TTP.

<sup>12</sup> Cfr. E. Curley, *Homo Audax. Leibniz, Oldenburg and the TTP*, in *Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*, «*Studia Leibnitiana Supplementa*» 27 (1990), pp. 277-312.

<sup>13</sup> A II-1, p. 303.

<sup>14</sup> A II-1, p. 208.

<sup>15</sup> A I-1, p. 148. Su questa questione si veda anche M. Lærke, *À la recherche d'un homme égal à Spinoza. G. W. Leibniz et la Demonstratio evangelica de Pierre-Daniel Huet*, «XVII<sup>e</sup> siècle» 232 (2006), pp. 388-410.

<sup>16</sup> Cfr. J. Israel, *Radical Enlightenment* cit., pp. 205-208; M.R. Antognazza, *Trinità e incarnazione. Il rapporto tra filosofia e teologia rivelata nel pensiero di Leibniz*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 119-124. Leibniz fa riferimento a questo dibattito nei *Saggi di teodicea*, § 14.

<sup>17</sup> Cfr. G.W. Leibniz, *Commentatiuncula de judice controversiarum*, § 16, A VI-1, pp. 549-550; *Nova methodus descendae docendaeque jurisprudentiae*, § 66, A VI-1, p. 338.

Questi elementi potrebbero spingere a fermarsi a un'impressione, all'immagine di un giovane Leibniz ben più «moderno» e «razionalista» di quanto non lo si credesse. Perciò, a mio avviso, prima di giungere a una conclusione di questo tipo è necessario essere estremamente prudenti. Infatti non ci si può accontentare di constatare che Leibniz e Spinoza fanno ugualmente appello alla storia e alla ragione, senza chiedersi se lo fanno per gli stessi motivi e per rispondere agli stessi problemi. Da parte mia, penso che le prospettive dei due filosofi siano molto diverse e che proprio in questa circostanza nella quale essi possono sembrare più vicini le differenze più profonde tra la posizione di Leibniz e quella di Spinoza si delineano con massima precisione. Ecco l'intuizione che desidero esplorare nel corpo di questo lavoro, in particolare in relazione al ruolo della storia nell'esegesi biblica.

## 2. La storia nell'esegesi biblica di Spinoza

Nel capitolo VII del TTP Spinoza sviluppa un metodo d'interpretazione delle sacre Scritture che nei capitoli che seguono viene applicato all'insieme dei libri dell'Antico Testamento. Al tempo in cui Spinoza scrisse il TTP, come del resto oggi, il metodo esegetico del filosofo olandese venne e viene paragonato spesso a quello della teologia razionale del *Philosophia S. Scripturae interpres* dell'amico Lodewijk Meyer<sup>18</sup>. Allo stesso modo, quest'ultima opera rappresenta per Leibniz il contesto più immediato nel quale inserire il TTP, visto che, come egli stesso sottolinea «l'autore del *Philosophia Scripturae interpres* [e] l'autore del trattato *De libertate philosophandi* [hanno] entrambi fatto sollevare gli spiriti degli olandesi»<sup>19</sup>. Con ogni probabilità Leibniz ha letto il libro di Meyer poco dopo la sua pubblicazione nel 1666. Egli, infatti, lo cita già nei *Nova methodus descendae docendaeque jurisprudentiae* del 1667<sup>20</sup>. Inoltre, come sottolineato in precedenza, egli conosce sia le discussioni sollevate da questo libro sempre in Olanda, in particolare le polemiche rivolte a Johann Ludwig Wolzogen, sia le controversie tra Samuel Maresius e Regnerus van Mansvelt, di cui lo informa Johann Georg Graevius<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. L. Meyer, *La philosophie interprète de l'Écriture sainte*, tr. fr. par J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, Intertextes, 1988.

<sup>19</sup> A II-1, p. 176. È necessario menzionare anche il suo contatto con i cattolici fratelli Adriaan et Peter van Walenburch, con i quali egli discute di persona alla Corte di Magonza a proposito del loro *Tractatus de controversiis fidei* (1670), una difesa della Chiesa romana contro gli argomenti degli emergenti teologi razionalisti. A proposito di Leibniz e dei fratelli Walenburch, si vedano anche A VI-1, pp. 548-559, 295, 547; GP III, p. 481; Grua, p. 199, A VI-4, p. 2471-2472; Dutens VI-1, p. 307-8, e infine la prefazione ai *Saggi di teodicea*.

<sup>20</sup> Cfr. A VI-1, p. 338.

<sup>21</sup> Cfr. A VI-1, p. 553; A I-1, p. 144. Sulle controversie intorno al libro di Wolzogen, si veda J. Israel, *Radical Enlightenment* cit., p. 200-221. Leibniz ritiene che il libro Wolzogen non

Fermiamoci un istante sul paragone tra Spinoza e Meyer, questione ormai ben approfondita dai lavori Jacqueline Lagrée, di Pierre-François Moreau e di Manfred Walther<sup>22</sup>.

Volendo essere sintetici possiamo dire che Meyer sostiene che la filosofia è lo strumento che deve dare la possibilità di scegliere tra le diverse interpretazioni del testo biblico. Come esplicita il titolo del suo libro, Meyer dice che la filosofia deve essere interprete delle Sacre scritture; in altre parole la filosofia deve essere, come si diceva in quell'epoca, il «giudice delle controversie». Sottolineiamo però che non si tratta di fare della ragione filosofica il giudice delle verità contenute nella Bibbia, poiché per Meyer queste verità sono date, bensì unicamente di innalzare la ragione al rango di giudice per la vera *interpretazione* del Testo.

Di seguito, Meyer stabilisce una distinzione tra il «significato» e la «verità» di un testo; tra l'intenzione dell'autore, da un lato, e il contenuto proposizionale enunciato, dall'altro. Ma questa distinzione viene fissata unicamente per mostrare il suo atteggiamento impertinente nei confronti del Testo Sacro. Nonostante il suo razionalismo, infatti, Meyer rimane legato alla dottrina dell'ispirazione verbale, vale a dire all'idea che la Scrittura sia stata suggerita direttamente da Dio alle orecchie dei profeti. Questa convinzione implica che, nella Scrittura, il significato dato dall'autore o meglio la sua intenzione è sempre vera, poiché Dio non può voler trasmettere un falso significato. Così, nella Bibbia significato e verità coincidono necessariamente, poiché il testo è la parola di Dio. Enunciato da Dio stesso, il vero significato della Bibbia è per forza un significato vero. Ora questa verità è quella che si accorda con la ragione.

Nel TTP, Spinoza contesta, così come aveva fatto Meyer, l'idea secondo la quale la filosofia debba essere «al servizio della teologia». Allo stesso modo egli rifiuta l'impostazione che vorrebbe che nell'interpretazione della Sacra Scrittura un lume soprannaturale venisse in aiuto dell'interprete<sup>23</sup>. Spinoza e Meyer si trovano perfettamente d'accordo nel loro rifiuto di quella parte del-

sia di gran valore; pensa invece che il testo di Spinoza sia tanto più brillante e sapiente quanto più pericoloso (cfr. A II-1<sup>2</sup>, p. 196).

22 Cfr. M. Walther, *Biblische Hermeneutik une historische Aufklärung. Lodewijk Meyer und Benedikt de Spinoza über Norm, Methode une Ergebnis wissenschaftlicher Bibelauslegung*, «*Studia Spinozana*» 11 (1995), pp. 227-299; J. Lagrée, *Louis Meyer et la Philosophia S. Scripturae interpres. Projet cartésien, horizon spinoziste*, «*Revue des sciences philosophiques et théologiques*» 1 (1987), pp. 31-44; *Sens et vérité: philosophie et théologie chez L. Meyer et Spinoza*, «*Studia Spinozana*» 4 (1988), pp. 75-92; *Louis Meyer et Spinoza devant la lecture de la Bible*, «*Bulletin de l'Association des amis de Spinoza*» 21 (1988), pp. 1-9; *Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza*, «*Philosophiques*» 29 (2002), 1, pp. 121-138; J. Lagrée & P.-F. Moreau, Introduction, in L. Meyer, *La philosophie interprète de l'Écriture sainte* cit.; «*La lecture de la Bible dans le cercle de Spinoza*», in J.-R. Armogathe (éd.), *Le grand siècle et la Bible, Bible de tous les temps*, vol. 6, Paris, Beauchesne, 1989, pp. 97-116.

23 TTP, tr. it. cit., *Praefazione*, pp. 5;6; VII, pp. 203-204.

l'ermeneutica protestante che sembra avvicinarsi all'illuminismo. Ma Spinoza, al contrario di Meyer, non tiene sempre ferma la concezione secondo la quale il significato delle Scritture deve essere compreso attraverso il lume naturale o l'idea che la ragione ne sia il giudice, «poiché quasi tutto ciò che si trova nella Scrittura non può essere dedotto da principi naturalmente noti [...]; in forza del lume naturale non potremmo avere alcuna certezza della sua verità»<sup>24</sup>. Come Meyer, Spinoza fa una distinzione tra *senso* e *verità*, cioè introduce una differenza tra ciò che un autore ha voluto dire e la verità di ciò che egli dice<sup>25</sup>. Ma non accorda in alcun modo alle Sacre Scritture il privilegio dell'ispirazione verbale. Secondo Spinoza l'autore delle Sacre Scritture non è, come invece in Meyer, Dio in persona, bensì i profeti cui Dio ha rivelato la sua parola<sup>26</sup>. Di conseguenza, anche nel caso delle Sacre Scritture, non bisogna «confondere il senso vero con la verità della cosa»<sup>27</sup>. I profeti possono benissimo percepire la parola di Dio in un senso che risulti contrario alla ragione filosofica o scientifica, è questo perché essi non sono dotati di un'intelligenza superiore a quella degli altri uomini, ma soltanto di un'immaginazione più viva, come spiega Spinoza nei primi capitoli del TTP<sup>28</sup>. Nulla impedisce che il senso autentico della Scrittura, vale a dire quello che corrisponde all'intenzione dell'autore, sia in contrasto con la verità dettata dalla ragione. Il vero senso delle Sacre Scritture non è dunque forzatamente un contenuto proposizionale che si accorda con la ragione, e il lume naturale non può in alcun modo servire da pietra di paragone per l'interpretazione di questo senso. Al contrario, Spinoza afferma che nello stabilire il senso della Scrittura è necessario attenersi a ciò che la *sola Scrittura* ci dice: «il senso della Scrittura può essere ricavato esclusivamente dalla Scrittura stessa, anche quando questa parla di cose note per lume naturale»<sup>29</sup>.

Al contrario di Meyer, dunque, Spinoza aderisce al *dictat* protestante del *sola Scriptura*<sup>30</sup>. In questo modo, ci spiega Spinoza, l'interpretazione della Scrittura, nel momento in cui viene fatta a partire dalla sola Scrittura, non può essere condotta a buon fine da un metodo che si appoggia unicamente sulla testimonianza interiore del lettore e sull'analogia della fede; il che equivale a dire che quella corretta è la procedura che sta alla base dell'esegesi protestante, qualcosa che prescrive la necessità di spiegare i passaggi oscuri attraverso quelli chiari. In realtà Spinoza lavora servendosi di un concetto molto ampio del *sola Scriptura*; esso infatti comprende ad esempio anche il conte-

24 Ivi, VII, p. 204.

25 Ivi, VII, pp. 202-204.

26 Cfr. M. Walther, *Biblische Hermeneutik* cit., pp. 254-5.

27 TTP, tr. it. cit., VII, p. 204.

28 Ivi, I, p. 26; II, pp. 47, 48, pp. 50, 51, pp. 53, 54 ecc.

29 Ivi, VII, p. 205.

30 Ivi, VII, p. 204.

sto della composizione della Scrittura. Allo scopo di far emergere il vero senso del Testo, vale a dire il senso che corrisponde all'intenzione del suo autore (o piuttosto dei suoi autori) bisogna tener conto delle circostanze storiche della sua composizione. Così, «per interpretare la Scrittura è d'uopo ricostruire la storia genuina della Scrittura stessa», poiché «tanto più facilmente si possono spiegare le parole di qualcuno, quanto più se ne conosce il genio e la»<sup>31</sup>.

A questo metodo di lettura corrisponde una vera apertura del testo verso la sua storia, un resinserimento della Sacra Scrittura all'interno delle circostanze della sua composizione, nel contesto sociale e politico delle sue narrazioni, cogliendo il contesto delle epoche e dei costumi, e il significato storico del suo linguaggio:

tale storia deve raccogliere le notizie relative a tutti i libri profetici di cui abbiamo memoria, e cioè la vita, i costumi e la cultura dell'autore di ciascun libro, che egli sia stato, in che occasione, in che tempo, per chi e infine in che lingua abbia scritto<sup>32</sup>.

La ricostruzione delle circostanze in cui è stata composta la Bibbia costituisce pertanto solo la prima parte della ricerca storica. A questa si aggiunge la questione della trasmissione delle profezie, e, come dice Spinoza, la questione della «fortuna» del Testo:

E poi la fortuna di ciascun libro, cioè come sia stato accolto in principio, in quali mani sia caduto e quante siano state le sue varie lezioni, quale concilio ne abbia decretato l'ammissione tra i libri sacri, e infine come siano stati raccolti in un unico corpo tutti i libri già universalmente riconosciuti per sacri<sup>33</sup>.

Secondo Spinoza, il Testo Sacro è composto da testi scritti da un numero variabile di persone e in epoche diverse. Inoltre esso contiene diverse stratificazioni di redazione poiché non ha attraversato la storia senza essere rimanezzato e riscritto a più riprese<sup>34</sup>.

Per Spinoza, la tripla indagine sul contesto della composizione, la compilazione e la trasmissione del Testo che, nel suo insieme, costituisce la «ricerca storica» ch'egli porta a termine, è un elemento essenziale ai fini di stabilire il senso del Testo. Senza questo lavoro non si arriva a comprendere il significato delle parole enunciate nel Testo Sacro, semplicemente perché queste parole sono enunciate in un linguaggio immaginario radicato nella costituzione dei profeti, degli apostoli, dei redattori del libro, e di coloro che hanno trasmesso il testo nel corso della storia.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 186 e 190.

<sup>32</sup> Ivi, VII, p. 190.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Ivi, XII, pp. 328, 329.

### 3. La storia nell'esegesi di Leibniz

Ora, come si situa Leibniz in rapporto a questa posizione di Spinoza? Nei *Commentatiuncula de judice controversiarum*, egli sembra inizialmente tendere dalla parte di coloro che chiama i testualisti<sup>35</sup>. I testualisti sono quelli che tengono ferma l'idea che la Scrittura sia interprete di se stessa. Leibniz non si preoccupa di precisare che cosa intenda con il termine testualisti. Tuttavia si può pensare che si tratti di coloro che si attengono strettamente al principio *sola Scriptura* e che di conseguenza non ammettono alcun altro principio al di fuori dell'analogia della fede per l'interpretazione della Scrittura. In questo modo Leibniz tiene ferma l'idea secondo cui non è necessario ricorrere a testimonianze o ad autorità esterne a quella essenziale della fede. La Scrittura basta a se stessa:

Concedo che il testo da solo non basta a sé per dirimere con certezza le questioni che riguardano in generale il senso, senza cercare sostegno altrove. Ma affermo che il solo testo è sufficiente per ogni tipo di questione religiosa che riguardi la fede<sup>36</sup>.

Secondo Leibniz, non c'è alcun bisogno di cercare un altro «sostegno» che non sia quello del Testo stesso per cogliere l'essenziale, vale a dire i fondamenti della fede. In realtà il problema dei passaggi oscuri della Scrittura viene rapidamente allontanato nei *Commentatiuncula* con il pretesto che in ogni caso il messaggio importante riuscirebbe a passare ovunque (i.e.+ in tutte le versioni). Viceversa, dunque, un contenuto che non riesce a trasmettersi con chiarezza non deve essere considerato importante. Ai fini della salvezza dell'anima, quindi, non dobbiamo considerare nulla come necessario, nulla che non sia già «contenuto espressamente nelle parole della Sacra Scrittura»<sup>37</sup>. Allo stesso modo, tutto ciò che non è dichiarato espressamente obbligatorio dalla Scrittura dà esempio della «consuetudine»<sup>38</sup>. Detto in altri termini: tutto ciò che è chiaro è importante; tutto ciò che è importante è chiaro.

Si tratta, com'è evidente, di una catena argomentativa ben collaudata, per Leibniz come per qualsiasi protestante ortodosso che vi faccia appello. E questa catena ha soprattutto la funzione di mettere in evidenza la falsità del problema del «senso vero» della Scrittura: questa questione si pone solo per coloro che considerano il testo sacro come un testo oscuro – vale a dire i cattolici romani che ritengono che la Scrittura sia di un'oscurità costitutiva e di una profondità vertiginosa che la rende del tutto inadatta alla lettura da parte del volgo. Per Leibniz le parole d'ordine sono dunque date: *sola Scriptura* e *per-*

<sup>35</sup> G.W. Leibniz, *Commentatiuncula de judice controversiarum*, § 5, A VI-1, p. 548.

<sup>36</sup> Ivi, § 6, A VI-1, p. 548.

<sup>37</sup> Ivi, § 6 et § 12, A VI-1, pp. 548-549.

<sup>38</sup> Ivi, §§ 11-12, A VI-1, p. 549.

*spicuitas Scripturae*. Si tratta esattamente dei principi fondamentali dell'esegesi ortodossa protestante che prevalgono.

Poco più in là, all'interno dei *Commentatiuncula de judice controversiarum*, Leibniz chiama in causa l'utilità dello studio della storia per l'interpretazione della Scrittura. Di questo ricorso possiamo tranquillamente sorprenderci; infatti se tutto ciò che conta nella Scrittura è sufficientemente chiaro di per sé e se tutte le versioni si accordano tra loro in modo tale da porre fine a tutte le dispute sul senso del testo, perché allora il cerchio ermeneutico non può essere chiuso con un approccio puramente testuale? In quanto luterano (o meglio «evangelico», come egli preferisce denominare questa confessione) Leibniz, dunque, non concepisce la Sacra Scrittura come un'unità autonoma di senso?

Nella *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentia*, una dissertazione sull'insegnamento del diritto ch'egli pubblica nel 1667, Leibniz spiega che, per comprendere a pieno il senso di un testo di diritto in generale, è necessario effettuare quella che chiama un'interpretazione *totale* «rimanda al diritto nel suo insieme». Oltre al testo in sé un'interpretazione di questo tipo prende in considerazione anche l'autore, le circostanze storiche e il contesto nel quale il testo è stato composto<sup>39</sup>. È senza dubbio un'interpretazione «totale» di questo genere quella cui Leibniz fa riferimento nei *Commentatiuncula* quando asserisce che è necessario includere il riferimento alla storia nell'interpretazione della Bibbia. Ma a che cosa serve un simile lavoro sul contesto storico? La risposta abbastanza semplice, ma densa di conseguenze, è questa: se Leibniz sostiene che la Scrittura può essere interpretata unicamente restando all'interno del suo senso (essenziale), essa non può allora essere giudice della sua stessa *autenticità* e quindi dell'origine divina delle sue narazioni. Ecco qui è l'ambito che deve trovare una dimostrazione attraverso la ragione e la storia, visto che «la testimonianza interna alla Scrittura non può qui essere ammessa»<sup>40</sup>.

Nel 1679, Leibniz inseguiva un ragionamento del tutto simile nella sua corrispondenza con Pierre-Daniel Huet a proposito della *Demonstratio evangelica*, una voluminosa opera di esegesi biblica, che Huet scrive avendo tra i suoi obiettivi polemici la posizione di Spinoza. Per arrivare a dimostrare la verità della rivelazione, scrive Leibniz a Huet, è necessario mettere insieme filosofia ed *erudizione*, vale a dire che è necessario creare un'alleanza tra *storia* e *critica*<sup>41</sup>. Per spiegare la ragione della necessità di questa alleanza, Leibniz propone come esempio la questione della divinità di Cristo, questione di un'importanza tutta particolare per la religione rivelata, poiché «dimostrare che egli [Gesù Cristo] è

39 G.W. Leibniz, *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, § 64, A VI-1, pp. 336-337.

40 G.W. Leibniz, *Commentatiuncula de judice controversiarum*, § 16, A VI-1, pp. 549-550.

41 GP III, p. 15, tr. in EM I, pp. 168-169.

il Messia redentore del genere umano, annunciato da un sì gran numero di profezie, è, dopo la dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, la più importante di tutte le conclusioni»<sup>42</sup>. Ora, questa verità pone in modo chiaro un problema di autenticità. Infatti, come possiamo essere certi del fatto che una prefigurazione sia di origine divina? Che cosa ci obbliga a «credere alle parole di una giovane o di un carpentiere che si vantano di aver avuto delle visioni»<sup>43</sup>? Ecco perché, scrive Leibniz a Huet, «prima di tutto bisogna provare che i nostri libri sacri sono autentici, e che sono arrivati fino a noi senza alcuna alterazione sostanziale [...]. In seguito, è necessario dimostrare che l'autore di cose così grandi, quali quelle narrate nei libri sacri, è stato inviato dal cielo»<sup>44</sup>.

Detto in altri termini, per convincersi dell'autenticità delle rivelazioni trasmesse, abbiamo bisogno di quelle che Leibniz chiama «ragioni di credibilità». Ed è esattamente in rapporto a queste «ragioni» che l'erudizione e la critica storica sono necessarie, poiché: «non si può dimostrare che tutte queste cose sono accadute come vengono riferite, senza aver chiarito solidamente tutta la storia universale, sacra e profana»<sup>45</sup>. Leibniz sembra anche pensare che questo lavoro di dimostrazione della verità del cristianesimo rappresenti la sola vera utilità della storia: «In questo momento mi accontento di osservare che lo scopo principale di tutto lo studio dell'antichità deve essere il chiarimento e la conferma della storia sacra»<sup>46</sup> e che «la storia e la critica sono davvero necessarie unicamente per stabilire la verità della religione cristiana»<sup>47</sup>. Se Leibniz tiene in «gran conto queste belle conoscenze Storiche», è perché esse «in qualche modo ci fanno entrare nel mistero della provvidenza»<sup>48</sup>. In effetti, un po' ovunque si vedono nella storia dei segni della provvidenza che vengono a sostegno dell'autorità della Scrittura: «la Religione cristiana ha dalla sua parte un così grande accordo di innumerevoli grandi prove e circostanze che bisogna ammettere che la provvidenza ha voluto renderla degna di fede presso gli uomini»<sup>49</sup>.

Volendo riassumere quanto indagato fino ad ora possiamo dire che la critica storica, secondo Leibniz, fornisce degli elementi materiali che ci permettono di sostenere l'*autenticità* della Scrittura. Quel che è importante notare è che quel che è in gioco qui non è il *senso* della Scrittura già di per sé chiaro. In questo luogo viene svelata una differenza sostanziale tra Leibniz e Spinoza sulla questione del ruolo della critica storica nell'esegesi. In Spinoza, il risorso alla

42 GP III, p. 12, tr. in EM I, p. 165.

43 Grua, p. 196.

44 GP III, p. 12, tr. in EM I, p. 165.

45 GP III, p. 13, tr. in EM I, p. 165.

46 GP III, p. 13, tr. in EM I, p. 166.

47 GP III, p. 15, tr. in EM I, pp. 169-170.

48 A VI-4, p. 688.

49 Grua, p. 196.

storia è necessario al fine di determinare il senso delle narrazioni contenute nelle Sacre Scritture, perché queste si esprimono con il linguaggio dell'immaginazione viva che caratterizza i profeti e perché sono adattate alle capacità di comprensione dei popoli per i quali sono state redatte. Per comprendere il testo è necessario conoscere il contesto nel quale si inscrive, detto in altri termini è necessario conoscere le capacità di comprensione dell'autore e del popolo al quale il testo si rivolge inizialmente. In Leibniz, invece, se si deve far ricorso alla storia non è certo per conoscere il senso delle narrazioni bibliche, ma unicamente per afferrare la loro divinità. Leibniz si attesta su questa posizione squisitamente luterana: la Scrittura può essere metro infallibile del suo senso interno. Il ricorso alla storia il Leibniz sembra dunque rispondere più a un problema di *canone* che non di *esegesi*, di *autenticità* piuttosto che di *senso*. Ecco una differenza tutt'altro che trascurabile tra la posizione di Leibniz e quella di Spinoza. In effetti dietro questo scarto si nasconde una concezione radicalmente diversa dello statuto della Sacra Scrittura.

#### 4. La questione dell'ispirazione divina

Per chiarire questa questione bisogna far riferimento al *Nova methodus* del 1667 e all'idea di un'«interpretazione totale», cioè a questa ermeneutica complessa che tiene conto delle circostanze e del contesto storico del testo.

Secondo Leibniz una ricerca storica di questo tipo comporta due dimensioni distinte. Da una parte c'è la *stesura* della legge che riguarda la sua *redazione* e l'intenzione dell'«autore». Dall'altra c'è la *sottoscrizione* della legge che riguarda la sua *trasmissione*, «il luogo e il secolo nel quale essa è stata in vigore», vale a dire come essa è stata utilizzata, in quali circostanze, per quanto tempo, se è stata deformata, ridotta o migliorata ecc.<sup>50</sup> Ora, in relazione alla questione della stesura della legge, Leibniz fa un'osservazione da sottolineare:

Che si ponga attenzione all'intenzione, alle affezioni, allo spirito, al genio [*ingenium*] di un autore: in ogni caso si presume che un uomo saggio non inserisca nel suo testamento un'assurdità, qualcosa di inutile o senza senso; dà che segue che la spiegazione va ricercata nel senso che costituisce la validità del documento. L'intenzione di un autore può essere quella di parlare talvolta in maniera oscura, talaltra chiaramente, come negli oracoli, nei testi dei pitagorici, nei costruttori di enigmi e negli alchimisti dal linguaggio sempre misterioso, e se dobbiamo spiegare il senso di questi testi sarà necessario evitare quello che si presenta allo spirito in modo più naturale<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> G.W. Leibniz, *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, § 63, A VI-1, p. 336, tr. in Maurin, pp. 109-110.

<sup>51</sup> G.W. Leibniz, *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, § 66, A VI-1, p. 338, tr. in Maurin, p. 116. Si trovano delle note simili su Pitagora e gli alchimisti nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, III, x, § 13.

Questo passaggio è testimone di un consapevolezza netta del fatto che, se si desidera conoscere il vero senso di un testo, quello che corrisponde all'intenzione dell'autore, bisogna interpretarlo in relazione al particolare ingegno dell'autore stesso, senza invece privilegiare quel senso che appare oggettivamente più plausibile. In questo modo Leibniz propone una distinzione tra *senso vero* e *verità del senso* del tutto simile a quella proposta da Meyer nella *Philosophia S. Scripturae interpres* (valida per tutti i testi tranne che per la Sacra Scrittura) e da Spinoza nel TTP (valida per tutti i testi compresa anche la Sacra Scrittura).

Con tutta evidenza il TTP non ha avuto alcun ruolo nella elaborazione di questa argomentazione di Leibniz nel *Nova methodus*: nel 1667, Spinoza non ha nemmeno ultimato la redazione di questa sua opera. Invece, in quel momento, Leibniz conosce molto bene gli argomenti di Meyer, che dimostra di apprezzare. In un passaggio del *Nova methodus*, evocando una *ars hermeneutica* che contiene «i precetti per penetrare nel vero senso della», Leibniz si riferisce in questi termini a Lodewijk Meyer, facendo, a questo pare, un apprezzamento: questa questione del «senso reale» è stata trattata «in modo molto accurato [accurate admodum] dall'anonimo autore (a quanto pare) arminiano della *Philosophia Scripturae interpres*»<sup>52</sup>. In apparenza, dunque, Leibniz non si oppone a Meyer nella maniera netta che ci si aspetterebbe su questa questione del senso della Sacra Scrittura, e soprattutto non con lo stile radicale che adotta invece più tardi quando confronta Meyer e Spinoza. Di questa circostanza è necessario domandarsi il perché.

Nel § 66 del *Nova methodus*, Leibniz concettualizza il suo nuovo metodo di esegeti in ambito giuridico, definendolo una *ars combinatoria* che si deve applicare a partire da una serie di *parafrasi* del testo in esame. Secondo Leibniz, «la parafrasi è per il discorso quello che la definizione è per la parola»<sup>53</sup>. Il lavoro dell'esegeti dunque, poiché ci troviamo all'interno di un tessuto combinatorio, consiste nel collocare correttamente il testo parafrasato in relazione alle altre parafrasi: «ci si sforza di vedere qual'è la definizione con la quale esso può combinarsi, o quante combinazioni si possono fare, o tra, quelle possibili, almeno quante sono davvero utili, rifiutando quelle inutili»<sup>54</sup>. Infine, bisogna scegliere, tra le combinazioni possibili quella che sembra «la più verosimile»<sup>55</sup>. L'ermeneutica o «l'arte d'interpretare» consiste così nel distinguere un'interpretazione verosimile a partire da una combinazione di possibilità<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> G.W. Leibniz, *Nova methodus discendaeque jurisprudentiae*, § 65, A VI-1, p. 338, tr. in Maurin, p. 114 (traduzione modificata).

<sup>53</sup> Ivi, § 66, A VI-1, p. 338, tr. in Maurin, p. 115 (traduzione modificata).

<sup>54</sup> Ivi, A VI-1, p. 338, tr. in Maurin, p. 115.

<sup>55</sup> Ivi, A VI-1, p. 338, tr. in Maurin, p. 117.

<sup>56</sup> Cfr. L. Davillé, *Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz*, Paris, Félix Alcan, 1909, pp. 500-502.

In questo contesto, Leibniz mette in chiaro che l'esegesi della legge biblica rappresenta un caso molto particolare:

Allo scopo di poter scegliere la vera combinazione, bisogna ancora raffrontarla [*combinatio*] con le parole che precedono e con quelle che seguono, con i passaggi simili, con la storia, il luogo e il tempo; [quando si considerino] le ragioni per dubitare di un autore; non bisogna presumere preventivamente di essere in errore, a meno che altre circostanze non lo provino; e se si tratta di un autore dei testi sacri, è certo che bisogna respingere ogni interpretazione contraddetta dalla ragione e dalla storia, vale a dire, dalla verità<sup>57</sup>.

Il messaggio è molto chiaro: la Scrittura non può essere in errore, quindi un'interpretazione che le faccia dire delle falsità è falsa. Si può allora dire che il testo sacro beneficia di una sorta di presunzione di verità: *il senso vero della Scrittura si deve presumere verace*. Questa presunzione di verità si esprime ugualmente sotto forma di presunzione di una *unità* del testo. In un passaggio del *Nova methodus* che verte sulle antinomie della legge, Leibniz fa così notare che «solo la Sacra Scrittura si accorda in ogni luogo con sé stessa [*solius sacrae scripturae est sibi ubique constare*]»<sup>58</sup>. Ciò non significa che al suo interno non si possano trovare delle contraddizioni logiche o degli errori storiografici, ma semplicemente che non può esistere una contraddizione interna all'intera Scrittura che rappresenta un'unità coerente di senso.

Sembra dunque che per Leibniz, il senso corretto della Scrittura sia per forza un senso vero. Il filosofo di Hannover si mostra qui chiaramente come un sostenitore dell'ipotesi dell'ispirazione verbale della Bibbia: come nell'ermeutica di Lodewijk Meyer, il senso e la verità della Scrittura convergono necessariamente, poiché questa convergenza è posta come una sorta di assioma radicato nell'origine direttamente divina dei libri sacri. Si tratta di una convinzione che emerge anche dai testi più tardi. Leibniz affronta il tema nei suoi commentari al *Christianity not mysterious* (1696) di John Toland, intitolati *Annotatiunculae subitanae ad Tolandi librum*, scritti nel 1701:

Nel secondo capitolo si propone l'idea secondo cui *la rivelazione sarebbe un modo di insegnare, e non una prova che renda certi*. Se con questo l'autore intende dire che la rivelazione non merita più credito del discorso di un maestro al quale non si crede fino a che non fornisce delle prove, o delle idee chiare, l'affermazione è insostenibile. Poiché colui che trasmette la rivelazione non è ai nostri occhi soltanto un dottore o un maestro, ma anche un testimone e un giudice inconfutabile, da che noi siamo certi che è Dio stesso che sta parlando. È così che nelle cose umane per giungere a una certezza, non è sempre necessaria questa

<sup>57</sup> G.W. Leibniz, *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, § 66, A VI-1, 338, tr. in Maurin, pp. 115-116 (traduzione modificata).

<sup>58</sup> Ivi, § 51, A VI-1, p. 329, tr. in Maurin, p. 86 (traduzione modificata).

evidenza delle cose che l'autore esige, visto che l'evidenza garantita dalle persone è spesso sufficiente<sup>59</sup>.

Riassumendo in breve: nel momento in cui noi possiamo dirlo autentico, il senso della Scrittura è necessariamente anche vero perché essa viene direttamente da Dio che è le due cose, «testimone e giudice inconfutabile».

Per Leibniz, la critica storica consiste nel restituire a un testo, già sia vero che chiaro, la sua forma emendata dagli abusi e dai rimaneggiamenti che subisce nelal trasmissione e nell'uso. Da questo punto di vista, dunque, non sorprende il fatto che l'utilità della storia nell'esegesi biblica si limita alla questione dell'autenticità del messaggio. Questa è l'idea che emerge allo stesso modo anche nel *Nouvelles ouvertures*, un testo steso nel 1686:

La storia dell'antichità è di una necessità assoluta per provare la verità della religione e per mettere al sicuro l'eccellenza della dottrina; è attraverso la sua origine interamente divina che la nostra si distingue da tutte le altre, che non le si avvicinano in alcun modo. Ecco in cosa consiste probabilmente il miglior uso della più sottile e profonda critica, nel rendere una testimonianza sincera a queste grandi verità attraverso gli autori antichi verificati con esattezza, e se i maomettani o i pagani e ancora i libertini non si arrestano di fronte a questa ragione si può dire che è principalmente per ignoranza della storia antica<sup>60</sup>.

Anche se in questo passo, Leibniz parla della prova della «verità della religione», è abbastanza chiaro che l'utilità della storia consiste nel fornire delle prove di autenticità del testo biblico in qualità di testo ispirato da Dio<sup>61</sup>.

Nel lessico del *Nova methodus*, dunque, infine, l'utilità di una ricerca storica sul testo sacro, se esso è davvero sacro, non riguarda la *stesura* della legge divina, o l'assegnazione del senso che corrisponde all'intenzione dell'autore, poiché l'autore è Dio stesso: per questo, il testo esprime in modo immediato un insegnamento universale e il cui senso non potrà essere limitato dalla considerazione del luogo e delle circostanze storiche precise in cui viene comunicato. Inoltre, in quanto parola di Dio, la Scrittura esprime chiaramente in sé tutto ciò che conta. Non c'è alcuna difficoltà nel decifrare quel che Cristo a voluto insegnarci: c'è un senso dato del testo sacro, la cui chiarezza non dipende dalle conoscenze storiche, e la cui verità non ne viene messa in dubbio, nel momento in cui riconosciamo la sua origine divina. I principi che guidano il ragionamento leibniziano sono ancora il *sola Scriptura* e il *perspicuitas Scripturae*.

59 Dutens V, pp. 145-46, tr. in EM I, pp. 192-193.

60 A VI-4, p. 688, sottolineatura mia.

61 La stessa conclusione si trova nell'eccellente articolo di Daniel Cook, «The young Leibniz and the problem of historical truth», in S. Brown (ed.), *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 103, 111-112, 122.

In realtà, la ricerca storica ha la sua utilità unicamente nello stabilire la legittimità della *sottoscrizione* della legge divina, la sua trasmissione il suo uso, o piuttosto per stabilire una *concordanza* tra *stesura* e *sottoscrizione* della legge. La critica storica ci permette in effetti di verificare che ciò che è *sottoscritto* come testo sacro sia anche ciò che è *scritto* come tale: essa permette di verificare l'esattezza del canone e dell'uso che si fa del testo biblico. Un simile metodo risponde alla consapevolezza della possibilità di un travisamento storico del testo sacro, o di una corruzione della Bibbia tramite l'introduzione nel suo corpo di testi apocrifi, o tramite la diffusione di interpretazioni travisanti, un altro grande tema del protestantesimo che Leibniz avrà occasione di discutere approfonditamente nella sua corrispondenza con il vescovo Bossuet. Infatti, se si deve considerare necessariamente vero ogni contenuto enunciato in maniera chiara da un testo sacro, è bene assicurarsi prima di tutto che si tratta in effetti di un testo sacro e non di un apocrifo. Ma ammettere che la Bibbia ha potuto subire un processo di corruzione e travisamento nella storia della sua trasmissione non comporta alcun cambiamento sull'origine, poiché nel momento in cui ci occupiamo solo dei testi biblici la cui formulazione è davvero divina, la Bibbia deve dirsi sia vera che chiara nel senso pieno di questi termini. Infatti, l'intenzione di un autore divino non può essere che quelal di trasmettere un senso vero, e questo senso coincide con il senso chiaro che può essere tratto da una lettura unicamente interna della Bibbia, una volta che il testo sia stato ristabilito nella sua autenticità.

### 5. Conclusioni

Come abbiamo visto Leibniz e Spinoza fanno entrambi ricorso alla storia nella loro esegesi biblica. Tuttavia il motivo che li spinge a questo risorso è radicalmente diverso. Secondo Spinoza, la storia si fa necessaria per stabilire il senso stesso della Scrittura, cioè per stabilire ciò che il testo sacro intende dire. Per Leibniz, invece, il ricorso è necessario per stabilire l'autenticità della Scrittura, vale a dire il fatto che il testo sia divino. Una volta stabilita l'origine divina del testo, la questione del senso non pone più alcun problema: in forza del principio della *perspicuitas Scripturae*, questo senso si dà da sé e in maniera chiara al lettore e nel momento in cui *de facto* non sia così quel passo può essere legittimamente trascurato come passo di secondaria importanza.

La ragione per cui, in Leibniz, il ruolo della storia nell'esegesi biblica riguarda unicamente la questione dell'autenticità e non quella del senso, va ricercata nella sua convinzione che la Scrittura abbia un'immediata origine divina. Secondo Leibniz, la critica storica viene condotta a buon fine nel momento in cui serve per restituire alla sua forma originale un testo che è già in sé vero e chiaro, ma che ha subito delle forzature. Il senso del testo è stato travisato nella

trasmissione (o nella sottoscrizione) e nel momento in cui sono stati aggiunti ai libri canonici dei testi di origine umana. L'operazione da compiere è dunque quella di ristabilire la Sacra Scrittura nella sua autenticità facendo ricorso alla verifica della storia. Ma la ricerca storica che verte *sul senso del testo originale*, così come la propone Spinoza, secondo Leibniz arriva a negare completamente l'autenticità del testo invece che provarla. Una simile problematizzazione della stesura della legge divina nella sacra Scrittura rimetterà in dubbio ciò che Leibniz definisce come la divinità in sé del Libro. Questo perché la *storicizzazione del senso* della Scrittura, caratteristica dell'esegesi spinoziana, implica il rifiuto dell'idea dell'*ispirazione verbale* della Bibbia.

[Traduzione dal francese di Aurelia Delfino]

# IL PROBLEMA DEL MATERIALISMO DIALETTICO NELLA TRANSIZIONE IN URSS DA LENIN A STALIN

FABIO MINAZZI

«Un noto adagio dice che, se gli assiomi della geometria urtassero gli interessi degli uomini, si cercherebbe senza dubbio di confutarli. Le teorie storico-naturali, che colpiscono i vecchi pregiudizi della teologia, hanno provocato e provocano tuttora la lotta più furibonda. Non meraviglia quindi che la dottrina di Marx [...] abbia dovuto farsi strada lottando a ogni passo».

Lenin, *Marxismo e revisionismo* [1908]

## 1. Lenin e il problema politico-filosofico della cultura

Egli, il comunista, il rivoluzionario che ha fatto la più grande rivoluzione del mondo, egli, su cui sono rivolti gli sguardi, se non di quaranta secoli dall'alto delle piramidi, di almeno quaranta paesi europei, che sperano di essere liberati dal capitalismo, dovrebbe mettersi alla scuola di un comune commesso che ha fatto il galoppino di bottega per dieci anni e che conosce quest'arte [del commercio e, più in generale, dell'economia, *n.d.r.*], mentre egli, comunista responsabile e rivoluzionario devoto, non solo non la conosce, ma non sa neppure di ignorarla<sup>1</sup>.

Così affermava Lenin nel suo rapporto politico presentato in apertura dell'XI congresso del Partito comunista russo, il 27 marzo 1922, in quello che ha costituito uno dei suoi ultimi interventi politici organici e rilevanti. L'intervento di Lenin affronta, con grande schiettezza politica e culturale, un tema decisivo per lo sviluppo complessivo della rivoluzione sovietica. Certamente il *leader* russo non nega affatto gli importanti risultati *politici* conseguiti nei primi anni della rivoluzione sovietica con la conquista del potere e, anzi, rivendica, con comprensibile orgoglio, come «l'unico popolo che sia uscito dalla guerra reazionaria con mezzi rivoluzionari, non in favore di questo o quel governo, ma rovesciando il governo, è stato il popolo russo». Tuttavia, questo doveroso riconoscimento, inciso oramai a lettere di fuoco nella storia mondiale, non garantisce affatto, *di per sé*, lo sviluppo positivo della rivoluzione russa, giacché Lenin sa bene come un piccolo numero di individui possa anche possedere «magnifiche qua-

<sup>1</sup> V.I. Lenin, *Opere complete*, Roma, Editori Riuniti, 1967, vol. XXXIII, pp. 239-280; la citazione si trova a p. 250. Le citazioni che seguono immediatamente nel testo sono sempre tratte da questo rapporto politico e si trovano, rispettivamente, alle seguenti pagine: p. 273; p. 260; p. 259; p. 248; p. 251; p. 261; p. 262; p. 264 e p. 270.

lità spirituali, ma gli eventi storici sono decisi dalle grandi masse, le quali, se il piccolo gruppo non è di loro gradimento, lo trattano talvolta senza troppe ceremonie». Pertanto, proprio sul difficile e complesso terreno del rapporto con le grandi masse, si gioca la sfida decisiva della rivoluzione sovietica:

noi abbiamo il potere statale, disponiamo di una gran quantità di mezzi economici; se batteremo il capitalismo e creeremo un legame con l'economia contadina saremo una forza assolutamente invincibile. E allora l'edificazione del socialismo non sarà l'opera di quella goccia nel mare che si chiama partito comunista, ma di tutta la massa dei lavoratori; allora il semplice contadino vedrà che noi lo saluteremo, e ci seguirà in modo tale che se anche questo passo sarà compiuto cento volte più lentamente, in compenso sarà un milione di volte più fermo e sicuro.

*Pauca sed matura*: meglio meno, ma meglio. Lenin sa bene che la sfida più importante e invero assolutamente decisiva per l'intero sistema sovietico si svolge esattamente nell'ambito del mondo economico. Su questo terreno conta poco o nulla ciò che è stato precedentemente conseguito con la presa rivoluzionaria del potere e con la conseguente emanazione di tutta una pur nutrita serie di decreti e di ordinamenti autenticamente rivoluzionari. Ciò che oramai conta si radica, invece, nella capacità effettiva di saper superare «una vera verifica dal punto di vista economico» (che non deve essere affatto confusa con le inutili verifiche burocratiche poste in essere dai numerosi organi di controllo del partito e dalle sue stesse molteplici articolazioni). Infatti l'obiezione più micidiale che il contadino russo può rivolgere al comunista sovietico si esprime in un rilievo molto semplice, diretto ed immediato: «voi siete ottima gente, ma il lavoro economico, il lavoro a cui vi siete accinti, non sapeste farlo». Esattamente su questo terreno pratico, quello connesso con la capacità economico-produttiva di soddisfare i bisogni primari delle masse contadine, bisogna allora saper vincere la sfida, con la piena consapevolezza – aggiunge Lenin – che «o supereremo questo esame, in competizione con il capitale privato, o faremo fiasco». *Hic Rhodus, hic salta*.

Dunque, allo scopo dichiarato ed esplicito di affrontare questo preciso e decisivo problema, Lenin avanza una sua interessante analisi critica della situazione sovietica del 1922:

E qui bisogna formulare chiaramente una domanda: in che consiste la nostra forza e che cosa ci manca? Di potere politico ne abbiamo assolutamente a sufficienza. [...] La forza economica fondamentale è nelle nostre mani. [...] La forza economica che si trova nelle mani dello Stato proletario in Russia è assolutamente sufficiente per garantire il passaggio al comunismo. Che cosa manca allora? È chiaro: manca la cultura fra i comunisti che hanno funzioni dirigenti. Prendiamo Mosca – in cui vi sono 4.700 comunisti responsabili – e prendiamo questa macchina burocratica, questa massa. Chi guida e chi è guidato? Dubito molto che si possa dire che sono i comunisti a guidare questa massa.

Secondo Lenin questo costituisce l'autentico nocciolo politico decisivo della questione: «spesso i funzionari borghesi sono più competenti dei nostri migliori comunisti, che hanno tutto il potere e tutte le possibilità, ma non sanno affatto servirsi di tutti i loro diritti e di tutto il loro potere». Per invertire questa situazione e far sì che i comunisti non siano guidati, ma siano invece in grado di *dirigere* effettivamente la struttura industriale sovietica, non vi è che una strada: «è possibile imparare; ma per far questo bisogna studiare, e da noi non si studia». In questa precisa prospettiva il problema non consiste, dunque, solo nel possedere il potere politico, ma nel saper poi dirigere un'intera nazione e questo compito richiede competenza, unitamente alla capacità, per dirla con Gramsci, di saper esercitare un'effettiva *egemonia*:

potremo dirigere l'economia soltanto se i comunisti sapranno costruire questa economia con le mani altrui, e nello stesso tempo impareranno dalla borghesia e le faranno seguire il cammino da loro voluto. Ma se il comunista pensa: io so tutto, perché sono un comunista che ha un posto di responsabilità e ho vinto dei tipi che non erano dei commessi qualunque, noi abbiamo combattuto al fronte e abbiamo sconfitto dei nemici molto più pericolosi, questa mentalità, che è la mentalità prevalente, ci porta alla rovina.

Lenin non nega affatto come sia invero decisivo conseguire la conquista del potere politico: ma, a suo avviso, questo importante risultato storico, oramai acquisito, rappresenta solo una condizione certamente necessaria, ma non affatto sufficiente:

l'altro aspetto della vittoria – costruire il comunismo con mani non comuniste, saper fare praticamente ciò che è necessario nel campo economico – consiste nel trovare un legame con l'economia contadina, soddisfare i bisogni dei contadini in modo che il contadino dica: «Per quanto difficile, penosa e straziante sia la fame, vedo tuttavia che questo potere, sebbene non sia quello solito, dà vantaggi pratici, che si possono realmente toccare con mano». Bisogna ottenere che i numerosi elementi – molto più numerosi di noi – con cui collaboriamo lavorino in modo che si possa seguire il loro lavoro e si possa valutarlo, lavorino in modo tale da fare con le loro mani qualcosa di utile per il comunismo. Ecco il perno della situazione attuale; poiché, benché alcuni comunisti abbiano compreso e abbiano visto che è necessario far partecipare al lavoro i senza partito, la gran massa del nostro partito non ne è convinta.

I comunisti sovietici, rispetto all'intera popolazione russa, sono solo «una goccia nel mare» e possono così esercitare il loro potere in modo proficuo unicamente se saranno in grado di esercitare un'effettiva *direzione* culturale e politica, sapendo peraltro «esprimere giustamente ciò di cui il popolo ha coscienza». Il legame con i problemi e le esigenze delle masse è infatti considerato da Lenin una condizione irrinunciabile, che non può mai essere trascurata, se non ci si vuole porre in contrasto con l'autentico soggetto della storia

umana. La difficoltà della direzione politica – anche per il comunista – si radica esattamente in questo nesso, sempre aperto e problematico, con il movimento storico reale ed effettivo delle masse, con il quale ci si deve confrontare direttamente, in tutta la sua complessità. Entro questo preciso orizzonte – ad un tempo teorico e pratico – si delinea esattamente la questione decisiva per lo sviluppo stesso della rivoluzione comunista. Lenin, nel 1922, ne è pienamente consapevole e ribadisce, *claris verbis*, come questa sia esattamente la difficoltà precipua e decisiva cui il partito comunista sovietico si trova di fronte:

qualsiasi commesso passato per la scuola di una grande impresa capitalistica sa fare queste cose, e il novantanove per cento dei dirigenti comunisti non le sa fare, e non vuol capire di non averne competenza e deve cominciare dall'abbiccì. Se non lo capiremo, se non ci metteremo a studiare dalla prima classe elementare, non riusciremo mai a risolvere il problema economico che sta alla base di tutta la nostra politica.

Questa difficoltà deve essere risolta positivamente: in caso contrario la sfida con l'economia capitalistica e la sua organizzazione complessiva sarà persa e lo scacco storico della rivoluzione diverrà allora inevitabile.

Di fronte a questa precisa sfida storica Lenin sa bene che non esistono scorciatoie, eventuali ed invero assai improbabili «vie regie-proletarie» e, neppure, soluzioni meramente volontaristiche o politiche, che costituirebbero solo delle soluzioni pre-marxiste (e, si può anche aggiungere, decisamente pre-leniniane). Ma proprio questo è stato un pericolo politico effettivo che Lenin aveva tempestivamente individuato e precocemente diagnosticato, tant'è vero che anche pochi anni prima, esattamente nell'aprile del 1920, in occasione degli auguri rivoltigli per il suo cinquantesimo compleanno, aveva invitato i comunisti a combattere una pericolosa taba che poteva insinuarsi inavvertitamente nelle vene del partito, determinando poi, sul piano storico, degli esiti esiziali. Effettivamente, in occasione dell'assemblea tenutasi a Mosca in onore di Lenin per festeggiare il suo cinquantesimo compleanno, il *leader* sovietico aveva preparato, per il suo breve intervento di ringraziamento, una citazione di Karl Kautsky tratta dall'articolo *Gli slavi e la rivoluzione* apparso originalmente nel n. 18 del 10 marzo 1902 del giornale «Iskra». In questo articolo Kaustky elogiava, con tono eccessivamente generoso ed enfatico, il significato storico delle lotte che avrebbero posto in essere gli slavi per l'affermazione di una società socialista, ricordando che «comunque finisce la lotta attualmente in corso in Russia, il sangue e le vite dei martiri che essa esigerà, purtroppo in misura anche eccessiva non saranno vani. Essi feconderanno i germogli della rivoluzione sociale nel mondo civile, li faranno crescere più lussureggianti e più in fretta. [...] Forse potranno essere la tempesta che rompe il giacchio della reazione e porta irrefrenabilmente con sé una nuova, felice primavera dei popoli»<sup>2</sup>. Ebbene, di fronte a queste parole, che, sotto un certo

aspetto, potevano forse essere anche citate con un certo qual orgoglio da chi aveva effettivamente conquistato il potere politico in Russia, Lenin preferisce invece intervenire per mettere in guardia l'intero partito da una curvatura politica che giudica molto negativa. Osserva infatti Lenin:

queste parole mi fanno pensare che forse il nostro partito può oggi cadere in una situazione assai pericolosa, nella situazione di un uomo che esagera i suoi meriti. È una situazione abbastanza sciocca, vergognosa e ridicola. È noto che gl'insuccessi e la decadenza dei partiti politici sono spesso stati preceduti da una situazione simile, in cui questi partiti avevano la possibilità di presumere troppo di sé. [...] Permettetemi di terminare con l'augurio che non metteremo in nessun caso il nostro partito nella situazione di un partito che presume troppo di sé.

Se si presumere troppo di sé si entra in una situazione assai pericolosa, quella in nome della quale l'esigenza di studiare e di imparare è sistematicamente subordinata ad un *volontarismo politico* (pre-marxista e pre-leniniano) per mezzo del quale si è convinti di poter tutto piegare e forgiare secondo la propria, incondizionata, soggettività rivoluzionaria. Esattamente questo volontarismo politico si è poi storicamente realizzato, soprattutto tramite l'opera posta in essere da Stalin il quale, lungi dall'accogliere l'invito leniniano a sviluppare uno studio sistematico, onde poter mettere i comunisti russi in condizione di imparare a gestire e guidare il sistema economico sovietico, ha invece soffocato questa esigenza, dando vita ad un rigidissimo e dittatoriale sistema politico che, come Crono, ha progressivamente divorziato se stesso e i figli della rivoluzione d'ottobre. Meglio ancora: l'aperto contrasto tra la posizione di Lenin e quella di Stalin può essere ben inteso soprattutto se si tiene ben presente come per il primo, come si è visto, il problema decisivo della rivoluzione, *dopo* aver conseguito il *potere politico*, consista nel *saper dirigere* l'intero sistema economico, ponendo, quindi, il *problema della cultura* e quello del *sapere* come centrali per lo sviluppo della stessa rivoluzione. Al contrario per Stalin «tutto sta nel conservare il potere, nel consolidarlo, nel renderlo invincibile»<sup>3</sup>, secondo una ben diversa e opposta concezione della politica e della stessa rivoluzione sovietica. In questo netto contrasto politico si radica, in epoca staliniana, l'affermazione del «leninismo» che, sul piano storico e teorico, rappresenta esattamente, come ha persuasivamente rilevato Valentino Gerratana, «il nome ideologico dello stalinismo trionfante»: «creando il 'leninismo' come modello di sistema teorico, Stalin è riuscito a

2 Il brano di Kautsky è tratto direttamente dal *Discorso all'assemblea organizzata dal Comitato di Mosca del PCR(b) in onore del Cinquantesimo compleanno di V. I. Lenin*, pronunciato da quest'ultimo il 23 aprile 1920, così come si trova pubblicato in V.I. Lenin, *Opere complete*, Roma, Editori Riuniti, 1967, vol. XXX, pp. 477-479, la citazione si trova a p. 478; il passo che segue immediatamente nel testo si trova invece alle pp. 478-479.

3 I.V. Stalin, *Opere complete*, Roma, Editori Riuniti, 1951, vol. IV, p. 137.

bloccare per mezzo secolo lo sviluppo e la ripresa della straordinaria esperienza rivoluzionaria racchiusa nella ricerca teorica leniniana»<sup>4</sup>.

## 2. Importanza e significato del materialismo dialettico di Lenin

Il drammatico contrasto, ad un tempo strategico e politico, tra Lenin e Stalin, richiamato in chiusura del precedente paragrafo, aiuta anche a meglio intendere la formidabile deformazione metafisica dogmatico-religiosa, espressa dal *Diamat* staliniano, cui il materialismo dialettico di Lenin è stato ben presto sottoposto, trasformandolo in uno strumento di potere ideologico, basato su una canonizzazione dogmatica degli scritti di Lenin e, in particolare, di *Materialismo ed empiriocriticismo*. Per comprendere adeguatamente l'importanza e il significato storico-culturale del volume di Lenin *Materialismo ed empiriocriticismo* (pubblicato in prima edizione nel 1909)<sup>5</sup>, superando l'ostacolo rappresentato dalla dogmatica canonizzazione staliniana che lo ha svuotato di ogni mordente critico-rivoluzionario, occorre procedere in un altro modo. In particolare occorre tener presente sia il preciso momento storico in cui quest'opera apparve, sia la concezione leniniana in base alla quale la correttezza complessiva delle posizioni tattiche dipende, in ultima analisi, dalla correttezza complessiva delle posizioni teoriche. I mesi in cui *Materialismo ed empiriocriticismo* vide progressivamente la luce (fu composto a Ginevra nel 1908 e pubblicato nell'anno seguente a Mosca) coincidono peraltro con un periodo che ha alle spalle, in primo luogo, il fallimento della rivoluzione del 1905 e il particolare clima determinatosi soprattutto tra le file degli emigrati della socialdemocrazia russa. In secondo luogo, non può dimenticarsi come in

4 V. Gerratana, *Sui rapporti tra leninismo e stalinismo* in Aa.Vv., *Lenin e il leninismo. Per un'analisi storico-critica*, Milano, Franco Angeli, 1977, pp. 97-127, le due citazioni si trovano, rispettivamente, a p. 115 e a p. 127.

5 Da tener presente che «dati precisi sulla diffusione di *Materialismo ed empiriocriticismo* sono noti soltanto per i primi quattro mesi della pubblicazione, durante i quali furono vendute all'incirca seicento delle duemila copie tirate, a cui si devono aggiungere numerosi esemplari che il contratto prevedeva per l'autore. Se si considera il prezzo nient'affatto «politico» del volume [di due rubli e sessanta copechi, che Gor'kij giudicò eccessivo per un lettore operaio russo, *n.d.r.*], e le probabili difficoltà di distribuzione per un libro che, a causa del suo autore, era vietato a volte dalle biblioteche pubbliche e sequestrato durante le perquisizioni insieme con la letteratura illegale, non si tratta di una diffusione disprezzabile. Tanto più che il libro trovò numerosi lettori anche nelle province non russe dell'impero e giunse persino in molte prigioni, ad animare le discussioni dei detenuti politici. Va però detto che anche le opere che Bogdanov, Bazarov, Juskevic scrissero in risposta a *Materialismo ed empiriocriticismo* erano note e discusse nei medesimi ambienti» (D. Steila, *Scienza e rivoluzione. La recezione dell'empiriocriticismo nella cultura russa (1877-1910)*, Firenze, Le Lettere, 1996, pp. 262-263). L'opera ebbe poi una seconda edizione nel 1920, dopo la rivoluzione del 1917, e allora «fu accolta molto più entusiasticamente», mentre «soltanto con Stalin divenne il caposaldo della gnoseologia marxista-leninista» (ivi, p. 262).

questo periodo Lenin fosse decisamente impegnato ad organizzare la «scuola di Long-jemeau», sita nei pressi di Parigi, onde poter istruire i bolscevichi emigrati, contrapponendosi dichiaratamente alla «scuola di Capri», fondata da Gor'kij e da Bogdanov, Lunaciarski e Alexinski, che costituiva un centro frazionistico degli otzovisti<sup>6</sup>. Proprio tra le fila dei socialdemocratici russi era allora abbastanza diffusa la convinzione – avanzata con forza soprattutto dai «machisti» (vale a dire da quegli intellettuali che guardavano soprattutto alla lezione epistemologica di Ernst Mach, ma anche, in senso più o meno lato, a quella di altri studiosi come Avenarius, Poincaré, Duhem, Ostwald *et similia*) – di poter conciliare il marxismo con l’«empiriocriticismo», onde poter «modernizzare» adeguatamente le concezioni di Marx e di Engels.

In questa precisa congiuntura politica e culturale gli studi filosofici leniniani presero invece decisa posizione critica sia nei confronti delle principali posizioni filosofiche presenti all’interno della socialdemocrazia tedesca – contro l’evoluzionismo di ascendenza darwiniana, in senso lato, cui guardava Kautsky, contro il neokantismo cui si rivolgevano invece Bernstein e Adler – sia, e ancor più, nei riguardi del tentativo, alimentato soprattutto da Bogdanov e dai suoi sodali (appunto i cosiddetti «machisti russi»), di connettere direttamente le tesi marxiste con la lezione filosofica di Ernst Mach, che, nella rielaborazione di questi pensatori russi, aveva infine assunto la forma complessiva di un originale empiriocriticismo presentato come un *empirionismo* il quale, soprattutto per Bogdanov, starà poi alla base della sua «tecnologia» e della sua conseguente difesa del «sapere operaio». Contro queste differenti opzioni teoriche Lenin riafferma, invece, non solo il contrasto assoluto sempre esistente tra il materialismo progressista e l’idealismo reazionario, ma sottolinea anche l’inevitabile «partiticità» della filosofia (e della stessa conoscenza scientifica) e rifiuta, infine, la possibilità di costruire «terze vie», in grado, eventualmente, di «superare» dialetticamente il contrasto, insanabile, tra materialismo ed idealismo. In questo preciso ambito concettuale Lenin sottolinea anche, con indubbia forza polemica, l’obbligo teoretico di sempre operare una «scelta di campo» in ambito filosofico, a favore o contro, il materialismo. Ma questa sua netta e decisa opzione a favore del materialismo si saldava anche con la necessità teorica di distinguere, con la debita

6 Come è noto, alcune organizzazioni bolsceviche inviarono alla «scuola di Capri» dei loro funzionari, in seno ai quali un gruppo di partecipanti spedì poi al «Proletari» una pubblica protesta avente come oggetto l’atteggiamento frazionistico degli insegnanti di questa scuola bogdanoviana. Lenin invitò questi partecipanti a Parigi, cui tenne poi un ciclo di lezioni. Per gli interventi di Lenin relativi alla «scuola di Capri» cfr. V.I. Lenin, *Opere complete* cit., vol. XV, pp. 447-56, unitamente alle considerazioni che si leggono sia nella *Conferenza della redazione allargata dei «Proletari»*, ivi, pp. 401-432 (in particolare cfr. le pp. 413-416), sia nella *Lettera agli allievi della scuola di Capri*, edita alle pp. 73-75 del vol. XVI delle *Opere complete*, senza peraltro trascurare l’intervento del settembre 1909, *La frazione dei fautori dell’otzovismo e della costruzione di dio* (ivi, pp. 22-52).

precisione, la *categoria filosofica* della materia dal *concetto scientifico* della materia che a suo avviso, in ogni epoca storica, subisce delle continue e sempre aperte trasformazioni ed è pertanto sottoposto ad un incessante approfondimento critico-conoscitivo. Con le parole stesse di Lenin:

dal punto di vista del materialismo moderno, cioè del marxismo, i *limiti* di approssimazione delle nostre conoscenze alla verità obiettiva, assoluta sono storicamente relativi, ma l'esistenza di questa verità è *incontestabile*, come è incontestabile il fatto che noi ci avviciniamo ad essa. I contorni del quadro sono storicamente condizionati, ma è incondizionato il fatto che questo quadro rappresenta un modello obiettivamente esistente. Storicamente condizionati sono l'epoca e le condizioni in cui abbiamo progredito nella nostra conoscenza della natura delle cose fino a scoprire l'alizarina nel catrame e gli elettroni nell'atomo, ma ciò che non è per nulla condizionato è che ogni scoperta di questo genere è un passo in avanti della «conoscenza obiettiva assoluta». In una parola, ogni ideologia è storicamente condizionata, ma è incondizionato il fatto che ad ogni ideologia scientifica (a differenza, per esempio, dell'ideologia religiosa), corrisponde una verità obiettiva, una natura assoluta. Voi dite che questa distinzione tra la verità assoluta e la verità relativa è indeterminata. Vi rispondo che essa è appunto «indeterminata» quanto basta per impedire che la scienza sia trasformata in un dogma nel peggior senso della parola, in un qualche cosa di morto, di rigido, ossificato; ma nello stesso tempo, essa è «determinate» appunto quanto basta per distinguersi nel modo più deciso e inequivocabile dal fideismo, dall'agnosticismo, dall'idealismo filosofico e dalla sofistica dei seguaci di Hume e di Kant. C'è qui un limite che voi non avete notato, e, non avendolo notato, siete scivolati nel pantano della filosofia reazionaria. È il limite tra il materialismo dialettico e il relativismo<sup>7</sup>.

In tal modo il materialismo dialettico delineato da Lenin consente tanto di salvaguardare pienamente l'*oggettività* delle conoscenze scientifiche, peraltro difese e interpretate sempre entro un coerente orizzonte filosofico materialista, quanto il loro carattere intrinsecamente *relativo*, mettendo appunto capo ad una nozione, solo apparentemente contraddittoria (ma, in realtà, autenticamente dialettica), di «verità relativa» che, molto meglio di tante altre categorie epistemologiche elaborate da altre contemporanee scuole di pensiero, rende evidente l'intrinsico e incessante approfondimento critico che la scienza pone in essere entro il patrimonio delle stesse conoscenze scientifiche. Già Engels aveva sistematicamente combattuto teoricamente – sia nell'*Anti-Dühring*, sia nella *Dialectica della natura* – il dogmatismo e l'agnosticismo filosofico. Analogamente Lenin, combatte anche lui entrambe queste correnti di pensiero, anche se nella sua differente epoca storica il *leader* russo si trova di fronte soprattutto ad un'alzata di scudi di un fenomenismo, particolarmente agguer-

---

<sup>7</sup> *Materialismo ed empiriocriticismo* è pubblicato, nella traduzione italiana di F. Platone, nelle *Opere complete* di Lenin (vol. XIV), dove la cit. riportata nel testo si trova alle pp. 132-133, i corsivi sono nel testo.

rito e sofisticato nel reagire alla crisi del classico meccanicismo ottocentesco. Non solo: questo nuovo fenomenismo di ascendenza «machiana» è tale da affermare anche la relatività complessiva della conoscenza scientifica (e il suo, conseguente e sostanziale, agnosticismo). Di fronte a questi esiti teorici Lenin mette in discussione critica radicale l'identità tra la conoscenza scientifica e la sua presunta staticità. Ma ponendo al centro della sua considerazione filosofica della conoscenza scientifica la *dinamicità* del sapere umano, Lenin non cade, per parte sua, in alcuna forma di scettico relativismo, poiché sottolinea sempre la parallela capacità che le teorie scientifiche umane hanno di saper comprendere effettivamente la realtà oggettiva del mondo reale. Proprio su questo terreno materialistico-dialettico Lenin critica filosoficamente, nel modo più conseguente possibile, la pretesa dei «machisti» russi di poter basare la loro analisi filosofica della conoscenza scientifica riferendosi ad alcuni pretesi e indeterminati «elementi», che non sarebbero né fisici, né psichici. Mentre il fenomenista pretende di considerare la «sensazione» come una realtà irrelata e avulsa da qualunque contesto, Lenin sottolinea invece come questi elementi non possano mai essere separati dall'analisi concreta della «scienza umana che progredisce», nel cui contesto effettivo quegli stessi elementi assumono sempre il loro preciso valore oggettivo, storico ed epistemico. E lo assumono proprio perché l'errore filosofico in cui cade ogni forma di fenomenismo – ed è questo il problema teorico specifico che sta a cuore a Lenin, al di là delle particolari differenti forme concettuali che il fenomenismo ha pure assunto nell'ambito della storia concettuale della filosofia moderna – consiste nel confondere sistematicamente la sensazione – autentico *strumento* di indagine conoscitiva del mondo reale ed obiettivo – con *questo stesso mondo*, cortocircuitando così lo strumento del conoscere con l'oggetto della conoscenza.

Non solo: al fenomenismo manca una intrinseca consapevolezza teorica del nesso dialettico che sempre esiste, entro un determinato patrimonio storico, tra le singole «sensazioni» (tra il loro incessante flusso, tra i loro stessi nessi) e l'esistenza di una realtà che si pone oltre i limiti della percezione sensibile. Sempre questa consapevolezza dialettica permette inoltre a Lenin di denunciare l'errore insito in tutte le pur differenti forme di agnosticismo kantiano che finiscono per assolutizzare in modo indebito *il limite* che separa ciò che conosciamo attraverso le nostre percezioni e ciò che sussiste al di là di queste stesse percezioni. Il kantismo assolutizza indebitamente questo limite, contrapponendo il fenomeno alla *Ding an sich*, mentre questo limite vive unicamente entro la concreta dinamica storica della conoscenza, per mezzo della quale e attraverso la quale l'uomo approfondisce continuamente la sua conoscenza del mondo reale. Come le singole sensazioni non possono mai essere considerate in un loro preteso e metafisico isolamento monadico, in modo analogo il limite esistente tra le nostre percezioni e il mondo reale non va mai assolutizzato, come peraltro attesta la stessa nozione leniniana del «riflesso»

la quale risulta essere sempre inscindibilmente connessa con la concreta dinamica conoscitiva posta in essere dall'uomo nelle differenti fasi di sviluppo della sua civiltà storica. Come ha puntualizzato Ludovico Geymonat

il fenomenista si illude di poter considerare la sensazione come un «elemento» a sé stante; il filosofo serio sa invece di doverla considerare entro la dinamica globale del conoscere, perché solo in questa dinamica essa può assolvere il compito di strumento che ci approssima alla realtà. Ogni sensazione, pur essendo suscitata dalle «cose fuori della nostra coscienza [...] con la loro azione sugli organi di senso», non ci fornisce che una prima immagine approssimata della realtà; ma è dalla somma delle immagini fornite da tante sensazioni, criticamente vagliate le une con le altre ed elaborate dalle conoscenze superiori, che noi potremo farci un'idea sempre più esatta delle cose che esistono fuori della nostra coscienza. La nozione di riflesso e quello della dinamica conoscitiva non sono fra loro scindibili: il riflesso ci garantisce che noi ci troviamo di fronte a qualcosa che sta oltre la nostra coscienza, la dinamica conoscitiva ci garantisce che siamo in grado di afferrarla sempre più a fondo. La teoria leniniana testé delineata ci dice ancora, però, qualcosa di più: ci dice che la nostra coscienza in quanto determinata dall'azione delle cose esterne sui nostri organi di senso – non costituisce un *primum* assoluto: essa non crea l'essere, ma lo riflette in forme via via meglio approssimate; non lo crea proprio perché non può mai sostenere di averne una conoscenza completa ed assoluta<sup>8</sup>.

In questa prospettiva teorica materialistica il riferimento critico alla dialettica – anche alla stessa dialettica hegeliana – costituisce veramente la chiave epistemica ed euristica che consente a Lenin di ricollegarsi alla battaglia culturale engelsiana per evitare tanto il dogmatismo quanto lo scetticismo e affermare una nuova immagine, dinamica e oggettiva, del sapere umano. Scrive infatti Lenin:

la dialettica, come già spiegava Hegel, comprende in sé gli elementi del relativismo, della negazione, dello scetticismo, ma non si riduce al relativismo. La dialettica materialistica di Marx e di Engels contiene in sé incontestabilmente il relativismo, ma non si riduce ad esso, ammette cioè la relatività di tutte le nostre conoscenze, non nel senso della negazione della verità obiettiva, ma nel senso della relatività storica dei limiti dell'approssimazione delle nostre conoscenze a questa verità<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> L. Geymonat, *Lenin: la battaglia del marxismo a favore di una concezione realistica del mondo*, capitolo pubblicato in L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano, Garzanti, 1972-76, 7 voll., vol. VI, pp. 87-121, la citazione si trova a p. 111, corsivo nel testo, ma di Geymonat è anche da tener presente *Del marxismo. Saggi sulla scienza e il materialismo dialettico*, a cura di M. Quaranta, Verona, Bertani, 1987, in cui si leggono diversi contributi consacrati al pensiero filosofico leniniano e all'attualità del suo materialismo dialettico (del resto con un volume intitolato *Attualità del materialismo dialettico* – edito a Roma dagli Editori Riuniti nel 1974 – si era anche originariamente qualificato un piccolo gruppo di studiosi – Giulio Giorello, Enrico Bellone e Silvano Tagliagambe – che allora gravitava, in modo sostanzialmente omogeneo, nell'intorno concettuale [ed accademico] del magistero filosofico di questo epistemologo torinese).

<sup>9</sup> V.I. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo* cit., p. 133, corsivi nel testo.

### *3. L'eredità di Lenin e il Diamat staliniano*

Se questo risulta essere, sia pur in rapida sintesi, l'orizzonte complessivo del materialismo dialettico delineato da Lenin si comprende bene come lo sforzo staliniano di coartarlo nelle celebri e dogmatiche formule del *Diamat* abbia finito, inevitabilmente, per snaturarlo e conculcarlo, riducendolo appunto ad una pessima metafisica religiosa e dogmatica, sempre utilizzata quale strumento di potere per coartare e conculcare la libera ricerca scientifica e per giustificare alcuni dei più clamorosi errori strategici poi compiuti e perpetrati dallo zdanovismo imperante. Invece nella prospettiva leniniana il materialismo dialettico costituisce veramente il cuore del marxismo, poiché impedisce ogni degenerazione e trasfigurazione agnostica o dogmatica del sapere umano. Non solo: nella prospettiva di Lenin il sapere scientifico oggettivo dell'uomo viene rivalutato collocandolo in una prospettiva storico-dinamica in cui lo sforzo della conoscenza viene ricondotto tanto alle sue radici storiche, quanto alla sua capacità di cogliere, progressivamente, elementi oggettivi del mondo materiale. In altre parole nella prospettiva materialistico-dialettica leniniana il valore dinamico ed oggettivo del conoscere umano è costantemente tenuto presente e debitamente valorizzato, recuperando pienamente, al contempo, il carattere «critico e rivoluzionario» della stessa dialettica marxista ed engelsiana. In questa prospettiva la difesa della conoscenza umana, considerata nella sua oggettività e nella sua dialettica storica effettiva, si salda anche con la difesa della centralità – come si è visto – del problema della cultura per lo stesso sviluppo storico della rivoluzione sovietica. Il che non deve poi essere poi scisso indebitamente dalle stesse considerazioni politiche che Lenin ha espresso nelle sue altre opere più direttamente consacrate a discutere alcuni problemi storico-politici, tattici, strategici o teorici. Anzi, bisogna invece ricordare come la specifica rilevanza filosofico-politica di Lenin, spesso misconosciuta e conculcata anche da molti «leninisti», si radica esattamente – come ha sottolineato uno studioso marxista come Sebastiano Timpanaro – nella difesa e nello sviluppo del materialismo «che significa, insieme, riaffermazione dell'esigenza di una fondazione scientifica del comunismo e rifiuto di tutte quelle concezioni della scienza che sono sorte dalla svolta idealistica di fine Ottocento»<sup>10</sup>. Ma questo valore può essere ben apprezzato solo da chi, partendo appunto dal materialismo dialettico leninista che si ricollega direttamente alla lezione marxiana e a quella engelsiana, sia in grado di rendersi conto, per dirla ancora con Timpanaro, che

<sup>10</sup> S. Timpanaro, *Sul materialismo*, terza edizione riveduta e ampliata, Milano, Unicopli, 1997, p. XXVI (il passo è però citato dalla *Prefazione* alla prima edizione, apparsa originariamente presso Nistri-Lischi di Pisa nel 1970 – e poi ancora ivi riedita nel 1975, in una seconda edizione parimenti riveduta e ampliata, dove la citazione indicata nel testo si trova a p. X). La citazione che segue immediatamente nel testo è invece tratta dalla p. XXVI della terza edizione (ovvero dalla p. XI della seconda edizione).

uno degli aspetti della grandezza di Lenin consiste proprio nell'aver compreso che il volontarismo, il soggettivismo, il rifiuto della scienza possono costituire un momentaneo «eccitante rivoluzionario», ma non possono essere il fondamento di una solida dottrina rivoluzionaria. Non si tratta, con ciò, di attendere il mitico «crollo spontaneo», né di mascherare dietro una scolastica professione di leninismo una sostanziale accettazione del riformismo, come fanno i partiti comunisti ufficiali dell'Occidente. Non si tratta di sottovalutare il ruolo indispensabile dell'elemento soggettivo nella lotta contro il capitalismo. Si tratta di capire che la formazione di queste stesse condizioni soggettive (con tutti i problemi che nascono dal diseguale sviluppo della coscienza rivoluzionaria, dal difficile rapporto tra intellettuali e masse ecc.) è il risultato di processi oggettivi, non di un miracolistico atto di volontà.

Questo rilievo va riaffermato anche nei confronti di chi ha letto Lenin attraverso il filtro ideologico deformante dello stalinismo che, fin dai *Principi del leninismo* e dalle *Questioni del leninismo*<sup>11</sup>, ha sistematicamente imbalsamato dogmaticamente (e in modo sostanzialmente metafisico-religioso) il pensiero del leader russo, svuotandolo progressivamente di ogni specifico moriente critico, fino a trasformarlo in un comodo orpello ideologico da brandire politicamente, a seconda dei casi, contro i propri avversari, con lo scopo dichiarato di rafforzare sempre più lo stalinismo, a scapito complessivo del processo rivoluzionario posto in essere dalla rivoluzione d'ottobre. Secondo i sia pur assai sintetici cenni indicati nelle precedenti considerazioni è tuttavia abbastanza agevole rendersi conto come venne progressivamente operata da Stalin questa sistematica deformazione dogmatico-religiosa del materialismo dialettico leninista. Un'operazione che fu posta in essere erodendo sistematicamente ogni autonomo spessore concettuale del leninismo onde piegarlo, sempre più, al prassismo più fagocitante per essere infine imbalsamato nel dogmatico letto di Procuste del *Diamat* staliniano. Erosione del leninismo che si è potuta operare proprio nella misura in cui Stalin, operando in modo pre-marxista e pre-leninista, ha completamente cancellato il ruolo euristico-civile del problema leniniano della cultura, appiattendo la stessa azione politica al mero soggettivismo e alla mera volontà politica che pretende, invariabilmente, di tutto dominare e di tutto sottomettere. Come ha rilevato Silvano Tagliagambe, in una sua sistematica disamina dei rapporti tra scienza, filosofia e politica in Unione Sovietica tra il 1924 e il 1934,

---

<sup>11</sup> Cfr. I.V. Stalin, *Questioni del leninismo*, Mosca, Edizioni in Lingue Estere, s. a. [poi riedito a Milano, nella collana dei «Feltrinelli Reprint», nuovamente edito senza alcuna indicazione dell'anno di pubblicazione], nel quale le due opere indicate nel testo si trovano, rispettivamente, alle pp. 9-90 e alle pp. 121-175. In queste due opere il leninismo viene così definito da Stalin: «il leninismo è il marxismo dell'epoca dell'imperialismo e della rivoluzione proletaria. Più esattamente: il leninismo è la teoria e la tattica della rivoluzione proletaria in generale, la teoria e la tattica della dittatura del proletariato in particolare» (cfr. pp. 10 e 121).

l'eredità leniniana consisteva [...], più che in un preciso programma politico e in una concreta strategia per lo sviluppo economico, in una ricca e preziosa serie di consapevolezze delle esigenze che si trattava di soddisfare e dei problemi ai quali occorreva trovare una risposta. Queste consapevolezze, per la loro natura intrinseca e per il quadro concettuale nel quale si trovavano inserite, erano atte a tradursi in una articolata proposta culturale, fondata sulla necessità di un approfondimento della dialettica come metodo capace di evitare ogni forma di riduzionismo e di realizzare quella combinazione di esigenza di totalità e di rispetto della specificità di ogni piano e livello di essa che, secondo Lenin, era indispensabile per fornire una giusta espressione dell'ineguaglianza di sviluppo e della circolarità delle varie pratiche sociali e per dar conto di tutto il complesso dei rapporti reciproci, variabili nel tempo, intercorrenti tra i molteplici fattori, da considerarsi sempre come strettamente solidali tra loro, della formazione sociale<sup>12</sup>.

Ma proprio rispetto alla complessità di questa specifica eredità leniniana, Stalin si è invece mosso compiendo una serie di arbitrari riduzionismi che hanno infine trovato il proprio emblema, soprattutto a partire dagli anni Trenta, non solo nella sistematica distruzione del gruppo bolscevico che aveva guidato la storica rivoluzione d'ottobre, ma anche nella delineazione del *Diamat* e nella difesa delle tesi della «scienza proletaria» (già combattuta apertamente da Lenin) e della sistematica diffusione dello slogan «due mondi, due classi, due scienze e due culture» quale autentica anima dell'anima dello zdanovismo. In questa specifica prospettiva la disamina sviluppata da Tagliagambe documenta diffusamente come la critica radicale cui furono sottoposte in Unione Sovietica le principali e maggiori conquiste scientifiche del XX secolo non sia affatto da imputarsi al materialismo dialettico di Engels e di Lenin e all'opera dei sostenitori di queste posizioni marxiste (in particolare dei materialisti dialettici del gruppo di Deborin) che cercarono effettivamente di sviluppare il programma indicato da Lenin negli ultimi anni della sua vita, bensì ai «loro avversari, i 'meccanicisti', che, come è agevole constatare, con la tradizione del materialismo dialettico correttamente inteso avevano ben poco a che vedere ed erano piuttosto portatori di esigenze e istanze emerse in altri contesti filosofici». Inoltre in questo spazio giocò un suo ruolo specifico anche il carattere della personalità di Stalin, come ha sottolineato uno storico come Edward Carr<sup>13</sup>. Con Stalin si attuò infatti un ritorno alle tradizionali radici russe, invertendo un fecondo processo di osmosi con il modello e con la cultura europea cui si era precedentemente proiettata la rivoluzio-

12 S. Tagliagambe, *Scienza, filosofia, politica in Unione Sovietica. 1924-1939*, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 62, mentre la citazione che segue immediatamente nel testo è tratta da p. 132. Sul contrasto filosofico tra «meccanicisti» e «dialettici» in Urss cfr. comunque le pp. 70-141 dello studio di Tagliagambe.

13 Cfr. E.E. Carr, *Il socialismo in un solo paese (1924-1926)*, I, *La politica interna*, tr. it. di L. Baranelli e P. Bernardini Marzolla, Torino, Einaudi, 1968, pp. 167-170.

ne d'ottobre. Questo ritorno alle tradizioni nazionali russe si saldò, inoltre, con una sistematica svalutazione della dimensione teorica a tutto vantaggio di una decisa rivalutazione della dimensione pratica, dei compiti organizzativi e di quelli amministrativi. Stalin era e voleva essere, *in primis*, un *pratico*, che amava contrapporsi ai teorici. Senza poi aggiungere che Stalin stesso si era formato nell'ambito di una tradizione intellettuale decisamente russa che poco o nulla aveva a che fare con la tradizione della precedente *intelligencija* russa, strettamente legata alla tradizione culturale occidentale. Mentre i dirigenti bolscevichi della prima generazione appartenevano quasi tutti, a pieno titolo, alla tradizione dell'*intelligencija* russa formatasi a stretto contatto con la cultura occidentale europea, Stalin, invece, si distingueva anche per non aver mai vissuto in Europa e per non aver conosciuto alcuna lingua occidentale. Stalin era così un uomo nel quale non erano affatto presenti gli influssi della cultura occidentale e questo aspetto ha indubbiamente svolto un ruolo in relazione al suo modo di gestire, far suo e intendere la complessa eredità dell'opera di Lenin, soprattutto di quella degli ultimi anni.

Proprio perché nell'opera di Stalin la teoria finiva sistematicamente per assumere una funzione meramente sussidiaria rispetto alla strategia e alla tattica politica, è allora agevole comprendere come nell'agire staliniano l'insistenza leniniana sul ruolo decisivo della cultura finì per essere completamente negletta e trascurata. Non solo: proprio le impellenti esigenze pratiche che si imponevano sempre più e per ogni dove al partito comunista russo, unitamente alla costante tendenza naturale di Stalin a subordinare sistematicamente i problemi della cultura alle esigenze immediate del mondo della *praxis*, crearono progressivamente un terreno più che favorevole per deformare la lezione leninista e annullare così ogni eventuale e residua autonomia relativa del piano culturale. Del resto se il periodo della Nep leniniana si era contraddistinto anche per una sua specifica vivacità culturale ed intellettuale, gli anni staliniani non avrebbero potuto invece che configurarsi come un'età di piatto conformismo, come una notte in cui tutte le vacche sono nere. Così mentre il periodo leniniano registrò un fiorire di teorie contrarie sostenute da scuole di pensiero rivali che si confrontarono direttamente anche con il pensiero dello stesso Lenin, lo stalinismo non poté, invece, che introdurre un sistematico, grigio e piatto conformismo, in grado di piallare brutalmente ogni eventuale disenso e ogni, anche solo ipotetica, diversità.

Paradossalmente, proprio all'interno specifico di questo plumbeo e soffocante clima totalitario staliniano finirono per riemergere alcune tesi, à la Bogdanov, relative alla «cultura proletaria», tesi che Lenin aveva invece combattuto apertamente fin dal suo primo apparire. Non solo: in questi anni finì per riemergere anche il culto bogdanoviano per la *scienza dell'organizzazione* e il mito di una *neutra tecnicità*, sganciata da ogni legame con la dimensione concettuale della scienza, espressione emblematica dell'esperienza organizzata della società

umana, perché la scienza, per utilizzare l'espressione di Bogdanov, non sarebbe altro che «l'esperienza organizzata della società umana del lavoro»<sup>14</sup>. In questa specifica prospettiva la dura battaglia condotta da Lenin contro Bogdanov con *Materialismo ed empiriocriticismo* mostra nuovamente di possedere una duplice radice, ad un tempo teorica e politica, difficilmente negabile perché – come ha rilevato per esempio Dominique Lecourt:

Lenin avverte benissimo il pericolo rappresentato, nella battaglia politica, dalle posizioni «di sinistra» del bogdanovismo. Egli combatte con la massima energia quello che giustamente scopre essere l'aspetto anticontadino della parola d'ordine di «cultura proletaria»<sup>15</sup>.

14 A.A. Bogdanov, *La scienza e la classe operaia*, tr. it. di C. Beltramo Ceppi, Introduzione di G. Giorello, Milano, Bompiani, 1974, p. 51. Come è noto Lenin, nel ripubblicare nel 1920 *Materialismo ed empiriocriticismo* prese nuovamente le distanze più nette anche dalle tesi espresse da Bogdanov ne *La scienza e la classe operaia* denunciando nuovamente il fatto che «Bogdanov diffonde, in veste di ‘cultura proletaria’, concezioni borghesi e reazionarie» (cfr. *Opere complete* cit., vol. XIV, p. 17). Rispetto all'ed. it. indicata non è privo di interesse sottolineare come in essa compaia una *Introduzione* di Giorello, nella quale il futuro anti-materialista dialettico non solo dichiari di proporsi di «mostrare proprio attraverso *La scienza e la classe operaia*, come Lenin, avendo rifiutato il Bogdanov del 1906, dovesse coerentemente rifiutare anche quello del 1918-20» (p. 13), ma affermi anche di *condividere* il giudizio di Lenin, pur ritenendo «che l'appassionato appello per una ‘cultura proletaria’ è segno di una viva esigenza che l'organizzazione scientifica borghese dei tempi di Bogdanov (e anche di oggi) soffoca sistematicamente; è sintomo di un disagio subito sulla propria pelle, prima da ogni altro, dal ricercatore scientifico. Ma – e questo ci pare l'insegnamento più profondo della polemica leniniana – una denuncia soggettiva e volontaristica, nel contesto di una concezione sostanzialmente idealistica, risulta oggettivamente non solo inutile, ma fuorviante. Di qui, dal punto di vista leninista, la necessità della critica. Di qui uno dei tratti costanti e ineliminabili di una valutazione materialistico-dialettica della scienza: la decisa denuncia di ogni compromissione idealistica sulla questione della conoscenza scientifica, denuncia tanto più necessaria quanto più tale compromissione appare avvenire sul terreno di un ‘materialismo storico’, avulso da ogni decisa concezione generale della natura e inteso positivisticamente come scienza a sé stante» (p. 42). Così, dunque, Giorello, *anno 1974*.

15 D. Lecourt, *Bogdanov: specchio dell'intelighenzia sovietica* in A. Bogdanov, *La scienza, l'arte e la classe operaia*, a cura di D. Lecourt e H. Deluy, Prefazione di S. Tagliagambe, tr. it. dal francese di S. Cantoni (mentre i testi di Bogdanov sono stati tradotti dal russo per l'edizione francese da Blanche Grinbaum), Milano, Gabriele Mazzotta, 1978, pp. 7-34, la citazione si trova a p. 11, mentre quella che segue immediatamente nel testo è tratta dalle pp. 13-4. La tesi di Lecourt – sostanzialmente condivisa anche da Tagliagambe – è invece giudicata «un'operazione di ambiguo significato politico e di scorretto metodo storiografico» (p. 5) da parte di uno studioso come Vittorio Strada che nel presentare con il suo saggio *Né fede, né scienza*, il volume di A. Bogdanov, L. Aksel'rod, V. Bazarov, P. Juskevic e M. Gor'kij, *Fede e scienza. La polemica su Materialismo ed empiriocriticismo di Lenin*, a cura e con un saggio di V. Strada, con traduzioni di M. Boffito e N. Strada, Torino, Einaudi, 1982, preferisce insistere su quelli che, a suo avviso, costituiscono i tre capisaldi di ogni marxismo-leninismo «rivoluzione totale, partito totalitario e assolutizzazione del bolscevismo» (p. 6). Strada, spondo senz'altro le osservazioni critiche che Bogdanov illustra in *Fede e scienza* (cfr. le pp. 55-148), vuole infatti mostrare come Lenin stesso fosse mosso da una mentalità religiosa

Non solo: sempre lungo questa prospettiva storiografica, il sistema bodganoviano, proprio durante il periodo staliniano, ha finito per operare in tutto il suo significato storico-filosofico, rappresentando

il serbatoio inesauribile dei temi verbalmente «di sinistra» della propaganda staliniana in cui entrarono a titolo di elementi costitutivi. Dall'umanismo volontarista, di cui l'inno all'«uomo nuovo» viene intonato fin dal 1935 prima di diventare con lo stakanovismo il motivo centrale di una grandiosa mitologia della classe operaia e del progresso tecnico, alla teoria delle «due scienze» che diventa, nel 1948, sotto la spinta di Zdanov, uno strumento temibile nelle mani del partito per stringere di nuovo le

---

assoluta e intollerante, in virtù del quale «il materialismo dialettico ha una funzione puramente difensiva e conservatrice e, asseragliandosi attorno al nucleo intangibile della verità perenne formulata da Engels e da Lenin (e da un Marx engelsianizzato e leninizzato), blocca ogni libera ricerca, tacciandola di 'idealismo', 'revisionismo', ecc. con l'aggiunta dei soliti appellativi di 'borghese', 'piccolo-borghese' ecc.» (p. 31). Lo scopo dichiarato di Strada non è solo quello di avvallare una discutibilissima presentazione di *Materialismo ed empiriocriticismo* quale autentico «Corano del materialismo dialettico in tutta la sfera d'azione dell'Islam leninista» (p. 29), ma è anche quello, ben più rilevante sul piano storico e politico, di rintracciare senz'altro le radici del totalitarismo autoritario e dogmatico staliniano nell'opera stessa di Lenin, onde mostrare come la rivoluzione sovietica fosse compromessa – dal punto di vista della democrazia borghese, *of course!* – fin dalle sue origini leniniane e destinata necessariamente a creare una società inevitabilmente repressiva. In questa prospettiva *politica* il materialismo dialettico è allora sempre concepito e presentato, conseguentemente e invariabilmente, «come un vampiro che si nutre del sangue altri e di questo nutrimento si serve per mantenere il suo controllo (ideologico) sulla scienza, riducendosi anche soltanto alla litania di una serie di ovvie citazioni di Engels e Lenin. [...] il materialismo dialettico non è un sapere: è un potere. È uno strumento di controllo che dalla sfera di egemonia del partito si è esteso alla sfera di giurisdizione dello stato e, come tutto il marxismo-leninismo di cui è parte, è uno strumento di regno, un pilastro dell'edificio ideocratico» (p. 32). In tal modo Strada occulta sistematicamente il dissenso teorico e politico esistente tra Lenin e Stalin (per il quale cfr. invece quanto si osserva nel testo), e occulta anche il processo mediante il quale lo stesso «leninismo» ha costituito l'ideologia dello stalinismo. Ma nuovamente i motivi *politici* di queste omissioni (cui si aggiunge anche la disinvoltura storiografica con la quale Strada, perlomeno in questo scritto, non si confronta mai con analisi storico-concettuali alternative, come per esempio quella di Tagliagambe, semplicemente ignorata) sono evidenti giacché il nostro vuole formulare un giudizio liquidatorio sull'intera opera di Lenin, con il conseguente rifiuto radicale del comunismo. Sempre per questa ragione Strada può allora concludere in gloria la sua requisitoria, denunciando, *dogmaticamente*, «il fanatico razionalismo antireligioso di Lenin, che si esprimeva in una mentalità dogmaticamente 'religiosa' e tutt'altro che criticamente 'laica', e che impediva di lasciare persino la scienza al suo 'spontaneismo', senza la guida della 'coscienza' marxista (dialettico-materialista)» (p. 54). Alla luce di queste pregiudiziali analisi apologetiche – che fanno proprio rimpiangere il diverso impianto di studio critico-analitico presente nel pur datato studio del gesuita del Pontificio Istituto Orientale in Roma, Gustavo A. Wetter S.J., *Il materialismo dialettico sovietico*, Torino, Einaudi, 1948 – non sarà allora fuori luogo ricordare la maggior profondità delle considerazioni critico-costruttive svolte da uno studioso come Georges Labica nel suo *Dopo il marxismo-leninismo (tra ieri e domani)*, con un saggio introduttivo di S. Tagliagambe e una post-fazione dell'Autore all'edizione italiana, traduzione e appendice bibliografica a cura di A. Catone, Roma, Edizioni Associate, 1991.

file degli intellettuali intorno a sé in un momento di crisi... Tutti questi temi [...] sono presenti direttamente nell'opera di Bogdanov di cui sono i rampolli inconfessati.

In questo caso la coerente e dura polemica leniniana contro la «cultura proletaria» difesa da Bogdanov mette in evidenza, nuovamente, una differenza culturale e teorica di notevole importanza. Bogdanov nell'opera del 1920 afferma infatti che

il proletario ha bisogno di una scienza proletaria. Cioè di una scienza che venga assimilata, compresa e divulgata secondo la sua ottica, che sia in grado di dirigerlo nei suoi compiti di classe; una scienza che sia in grado di organizzare le sue forze in vista della lotta definitiva contro la borghesia e, poi, della vittoria e della realizzazione dei propri obiettivi sociali<sup>16</sup>.

Di contro Lenin, anche nel progetto di risoluzione del congresso del *Proletkult Sulla cultura proletaria*, respinge drasticamente l'ipotesi stessa di poter costruire o inventare *ex nihilo* una discutibile ed ipotetica cultura proletaria. A suo avviso la cultura richiede invece studio e disponibilità ad imparare, nel quadro di una lenta e progressiva metabolizzazione critica di quanto si vuole conoscere, giacché la maturazione dei problemi culturali non può essere mai improvvisata, forzata o artatamente compressa entro una pianificazione politica tale da sopprimere ogni effettiva autonomia relativa della dimensione teorica, a tutto vantaggio di una frettolosa, quanto assai inadeguata, «bolscevizzazione» della cultura. In caso contrario tale astratta «bolscevizzazione» della cultura, come poi realmente si verificò nell'epoca staliniana, implica la costruzione di un sistematico dogmatismo che uccide ogni effettiva e libera potenzialità creativa della cultura. L'acritica affermazione di una presunta scienza proletaria, l'insistito, retorico e assai diffuso parallelismo tra Stalin «trasformatore della storia» e Lysenko «trasformatore della natura» – con tutto quello che il «caso Lysenko» ha poi comportato<sup>17</sup> – costituiscono certamente gli esiti più noti, ma anche i più perversi ed emblematici, di una profonda, radicata e volontaristica distorsione ideologica nella quale non è poi difficile scorgere un parallelismo diretto tra il soggettivismo politico-volontaristico staliniano e la concezione di Lysenko connessa alla presunta modificabilità assoluta ed adattiva dell'ereditarietà tramite l'ambiente.

In ogni caso nella prospettiva staliniana è proprio questo decisivo elemento culturale, su cui ha insistito in modo particolare Lenin nella sua ultima fase di vita, che verrà sempre più e progressivamente marginalizzato, con la conseguenza, inevitabile, di stravolgere la stessa originale configurazione leniniana.

16 A. Bogdanov, *La scienza e la classe operaia* cit., p. 66.

17 Cfr. D. Lecourt, *Lysenko. Histoire réelle d'une «science prolétarienne»*, Paris, Maspero, 1976 (con una Prefazione di L. Althusser, libro poi edito in italiano, dagli Editori Riuniti, nel 1977, nel quale figura anche un contributo di M. Aloisi, *La vicenda italiana e alcuni commenti*).

na del materialismo dialettico marxista. Soprattutto a partire dal 1929, quando nella Russia sovietica, sotto la ferrea guida di Stalin, viene infine attribuita assoluta e decisiva priorità allo sviluppo delle forze produttive. In questo preciso contesto politico inevitabilmente l'organizzazione del lavoro finirà per assumere un ruolo sempre più decisivo e invero fagocitante che, infine, culminerà nelle stesse misure staliniane attinenti la «pianificazione». Ma

il ribaltamento del rapporto tra politica e cultura, della cui necessità Lenin si fa portavoce negli ultimi anni della sua vita, è teso proprio ad uscire dalla morsa di questa logica implacabile, che lega i destini della programmazione e dell'edificazione socialista all'utilizzazione delle energie delle masse in forma meccanica, priva di ogni partecipazione e di qualsiasi capacità di elaborazione progettuale. Il porsi come programma il coinvolgimento delle masse nelle strutture politiche e la loro attiva partecipazione ai progetti di costruzione della nuova società imponeva una revisione teorica radicale, capace di restituire la realtà nella sua effettiva complessità, il che significava, in primo luogo, superare la frattura tra il mondo di una scienza depurata da qualsiasi elemento di disturbo e il mondo reale effettuale attraverso il riconoscimento del posto che spetta, all'interno delle scienze sociali e dell'economia politica in primo luogo, al non conforme a leggi, al contingente, al caso, alle scelte finalistiche e a tutto ciò che ad esse è strettamente legato. Gli sforzi operati, dallo stesso Lenin prima e dai filosofi del gruppo di Deborin poi, per mettere in rilievo la funzione coordinatrice e sistematrice propria del principio teleologico e per prospettare un'articolazione di livelli della realtà tale che ogni sviluppo considerato dallo stadio superiore apparisse come teleologico rientrano, appunto, nel quadro delle suddette esigenze, come pure è riconducibile ad esso il tentativo di dare rilievo all'automovimento come risultante di una infinita molteplicità di cause contraddittorie, punto d'incontro della connessione dialettica, dell'incrociarsi e del sovrapporsi occasionale di più movimenti<sup>18</sup>.

#### *4. Il ribaltamento staliniano del rapporto tra politica e cultura*

Proprio questo processo leniniano fu bruscamente interrotto e coartato dalla politica staliniana della programmazione forzata in base alla quale – come si legge del resto esplicitamente nel saggio di Stalin *Materialismo dialettico e materialismo storico* – sarebbe infine lecito assimilare e considerare le stesse scienze sociali quali modelli delle scienze naturali:

se è vero che i legami reciproci tra i fenomeni della natura e il loro reciproco condizionamento rappresentano delle leggi necessarie dello sviluppo della natura, ne deriva che i legami e il condizionamento reciproco tra i fenomeni della vita sociale rappresentano essi pure non delle contingenze, ma delle leggi necessarie dello sviluppo sociale.

---

<sup>18</sup> S. Tagliagambe, *Scienza, filosofia, politica in Unione Sovietica* cit., p. 250.

Vuol dire che la vita sociale, la storia della società, cessa di essere un cumulo di «contingenze», giacché la storia della società si presenta come uno sviluppo necessario della società, e lo studio della storia della società diventa una scienza.

Vuol dire che l'attività pratica del partito del proletariato deve fondarsi, non già sui lodevoli desideri di «individualità eccezionali», né sulle esigenze della «ragione», della «morale universale», ecc. bensì sulle leggi dello sviluppo della società, sullo studio di queste leggi.

Proseguiamo. Se è vero che il mondo è conoscibile e se è vero che la nostra conoscenza delle leggi dello sviluppo della natura è una conoscenza valida, che ha il valore di una verità oggettiva, ne deriva che la vita sociale e lo sviluppo della società sono pure conoscibili, e che i dati della scienza sulle leggi dello sviluppo della società sono dati validi, che hanno il valore di verità oggettive<sup>19</sup>.

Entro questo preciso quadro dogmatico il materialismo dialettico si trasforma allora nello strumento teorico per mezzo del quale la programmazione può essere attuata in modo implacabile, riducendo sistematicamente la cultura ad una variabile dipendente della politica che non può più incidere, in nessun modo, sullo sviluppo creativo della rivoluzione. Precisamente lungo questa strada si è del resto consumata quella storica sconfitta sul piano pratico-economico che Lenin aveva percepito e denunciato nel 1922 come il rischio più grave e decisivo per lo stesso moto rivoluzionario sovietico. Quello, sarà il caso di ribadirlo, sulla cui base si sarebbero decise storicamente le sorti complessive della rivoluzione bolscevica unitamente ai destini mondiali del comunismo. Precisamente lungo questa pista leninista andrebbero allora riconsiderate le critiche che, ancora nel marzo del 1923 Lenin, in *Meglio meno, ma meglio*, muove nuovamente contro coloro che

blaterano, per esempio, sulla cultura «proletaria». Per noi sarebbe sufficiente, per incominciare, la vera cultura borghese, per incominciare sarebbe già bene fare a meno dei tipi di cultura preborghese particolarmente odiosi, cioè della cultura burocratica o feudale. Nei problemi della cultura è soprattutto dannoso aver fretta e ignorare i limiti. Molti nostri giovani letterati e comunisti se lo dovrebbero ficcar bene in testa<sup>20</sup>.

19 I.V. Stalin, *Questioni del leninismo* cit., pp. 589-590 (il saggio indicato nel testo è pubblicato alle pp. 580-608 e fu originariamente concepito quale capitolo filosofico per la breve *Storia del Partito comunista (bolscevico) dell'Urss*). Né va tuttavia dimenticato come, proprio in relazione a questo scritto filosofico di Stalin, uno studioso gesuita come Wetter abbia comunque osservato quanto segue: «è vero che Stalin è piuttosto uomo d'azione e che non tratta se non incidentalmente i problemi filosofici, specialmente quelli concernenti il materialismo dialettico. Tanto maggiore meraviglia desta l'articolo or ora citato sul materialismo dialettico e storico, e il fatto che Stalin si sia assunto personalmente il compito di compilare per il corso quel capitolo filosofico. È un capitolo che contiene un'ottima, succinta esposizione della dottrina filosofica e sociologica del bolscevismo, meravigliosa per chiarezza» (G.A. Wetter, *Il materialismo dialettico sovietico* cit., p. 218).

20 Cfr. V.I. Lenin, *Meglio meno, ma meglio*, originariamente pubblicato sulla «Pravda» del 4 marzo 1923, n. 49, qui citato da V.I. Lenin, *Opere scelte*, Mosca, Edizioni in Lingue Estere, 1948, 2 voll., vol. II, pp. 820-831, la citazione si trova a p. 820, mentre quelle che seguono

Dunque, non tanto la *quantità*, ma la *qualità*: non la programmazione a tappe forzate, ma la costruzione creativa del socialismo coinvolgendo, in primo luogo e direttamente, le masse popolari. Ma non con la forza dell'apparato politico repressivo, burocratico e feudale o alimentando il ciarpame anticulturale della «cultura proletaria», ma diffondendo costantemente un sapere reale, effettivo ed oggettivo, quello stesso sapere scientifico oggettivo difeso in *Materialismo ed empiriocriticismo*. Ribadisce infatti Lenin:

per rinnovare il nostro apparato dobbiamo a ogni costo porci il compito: in primo luogo, imparare; in secondo luogo, imparare; in terzo luogo, imparare, e poi controllare ciò che si è imparato, affinché la scienza non rimanga lettera morta o frase alla moda (come da noi, non v'è nessuna ragione di nasconderlo, accade molto spesso), affinché la scienza diventi realmente carne della nostra carne, sangue del nostro sangue, affinché essa diventi in modo completo e reale parte integrante della nostra vita. In una parola, dobbiamo esigere non ciò che esige la borghesia dell'Europa occidentale, ma ciò che è degno di un paese che si è posto il compito di divenire un paese socialista ed è opportuno di esigere.

Una conclusione che si impone di per sé e che Lenin non si stanca di porre all'attenzione dei suoi compagni di partito, avendo precedentemente preso le mosse dal seguente rilievo che sembra quasi costituire un suggello profetico di quanto sarebbe poi purtroppo successo in Unione Sovietica grazie all'abbandono del problema della cultura operato da Stalin:

Di quali elementi disponiamo per costruire un tale apparato [nuovo e socialista, *ndr.*]? Di due soltanto. In primo luogo, gli operai, attratti dalla lotta per il socialismo. Questi elementi non sono abbastanza istruiti. Essi vorrebbero darci un apparato migliore, ma non sanno come si deve fare, non possono farlo; non hanno finora elaborato nel proprio intimo lo sviluppo, la cultura che sono indispensabili per farlo. E per questo è necessaria appunto la cultura. In tal campo, con la violenza o con l'impeto, con la lestezza o con l'energia, o in generale con una qualsiasi delle migliori qualità umane, non si può far nulla. In secondo luogo, gli uomini del sapere, dell'istruzione, dell'insegnamento, in confronto a tutti gli altri Stati, sono da noi in numero piccolo, sino al ridicolo.

La cultura e l'incremento del sapere costituiscono, dunque e nuovamente, un problema politico decisivo per lo sviluppo complessivo e strategico della rivoluzione d'ottobre: nessun impeto, nessuna violenza, nessuna energia, nessuna lestezza, nessun volontarismo soggettivistico potrà mai accorciare i tempi necessari per un'acquisizione critica sociale del sapere. Come del resto affermava già, in pieno Ottocento e, *ante litteram*, pace Stalin, anche Marx: *l'ignoranza non è mai un argomento!*

---

nel testo sono entrambe a p. 821 (ma cfr. anche V.I. Lenin, *Opere complete* cit., vol. XXXIII, pp. 445-59, dove le citazioni si trovano, rispettivamente, a p. 445 e alle pp. 446-447).

# IL MATERIALISTA STORICO PRIME OSSERVAZIONI SU KARL MARX

MASSIMILIANO TOMBA

Tra il 1830 e il 1848, il cosiddetto *Vormärz*, un'intera generazione tenta di metabolizzare sotto forma di crisi della teologia, crisi della filosofia e crisi della politica, una cesura rivoluzionaria la cui ombra si proietterà fin oltre il XIX secolo. Sembrava quasi che la nuova epoca intendesse farsi strada togliendo di mezzo i rappresentanti della precedente: nell'arco di un quinquennio circa muoiono i più illustri rappresentanti della cultura e della politica: Beethoven, Schubert, Constant, Hegel, il ministro Stein, Gneisenau, Goethe, Lafayette e Wilhelm von Humboldt. I giovani della generazione successiva non potevano non percepire la cesura, quanto meno nella forma della difficoltà di fare musica dopo Beethoven, filosofia dopo Hegel, e scrivere poesia dopo Goethe: essi furono costretti a scegliere tra l'essere semplici epigoni o radicali innovatori. Comune a tutti fu l'esperienza di fratture rivoluzionarie che obbligavano nuovamente la riflessione a fare i conti con quella sorta di protocesura che era la Rivoluzione francese.

Ciò che caratterizza la generazione del *Vormärz* è il multiforme tentativo di esperire la frattura rivoluzionaria iniziata con l'89 francese e poi acuitasi con il luglio 1830, quando un nuovo ciclo di lotte operaie impone alla riflessione la concettualizzazione della nuova esperienza storica. Le bandiere rosse issate sulle barricate di Lione e la successiva repressione segnarono infatti, tra il 1831 e il 1834, la fine del sogno di qualsiasi omogeneità nazionale. Urgevano nuovi sogni, e robuste filosofie della storia furono approntate per dar loro un corpo. Le recenti fratture storiche, non ancora metabolizzate in un'esperienza all'altezza di questo compito, furono inserite in un processo di lunga durata; si cercò di addomesticarle attraverso filosofie della storia che, individuando le tendenze fondamentali dell'epoca, fossero nuovamente in grado di formulare prognosi politiche. Si trattava di prendere consapevolezza della crisi del tessuto sociale, lacerato da contraddizioni e conflitti che con il 1830 iniziavano ad avere una sempre più chiara fisionomia di classe: il termine-concetto *Stand* lasciava ormai il posto, anche da un punto di vista terminologico, a quello di *Klasse*<sup>1</sup>. È questa la costellazione nella quale sorgeranno filosofie della storia che tente-

<sup>1</sup> W. Conze, *Vom «Pöbel» zum «Proletariat». Sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland*, in Id., *Gesellschaft-Staat-Nation. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von U. Engelhardt, R. Koselleck, W. Schieder, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, pp. 220-246.

ranno di supplire alla mancanza di un principio organizzativo della società o attraverso prefigurazioni del futuro o attraverso l'introduzione di elementi frenanti capaci di ostacolare la tendenza al livellamento della modernità. A partire dalla crisi dell'antica società cetuale, il presente storico viene letto attraverso concetti politici temporalizzati, cosicché i processi di democratizzazione, atomizzazione e livellamento iniziarono a diventare cifra comune di una tendenza della modernità politica<sup>2</sup>. Questo nuovo clima di *Kulturpessimismus* si diffonderà specialmente dopo il '48, suscitando, da Bruno Bauer a Nietzsche<sup>3</sup>, rivolte più o meno individuali contro l'eguaglianza.

Teorie del *progresso* e della *reazione* nascono assieme da un medesimo ganglio costituito da un deficit concettuale e di esperienza politica. Le correnti, anche quelle più radicali, della rivoluzione conservatrice del XX secolo trovano qui la loro sorgente. Già il conte polacco August von Ciezkowski, che nei suoi *Prolegomeni alla storiosofia* cercò di correggere e portare a compimento la filosofia hegeliana nel punto di incrocio tra *teoria della storia* e *filosofia della prassi*, amava definirsi un *conservatore*, aggiungendo subito, nel senso pieno e *progressivo* della parola<sup>4</sup>.

In un modo o nell'altro bisognava fare i conti con uno Hegel apocalitticamente inteso come il punto più alto di autocomprendizione della modernità. Il suo allievo diretto Eduard Gans aveva sottolineato che lo *ständisches Prinzip*, proprio del medioevo, non sarebbe più attuale nel sistema rappresentativo (*Repräsentationssystem*) dello Stato moderno<sup>5</sup>. Se si tiene presente che in

2 In questa direzione si muovono, nello stesso arco temporale, Stein e Tocqueville: cfr. S. Chignola, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2004.

3 Riferendosi a Bruno Bauer, Nietzsche scriveva: «nei suoi ultimi anni amava prendermi come punto di riferimento, per esempio rimandò a me il signor von Treitschke, lo storico prussiano, accennandogli da chi avrebbe potuto chiedere informazioni sul concetto di 'civiltà', che egli aveva del tutto perduto» (F. Nietzsche, *Ecce homo*, in Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. VI, 3, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1969, pp. 315-316, tr. it. G. Colli e M. Montinari, Milano, Mondadori, 1983, p. 54).

4 Cfr. A. von Cieszkowski, *Gott und Palingenesie*, Berlin, E.H. Schröder Verlag, 1842, pp. 11-12. Si vedano al riguardo M. Tomba, *Politica e storia nel Vormärz: August von Cieszkowski*, in A. von Cieszkowski, *Prolegomeni alla storiosofia*, tr. it. di M. Tomba, Milano, Guerini e Associati, 1997, pp. 11-62 e A. von Cieszkowski: *Philosophie der Praxis und Theorie der Geschichte*, in Lambrecht L. (hrsg. von), *Philosophie, Literatur und Politik vor den Revolutionen von 1848*, Bd. 2, Frankfurt am Main-Berlin u.a., Peter Lang, 2006, pp. 209-222.

5 E. Gans, *Deutsches Staatsrecht*, (Vorlesungsnachschrift Sommersemester 1834), in Id., *Philosophische Schriften*, hrsg. von H. Schröder, Glashütten in Taunus, Akademie Verlag, 1971, p. 166. Sul liberalismo di Gans cfr. G.B. Vaccaro, *Hegelismo e liberalismo tra Eduard Gans e Arnold Ruge*, «Annali della fondazione Luigi Einaudi» 14 (1980), pp. 331-377; sottolinea l'influenza di Gans sui Giovani hegeliani N. Waszek, *Eduard Gans (1797-1839): Hegelianer-Jude-Europäer. Texte und Dokumente*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1991. Importante, per gli sviluppi successivi, è la storicitizzazione del diritto operata da Gans mettendo in luce la processualità insita nella sua natura: su questo si veda il lavoro di C.

Hegel gli *Stände* svolgevano un importante ruolo politico di mediazione teso a superare la dicotomia di pubblico e privato<sup>6</sup>, appare evidente che, con il rifiuto della *ständische Vermittlung*, ci si discosta decisamente dall'impianto logico-speculativo hegeliano. È possibile affermare che tutta la riflessione che assumerà la fine degli *Stände* come contrassegno di un'epoca, rompe anche con la filosofia di Hegel. Il rapporto fra individuo e Stato viene ora a collocarsi in un orizzonte concettuale caratterizzato dalla dissoluzione dell'antico ordine cetuale. Se la sintesi dello Stato hegeliano poteva valere per i tempi di Hegel, essa, afferma Arnold Ruge, non sarebbe più valida per il presente. La nuova teoria politica ha allora il compito di storizzare, assieme alla filosofia hegeliana del diritto, anche il concetto di Stato: «Prendere lo Stato come qualcosa di assoluto e svincolarlo dalla storia (*aus der Geschichte loszulösen*) non è possibile già per il fatto che ogni concetto dello Stato e in generale ogni filosofia determinata sono essi stessi prodotti storici; concepire la *costituzione statale*, vale a dire lo Stato determinato, come una forma eterna è quindi parimenti impossibile poiché lo Stato determinato altro non è che l'esistenza dello Spirito (*Existenz des Geistes*) nella quale questo si realizza *storicamente*<sup>7</sup>. Ruge avanza l'esigenza di formulare una *teoria politica* all'altezza di un'epoca che è diventata essa stessa *politica*<sup>8</sup>: si tratta di una teoria che, dislocando l'intera concettualità politica in una nozione *processuale* di storia, permetta, in forza delle categorie di «progresso», «sviluppo» e «tendenza», di ricavare dalla diagnosi, delle prognosi, e garantire quindi un intervento politicamente efficace in una realtà che sembra fuggire via a una velocità sempre maggiore<sup>9</sup>. Questa accelerazione va registrata nella successione delle teorie elaborate in questi

Bertani, *Eduard Gans e la cultura del suo tempo*, Napoli, Guida, 2004, p. 238 e sgg. Sull'intero arco di queste problematiche mi sono soffermato nel mio *Filosofia della crisi. La riflessione post-hegeliana*, «Filosofia politica» 2 (2002), pp. 193-222.

6 Sulla funzione politica degli *Stände*: G. Duso, *La libertà politica nella Rechtsphilosophie hegeliana: una traccia*, in G. Duso e G. Rametta, *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 171-185; E. Cafagna, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, Bologna, il Mulino, 1998. Mi sia permesso di rinviare inoltre al mio *Potere e costituzione in Hegel*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, pp. 297-316.

7 A. Ruge, *Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unsrer Zeit*, in «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst», nn. 189-192, 10-13 agosto 1842, pp. 755-68, tr. it. *La filosofia hegeliana del diritto e la politica del nostro tempo*, in G.A. De Toni (a cura di), «Annali di Halle» e «Annali tedeschi» (1838-1843), Firenze, La Nuova Italia, 1981, p. 221. Su questi passaggi rimando nuovamente al mio *Filosofia della crisi* cit., p. 205 e sgg.

8 Cfr. Ruge, *Die Hegelsche Rechtsphilosophie* cit., p. 221: «Lo sviluppo non è più astratto, l'epoca è politica (*die Zeit ist politisch*), per quanto manchi ancora molto a che lo sia sufficientemente».

9 Su questo si veda R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, tr. it. di A.M. Solmi, Genova, Marietti, 1986.

due decenni. Se ci sono periodi storici in cui pochi anni contano come quarti di secolo, il *Vormärz* vi rientra a pieno titolo. Studiare il *Vormärz* significa essere preparati a cambiamenti improvvisi di prospettiva, che vanno colti non nella *routine* del lavoro filosofico, ma nei colpi politici assestati con la mano sinistra. Se nel 1838 Ruge scriveva che il «compito della scienza è quello di conoscere lo Spirito – dunque anche la religione e lo Stato – così come è e come è diventato, *non come sarà o deve essere [nicht wie er sein wird oder sein soll]*»<sup>10</sup>, accogliendo la critica hegeliana alla *Sollenphilosophie*, solo un paio di anni più tardi, evoca la «*Fichtesche Tatkraft*» e il «*göttliches Sollen*» contro la *Beschaulichkeit* hegeliana<sup>11</sup>.

Analogo è il modo di procedere di Marx. E analogo è, fino ad un determinato momento, il modo in cui Marx pone il problema della crisi. Per il giovane Marx la persistenza di ceti e corporazioni nella filosofia del diritto hegeliana costituisce un insostenibile sincretismo, frutto della confusione tra elementi moderni ed elementi premoderni poiché l'ordine cetuale [*ständisch*] apparterebbe all'ordine feudale. Per Marx, infatti, Hegel «vuole il sistema medievale dei ceti [*das mittelalterliche ständische System*], ma nel significato moderno del potere legislativo, e vuole il potere legislativo moderno, ma nel corpo del sistema medievale di ordine»<sup>12</sup>. Qui Marx, assieme ad altri giovani hegeliani, considera la mediazione cetuale un retaggio del passato, assolutamente inattuale nella compagine rappresentativa dello Stato moderno. Qui il problema non è solo il confronto con Hegel, frainteso da Marx in questi anni<sup>13</sup>; il vero problema marxiano è quello comune a tutta la riflessione *posthegeliana*: ricomporre il dualismo tra Stato e società civile.

Il limite marxiano è il limite del suo presupposto. Egli condivide con il liberalismo una concezione dell'individualismo come essenza della modernità e con il *milieu* giovane hegeliano l'immagine dell'atomismo e dell'isolamento del singolo come portato della dissoluzione della compagine cetuale. La soluzione hege-

<sup>10</sup> A. Ruge, *Die Denunziation der hallischen Jahrbücher*, «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst», nn. 179-180, giugno 1838, pp. 1425-1440, tr. it., *La denunzia degli «Annali di Halle»*, in G.A. De Toni, «*Annali di Halle*» e «*Annali tedeschi*» cit., p. 14.

<sup>11</sup> A. Ruge, *Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts*, «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst», nn. 151-156, 24-30 giugno 1840, ora in Id., *Werke und Briefe*, hrsg. von H.-M. Sass, Bd. 2, Aalen, Scientia Verlag, 1988, pp. 397-433, in particolare cfr. p. 404. Sottolinea Köster che contro Hegel veniva rivendicata la *Entwicklungsähnlichkeit* della storia: U. Köster, *Literarischer Radikalismus. Zeitbewußtsein und Geschichtsphilosophie in der Entwicklung vom jungen Deutschland zur Hegelschen Linke*, Frankfurt a.M., Athenäum Verlag, 1972, p. 30. Si veda S. Walter, *Demokratisches Denken zwischen Hegel und Marx. Die politische Philosophie Arnold Ruge*, Düsseldorf, Droste Verlag, 1995, pp. 170-173.

<sup>12</sup> K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in *MEW* 1, p. 300, tr. it di R. Finelli e F.S. Trincia, *Critica del diritto statuale hegeliano*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983, p. 189.

<sup>13</sup> R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino, Boringhieri, 2004, pp. 286-288.

liana, il superamento del dualismo in virtù della mediazione politica degli *Stände*, è barrata da Marx perché i ceti vengono considerati un residuo feudale, un anacronismo che inficerebbe lo stesso sistema hegeliano. Marx, in ciò totalmente interno al *milieu* posthegeliano, storicizza la filosofia hegeliana del diritto, rifiuta la mediazione cetuale in quanto residuo medievale, e pone il problema a partire dall'individuo e dal suo rapporto con la totalità politica. Il nome provvisoriamente impiegato da Marx per indicare assieme al problema la sua soluzione è «*democrazia*», o anche, in un passaggio della sua critica della filosofia politica hegeliana, «*vera democrazia [wahre Demokratie]*»<sup>14</sup>. Sarebbe questa la forma politica nella quale la costituzione è «solo una determinazione, e più esattamente un'autodeterminazione del popolo [*Selbstbestimmung des Volkes*]»<sup>15</sup>. Marx tenta di dare forma a un rapporto nel quale il potere costituente non è mai assorbito nella costituzione e quest'ultima non esprime la totalità, ma solo un determinato, e perciò sempre modificabile, modo d'esserci del popolo<sup>16</sup>. Marx vuole oltrepassare l'orizzonte *teologico* di un modo di intendere la rappresentanza fondato sulla separazione tra società e Stato. Cerca di definire un'unità immediata tra società civile e società politica reale, in modo che il potere legislativo [*gesetzgebende Gewalt*] non appaia più come potere rappresentativo [*repräsentative Gewalt*], come ciò che sta al posto di un altro, ma come ciò che esprime, nella sua *reale attività*, «una determinazione della mia propria essenza»<sup>17</sup>: l'*«attività sociale come attività di genere [soziale Tätigkeit als Gattungstätigkeit]»*<sup>18</sup>.

Le sue vaghe indicazioni istituzionali vanno lette in questa direzione. L'estensione del suffragio, nell'*«elezione illimitata*, sia attiva che passiva»<sup>19</sup>, non corrisponde all'idea che la democrazia del voto, la «riforma elettorale», possa produrre la dissoluzione dello Stato, ma è invece un momento politico funzionale al superamento del dualismo pubblico/privato. È parte della *Selbstbestimmung* del popolo che Marx cerca di pensare in termini non rappresentativi: attraverso l'*«elezione illimitata»* Marx individua la possibilità per la società civile di esistere politicamente. Nell'*elezione illimitata* la società civile vuole infatti porre «la sua esistenza politica realmente come la sua vera esistenza»<sup>20</sup>. Il ragionamento marxiano non supera le aporie individuate da

14 K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in MEW 1, p. 232, tr. it. cit., p. 81.

15 Ivi, p. 231, tr. it. cit., p. 79.

16 Cfr. ivi, pp. 231-232, tr. it. cit., pp. 79-80. Scrive Abensour che «penser la vraie démocratie sous le signe de l'auto-fondation continuée implique de penser le peuple sur le modèle du sujet infini»: M. Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997, p. 71, ma cfr. anche p. 67 e sgg. Si veda anche E. Kouvélakis, *Philosophie et révolution de Kant à Marx*, Paris, PUF, 2003, p. 342.

17 K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in MEW, Bd. 1, p. 325, tr. it. cit., p. 223.

18 Ivi, p. 325, tr. it. cit., p. 222.

19 Ivi, p. 326, tr. it. cit., p. 224.

20 Ivi, p. 327, tr. it. cit., p. 225.

Hegel alla base della fondazione individualistica dell'istituto del voto, ma si colloca su un piano alternativo. La riforma elettorale e l'estensione del suffragio non sono nemmeno per Marx modalità automatiche di autodissoluzione dello Stato attraverso la sua democratizzazione, piuttosto la «*riforma elettorale* è [...] la richiesta [*Forderung*], all'interno dello *Stato politico astratto*, della *dissoluzione* di questo Stato, ma nello stesso tempo della *dissoluzione della società civile*»<sup>21</sup>. Marx è interessato alla *riforma elettorale* in quanto richiesta, esigenza [*Forderung*] di dissoluzione della separazione tra società e Stato «all'interno dello *Stato politico astratto*»<sup>22</sup>. È questa *Forderung* ad interessare Marx, solo che, non determinandola ancora in relazione alla prassi concreta di un soggetto sociale, rimane un'«esigenza» puramente teoretica.

Negli anni '43 e '44 Marx trova in Feuerbach una soluzione provvisoria a due dei suoi problemi teorico-politici: da una parte l'«antropologia fusionale» della *Gattung* gli fornisce un correttivo all'ipersoggettivismo baueriano da lui condiviso fino a pochissimo tempo prima, dall'altra gli permette di superare il dualismo tra individuo e totalità politica attraverso un'ontologia organicistica del genere popolo<sup>23</sup>. Solo che questa modalità di superamento del dualismo funziona secondo un ritmo *geschichtsphilosophisch*, che va dall'organicità del mondo antico alla disorganicità del mondo moderno fino al recupero dell'unità nel genere. Proprio questa filosofia della storia rende in Feuerbach la storia reale qualcosa di secondario. Ciò non significa che in Feuerbach non ci sia storia affatto, ma che la sua teoria della storia è inscritta nella sua concezione del genere come universalità interna e muta che «unisce i molti individui *in modo naturale*»<sup>24</sup>. La storia è così rappresentabile come movimento di sistole e diastole<sup>25</sup>, di separazione dell'individuo dal genere – alienazione – e riunificazione fusionale dei singoli – soppressione dell'alienazione. Irretita la storia in questo schema *geschichtsphilosophisch*, essa diventa pressoché irrilevante. L'unico *senso* della storia è colmare lo iato tra individui e genere; raggiunta questa identificazione «la storia finisce»<sup>26</sup>: *il fine della storia è la sua fine*. La storia è irrilevante perché la disalienazione avviene per Feuerbach nella forma dello svelamento di una coscienza di sé originaria. Ci può essere storia della filosofia e della religione, ma non storia. Quando Marx si porrà il

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Su questo punto e sul carattere regressivo del feuerbachismo di Marx cfr. R. Finelli, *Un par ricidio mancato* cit., p. 244 e sgg.

<sup>24</sup> K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in MEW, Bd. 3, p. 6 (Tesi VI).

<sup>25</sup> L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, in Id., *Gesammelte Werke* cit., Bd. 5, pp. 576-577, tr. it. di F. Bazzani, Firenze, Ponte alle Grazie, 1994, p. 91: «Nella sistole religiosa, l'uomo spinge la propria essenza fuori di sé, ripudia, respinge se stesso; nella diastole religiosa egli accoglie di nuovo nel suo cuore l'essenza ripudiata».

<sup>26</sup> Cfr. ivi, p. 206.

problema di dare «un base materialistica [*eine materialistische Basis*]»<sup>27</sup> alla storiografia [*Geschichtsschreibung*], rileverà anche tutti i limiti della posizione di Feuerbach. Scriverà infatti nell'*Ideologia tedesca* che «fin tanto che Feuerbach è materialista, non è presente la storia, e là dove prende in considerazione la storia, non è un materialista»<sup>28</sup>. Intendendo l'essenza umana come qualcosa di immanente all'individuo singolo e non come «l'insieme dei rapporti sociali», Feuerbach è secondo Marx costretto «ad astrarre dal corso della storia». Per questo i Giovani hegeliani sono definiti «i più grandi conservatori [*die größten Konservativen*]»<sup>29</sup>, perché, combattendo con le frasi le frasi di questo mondo, lo lasciano in realtà sussistere.

Ancora nei *Manoscritti* del '44 Marx parla solo dei discorsi degli economisti, si pone dal punto di vista degli economisti per *svelare* la loro contraddittorietà e il loro vero senso. Marx non parla della *pratica*, «non parla di un soggetto che sarebbe una pratica, parla di un oggetto che è un discorso»<sup>30</sup>. La sua prospettiva è quella dell'economia politica, che egli critica mostrando semplicemente come essa «occulta [*verbirgt*] l'estraniazione [*Entfremdung*] insita nell'essenza del lavoro»<sup>31</sup>. Questo modello della svelamento sarà abbandonato nell'*Ideologia tedesca*, dove Marx non è più interessato a cogliere nell'alienazione l'enigma dell'economia politica. Non è un caso che dal 1845 il termine *Entfremdung* subisca una brusca rarefazione nell'opera di Marx, fino a scomparire. È lo stesso materialismo feuerbachiano a mostrarsi ora inadeguato, in quanto capace di cogliere la realtà [*Wirklichkeit*] solo sotto forma di *Objekt*<sup>32</sup>. Inadeguato è anche l'idealismo, che sviluppa astrattamente il lato attivo [*täti-ge Seite*] tralasciato dal materialismo. Per Marx nessuno dei due punti di vista è vero, perché nessuno dei due è in grado di cogliere l'oggetto come *prassi*, vale a dire *soggettivamente*. Nelle *Tesi su Feuerbach*, scritte tra la *Sacra famiglia* e l'*Ideologia tedesca*, verosimilmente nella primavera del 1845, la verità assume un nuovo statuto concettuale in relazione alla pratica. La verità è ora intimamente intrecciata alla *praxis*. Politicamente ciò significa mostrare l'atomismo non più come la dissoluzione prodotta dalla «signoria del cristianesimo»<sup>33</sup>, ma come il prodotto della concorrenza e delle pratiche operaie contro l'antica

27 K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, in MEW, Bd. 3, p. 28, tr. it. di F. Codino, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori riuniti, 1983, p. 19.

28 Ivi, p. 45, tr. it. cit., p. 18.

29 Ivi, p. 20, tr. it. cit., p. 7.

30 L. Althusser, *Su Feuerbach*, tr. it. di M. Vanzulli, Milano, Mimesis, 2003, p. 66.

31 K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in MEW, Bd. 40, p. 513, tr. it. di N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 1983, p. 73.

32 K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in MEW, Bd. 3, p. 5 (Tesi I).

33 «Soltanto sotto la signoria del cristianesimo, che rende *esteriori* all'uomo *tutti* i rapporti nazionali, naturali, etici, teoretici, la società civile poté separarsi completamente dalla vita dello Stato, spezzare ogni legame dell'uomo col genere e porre l'egoismo, il bisogno egoisti-

autorità patriarcale del maestro artigiano. Ciò significa anche che la verità non è la fotografia di una porzione di realtà, ma ha piuttosto a che fare con la tensione interna a quelle ambivalenze della prassi.

Se l'antropologia fusionale di Feuerbach fu un correttivo all'ipersoggettivismo baueriano, il confronto con Bauer e Stirner del 1845 servì a Marx per riconsiderare criticamente la logica organicista della *Gattung*, senza però ricadere in un approccio individualistico<sup>34</sup>. È infatti ancora con Bruno Bauer che Marx continua a fare i conti quando scrive l'*Ideologia tedesca*: il celebre capitolo marxiano intitolato nel manoscritto originale «Feuerbach e la storia» è, per buona parte, ciò che rimane di un articolo progettato contro la *Charakteristik Ludwig Feurbach* di Bruno Bauer<sup>35</sup>. Nell'ultima sezione, intitolata «Feuerbach und der Einzige. Die Consequenzen Feuerbachs und ihr Kampf gegen Kritik und den Einzigen», Bruno Bauer attaccava non solo Feuerbach, ma anche gli autori de *La sacra famiglia* e Moses Heß. In questo testo, nel quale, come rileva polemicamente Marx, Bruno Bauer si appropria di argomenti stirneriani, appare chiara la polarizzazione degli opposti fronti: Bauer e Stirner da una parte, Feuerbach, Marx, Engels e Moses Heß dall'altra. Con questa nuova spaccatura, il punto cardinale dello scontro veniva situato su un nuovo terreno, nel quale riflessione teorica e politica venivano a convergere in modo originale. Lo si poteva vedere nella recensione del socialista Otto Lüning al testo di Marx ed Engels<sup>36</sup>. Compendiando i termini della polemica, Lüning scriveva: «per toglie-

---

co, al posto di questi legami col genere, dissolvere il mondo degli uomini in un mondo di individui atomistici, ostilmente contrapposti gli uni agli altri» (K. Marx, *Zur Judenfrage*, in MEW, Bd. 1, p. 376, tr. it. in B. Bauer e K. Marx, *La questione ebraica*, a cura di M. Tomba, Roma, Manifestolibri, 2004, p. 205).

<sup>34</sup> Il giovane Marx non è certo riducibile alla sola influenza di Feuerbach. I discorsi di Stirner e Bauer e la loro critica a Feuerbach risultano importanti ai fini della comprensione di quella «rottura epistemologica» che Althusser collocava nel 1845, e che secondo noi sarebbe maturata nel '44: cfr. L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 18. In particolare la critica di Stirner al carattere «spettrale» dell'astrazione feuerbachiana dell'«uomo», obbligherebbe Marx ed Engels a ridefinire la realtà dell'individuo a partire dall'insieme delle sue relazioni sociali. Interessanti anche le osservazioni di Kouvelakis, secondo il quale Marx non intenderebbe il «genere» nel senso della originaria intersoggettività di Feuerbach, ma piuttosto in relazione alla nozione hegeliana di *vie du peuple*, che Marx cercherebbe di ridefinire verso la «vera democrazia» in quanto processo espansivo della forma politica: (E. Kouvelakis, *Philosophie et révolution. De Kant à Marx* cit., pp. 380-382).

<sup>35</sup> B. Bauer, *Charakteristik Ludwig Feurbach*, «Wigand's Vierteljahrsschrift», Leipzig, Bd. III, 1845, pp. 86-146. Si veda, interessante per la lettura filologica della *Deutsche Ideologie* ad opera dei ricercatori della MEGA<sup>2</sup>, *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*, hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin, Akademie Verlag, 2004, p. 6; secondo l'*Entwurf* l'articolo doveva essere di 29 pagine, le pagine da 3 a 7 sono però andate perdute.

<sup>36</sup> O. Lüning, *Die heilige Famiglie oder Kritik der kritischen Kritik, Gegegn Br. Bauer und Consorten von F. Engels und K. Marx, Frankfurt 1845*, «Das Westphälische Dampfboot», Jg. 1, Bielefeld 1845, pp. 206-214.

re di mezzo la Rivoluzione francese, il comunismo e Feuerbach, egli [Bruno Bauer] strilla ‘massa, massa, massa’!, e ancora ‘massa, massa, massa’!»<sup>37</sup>. La contrapposizione è ormai manifesta, e non è più solo teorica: Rivoluzione francese, comunismo e Feuerbach da una parte, critica della Rivoluzione, della massa<sup>38</sup> e della *Gattung*<sup>39</sup>, dall’altra. Se poi Feuerbach fosse realmente assimilabile al comunismo e alla Rivoluzione, era ormai una questione secondaria. Marx aveva ben chiara la differenza<sup>40</sup>, ma la polemica era nel frattempo diventata scontro politico, ed esigeva la difesa in blocco di Feuerbach e del comunismo<sup>41</sup>. Se non si coglie questo modo tutto politico di gettare la critica *nella mischia*, di farle prendere parte, non si capisce né il tenore di quegli scontri né l’esito politico che Marx ed Engels intendevano barrare.

Nel confronto politico Marx supera contemporaneamente sia la posizione di Feuerbach sia quella di Bauer e Stirner, poiché ne supera il presupposto dell’atomismo che, a partire dal ’44, viene assunto non più come presupposto, ma come il prodotto di una determinata organizzazione sociale<sup>42</sup>. Questo termine, «organizzazione della società (*Einrichtung der Gesellschaft*)», compare nelle *Kritische Randglossen* all’articolo di un prussiano<sup>43</sup>, pubblicato da Marx nel «Vorwärts!» dell’agosto 1844 in risposta ad un articolo di Arnold Ruge, che sminuiva il carattere rivoluzionario della rivolta dei lavoratori tessili della Slesia, definendola una sorta di *jacquerie* industriale dalla quale il re di Prussia non aveva nulla da temere<sup>44</sup>. Per Marx invece la rivolta dei tessitori

37 Ivi, p. 212.

38 B. Bauer, *Die Gattung und die Masse*, «Allgemeine Literatur-Zeitung», Heft 10, Sept. 1844, pp. 42-48.

39 Cfr. B. Bauer, *Charakteristik Ludwig Feurbach* cit., pp. 105-110, qui Bauer se la prende con il concetto feuerbachiano di *Gattung*, definendola come la *nuova divinità* alla quale l’individuo viene assoggettato. Il concetto di *Gattung* costituisce il fulcro della polemica con Feuerbach, che Marx difenderebbe contro Bauer: G. Julius, *Der Streit der sichtbaren mit unsichtbaren Menschenkirche oder Kritik der Kritik der kritischen Kritik*, «Wigands Vierteljahresschrift», 1845, Bd. II, p. 320.

40 «Caratteristico è però che i santi Bruno e Max mettano senz’altro la concezione di Feuerbach del comunista al posto del comunista reale, ciò che in parte fanno per poter combattere anche il comunismo come ‘spirito dello spirito’, come categoria filosofica, come pari avversario» (K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, in MEW, Bd. 3, p. 42, tr. it. cit., p. 34).

41 Nell’agosto del 1844 Marx scriveva a Feuerbach: «Lei ha – non so se di proposito – fornito al socialismo una base filosofica e i comunisti hanno subito interpretato in tal senso questi lavori. [...] Gli operai tedeschi [...] hanno seguito quest’estate un corso di due lezioni settimanali, tenute dai loro capi segreti, sulla *Essenza del cristianesimo* e si sono dimostrati eccezionalmente ricettivi».

42 Sull’abbandono della prospettiva atomistica dopo lo scritto sulla *Judenfrage* si veda H.-P. Jaeck, *Die französische bürgerliche Revolution von 1789 im Frühwerk von Karl Marx (1843-1846)*, Vaduz, Topos Verlag, 1979, p. 103 e sgg.

43 K. Marx, *Kritische Randglossen zu dem Artikel «Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen»*, in MEW, Bd. 1, pp. 392-409.

44 L’articolo di Ruge apparve nel «Vorwärts!» del 27 luglio 1844.

slesiani del 1844 si rivela cruciale<sup>45</sup>. Non solo per la rivoluzione tedesca, ma anche per il proprio percorso intellettuale e politico. Marx ribadisce che la rivolta dei tessili non è diretta contro il re di Prussia, perché è diretta contro la borghesia; non è un semplice episodio di luddismo, perché attacca la proprietà<sup>46</sup>. A differenza di Ruge e contro Ruge, Marx non guarda la rivolta slesiana dal punto di vista dell'«isolamento dell'uomo dalla comunità [*Isolierung der Menschen von dem Gemeinwesen*]»<sup>47</sup>, ma ridisloca l'intera questione dell'atomismo su un nuovo piano. L'isolamento è ora il prodotto di una determinata «organizzazione della società», e non riguarda la comunità politica, non riguarda la separazione dell'individuo dallo Stato, ma riguarda l'isolamento del lavoratore dalla vita [*Leben*] e dalla «vera comunità degli uomini [*das wahre Gemeinwesen der Menschen*]»<sup>48</sup>. La torsione del ragionamento marxiano, dietro un linguaggio ancora vagamente umanistico e, mira a far vedere lo scarto tra una rivolta di lavoratori industriali e una rivoluzione politica. Quest'ultima riguarda le classi prive di influenza politica, che reagiscono contro il loro isolamento dallo Stato e dal potere. Ma questo isolamento è solo parziale, perché riguarda il «cittadino». La rivolta dei lavoratori dell'industria, la *soziale Revolution*<sup>49</sup>, ha invece il carattere universale della protesta dell'uomo contro «la vita disumana». Non è semplice condanna morale, ma condanna di una *Einrichtung der Gesellschaft* che produce e riproduce condizioni di vita inumane, che priva il lavoratore del piacere sia fisico sia spirituale. Ecco la centrale acquisizione marxiana di questo periodo: la duplicazione della rivoluzione in sociale e politica. Le due rivoluzioni non sono intese in una successione diacronica, e nemmeno in una qualche rapporto teleologico; esse vanno pensate sincronicamente nella situazione. «Gli operai di Lione, scrive Marx, credevano di perseguire solo degli obiettivi politici, di essere solamente dei soldati della Repubblica, mentre erano in realtà dei soldati del socialismo»<sup>50</sup>. Il materialista storico deve essere in grado di cogliere *la rivoluzione nella rivoluzione*. La *rivoluzione sociale* attraversa la *rivoluzione politica*, emerge dalle faglie aperte da dinamiche di classe che restano oscure a chi, come Ruge, guarda solamente al rapporto tra individuo e comunità politica. Per Ruge il giudizio sulla rivolta riguarda la sua inevitabile sconfitta; Marx ha invece spostato lo sguardo altrove. Come per il militante comunista Wolff, al quale Marx dedicherà il primo libro del *Capitale*, l'attenzione

45 Sull'importanza della rivolta insiste giustamente M. Löwy, *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, Maspero, 1970, tr. it. di A. Marazzi, *Il giovane Marx e la teoria della rivoluzione*, Grotte di Castro, Massari, 2001, p. 139 e sgg.

46 K. Marx, *Kritische Randglossen* cit., in MEW, Bd. 1, p. 393 e p. 404.

47 Ivi, p. 406.

48 Ivi, p. 408.

49 *Ibidem*.

50 Ivi, p. 407.

va posta sul livello di solidarietà operaia messa in forma dalla rivolta<sup>51</sup>. Una lezione che Marx metterà a frutto imparando a valutare le lotte operaie non in base al loro successo immediato, ma in base al fatto che con esse si estende sempre di più l'unione dei lavoratori<sup>52</sup>. Marx è interessato alla «organizzazione dei proletari in classe», al costituirsi di nuove relazioni sociali nella pratica concreta della lotta di classe. La rivolta dei tessitori slesiani non costituisce per Marx solo uno stimolo alla riflessione teorica, essa agisce praticamente sul suo modo di considerare la politica.

Questo nuovo sguardo marxiano lo si può ritrovare in alcune pagine de *La sacra famiglia*: non è lo Stato che tiene uniti gli atomi della società civile, perché essi sono già in relazione, e sono atomi solo nell'immaginazione: «il loro legame reale è la vita *civile*, e non la vita *politica*»<sup>53</sup>. La società viene considerata da Marx non come un agglomerato di atomi individuali ma come un pieno di relazioni, che produce, con l'isolamento individuale, anche nuove forme di comunanza. «La concorrenza isola gli individui, non solo i borghesi ma ancor più i proletari, ponendoli gli uni di fronte agli altri, benché li raccolga insieme»<sup>54</sup>. Da un lato la concorrenza isola gli individui, dall'altro lato, la stessa concorrenza che produce l'atomismo, mette anche assieme [*zusammenbringen*] gli individui. L'atomismo è attraversato da un'intrinseca dialettica: esso non è il semplice risultato della polverizzazione dell'organicismo cetuale. Ricondotto alla sua matrice concreta, ai processi materiali, l'atomismo viene spiegato con la concorrenza, e quindi con il rapporto sociale che è al tempo stesso produzione di isolamento dei singoli e fonte di nuove forme di comunanza. L'atomismo è infatti anche il portato di pratiche concrete di liberazione dei serventi dagli antichi vincoli autoritativi dello *Hausvater*; è la conquista di rapporti contrattuali compiuti da lavoratori formalmente liberi. Questo è il lato attivo, soggettivo della realtà e dell'atomismo che il materialista storico deve saper cogliere per lavorare con le produttive ambivalenze dei concetti politici

51 «La notizia della rivolta dei tessitori si sparse con la velocità del fulmine per tutta la provincia. [...] la solidarietà per i tessitori era generale tra le classi lavoratrici e anche tra le classi superiori, dove però, nei ricchi e nei capitalisti, era sopraffatta dall'ostilità, dall'odio e dalla paura! Secondo persone degne di fede, tutta la regione della montagna era pronta a unirsi ai tessitori 'se solo fossero arrivati'. Io stesso [...] udii ovunque, nei villaggi e in città, affermare con grande decisione che i tessitori avevano ragione e che se tutti avessero fatto come loro le cose sarebbero cambiate» (W. Wolff, *Das Elend und der Aufruhr in Schlesien*, in *Deutsches Bürgerbuch für 1845*, Darmstadt, 1845, tr. it. in Id., *Il miliardo slesiano*, Milano, Edizioni Lotta comunista, 1998, pp. 158-159).

52 Cfr. K. Marx - F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, in MEW, Bd. 4, p. 471, tr. it. in Id., *Manifesto del partito comunista*, Milano, Edizioni Lotta comunista, 1998, p. 29: «Il vero e proprio risultato delle loro lotte non è il successo immediato, ma l'unione sempre più estesa dei lavoratori».

53 K. Marx - F. Engels, *Die heilige Familie*, in MEW, Bd. 2, p. 128, tr. it. di A. Zanardo, *La sacra famiglia*, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 158.

54 K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, in MEW, Bd. 3, p. 61, tr. it. cit., p. 52.

moderni. La mossa che conduce Marx al di fuori del *milieu* politico-culturale del *Vormärz* consiste nel pensare l'elemento *positivo* nell'atomismo, pensare quali sono le forme di comunità che vengono prodotte dai nuovi rapporti generati dalla concorrenza. La domanda inespressa che attraversa l'*Ideologia tedesca* riguarda le nuove possibili forme di comunità. È attorno a questo problema che Marx scava<sup>55</sup>. Distingue così due tipi di comunità: una comunità quale «forma indifferente alle relazioni degli individui come individui», e una comunità – la forma comunista della comunità – nella quale gli individui «sono messi in condizione di entrare *come individui* in collegamento tra loro»<sup>56</sup>. In forza di questa distinzione è possibile spiazzare un campo di possibilità e aprirne uno inedito: la prima forma di comunità, indifferente alle relazioni degli individui come individui [*Individuen als Individuen*] è la comunità che Marx definisce «apparente» [*scheinbare Gemeinschaft*], una forma di socialità che si presenta come un potere estraneo [*fremde Gewalt*] agli individui. Gli individui vengono messi in comunità, ma non entrano in comunità come individui, entrano piuttosto all'interno di rapporti che sono indifferenti agli individui. L'altra forma di comunità è invece quella alla quale gli individui «prendono parte come individui»<sup>57</sup>, nella quale gli individui sono in collegamento tra loro come individui. Con l'espressione «individui come individui», presente solo nell'*Ideologia tedesca*, Marx sta cercando una nuova forma di socialità, una forma di comunità che non sia né preesistente agli individui con la forza di un destino ineluttabile, né li sussuma in una unità fisionale. Questa forma di comunità non ha carattere ricompositivo, non è funzionale alla ricostruzione della società dissolta in atomi. Questa via è stata diversamente battuta dai Giovani hegeliani e, nella misura in cui assume il singolo individuo come punto di partenza, non fa altro che replicare il dualismo che vorrebbe sanare. Se nella forma apparente di comunità gli individui sono gettati in maniera destinale e casuale dentro i rapporti, il problema marxiano è individuare nelle lotte concrete dei proletari un'altra forma di comunità. La classe è l'insieme di pratiche che mantengono la singolarità dei singoli individui, le cui pratiche singolari sono pratiche di disappartenenza. L'individuo non è presupposto, bensì risultato della pratica: costruzione della comunità e realizzazione dell'individuo si danno insieme nella pratica. Marx sta cercando di ripensare lo statuto logico-concettuale dell'individualità: l'«individuo come individuo» non è l'individuo ereditato da una tradizione filosofico-politica pur vicina a Marx, ma il nome di una differenza rispetto al concetto di individuo contrapposto alla totalità. Una differenza che non è mero problema teoretico, ma investe la prassi.

55 Su questi aspetti cfr. L. Basso, *Il problema della democrazia nel giovane Marx*, «Paradosso. Annuario di filosofia» (2001), pp. 59-82; Id., *Critica dell'individualismo e realizzazione del singolo nell'«Ideologia tedesca»*, «Filosofia politica» 2 (2001), pp. 233-256.

56 K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, in MEW, Bd. 3, p. 67, tr. it. cit., p. 63.

57 Ivi, p. 75, tr. it. cit., p. 57.

Questa ridislocazione del problema individuo-comunità all'interno di una costellazione che, focalizzata sullo statuto ambivalente dei concetti politici moderni, mostra il lato positivo dell'atomismo, segna una strada alternativa rispetto alle filosofie della storia Otto e Novecentesche. La questione della ricomposizione della scissione tra individuo e totalità politica è superata perché è soppresso il suo presupposto: non c'è alcun atomismo che non sia un prodotto sociale. Il nuovo compito del materialista storico è cogliere la rivoluzione nella rivoluzione, la rivoluzione sociale che con il suo ritmo sincopato emerge dalle faglie aperte dalle dinamiche di classe. La storiografia politica del *materialista pratico* o *comunista*<sup>58</sup> è attenta al *discontinuum* della storia, vale a dire alle rotture capaci di dischiudere nuove possibilità di liberazione. Il comunismo è la teoria di queste rotture, non un ideale da realizzare, ma il «movimento reale che abolisce lo stato di cose esistenti»<sup>59</sup>.

Da questa prospettiva la storiografia non è descrizione oggettiva di fatti, anzi deve mettere in ogni istante in discussione ogni idea di una presunta oggettività. Lo storiografo materialista deve piuttosto scrivere *storie* per liberare i potenziali detonanti della storia. Deve, in altre parole, liberare la storia dalla storia. Se gli operai di Lione credevano di essere solo soldati della Repubblica, va invece loro mostrato ciò che in realtà erano: «soldati del socialismo». Potevano agire come *soldati del socialismo* solo se si liberavano dal peso della tradizione che li portava a rappresentarsi come soldati della repubblica.

Questa strategia storiografica raggiunge un vertice sia dal punto di vista politico sia da quello stilistico nel *Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*. L'*incipit* è celebre: «Hegel osserva da qualche parte che tutti i grandi avvenimenti 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 come farsa»<sup>60</sup>. Qui Marx porta ad un perfezionamento retorico mai raggiunto prima il modello *Tragödie-Farce*, che viene usato nell'atto stesso di esporlo. È lo stesso modulo hegeliano della ripetizione [*Wiederholung*], ripreso da un qualche luogo [*irgendwo*] delle opere hegeliane<sup>61</sup>, quasi non fosse nemmeno importante ricordare dove, ad essere ora ripetuto da Marx come *farsa*. Il modello *Tragödie-Farce* non è un perfezionamento della legge storica secondo la quale i grandi avvenimenti della storia universale si presentano due volte, ma è invece la sua invalidazione.

58 Marx parla di «materialista pratico (*praktischer Materialist*)» e di «materialista comunista ( *kommunistischer Materialist*)», mai invece di «materialismo storico»: ivi, pp. 42 e 45, tr. it. cit., pp. 15 e 18.

59 Ivi, p. 35, tr. it. cit., p. 25.

60 K. Marx, *Der 18<sup>te</sup> Brumaire des Louis Napoleon* (1852), in MEW, Bd. 8, p. 115, tr. it. di P. Togliatti, *Il 1848 in Germania e in Francia*, Roma, L'Unità, 1946, p. 258.

61 Hegel scriveva che «attraverso la ripetizione (*Wiederholung*), ciò che inizialmente appariva solo come accidentale e possibile, diventa qualcosa di reale e consolidato» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in Id., *Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 380).

Il modello *tragedia-farsa* non ha una funzione euristica, ma performativa. Con il *Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, Marx contrappone a Napoleone Bonaparte la grottesca e mediocre figura di Napoleone III. Sceglie il genere apologetico come genere del rifiuto, per spostare il punto di vista e dare della situazione storica una visione non rassegnata, ma tragicomica. È alla classe operaia in lotta che Marx si rivolge. È questo il suo uditorio. Il punto di vista dal quale Marx scrive la storia è schiettamente di parte. Non c'è infatti niente di più ideologico della pretesa di scrivere indipendentemente da ogni punto di vista e per un auditorio universale, che esiste solo nell'astuzia retorica del sedicente storiografo oggettivo. Marx scrive per un interlocutore particolare, per dare una rappresentazione dei fatti capace di aprire nuove possibilità di mutamento. È l'unica analisi che il materialista storico può ritenere scientifica, secondo le linee programmatiche abbozzate nelle celebri *Tesi su Feuerbach*. Rappresentare in forma di farsa il passato serve per liberarsene, affinché i rivoluzionari, nell'atto di creare il «non ancora esistito [noch nicht Dagewesenes]»<sup>62</sup>, non riproducano l'antico, prendendo a prestito dalla tradizione parole d'ordine e costumi. È per questo che il *materialista comunista* scrive storia, perché gli uomini cessino di evocare gli spiriti del passato e di prenderli al loro servizio<sup>63</sup>, come accadde quando i rivoluzionari del 1848 parodiarono il 1789, rimanendone prigionieri. Non sempre però la rievocazione di una tradizione blocca l'azione rivoluzionaria. Non si danno mai leggi storiche. Nemmeno in questo caso. La tradizione può servire anche a glorificare le nuove lotte, a spingerle in avanti, ad esaltare i nuovi compiti: la tradizione può anche essere un innesco rivoluzionario. Lo fu nel caso della Rivoluzione francese, quando i suoi eroi, i partiti e le masse instaurarono, «in costume romano e con frasi romane», la moderna società civile: i gladiatori della Rivoluzione «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>64</sup>. Non diversamente Cromwell e i rivoluzionari inglesi presero a prestito dall'Antico Testamento le parole, le passioni e le illusioni per la loro rivoluzione borghese. In entrambi i casi la resurrezione dei morti non fu un blocco, non servì a parodiare le vecchie lotte, ma a magnificare le nuove, rimettendo in circolazione lo spirito [*Geist*] della rivoluzione, e non il suo spettro [*Gespenst*]. Non furono commedie, ma tragedie. Diversa è la situazione storica dopo il '48, perché diversi sono i compiti del proletariato rivoluzionario. La rivoluzione proletaria ha bisogno di un orizzonte simbolico diverso da quello delle rivoluzioni borghesi. Il materialista

<sup>62</sup> K. Marx, *Der 18<sup>te</sup> Brumaire des Louis Napoleon* cit., p. 115, tr. it. cit., p. 259.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Ivi, p. 116, tr. it. cit., pp. 260-261.

storico non glielo può fornire già bell'e fatto, ma può lavorare alla distruzione di una tradizione che ne è d'ostacolo, per ricongiungere la lotta odierna alla sua vera tradizione, quella che la storiografia delle classi vincitrici tenterà di occultare in ogni modo.

La storiografia dei vincitori cercherà di disporre gli eventi e le fratture rivoluzionare in un processo storico di lunga durata, cosicché quelle rotture storiche ne risultino addomesticate. Marx si oppone a questa storiografia, che aveva già conosciuto nei lavori dei fratelli Bauer: Edgar già nel 1842 sottolineò come fosse stata la stessa monarchia assoluta ad aver preparato il terreno alla repubblica attraverso un'opera di livellamento [*Nivellement*] degli *Stände*<sup>65</sup>. Subito dopo, a partire da numerosi scritti sulla Rivoluzione francese, i Bauer inizieranno a leggere lungo l'asse dell'azzeramento dell'articolazione politica cetuale prefigurazioni di nuove forme di organizzazione politica centralizzata e dittoriale<sup>66</sup>. Marx conosce questo modulo storiografico e lo impiega quando rappresenta la storia rivoluzionaria nei termini di tappe progressive del processo di centralizzazione del potere statale: la Rivoluzione francese «dovette necessariamente sviluppare ciò che la monarchia assoluta aveva incominciato: la centralizzazione [Zentralisation]»; Napoleone portò a compimento questo meccanismo statale [*Staatsmachinerie*]; la monarchia di luglio non vi aggiunse nulla, se non una maggiore divisione del lavoro nell'amministrazione dello Stato; la repubblica parlamentare, infine, rafforzò «gli strumenti e la centralizzazione del potere dello Stato»<sup>67</sup>. Ma Marx non è un anticipatore di una storiografia à la Tocqueville, è piuttosto il suo critico *ante litteram*, perché ragiona anche con una semantica plurale della storia: al *continuum* storico contrappone una nozione di storia segnata da fratture<sup>68</sup>. Questa contrapposizione è politica; essa nasce dalla ricerca di una rivoluzione capace di interrompere quel *continuum*. Il problema marxiano non è se la Rivoluzione costituisca o meno una *rottura*<sup>69</sup>, il problema è individuare la rivoluzione nella rivoluzione come discontinuità rispetto a quella storia e a quel processo. Nella storia processualizzata della democratizzazione e del livellamento manca il *discontinuum*, che si dischiude solo dinanzi allo storico capace di cogliere la rivoluzione nella rivoluzione. Il raf-

65 Cfr. E. Bauer, *Das Juste-Milieu. Erster Artikel*, «Rheinische Zeitung», Beiblatt al n. 156 del 5.6.1842.

66 Cfr. M. Tomba, *Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico*, Napoli, Bibliopolis, 2002, cap. 8.

67 K. Marx, *Der 18<sup>te</sup> Brumaire des Louis Napoleon* cit., p. 197, tr. it. cit., pp. 351-352.

68 In questa direzione si muove anche l'interessante lavoro di D. Bensaïd, *Marx l'intempestif: grandeurs et misères d'une aventure critique (XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Fayard, 1996.

69 Così invece lo declina Kouvelakis, secondo il quale, negli scritti sulla *Comune*, Marx riabiliterebbe la Rivoluzione in quanto momento di rottura, abbandonando lo schema tocquevilliano del *Diciotto Brumaio*, cfr. S. Kouvelakis, *Marx e la critica della politica*, in *Sulle tracce di un fantasma*, Roma, Manifestolibri, 2006, pp. 195-207.

forzamento del potere statale e la centralizzazione non cadono dal cielo, ma sono il risultato della «lotta contro la rivoluzione» e delle misure repressive contro i rivoluzionari<sup>70</sup>. La lotta di classe ha insomma contribuito al rafforzamento del potere esecutivo [*Exekutivgewalt*] dello Stato e alla sua centralizzazione, che viene ora vista da Marx nei termini di una re-azione all’insorgenza proletaria. Con questo rovesciamento di prospettiva Marx mostra il proletariato come il lato attivo della partita e si posizione dal punto di vista della classe operaia in lotta. Da questa prospettiva viene mostrato il lavoro della rivoluzione nella rivoluzione. «Ma la rivoluzione va fino al fondo delle cose. Sta ancora attraversando il purgatorio. Lavora con metodo. [...] Prima ha elaborato alla perfezione il potere parlamentare, per poterlo rovesciare. Ora che ha raggiunto questo risultato, essa spinge alla perfezione il *potere esecutivo*, lo riduce alla sua espressione più pura, lo isola, se lo pone di fronte come l’unico ostacolo, per concentrare contro di esso tutte le sue forze di distruzione. E quando la rivoluzione avrà condotto a termine questa seconda metà del suo lavoro preparatorio, l’Europa balzerà dal suo seggio e griderà: Ben scavato, vecchia talpa!»<sup>71</sup>. Il metodo della rivoluzione è il metodo della lotta di classe. Se essa produce, come reazione, l’accentramento del potere dello Stato, si tratta di cogliere questa stessa situazione come possibilità rivoluzionaria. Marx non delinea la centralizzazione né nei termini di un destino immanente al concetto di Stato né in quelli *katechontici* di un processo storico da *contenere* e *frenare*<sup>72</sup>. Lo storiografo materialista si pone un duplice compito. Da un lato, dopo aver rappresentato la storia della centralizzazione statale dal punto di vista della classe operaia, mostra a quella stessa classe che ha prodotto il rafforzamento dello Stato che essa possiede già la *forza di distruzione* necessaria a spezzare il meccanismo statale; dall’altro, contro la storiografia continuista che vede solo accrescimento della centralizzazione, Marx pone il vero problema della rottura della macchina statale: «Tutti i rivolgenti politici non fecero che perfezionare questa macchina, invece di spezzarla [*zu brechen*]»<sup>73</sup>. Se il potere è stato fino ad ora considerato il bottino che spetta al vincitore [*Hauptbeute des Siegers*], Marx intende invece interrompere la logica

70 K. Marx, *Der 18<sup>te</sup> Brumaire des Louis Napoleon* cit., p. 197, tr. it. cit., p. 352.

71 Ivi, p. 196, tr. it. cit., p. 351.

72 Su questi aspetti si veda M. Tomba, *Bruno Bauer und Max Stirner vor der Krise und dem Euorpäertum*, «Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archiv-Leipzig» 1/2 (2005), pp. 3-19.

73 Ivi, p. 197, tr. it. cit., p. 352. In una lettera a Ludwig Kugelmann del 12 aprile 1871, Marx ribadisce in relazione agli eventi della comune questa stessa idea richiamandosi al *Diciotto brumaio*: «Se dai un’occhiata all’ultimo capitolo del mio *Diciotto brumaio* troverai che sostenevo che il prossimo tentativo rivoluzionario in Francia non consisterebbe più, come è avvenuto fino ad ora, nel passaggio di mano del meccanismo burocratico-militare, ma consisterebbe invece nello *spezzarlo*, e questo è il presupposto di ogni reale rivoluzione popolare nel continente» (MEW, Bd. 33, p. 205).

statale della rivoluzione e, quindi, il *continuum* della centralizzazione. Lo storiografo materialista indaga la temporalità altra della rivoluzione nella rivoluzione: si tratta, senza ulteriori indugi, di distinguere tra *rivoluzioni borghesi* e *rivoluzioni proletarie*<sup>74</sup>. Le prime «infuriano a gran velocità di successo in successo, i loro effetti drammatici [*dramatische Effekte*] si superano l'un l'altro, gli uomini e le cose sembrano illuminati da fuochi di bengala, l'estasi è lo stato d'animo d'ogni giorno; ma hanno una vita effimera, hanno presto raggiunto il loro acme e allora una lunga sensazione di nausea si impossessa della società prima che essa impari ad appropriarsi sobriamente dei risultati del suo periodo di tempesta ed impeto». Marx non intende esporre la legge delle rivoluzioni borghesi, ma il *genere storiografico* delle rivoluzioni borghesi con tutto il suo romanticismo prometeico. Per le rivoluzioni proletarie serve un'altra *storiografia*, sensibile alla diversa temporalità di questa rivoluzione: «Le rivoluzioni proletarie invece, quelle del secolo decimonono, criticano continuamente se stesse, interrompono [*unterbrechen*] ad ogni istante il loro proprio corso, ritornano [*zurückkommen*] su ciò che già sembrava 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 [...] 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!». Lo storiografo materialista è attento alla temporalità della rivoluzione proletaria, che è fatta di avanzamenti, interruzioni e regressi. È quanto di più lontano dalla fede democratica nel progresso, dall'«inerte esaltazione dell'avvenire» che fece perdere ai democratici «ogni comprensione del presente», cosicché «il 2 dicembre li colpì come un fulmine a ciel sereno»<sup>75</sup>. La fede nel progresso impedisce di cogliere la situazione presente, e cioè le temporalità rivoluzionarie delle rotture. Il compito del materialista storico è lavorare perché la situazione venga rappresentata come un punto di non ritorno, perché si dia una reale situazione rivoluzionaria nella quale il proletariato, libero dai fantasmi del passato, possa compiere il salto nel *novum*.

Il materialista storico non lavora con diverse concezioni della storia, ma nella contrapposizione tra moduli storiografici diversi. Quando, da questa nuova prospettiva, Marx ritorna al punto zero della Rivoluzione francese, è per rileggerne le fratture interne scandite dalla rivoluzione nella rivoluzione. Il Terrore non viene più letto come ipostatizzazione del politico e assolutizzazione dello Stato, ma come ciò che sfugge alla borghesia, come l'espressione della «sola classe realmente rivoluzionaria, vale a dire la massa innumerevole»<sup>76</sup>. Il Terrore non fu possibile senza il sostegno di quella massa innumerevole che non fu né iner-

74 K. Marx, *Der 18<sup>te</sup> Brumaire des Louis Napoleon* cit., p. 118, tr. it. cit., p. 263.

75 Ivi, p. 119, tr. it. cit., p. 264.

76 K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, in MEW, Bd. 3, p. 162, tr. it. cit., p. 161.

te né passiva. Nel cogliere la sua funzione attiva, Marx inizia a cogliere le dinamiche di classe che attraversano il Terrore, e quindi anche le possibilità di un altro esito. Nella «*Neue Rheinische Zeitung*» del dicembre 1848 Marx interpreta il periodo rivoluzionario francese del 1793-94 come l'espressione di una lotta di strati sociali non-borghesi, una lotta per gli interessi della borghesia compiuta in modo non borghese: «*tutto il terrorismo* francese non era altro che un *modo plebeo* [*plebejische Manier*] per farla finita con i *nemici della borghesia*, con l'assolutismo, il feudalesimo e il conformismo piccolo borghese»<sup>77</sup>. Questa lotta assume una forma «*plebea*» perché il proletariato non si era ancora costituito in una classe autonoma con interessi propri contrapposti a quelli borghesi. Ciò non toglie però che il Terrore vada pensato a partire da queste tensioni interne. Marx smette i panni del filosofo per diventare un «militante rivoluzionario»<sup>78</sup>; questo lo porta ad una visione esattamente contraria a quella del determinista che impacchetta i fatti storici nelle scaffalature del materialismo. Il materialista storico punta lo sguardo sul ritmo sincopato del conflitto di classe che attraversa l'evento rivoluzionario; la sua storiografia politica dischiude da ogni evento, sia anche già passato, *nuove* possibilità.

---

77 K. Marx, *Die Bourgeois und die Kontrarevolution*, «*Neue Rheinische Zeitung*», nr. 169, 15.12.1848, in MEW, Bd. 6, p. 107.

78 Ed è questo che irrita visibilmente Furet e gli impedisce di comprendere la storiografia *altra* alla quale Marx stava lavorando: F. Furet, *Marx et la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1986, tr. it. di M. Valensise, Milano, Rizzoli, 1989, p. 87.

# LUKÁCS VERSUS ALTHUSSER: ANCORA SUL PROBLEMA DELL'IDEOLOGIA

ESTER VAISMAN

Louis Althusser è stato, negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, uno dei responsabili – forse il più radicale – dell'inclusione in ambito marxista di una concezione teorica che sembrava risolvere le difficoltà ed i dilemmi che avevano dominato i dibattiti di quell'epoca, principalmente riguardo alla polemica epistemologica intorno all'opera di Marx, e che, nonostante il suo apparente carattere sofisticato, ha dato luogo a tutta una serie conseguenze nell'interpretazione di questioni centrali dell'opera marxiana.

Esula ovviamente dall'ambito di questo lavoro una tematizzazione più ampia e definitiva dell'opera althusseriana nel suo complesso. Si darà qui soltanto un'esposizione sommaria delle considerazioni althusseriane sull'ideologia, sulla scorta dell'itinerario degli scritti del filosofo francese, con l'obiettivo d'indicare la *radicalizzazione del criterio gnoseologico* nella determinazione del fenomeno ideologico. Ciò condurrà, ancora una volta, a porre la sua analisi come un momento particolarmente importante ed esemplare della ricezione dell'opera marxiana, in questa sede nel campo specifico dell'*ideologia*, mentre eventuali riferimenti ad altre questioni della sua opera saranno fatti soltanto allo scopo di chiarire la problematica al centro della nostra indagine.

## 1. Scienza versus *ideologia*

Nei suoi *Elementi di autocritica*, redatto nel giugno del 1972, ad un certo punto Althusser giunge a riferirsi autocriticamente alla nozione di «*rottura epistemologica*», denominandola un «errore teoricista»<sup>1</sup>, ed aggiungendo che «malgrado tutte le precauzioni, l'ho concepita e definita nei termini razionalisti della scienza e della non-scienza. Non certo apertamente, nei termini 'classici' dell'opposizione tra la *verità* e l'*errore* (quella del cartesianesimo che riprende una posizione 'fissata' fin dalle origini dal platonismo). Non nei termini di un'opposizione tra la *conoscenza* e l'*ignoranza* (quella della filosofia dei lumi). Ma, se posso osare, in termini ancora peggiori: nei termini di una opposizione tra la *scienza* e l'*ideologia*»<sup>2</sup>.

1 L. Althusser, *Elementi di autocritica*, tr. it. di N. Mazzini, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 18.

2 *Ibidem*.

Secondo Althusser, l'aspetto fondamentale del suo «errore» sarebbe stato dunque quello di aver ridotto la rottura del marxismo con l'ideologia borghese soltanto al taglio, di aver cioè ridotto l'opposizione tra «marxismo e ideologia borghese all'antagonismo della scienza e dell'ideologia»<sup>3</sup>. Althusser riconferma ancora l'idea del «taglio», ma si rincresce di avergli attribuito un'interpretazione di carattere razionalista-speculativo, «ho opposto la verità all'errore nella forma dell'opposizione speculativa tra la scienza e l'ideologia in generale; l'antagonismo del marxismo e dell'ideologia borghese diveniva quindi un caso particolare di quell'opposizione generale»<sup>4</sup>.

Qui Althusser ci rimanda, inevitabilmente, alla lettura da lui fatta anni prima, all'epoca della redazione di *Per Marx*, in cui aveva cominciato a far uso della nozione di «rottura epistemologica», presa in prestito da Bachelard, trasformandola, fino ad un certo punto, in una nozione ancora più radicale: quella di «taglio».

Utilizzando il modello bachelardiano, Althusser, oltre a radicalizzarlo, lo generalizza, elevando per ciò stesso la nozione di «taglio» allo *status* di concetto generale, trasponendolo a tutta la storia delle scienze, e, specialmente, alla traiettoria di Marx – che avrebbe raggiunto il livello propriamente scientifico quando si sarebbe liberata, attraverso il «taglio», dei residui filosofici e ideologici presenti nei primi lavori, caratteristici della sua pretesa «fase giovanile». Questo «taglio» fondamentale sarebbe appunto stato reso possibile in virtù dello spostamento analitico, realizzato da Marx verso il terreno specifico della *epistemologia* alle spese della rottura con l'ideologia. Si può plausibilmente ammettere l'esistenza di tutto uno scientificismo che attraverserebbe l'approccio althusseriano a Marx, nella misura in cui il «materialismo dialettico», la «Teoria», è considerata il fondamento della scientificità del materialismo storico, che deve essere preservato da tutti gli elementi ideologici che lo pervadono e lo assediano incessantemente. In *Elementi di autocritica*, inoltre, Althusser opera uno spostamento della questione centrale verso la sfera specifica del «razionalismo-speculativo», quando afferma la contrapposizione tra ideologia – sinonimo di «errore» – e la scienza marxista – che per definizione è il *locus* del «vero».

Tutto indica, quindi, che uno degli aspetti della tematizzazione althusseriana sull'ideologia che va indagato risiede nell'identificazione tra filosofia ed epistemologia. Vediamo, sinteticamente, come questa identificazione sia determinata da Althusser.

In *Leggere il Capitale* il pensatore francese sostiene che «la questione epistemologica costituisce l'oggetto stesso della filosofia marxiana»<sup>5</sup>. In *Lenin e*

---

<sup>3</sup> Ivi, pp. 21-22.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 7-8.

<sup>5</sup> L. Althusser, *Leggere il Capitale*, tr. it. a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 165.

*la filosofia*, a proposito dello stesso tema, Althusser dice con enfasi: «dire che non avviene nulla in filosofia è dire che la filosofia non *porta in nessun posto perché non va in nessun posto*»<sup>6</sup>. La filosofia non avrebbe così propriamente un oggetto, ma semplicemente una funzione nel campo della *pratica teorica*, quella di «tracciare una linea di separazione all'interno del campo teorico tra idee dichiarate vere ed idee dichiarate false, tra lo scientifico e l'ideologico»<sup>7</sup>. In questo senso, il compito della filosofia si restringerebbe allo stabilimento dei fondamenti e dei limiti della conoscenza all'interno del campo esclusivamente epistemologico, avendo come compito essenziale quello di respingere i concetti ideologici, che assai frequentemente sono assunti come scientifici. Ideologico, secondo la prospettiva althusseriana, è, dunque, ogni enunciato che, in termini puramente epistemologici, si configuri come opposto alla supposta funzione teorica o funzione di conoscenza. L'ideologia si confonde e s'identifica cioè con ogni enunciato che oltrepassi il piano strettamente epistemologico.

In *Marxismo e umanismo*, Althusser afferma che «un'ideologia è un sistema (che possiede la propria logica e il proprio rigore) di rappresentazioni (immagini, miti, idee o concetti, secondo i casi) dotate di un'esistenza e di una funzione storiche nell'ambito di una data società [...] l'ideologia come sistema di rappresentazioni si distingue dalla scienza per il fatto che in essa la funzione pratico-sociale prevale sulla funzione teorica (o funzione di conoscenza)»<sup>8</sup>.

Oltre a ciò, «l'ideologia fa dunque organicamente parte, in quanto tale, di ogni totalità sociale»<sup>9</sup>. Così, in ogni società, l'ideologia ricoprirebbe un ruolo specifico: la sua funzione è pratico-sociale, il suo terreno è quello dell'esperienza, che per Althusser non può essere confuso in nessun modo col terreno della conoscenza scientifica, nel quale si dà la pratica teorica. In questo modo, l'ideologia è intesa come opposta alla scienza, o, al massimo ne è la preistoria, sebbene possa costituire, dal punto di vista epistemologico, una *problematica teorica* verso la scienza che «parte dall'astratto per produrre una conoscenza (concreta)»<sup>10</sup>. Così, sebbene l'ideologia possa costituirsi in una problematica teorica per la pratica scientifica, vi è una *discontinuità* tra di esse che è «qualitativa, teorica e storica, che possiamo designare, assieme a Bachelard, con il termine 'taglio' o 'rottura epistemologica'»<sup>11</sup>. Questa discontinuità implica una serie di caratteristiche opposte in entrambi i casi: l'ideologia è considerata al massimo come una pratica prescientifica.

6 L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, tr. it. di F. Madonia, Milano, Jaca Book, 1969, p. 38.

7 Ivi, p. 43.

8 L. Althusser, «Marxismo e umanismo», in *Per Marx*, tr. it. di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 207.

9 *Ibidem*.

10 L. Althusser, «Sulla dialettica materialista», in *Per Marx* cit., p. 168.

11 Ivi, p. 146.

Ancora in *Per Marx*, Althusser tratta l'ideologia come un complesso di relazioni che occultano o rappresentano malamente le relazioni reali, sebbene al tempo stesso descrivano una relazione vivida, e quindi reale. Afferma l'autore francese: «Nell'ideologia, infatti, gli uomini esprimono non i loro rapporti con le loro condizioni di esistenza, ma il *modo* in cui vivono i loro rapporti con le loro condizioni di esistenza, la qual cosa suppone al tempo stesso un rapporto reale e un rapporto 'vissuto', 'immaginario' [...]. Nell'ideologia il rapporto reale è inevitabilmente invertito nel rapporto immaginario, rapporto che *esprime* più una *volontà* (conservatrice, conformista, riformista o rivoluzionaria), e persino una speranza o una nostalgia, di quanto non descriva una realtà»<sup>12</sup>. In questo modo, secondo lo stesso ragionamento, nell'ideologia gli uomini esprimerebbero il modo con cui *immaginano* le loro relazioni reali, e, in nessun modo, l'ideologia sarebbe in grado di esprimere realmente queste relazioni, dal momento che si tratta di una relazione *immaginaria*. Ciò che è in gioco, quindi, in questa determinazione dell'ideologia, è l'introduzione dell'ideologia all'interno di una teoria dell'*immaginario*, che comparirà di nuovo nel saggio sugli apparati ideologici di Stato.

Inoltre, la formulazione althusseriana sopra riferita, quella secondo cui «nell'ideologia il rapporto reale è inevitabilmente invertito nel rapporto immaginario», esplicita la concezione secondo cui l'ideologia è «profondamente *inconscia* [...]. L'ideologia è sì un sistema di rappresentazioni, ma queste rappresentazioni non hanno il più delle volte nulla a che vedere con la 'coscienza': per lo più sono immagini, a volte anche concetti, ma soprattutto sono *strutture*, e come tali si impongono alla stragrande maggioranza degli uomini senza passare attraverso la loro 'coscienza'»<sup>13</sup>. Così, la concezione dell'ideologia come rappresentazione *immaginaria* della realtà ha come conseguenza, di nuovo, l'opposizione tra scienza e ideologia, poiché l'ideologia esprime il modo in cui gli individui vivono una situazione, non il modo attraverso cui la conoscono – il quale designa specificamente la pratica scientifica. Una tale opposizione è confermata da un'altra funzione che Althusser attribuisce all'ideologia: in qualsiasi società in cui si manifesti, essa assicura la coesione sociale dei suoi membri, regolando il vincolo che li unisce ai rispettivi compiti. L'ideologia sarebbe, in questo contesto, una specie di cemento sociale (à la Durkheim), perché indurrebbe i membri di una determinata società ad accettare senza far opposizione i compiti che sono loro attribuiti dalla divisione sociale del lavoro, nella misura in cui fornisce le norme e le regole di condotta indispensabili al funzionamento degli ingranaggi sociali. Quindi, affinché l'ideologia possa svolgere questa funzione di «aggiustamento», essa deve celare e dissimulare il sistema di divisione di classe e lo sfruttamento di una classe da parte dell'altra. E tutto si smussa nella tematizzazione

<sup>12</sup> L. Althusser, «Marxismo e umanismo» cit., p. 209.

<sup>13</sup> Ivi, p. 208.

di Althusser con l'idea che l'ideologia sia deformante «dovuto all'opacità della dereterminazione (esercitata) dalla *struttura* della società e, d'altra parte, dall'esistenza della divisione in classi»<sup>14</sup>.

L'autore afferma cioè la non-trasparenza, l'opacità necessaria per mezzo della quale la struttura sociale divisa in classi appare davanti agli individui.

Diventa allora necessario, a questo punto, riprendere quanto abbiamo riportato fin da principio, e cioè l'«autocritica» di Althusser rispetto alla problematica del «taglio». In che misura, questa nuova impostazione del problema ha modificato l'itinerario teorico precedente rispetto all'analisi dell'ideologia? Sembra che, se sono intervenute modificazioni, esse non hanno alterato sostanzialmente il quadro precedente, caratterizzato, come abbiamo visto, da un'opposizione totale tra scienza ed ideologia.

## 2. *Gli apparati ideologici di Stato*

Apparentemente, nel saggio sugli *Apparati ideologici di Stato*, del 1970, c'è da parte di Althusser lo sforzo di sviluppare una teoria della sovrastruttura libera dalla problematica epistemologica, per costruire un itinerario di ricerca volto alla problematica dello Stato e del politico. Così, in questo testo, il fenomeno ideologico è riferito immediatamente al processo di riproduzione delle condizioni di produzione, nella misura in cui «la condizione ultima della produzione è la riproduzione delle condizioni di produzione». Risulta da ciò che «per esistere, qualsiasi formazione sociale deve, nello stesso tempo in cui produce, e per poter produrre, riprodurre le condizioni della sua produzione. Essa deve dunque riprodurre: 1) le forze produttive, 2) i rapporti di produzione esistenti»<sup>15</sup>. In questo modo, la riproduzione della forza-lavoro non richiede soltanto la riproduzione della sua qualificazione, ma, soprattutto, «una riproduzione della sua sottomissione alle regole dell'ordine costituito, cioè una riproduzione della sua sottomissione all'ideologia dominante da parte degli operai e una riproduzione delle capacità di maneggiare bene l'ideologia dominante da parte degli agenti dello sfruttamento e della repressione, al fine di assicurare anche 'per mezzo della parola' il predominio della classe dominante»<sup>16</sup>.

Althusser cerca così di vincolare in modo indissolubile il fenomeno della riproduzione all'istanza ideologico-politica, lasciando oscurati in secondo piano i meccanismi di ordine economico che concorrono all'attuazione del movimento riproduttivo delle relazioni sociali vigenti.

<sup>14</sup> L. Althusser, *Théorie, pratique théorique et formation théorique*, «Cahiers Marxistes-Léninistes» (1966), pp. 30-31.

<sup>15</sup> Id., «Ideologia ed apparati ideologici di Stato», in *Freud e Lacan*, tr. it. di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1977, p. 66.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 70-71.

Sempre secondo il filosofo francese, anche il caso specifico della «riproduzione della forza lavoro fa dunque apparire, come una *conditio sine qua non* non soltanto la riproduzione della sua ‘qualificazione’, ma anche la riproduzione del suo assoggettamento all’ideologia dominante, o della ‘pratica’ di questa ideologia, con questa precisazione: che non basta dire ‘non soltanto ma anche’, perché è chiaro che è *nelle forme e sotto le forme dell’assoggettamento ideologico che viene assicurata la riproduzione della qualificazione della forza lavoro*»<sup>17</sup>.

L’analisi sviluppata da Althusser in questo saggio sul fenomeno ideologico avviene così sotto la prospettiva del «punto di vista della riproduzione», poiché «a partire dalla riproduzione è possibile e necessario pensare ciò che caratterizza l’essenziale dell’esistenza e la natura della sovrastruttura»<sup>18</sup>.

La funzione principale della sovrastruttura secondo tale approccio sarebbe, dunque, quella di assicurare, attraverso meccanismi ad essa specifici, la riproduzione delle relazioni sociali vigenti. L’efficienza nello svolgimento di tali funzioni, o ciò che l’autore chiama «indice di efficacia», benché sia determinata «in ultima istanza» dalla base economica, implica che: «1) vi è un “autonomia relativa” della sovrastruttura nei riguardi della base, 2) vi è un “azione di ritorno” della sovrastruttura sulla base»<sup>19</sup>.

Le relazioni tra base e sovrastruttura sono pensate da Althusser a partire dalla «metafora topografica dell’edificio», in cui l’«autonomia relativa» della sovrastruttura sarebbe data dalla stessa determinazione della base. È proprio questa autonomia che permette ad Althusser di concepire la riproduzione del sistema nel suo complesso come funzione degli «apparati ideologici di Stato». Il fenomeno della riproduzione è insomma pensato in termini esclusivamente ideologici.

Con l’intenzione di costruire la teoria degli «apparati di Stato», Althusser si propone di correggere la teoria descrittiva dello Stato, quella cioè dei «classici del marxismo», ed è in questo senso che stabilisce la distinzione tra «potere di Stato e apparato di Stato»<sup>20</sup>.

Secondo Althusser, inoltre, affinché la teoria dello Stato possa progredire effettivamente «è indispensabile tener conto non soltanto della distinzione tra *potere di Stato* e *apparato di Stato*, ma anche di un’altra realtà che è manifestamente dalla parte dell’apparato (repressivo) di Stato, ma non si confonde con esso. Chiameremo questa relata con il suo concetto: *gli apparati ideologici di Stato*»<sup>21</sup>. Il filosofo francese distingue dunque gli «apparati repressivi di Stato», che operano attraverso la violenza per garantire la dominazione

<sup>17</sup> Ivi, p. 71.

<sup>18</sup> Ivi, p. 74.

<sup>19</sup> Ivi, p. 73.

<sup>20</sup> Ivi, p. 79.

<sup>21</sup> Ivi, p. 80.

di classe, dagli *apparati ideologici di Stato* che garantiscono questa dominazione in altro modo, poiché «*funzionano con l'ideologia*»<sup>22</sup>. In una parola, si ripete che la riproduzione è «assicurata in gran parte dalla sovrastruttura, giuridico-politica e ideologica»<sup>23</sup>.

L'esistenza materiale dell'ideologia si fa sentire attraverso gli apparati ideologici di Stato, che sono costituiti da alcune istituzioni concrete, attraverso cui si manifesta un complesso di pratiche e rituali. Per Althusser, l'ideologia non sarebbe allora soltanto un semplice complesso di discorsi o un sistema di rappresentazioni immaginarie, ma l'*ideologia dominante* è un potere organizzato in un complesso di istituzioni. Il carattere degli apparati ideologici di Stato non è quindi determinato soltanto dal luogo giuridico che occupano nella società, ma dal loro funzionamento in quanto pratica.

Tra i vari apparati della modernità – chiesa, famiglia, sindacati, partiti –, quello che ha assunto una posizione dominante è l'apparato ideologico scolastico, poiché è la scuola che «prende i bambini di tutte le classi sociali a partire dalla scuola materna e, fin dalla scuola materna, con metodi nuovi e vecchi inculca loro per anni – gli anni in cui il bambino è più ‘vulnerabile’, costretto tra l'apparato di Stato-famiglia e l'apparato di Stato-scuola – dei *savoir faire* rivestiti dell'ideologia dominante (la lingua, il far di conto, la storia naturale, le scienze, la letteratura) o semplicemente dell'ideologia dominante allo stato puro (morale, educazione civica, filosofica)»<sup>24</sup>.

In altri termini, la scuola è l'apparato ideologico per eccellenza, nella misura in cui «è con l'acquisizione di alcuni *savoir faire* inculcati col sistema di massa dell'ideologia della classe dominante che vengono in gran parte riprodotti i *rapporti di produzione* di una formazione sociale capitalistica, cioè i rapporti da sfruttatori a sfruttatori e da sfruttatori a sfruttati»<sup>25</sup>.

I meccanismi che permettono questo processo dell'«inculcare», evidentemente, sono «naturalmente ricoperti e dissimulati da un'ideologia della scuola universalmente regnante, perché è una delle forme essenziali dell'ideologia borghese dominante: una ideologia che rappresenta la scuola come ambiente neutro, privo di ideologia (perché... laico), dove maestri rispettosi della ‘coscienza’ e della ‘libertà’ dei ragazzi che sono loro affidati (in piena fiducia) dai ‘genitori’ (che sono anch'essi liberi, cioè proprietari dei loro figli) li fanno accedere alla libertà, alla moralità e alla responsabilità di adulti con il proprio esempio, le proprie cognizioni, la letteratura e le sue virtù ‘liberatrici’»<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 82.

<sup>23</sup> Ivi, p. 86.

<sup>24</sup> Ivi, p. 92.

<sup>25</sup> Ivi, pp. 93-94.

<sup>26</sup> Ivi, p. 94.

Dopo aver configurato il modo in cui si struttura e funziona l'«apparato ideologico di Stato scolastico», la cui determinazione secondo il modello di cui sopra ha stimolato soprattutto i sociologi ad un'indagine privilegiata dell'universo scolastico, Althusser svolge una lunga argomentazione intorno alla necessità di formulare una «teoria dell'ideologia in generale».

Di fatto, l'impresa viene giustificata in base all'argomentazione secondo cui Marx non avrebbe propriamente formulato una teoria delle ideologie, poiché, ne *L'ideologia tedesca*, l'analisi svolta «non è marxista»<sup>27</sup>. Risulterebbe quindi necessario colmare questa lacuna, il «che dipende in gran parte da una teoria dell'ideologia in generale»<sup>28</sup>. La prima determinazione della «teoria dell'ideologia in generale» è che «l'ideologia non ha storia» e, inoltre, «è noto che questa formula appare a tutte lettere in un passaggio della *Ideologia tedesca*»<sup>29</sup>.

Spiccano due aspetti: in primo luogo, subito dopo aver affermato enfaticamente che *L'Ideologia tedesca* non può essere presa come base per una teoria generale dell'ideologia, nella misura in cui «essa non è marxista», Althusser trasforma la stessa opera in base di appoggio di un'affermazione perentoria: «l'ideologia non ha storia»! O, in altre parole, se quel libro nel suo complesso non può essere preso in considerazione, per quale ragione si trasformerebbe in una base per una caratterizzazione così decisiva dell'ideologia in generale? Althusser non offre alcuna risposta a questo interrogativo.

Vediamo però in quale contesto Marx avrebbe fatto l'affermazione che gli viene attribuita. Contrapponendosi al punto di partenza delle formulazioni di carattere speculativo, tipiche della proposta neohegeliana, Marx enuncia il suo punto di partenza, affermando che:

non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi, ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita [...] la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza<sup>30</sup>.

È necessario riportare questa lunga citazione per evidenziare l'improprietà del procedimento di Althusser, che spezza e «strappa» senz'altro una piccola

<sup>27</sup> Ivi, p. 95.

<sup>28</sup> Ivi, p. 96.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in Id., *Opere*, V (1845-1846), tr. it. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 22.

frase che fa parte di un momento dell'analisi di Marx, in cui si mette in luce che le forme ideologiche – identificate qui con le forme di coscienza che affermano la supremazia e l'autonomia delle idee di fronte al processo della vita materiale – non hanno *una storia propria, autonoma o indipendente rispetto all'attività materiale degli uomini*. Ossia, «la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica» non hanno storia, nel senso che non possiedono una storicità propria o immanente, nella misura in cui fanno parte della storia umana globale della produzione della vita e delle forme di coscienza che le corrispondono.

Così, quando Marx, ne *L'Ideologia tedesca*, nega alle idee una storicità autonoma – la quale per Althusser, come vedremo, possiede un senso negativo, e ciò che gli interessa è invece il «positivo» – non intende proclamare che le idee sono dipendenti meccanicamente, passibili dunque di essere schematicamente dedotte dalla sfera economica – ciò che Althusser denomina «positivismo» –, ma ciò che registra, come abbiamo già messo in rilievo più sopra, è proprio l'*unità del processo storico*, nonostante contraddizioni e disugualanze interne.

Di qui, in secondo luogo, segue che l'affermazione di Althusser si mostra insussistente quando prende in considerazione la lettera del testo marxiano.

Althusser prosegue nella sua lettura de *L'Ideologia tedesca*, identificando la concezione di ideologia di Marx «come pura illusione, puro sogno, cioè nulla [...]. L'ideologia è concepita dunque come una costruzione immaginaria, il cui fondamento è esattamente simile al fondamento teorico del sogno degli autori precedenti a Freud [...]. L'ideologia è allora per Marx una costruzione immaginaria, un puro sogno, vuoto e vano...»<sup>31</sup>. Contrapponendosi a ciò che ritiene essere la tematizzazione marxiana di ideologia, Althusser cerca di difendere così una tesi «radicalmente diversa dalla tesi positivista-storicista dell'*Ideologia tedesca*»<sup>32</sup>.

Questa concezione, che l'ideologia in generale non abbia storia, non contiene un senso negativo, al contrario, «questo senso è positivo, se è vero che proprietà della ideologia è quella di essere dotata di una struttura e di un funzionamento tali da farne una realtà non-storica, cioè *onnistorica*, nel senso che questa struttura e questo funzionamento sono, sotto una stessa forma immutabile, presenti in quella che viene chiamata la storia universale»<sup>33</sup>. Il riferimento teorico utilizzato da Althusser per determinare l'immutabilità dell'ideologia, in quanto realtà non-storica, lungi dall'ispirarsi ad una possibile concezione negativa di questa non-storicità in Marx, è in realtà «messo in rapporto diretto con la tesi di Freud secondo cui *l'inconscio è eterno*, cioè non ha storia»<sup>34</sup>.

31 L. Althusser, «Ideologia ed apparati ideologici di Stato» cit., p. 97.

32 Ivi, p. 98.

33 *Ibidem*.

34 *Ibidem*.

È ciò che di fatto possiamo osservare nella seguente affermazione di Althusser:

Se eterno vuol dire non trascendente tutta la storia (temporale), ma onnipresente, metastorico, quindi immutabile nella sua forma per tutta l'estensione della storia, riprenderò parola per parola l'espressione di Freud e scriverò: *l'ideologia è eterna*, proprio come l'inconscio. E aggiungerò che questo accostamento mi pare teoricamente giustificato dal fatto che l'eternità dell'inconscio ha rapporto con l'eternità dell'ideologia in generale. Questo è il motivo per cui mi credo autorizzato, almeno presumibilmente, a proporre una teoria *della* ideologia in generale, nel senso in cui Freud ha presentato una teoria *dell'inconscio* in generale<sup>35</sup>.

Questa approssimazione teorica tra «ideologia in generale» ed «inconscio» – sulla base della presupposizione che entrambi presentino la stessa forma generale – resta problematica, se essa implica, oltre ad altre conseguenze, quella dell'assorbimento dell'una da parte dell'altra, cioè dell'ideologia da parte dell'inconscio. In effetti, il «modello» utilizzato da Althusser per la costituzione della Teoria dell'Ideologia in Generale è quello fornito dalla concezione freudiana di «inconscio». Ossia, appare evidente che è «nella misura in cui si appropria delle concezioni di Freud, che Althusser può far progressi nella costruzione della sua Teoria dell'Ideologia in Generale»<sup>36</sup>.

Così, la tematizzazione dell'ideologia in Althusser si rivela assai distante dalle formulazioni di Marx, mentre si avvicina ad itinerari analitici che non hanno nulla a che vedere con i testi marxiani propriamente detti.

In seguito, Althusser passa a formulare una serie di «tesi» che traducono le sue posizioni principali relativamente al tema generale del saggio.

Nella prima di queste tesi, egli riprende una definizione di ideologia da lui già sviluppata in testi precedenti, con la differenza che ora aggiunge uno sfondo definito a partire dall'approssimazione esplicita tra ideologia ed inconscio. Così, «l'ideologia rappresenta il rapporto immaginario degli individui con le loro condizioni di esistenza», o, in altre parole, «gli uomini si rappresentano sotto forma immaginaria le proprie condizioni reali di esistenza»<sup>37</sup>.

Althusser sostiene decisamente che «non sono le proprie condizioni reali di esistenza, il proprio mondo reale, che gli 'uomini' 'si rappresentano' nella ideologia, ma è prima di tutto il loro rapporto con queste condizioni di esistenza che vi viene rappresentato. È questo rapporto che è al centro di ogni rappresentazione ideologica, dunque immaginaria, del mondo reale [...] è la natura immaginaria di questo rapporto che sostiene tutta la deformazione

<sup>35</sup> Ivi, pp. 98-99.

<sup>36</sup> G.A. Álvares, *Política e subjetividade na construção da categoria de processo sem sujeito em Louis Althusser*. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG (Dissertação de Mestrado em Filosofia), 1966.

<sup>37</sup> L. Althusser, «Ideologia ed apparati ideologici di Stato» cit., pp. 99-100.

immaginaria che possiamo osservare [...] in ogni ideologia»<sup>38</sup>. È in questa insistenza nell'accentuare che nell'ideologia non sono rappresentati gli uomini all'interno delle loro relazioni reali, ma la loro relazione immaginaria con le condizioni in cui vivono, che si esprime la «vicinanza» tra «inconscio» e ideologia, poiché, appunto, la deformazione della rappresentazione immaginaria degli individui ne è l'effetto principale.

Secondo questa linea di ragionamento, il carattere immaginario delle relazioni che gli individui mantengono con le proprie condizioni di esistenza è un fenomeno *insuperabile* dell'esistenza sociale, poiché – e Althusser lo dice a chiare lettere – «è necessariamente immaginaria la rappresentazione data agli individui del loro rapporto (individuale) con i rapporti sociali che governano le loro condizioni di esistenza e la loro vita collettiva e individuale»<sup>39</sup>. È affermata in questo modo categoricamente la necessità dell'immaginario in quanto anello mediano tra gli individui e la loro vita sociale. Ora, quanto alla natura di questo «immaginario», Althusser termina l'esposizione di questo punto affermando che non si spingerà più in là, lasciando questa indagine senza alcuna risposta.

In seguito, enuncia la seconda tesi: «l'ideologia ha un'esistenza materiale», ossia, «le 'idee' o 'rappresentazioni', ecc. [...] non hanno un'esistenza ideale, spirituale, ma materiale»<sup>40</sup>. Si tratta di una tesi congetturale, secondo il suo stesso autore, qualcosa che afferma, ma che non prova, che assomiglia ad un artificio teorico che costruisce per poter giustificare la sua teoria della «materialità» degli apparati ideologici. È esattamente ciò che enuncia nella forma di una terza tesi: «esiste sempre un'ideologia in un apparato, e nella sua pratica o nelle sue pratiche. Questa esistenza è materiale»<sup>41</sup>. Insomma, la stessa relazione immaginaria che gli individui intrattengono con le proprie condizioni di esistenza – la cui origine Althusser non ci chiarisce, dal momento che, secondo lui, tali idee non provengono da queste condizioni di esistenza – presenta essa stessa un'esistenza materiale.

Senza aver mostrato il «perché» di questa relazione immaginaria, Althusser passa a descriverne il «come», descrive cioè ciò che accade agli individui che vivono nell'ideologia. L'ideologia ha un'esistenza materiale e non ideale, nella misura in cui si manifesta in un apparato ideologico materiale che, a sua volta, «prescrive delle pratiche materiali regolate da un rituale materiale, le quali pratiche esistono negli atti materiali di un soggetto»<sup>42</sup>. Secondo Althusser, «le idee sono sparite in quanto tali», poiché adesso esse appaiono inscritte «negli atti delle pratiche regolate da rituali definiti in ultima istanza da un apparato ideologico»<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 101-102.

<sup>39</sup> Ivi, p. 102.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 102-103.

<sup>41</sup> Ivi, p. 103.

<sup>42</sup> Ivi, p. 107.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

Di conseguenza, nell'intento di formulare una *teoria generale dell'ideologia* che superi il preteso «positivismo storicista» di Marx, Althusser finisce col negare l'esistenza ideale delle idee, affermandone unicamente ed esclusivamente la dimensione materiale, attraverso il loro inserimento nelle pratiche regolate dagli apparati ideologici di Stato. Perde di vista con ciò una delle più importanti acquisizioni di Marx – come vedremo nella seconda parte di questo lavoro –, che è la relazione tra soggettività e oggettività, intrecciate nella pratica. Marx riconosce cioè l'esistenza ideale delle idee, ma non in quanto entità separate dalle condizioni effettive a partire dalle quali sono prodotte, ossia *l'attività umana sensibile* di cui sono funzione. In altre parole, Althusser perde di vista che le idee sono il *momento ideale* della pratica umana.

Sempre concependo l'apparato ideologico di Stato come il *locus* per eccellenza della pratica, Althusser, oltre a negare la possibilità dell'esistenza di «pratiche» al di là di questi apparati, costruisce anche un nuovo «artificio» teorico, temendo di cadere in quella che potrebbe essere intesa come una deviazione idealistica: l'esistenza ideale, ossia, propria o specifica delle idee. Come risultato, si ha che l'ideologia è prodotta a partire dagli apparati ideologici di Stato, e con ciò smette di essere riconosciuta, almeno come forma espressiva delle condizioni contraddittorie dell'esistenza sociale effettiva.

Occorre determinare ora il carattere degli «agenti» che «agiscono» all'interno dei «rituali» e delle «pratiche» retti dagli apparati ideologici di Stato. A questo riguardo, Althusser, valendosi sempre di esemplificazioni prese dalla pratica religiosa, afferma che: «il soggetto agisce in quanto è agito dal seguente sistema (enunciato nel suo ordine di determinazione reale): ideologia esistente in un apparato ideologico materiale, che prescrive delle pratiche materiali regolate da un rituale materiale, le quali pratiche esistono negli atti materiali di un soggetto che agisce in tutta coscienza secondo la propria fede»<sup>44</sup>.

I soggetti finiscono così coll'esistere soltanto all'interno degli apparati le cui pratiche sono prescritte dai rituali, e la materialità di queste pratiche non ha niente a che vedere con l'attività materiale propriamente detta, ossia con l'attività sviluppata nella produzione delle condizioni di esistenza, ma si riferisce esclusivamente al preteso carattere materiale dei rituali inscritti negli apparati. Non si dà così soltanto una «autonomia relativa dell'istanza sovrastrutturale», che «retroagisce» sulla base materiale, per utilizzare la «metafora topica dell'edificio», ma, in realtà, ci si trova di fronte ad una configurazione che tende a creare, delineare e determinare ogni possibile pratica. Ed è come dire che non c'è alternativa, tutte le pratiche sono determinate, «in ultima istanza», dagli apparati ideologici di Stato.

La categoria di soggetto nello stesso tempo in cui è condizione di possibilità dell'esistenza dell'ideologia, «non è fondamento di ogni ideologia, se non in

---

44 *Ibidem.*

*quanto funzione di ogni ideologia (funzione che la definisce) è quella di ‘costituire’ individui concreti quali soggetti»<sup>45</sup>. Si tratta, quindi, di un «gioco di doppia costituzione», reciprocità che garantisce il funzionamento di ogni ideologia.*

Al fine della comprensione dello *status* che l’ideologia viene ad acquisire in questo saggio, si tenga presente la seguente affermazione: «l’uomo è per natura un animale ideologico»<sup>46</sup>. Ciò riconduce, ancora una volta, al carattere transistorico dell’ideologia, ma qui Althusser va anche più in là, poiché inscrive l’ideologia all’interno della stessa natura umana. L’ideologia delimita cioè necessariamente l’orizzonte originario di ogni rappresentazione e di ogni pratica, in quanto relazione immaginaria e, quindi, deformante degli individui con le proprie condizioni di esistenza. Di qui l’impossibilità di pensare l’uomo libero dalla condizione ideologica, allo stesso modo che non si può pensare l’uomo senza inconscio. In altre parole, è più che ragionevole ammettere in Althusser il seguente parallelismo: l’ideologia funziona per la società allo stesso modo dell’inconscio per l’individuo, sebbene questo modo di porre le cose sia, in un certo qual modo, velato da Althusser quando, semplicemente, «lo lascia da parte».

Proseguendo nella caratterizzazione della costituzione degli individui concreti in «soggetti», il filosofo francese ravvisa un rituale caratteristico dell’apparato ideologico nel *riconoscimento*, la cui esistenza potrebbe essere percepita come un semplice adempimento quotidiano, per cui «voi ed io siamo sempre già dei soggetti e come tali praticiamo senza interruzioni i rituali del riconoscimento ideologico, inconfondibili e (naturalmente) insostituibili»<sup>47</sup>. Essere un soggetto concreto è possibile soltanto sul piano del riconoscimento ideologico, ossia all’interno delle pratiche e dei rituali degli apparati ideologici di Stato, all’interno dei quali sono riprodotte le relazioni immaginarie di questi individui con le proprie condizioni d’esistenza. Non si danno dunque soggetti concreti al di là della vita vissuta all’interno di questi rituali. C’è, oltre a ciò, attraverso il *riconoscimento ideologico*, il predominio dell’«immaginario» nell’esistenza quotidiana.

In questo stesso saggio, Althusser sviluppa una tesi che traduce, a nostro modo di vedere, la linea fondamentale di sviluppo della sua opera relativamente all’ideologia: «ogni ideologia interpella gli individui concreti in quanto soggetti concreti, mediante il funzionamento della categoria di soggetto»<sup>48</sup>. Così, come abbiamo visto, è soltanto nella parte finale di questo saggio che la questione del soggetto emerge in quanto categoria per mezzo della quale l’ideologia è strutturata e ha garantito il proprio funzionamento. Oltre a ciò, è la stessa «funzione di ogni ideologia [...] quella di costituire individui concreti quali soggetti»<sup>49</sup>. Questa funzione dell’ideologia dev’essere intesa, tuttavia, a

45 Ivi, p. 108.

46 *Ibidem*.

47 Ivi, p. 110

48 Ivi, p. 111.

49 Ivi, p. 108.

partire da ciò che essa è, ossia, secondo Althusser, *costitutrice* di soggetti, e ciò continua ad essere – anzi, le due dimensioni sono legate tra di loro – «il rapporto *immaginario* degli individui con le proprie condizioni di esistenza»<sup>50</sup>. Althusser, tanto nella definizione di ciò che è l'ideologia quanto nella delimitazione della sua funzione, quando introduce la nozione di *immaginario* e di *costituzione dei soggetti* si avvicina chiaramente alle formulazioni della psicanalisi di Lacan, «secondo la quale la ‘fase-dello-specchio’ svolge un ruolo decisivo come matrice e abbozzo nella costituzione dell’io»<sup>51</sup>.

La costituzione degli individui in soggetti deriva così dal preteso meccanismo dell'*interpellare* caratteristico di ogni ideologia, che favorisce la trasformazione – attraverso le relazioni immaginarie dell’individuo con le sue condizioni di esistenza –, anch’essa immaginaria, dell’individuo in soggetto. Insomma, questa trasformazione, che ha luogo a livello dell’*immaginario*, è data dal meccanismo dell'*interpellare* di ogni ideologia, che nelle pratiche e rituali degli apparati ideologici di Stato rende possibile il *riconoscimento* (fase-dello-specchio) dell’individuo, in quanto soggetto, nel contesto specifico di quella ideologia.

Ora, dunque, l'*interpellare* avrebbe, oltre alla funzione di trasformare immaginariamente l’individuo in soggetto, anche la funzione di «guidare il suo auto-assoggettamento al sistema dominante ed assicurare per questa via la riproduzione sociale nel suo complesso»<sup>52</sup>. Quindi, essere un *soggetto* è un effetto dell’assoggettamento all’ideologia, è un effetto dell’insерimento permanente degli individui e delle loro azioni in rituali e pratiche retti dagli apparati ideologici di Stato, nella misura in cui il riconoscimento di essere un soggetto è un riconoscimento di carattere ideologico, imposto, secondo Althusser, dalla stessa ideologia. In questo senso, come abbiamo appena visto, la costituzione del soggetto deriva dall’assoggettamento dell’individuo concreto allo schema ideologico dominante. In un altro contesto, ma a proposito della stessa questione, il filosofo francese riconosce che l’individuo può essere agente di una pratica, ma lo sarà soltanto a condizione di «rivestire il ruolo del soggetto»<sup>53</sup>.

Ma il punto che si deve mettere in evidenza è che nel saggio sugli AIS, nonostante l’apparenza opposta, Althusser sembra non avere preso completamente le distanze dall’identificazione di ideologia e falsità, in qualsiasi aspetto essa possa presentarsi. Diviene allora necessario domandarsi: si è davvero liberato Althusser della tendenza razionalista?

A questo riguardo, Althusser dichiara che, essendo tutti gli individui come immersi nella realtà dell’ideologia, ed essendo questa realtà imprescindibile ed

<sup>50</sup> Ivi, p. 99.

<sup>51</sup> E. Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*, México, Siglo Veintiuno, 1986, p. 106.

<sup>52</sup> Ivi, p. 107, nota 32.

<sup>53</sup> L. Althusser, «Risposta a John Lewis», in Id., *I marxisti non parlano mai al vento*, tr. it. di L. Tomasetta, Milano, Mimesis, 2005, p. 74.

insopprimibile, vera e propria condizione eterna che avvolge tutti, «bisogna essere al di fuori dell’ideologia, cioè nella conoscenza scientifica, per poter dire: sono nell’ideologia (caso del tutto eccezionale) o (caso generale): ero nell’ideologia»<sup>54</sup>. Althusser riafferma così quello che è diventato il «marchio di fabbrica» della sua opera: la contrapposizione scienza *versus* ideologia, ed attribuisce inoltre allo scienziato la «posizione privilegiata per rivelare la verità occultata sotto il velo mistificatore delle menzogne collettive»<sup>55</sup>. Anche quando analizza, con un’attenzione particolare, la configurazione ideologica familiare, designata come «patologica», Althusser, dopo aver preso in considerazione le fasi del concepimento, della nascita e dello sviluppo del bambino, conclude per l’esistenza di una «costruzione e pre-assegnazione ideologiche»<sup>56</sup>.

Dopo aver seguito il percorso analitico di *Ideologia e apparati ideologici di Stato* fino a questo punto, si può fare la seguente sintesi: l’ideologia, in virtù della sua anteriorità rispetto agli individui concreti, pre-configura e pre-forma i soggetti, anche nella sfera della volontà e dei sentimenti; essa si realizza in un universo immaginario in cui gli individui cominciano ad identificarsi in quanto soggetti, per mezzo del riconoscimento interpellativo; si ha un’interiorizzazione di questo tessuto immaginario che possiede la capacità di restare invisibile ed irriconoscibile agli individui comuni, e, data la sua spontanea fluidità, sfugge al controllo di tutti, con l’eccezione, chiaramente, degli scienziati.

Infine, nella misura in cui la struttura formale dell’ideologia è sempre identica, Althusser prende come esempio il funzionamento dell’ideologia religiosa cristiana e verifica che anch’essa «si dirige proprio agli individui per ‘trasformarli in soggetti’»<sup>57</sup>. Sulla base di questa analisi, il filosofo francese constata che: «la struttura di ogni ideologia, interpellando gli individui da soggetti in nome di un Soggetto unico ed assoluto, è *speculare*, cioè fa avere loro una funzione di specchi, e *doppiamente speculare*: questo raddoppiamento speculare costituisce l’ideologia e assicura il suo funzionamento»<sup>58</sup>.

Notiamo qui quanto abbiamo già sottolineato sopra: l’individuo si trasforma in soggetto attraverso l’assoggettamento all’ideologia, il soggetto si costituisce cioè immaginariamente specchiandosi nell’altro. Ma Althusser va letteralmente «al di là», poiché questo altro, a partire dall’esempio paradigmatico dell’ideologia religiosa, si tramuta nell’«Altro». È quanto si può constatare nella seguente affermazione: «Ogni ideologia è *centrata* [...] il Signore assoluto occupa il posto unico del Centro, e interpella intorno a sé l’infinità di individui come soggetti, in un duplice rapporto speculare tale da *assoggettare* tutti i soggetti al Soggetto, dando loro, nel Soggetto dove ogni soggetto può

54 L. Althusser, «Ideologia ed apparati ideologici di Stato» cit., p. 112.

55 I. Mészáros, *Filosofia, ideologia e ciência social*, São Paulo, Editora Ensaio, 1993, p. 507.

56 L. Althusser, «Ideologia ed apparati ideologici di Stato» cit., p. 114.

57 Ivi, p. 115.

58 Ivi, p. 117.

contemplare la propria immagine (presente e futura), la *garanzia* che è proprio di loro e di Lui che si tratta»<sup>59</sup>. Sebbene Althusser consideri l'apparato ideologico scolastico come il più importante di tutti, al punto da aver sostituito anche la coppia chiesa-famiglia, l'esempio che sceglie per esemplificare la struttura di funzionamento di ogni ideologia è l'ideologia religiosa cristiana.

### *3. Ideologia e criterio onto-pratico*

L'alternativa alla teoria althusseriana dell'ideologia si trova forse negli scritti dell'ultimo Lukács, pubblicati postumi, sebbene essi non abbiano esercitato finora la dovuta influenza in alcun ramo della ricerca scientifica e/o filosofica, e non abbiano neppure ricevuto la dovuta valutazione critica. Le ragioni che spiegano questo «solenne» disinteresse sono di varia natura, ma derivano probabilmente dall'enfasi con cui il filosofo ungherese ha ripreso l'*ontologia* per mezzo del riscatto del pensiero marxiano.

Così, tenendo presente il tema specifico che stiamo trattando, occorre ricordare che Lukács, come vedremo più avanti, quando esamina il problema dell'ideologia ne cerca sistematicamente la connessione ontologica con l'essere sociale, rifiutando in questo modo il criterio gnoseologico in quanto inadeguato per la determinazione delle manifestazioni ideologiche. Tuttavia, prima di dar inizio all'esposizione della concezione lukácsiana di *ideologia* quale è contenuta in *Per un'ontologia dell'essere sociale*, è opportuno soffermarsi su un complesso di questioni la cui indicazione è imprescindibile per collocare tale tematica all'interno del pensiero di Lukács.

### *4. Essere sociale e teleologia*

Si tratta dell'analisi di certi «porre» teleologici specifici, relazionati alla pratica sociale, volti in modo specifico alla risoluzione di problemi posti a determinati livelli della vita sociale, ed anche della chiarificazione della loro relazione con le posizioni teleologiche primarie, quelle contenute nel lavoro. Si tratta insomma di riferirsi alla stessa concezione lukácsiana di essere sociale. Ovviamente, uno sforzo di questo tipo, nella sua completezza, sfugge totalmente all'ambito di questo lavoro. Per chiarire tale questione a livello soltanto superficiale, ci si riferirà ad alcuni punti sviluppati in diverse parti dell'*Ontologia dell'essere sociale* ed anche ad altri testi di Lukács intorno allo stesso tema.

Lukács si è espresso, in vari momenti, in modo diretto e categorico al riguardo di una determinazione ontologica fondamentale, che, in realtà, attraversa

---

59 *Ibidem*.

tutta la sua riflessione sull'essere sociale: «l'uomo è un essere che risponde»<sup>60</sup>. Un essere pratico che reagisce alle domande poste dalla realtà oggettiva, un essere pratico che lavora la natura in risposta a necessità determinate.

Dunque, *un essere che dà risposte* è un essere che reagisce ad alternative che gli vengono poste dalla realtà oggettiva, trattenendo certi elementi esistenti in essa e trasformandoli in domande, alle quali cerca di dare la migliore risposta possibile. L'uomo è, in altre parole, un essere che risponde al proprio ambiente e, così facendo, elabora egli stesso i problemi che richiedono risposta, dando loro le risposte che sono possibili in quel momento. Risposte che, in un momento successivo, possono trasformarsi in nuove domande, e così di seguito, in modo tale che tutto il complesso di domande e tutto il complesso di risposte vanno formando gradualmente i vari livelli di mediazioni che perfezionano e rendono complessa l'attività dell'uomo, così come ne arricchiscono e trasformano l'esistenza. In un altro testo, Lukács assume al riguardo tale posizione:

tutto ciò che la cultura umana ha creato fino ad oggi non è nato da misteriose motivazioni spirituali interne (o da qualcosa di simile), ma dal fatto che, fin dall'inizio, gli uomini si sono sforzati di risolvere questioni emergenti dall'esistenza sociale. È alla serie delle risposte formulate per tali questioni che diamo il nome di cultura umana<sup>61</sup>.

Oltre a questo carattere pratico, l'essere sociale è strutturalmente unitario, vale a dire che nei suoi aspetti determinanti – nelle posizioni teleologiche – non si esprime una sfaldatura radicale, sul piano ontologico fondamentale, tra le posizioni che si sviluppano all'interno della sfera economica e quelle che si collocano al di là di essa. Al contrario, ciò che vi è di comune nel lavoro, nello scambio organico con la natura, e nelle altre sfere della pratica sociale, è che in tutte queste azioni si ha una *decisione tra alternative*, il che implica l'esistenza di un *momento ideale*, di un'ideazione preliminare come denominatore comune. Ossia, il lavoro, che è «non solo il fondamento, il fenomeno basilare di ogni prassi economica, ma anche il modello generalissimo della sua struttura e dinamica – la posizione teleologica»<sup>62</sup>, non è soltanto un fondamento reale/materiale, ma è anche un modello più generale della struttura e della dinamica dell'attività dell'essere sociale, dato che in ogni pratica sociale si ha una posizione di fini da seguire.

Così, all'interno della tematizzazione lukácsiana, senza cadere in semplificazioni schematiche, si dice che il lavoro appare come la protoforma di ogni

<sup>60</sup> G. Lukács, *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*, «Temas Ciências Humanas» 4 (1978), p. 5, e Id., *Per l'ontologia dell'essere sociale*, tr. it. di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1981, v. II, p. 464.

<sup>61</sup> W. Abendroth, H.H. Holz e L. Kofler, *Gespräche mit Georg Lukács*, hrsg. von T. Pinkins, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1967, pp. 170-71.

<sup>62</sup> G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., vol. II. p. 335.

attività sociale, nella misura in cui, alla base di tutte le attività degli uomini, dalle più semplici fino alle più complesse ed elevate, prodotte dalla divisione del lavoro, operano *decisioni tra alternative*, le quali costituiscono «una forma elementare e fondamentale dell’essere sociale»<sup>63</sup>. Nella pratica quotidiana questa realtà emerge in tutt’evidenza: ogni volta che qualcuno s’accinge a fare qualcosa, inizialmente decide se e come lo farà. In questo modo, e in un senso ancora più generale, che riguarda le relazioni tra individuo e società, si ha che «ogni atto sociale sorge quindi da una decisione tra alternative intorno ad atti teleologici futuri»<sup>64</sup>.

Senza entrare qui nella problematica della *libertà e della necessità*, si deve osservare che la necessaria presenza di una *decisione tra alternative* non implica conoscenza e controllo completi dell’individuo sulle circostanze della sua vita e dell’ambiente circostante. Esaminando, dunque, il processo globale del lavoro, si ha che l’uomo, che *pone* determinate posizioni teleologiche, lo fa sempre indubbiamente in modo cosciente, ma mai nelle condizioni di una conoscenza piena di tutti gli aspetti e caratteristiche in gioco. Per la realizzazione del lavoro deve conoscere la legalità fondamentale del processo, altrimenti la sua azione non raggiungerebbe il fine agognato.

Come afferma Lukács, «il lavoro presuppone una conoscenza concreta, sebbene mai perfetta, di determinate finalità e di determinati mezzi»<sup>65</sup>. In questo modo, il lavoro implica la conoscenza più prossima possibile della rete causale in cui è realizzato, senza che si abbia, tuttavia, in alcun momento, una conoscenza piena e perfetta.

Ad ogni modo, è in questo processo che si rivela l’inseparabile unità tra *causalità e teleologia*, ossia l’unità di quelle categorie che, considerate astrattamente, sembrerebbero opporsi. La conoscenza necessaria dei mezzi per la realizzazione delle finalità contenute nelle posizioni teleologiche dev’essere oggettiva rispetto ai processi materiali sui cui inciderà l’azione trasformatrice, affinché le finalità contenute nelle posizioni teleologiche possano diventare effettive.

Così, il fatto che il porre teleologico, formulato nella coscienza (momento ideale), preceda la realizzazione materiale non toglie quindi, dal punto di vista ontologico, l’esistenza di due atti autonomi: uno materiale e l’altro ideale. In realtà, «la possibilità di ognuno dei due atti, isolabile solo nel pensiero, è vincolata con necessità ontologica all’essere dell’altro»<sup>66</sup>. In termini analitici, essi possono essere considerati separatamente, ma in termini ontologici essi acquistano il loro essere autentico soltanto in quanto componenti del complesso concreto rappresentato dal lavoro. A tale riguardo, Lukács afferma:

<sup>63</sup> Ivi, p. 352.

<sup>64</sup> G. Lukács, *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem* cit., p. 6.

<sup>65</sup> Ivi, p. 8.

<sup>66</sup> G. Lukács, *Per l’ontologia dell’essere sociale* cit., p. 335.

«nell'ontologia dell'essere sociale non vi è teleologia, in quanto categoria dell'essere, senza una causalità che la realizzi. Dall'altro lato, tutti i fatti ed eventi che caratterizzano l'essere sociale in quanto tale sono risultati di catene causali messe in movimento teleologicamente»<sup>67</sup>.

Non vi è quindi, dal punto di vista ontologico, una contrapposizione tra teleologia e causalità, nella misura in cui esse sono componenti dello stesso processo. Più precisamente, esse si presentano come *determinazione riflessiva*.

Ma affinché gli atti teleologici tipici della sfera economica possano realmente realizzarsi e raggiungere il fine preteso, sorgono altri tipi di atti teleologici. Sono tanto importanti che «già le primissime operazioni lavorative, le più primordiali conseguenze dell'incipiente divisione del lavoro, pongono agli uomini compiti la cui esecuzione esige e mobilita forze psichiche nuove, diverse da quelle richieste per il processo lavorativo vero e proprio (si pensi al coraggio personale, all'astuzia e inventiva, all'altruismo in certi lavori eseguiti in collettivo). Le posizioni teleologiche che vi intervengono, perciò, sono – tanto più esplicitamente quanto più sviluppata è la divisione sociale del lavoro – dirette nell'immediato a risvegliare, corroborare e consolidare negli uomini questi affetti divenuti indispensabili»<sup>68</sup>.

Dunque, l'esistenza di questi *atti teleologici secondari* può essere constatata anche al livello più incipiente dello sviluppo delle forze produttive, nella misura in cui il processo lavorativo pone agli uomini compiti che possono essere svolti soltanto se accompagnati da atteggiamenti ed affettività adeguati alla loro esecuzione. Questa funzione svolta dalle posizioni teleologiche secondarie è tanto più fondamentale quanto più complessa è la divisione del lavoro.

Ci troviamo, insomma, nell'ambito di quelle posizioni teleologiche che non appartengono alla sfera economica propriamente detta, ma dalla cui esistenza questa dipende per mantenersi e riprodursi. È il caso delle attività non economiche, «organizzatrici della società» che costituiscono la sovrastruttura sociale, particolarmente la sfera giuridico-politica, il cui contenuto può essere rivolto tanto al mantenimento quanto allo sviluppo o distruzione dello *status quo*, ma la cui esistenza è determinata, attraverso molteplici mediazioni, dalle necessità poste dallo sviluppo materiale della società.

Secondo Lukács, elementi di queste posizioni esistevano già nelle cosiddette società primitive, ma acquistano piena concretezza mano a mano che cresce la divisione sociale del lavoro, in modo che «con la differenziazione di livello superiore, con la nascita di classi sociali con interessi antagonistici, questo tipo di porre teleologico diventa la base strutturale di ciò che il marxismo chiama ideologia»<sup>69</sup>. Accanto però all'identità astratta tra le posizioni

<sup>67</sup> Ivi, p. 345.

<sup>68</sup> Ivi, p. 465.

<sup>69</sup> G. Lukács, *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem* cit., p. 9.

teleologiche primarie e quelle che compongono la base sulla quale si strutturano i fenomeni ideologici, che si verifica perché entrambi i tipi sono rigorosamente teleologie, decisioni tra alternative, deve esserne messa in risalto la differenza basilare, che cioè *non costituiscono posizioni dello stesso genere*. L'argomento di Lukács a riguardo è che «il mondo degli oggetti delle posizioni teleologiche primarie, nel ricambio organico tra società e natura, è più determinato e ha durata oggettiva maggiore di quello delle posizioni il cui oggetto è l'agire futuro, desiderato, di altri uomini»<sup>70</sup>.

In che cosa consiste, precisamente, il nodo principale di questa differenza? Abbiamo già visto che nel caso del lavoro, benché vi sia un certo margine d'ignoto, un certo *coefficiente d'incertezza*, la realizzazione del *telos* dipende, tuttavia, da una conoscenza reale della parte fondamentale dei mezzi materiali che devono essere messi in atto. Nell'altro tipo di posizioni teleologiche «la cerchia dell'ignoto nelle decisioni politiche è incomparabilmente più ampia»<sup>71</sup>. Ciò significa, come abbiamo già visto, che, se nello scambio organico con la natura, «le legalità fondamentali dell'oggetto possono essere soltanto conosciute»<sup>72</sup>, ciò non si verifica più allo stesso modo quando quest'altro tipo di porre teleologico è in gioco, poiché, nel suscitare forze e connessioni reali, esso può favorire l'apparizione di «nuove forme e nuove legalità», rendendo difficile, ma ovviamente non impossibile, «cogliere le vere tendenze evolutive»<sup>73</sup> dei fatti. C'è quindi una differenza qualitativa importante, che non comporta però un'incertezza assoluta. Si ha che il grado di incertezza è assai maggiore di quello esistente nelle posizioni teleologiche primarie. In sintesi, nella misura in cui l'oggetto, sul quale ricade questa posizione, sono gli stessi uomini, «per principio né l'oggetto né il punto in cui deve mirare la posizione possono essere così nettamente precisati»<sup>74</sup>. La differenza basilare tra i due tipi di posizioni teleologiche è, dunque, che mentre il primo provoca catene causali, il secondo ha per obiettivo il comportamento degli altri uomini, provocare cioè il mutamento verso un nuovo porre teleologico. Questa differenza qualitativa ha come conseguenza, in primo luogo, l'ampliamento della cerchia dell'ignoto; in secondo luogo, la problematica dell'intenzionalità dell'azione è molto più complessa.

Insomma, ciò che identifica tutte le posizioni teleologiche è il fatto che in tutte si ha una decisione tra alternative. Accanto a questa identità si colloca, tuttavia, una serie di differenze. La prima e fondamentale è che l'oggetto delle posizioni teleologiche secondarie sono gli stessi uomini, le loro azioni ed i loro affetti nella praxis sociale extra-lavorativa; di conseguenza, la seconda diffe-

<sup>70</sup> G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 492.

<sup>71</sup> Ivi, p. 490.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> Ivi, p. 465.

renza sta nel grado d'incertezza che permea queste posizioni, assai maggiore di quella esistente nel caso del lavoro, e che non impedisce che vi sia una conoscenza razionale delle tendenze presenti, anche se questa conoscenza, in modo più completo, si dà solo *post festum*.

Al fine di anticipare una determinazione preliminare, cerchiamo di caratterizzare genericamente l'identità e le differenze tra le posizioni teleologiche primarie e quelle che hanno come funzione quella d'indurre gli uomini ad assumere le posizioni richieste dal processo di auto-riproduzione umana, e stabilire con ciò i limiti più generali dello spazio in cui, secondo Lukács, l'ideologia sorge ed opera, passo fondamentale per il proseguimento della nostra esposizione.

Questo spazio è delimitato dalle risposte pratiche degli uomini, che si volgono alla risoluzione dei problemi che pervadono i vari livelli della loro esistenza. Risposte che possono avere di mira la soluzione di problemi posti al livello immediato, nella stessa vita quotidiana, o possono essere rivolte alla soluzione di problemi di carattere generico. In entrambi i piani, esse sono mediate da qualche tipo di produzione spirituale, e formano il complesso delle posizioni teleologiche (escluso, qui, il lavoro) in cui l'ideologia svolge il ruolo d'ideazione preliminare. L'ideologia funziona cioè, in una qualsiasi delle sue forme, come il *momento ideale* che precede l'insorgere dell'azione, nelle posizioni teleologiche secondarie.

La concezione lukácsiana d'ideologia ha come punto di sostegno fondamentale la nozione di uomo come *essere pratico*, caratteristica originaria dell'essere sociale posta già nell'*atto del lavoro*, nel porre teleologico e nell'insorgere delle causalità che lo circondano. Ontologicamente, questa nozione implica che questo *essere pratico* agisca a partire da *decisioni tra alternative*; essere che, non essendo astrattamente indipendente dalle necessità che la storia gli pone, reagisce a queste necessità impiegando prodotti spirituali che sono costituiti, in modo non lineare, in funzione di queste stesse necessità.

Se, quindi, in generale, la produzione di idee nel suo complesso non ha vita autonoma, non ha storia immanente, ma fa parte della storia umana globale ed è determinata o suscitata, attraverso molteplici mediazioni, dal modo con cui gli uomini producono e riproducono la propria vita, il *momento ideale* dei «porre» teleologici rivolti alla pratica sociale è costituito dal contenuto di queste produzioni spirituali nella loro funzione ideologica. O, con le parole stesse di Lukács: «le attività spirituali dell'uomo non sono, per così dire, entità dell'anima, come la filosofia accademica si immagina, bensì forme diverse in base alle quali gli uomini organizzano ogni loro azione e reazione al mondo esterno. Gli uomini dipendono sempre in qualche modo da queste forme per la difesa e la costruzione della loro esistenza»<sup>75</sup>.

75 W. Abendroth, H.H. Holz e L. Kofler, *Conversazioni con Lukács*, tr. it. di C. Pianciola, Bari, De Donato, 1968, pp. 12-13.

Così, Lukács al tempo stesso in cui nega totalmente la possibilità di una coscienza astorica, che abbia sede in un mondo a parte, postula la *specificità del dato spirituale*, dei prodotti della coscienza, raffigurando che tra questi e la base materiale si sviluppino tutta una serie di mediazioni tendenti, a loro volta, ad aumentare e a diversificarsi, nella misura in cui il modo di produzione sociale si fa più complesso.

### *5. La caratterizzazione ampia e ristretta di ideologia*

Partendo da una famosa determinazione di Marx della *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* (1859)<sup>76</sup>, Lukács stabilisce, dopo una lunga riflessione sulla *crisi* e la *normalità*, che: «le forme ideologiche [sono] gli strumenti per il cui tramite entrano nella coscienza e vengono affrontati anche i problemi che riempiono [la] quotidianità»<sup>77</sup>, ossia la quotidianità sociale presenta problemi che devono essere continuamente portati alla coscienza e risolti; in modo tale che la presenza delle forme ideologiche non si manifesta soltanto in momenti di crisi, ma permanentemente nello stesso quotidiano. Essendo sempre vincolata all'esistenza dell'essere sociale, «l'ideologia è anzitutto quella forma di elaborazione ideale della realtà che serve a rendere consapevole e capace di agire la prassi sociale degli uomini»<sup>78</sup>. Di conseguenza, essa è il *momento ideale* dell'azione pratica degli uomini, e ne esprime il punto di partenza e d'arrivo, e anche la dinamicità.

Dal punto di vista ontologico «ogni ideologia ha il suo esser-proprio-così sociale: essa nasce direttamente e necessariamente dall'*hic et nunc* sociale degli uomini che agiscono socialmente nella società»<sup>79</sup>, il che equivale a dire che l'ideologia ha soltanto un'esistenza sociale e che essa si riferisce ad un reale speci-

<sup>76</sup> «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 si 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. Quando si studiano simili sconvolgimenti, è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo» (K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1984, p. 5).

<sup>77</sup> G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* cit., p. 446.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> Ivi, p. 452.

fico, che da essa è pensato e sul quale essa agisce. L'esistenza sociale degli uomini è contenuta nell'effettività della coscienza, cioè in esseri sociali che mediano le loro azioni attraverso la coscienza; la genesi dell'ideologia è determinata quindi dall'attività sociale degli uomini, da cui nasce. Essa sorge dal *qui e ora immediato* che pone problemi. In questo processo, tra il *locus sociale* specifico dell'attività umana e l'uomo sempre socialmente inteso, la forma *coscienza* è la mediazione della stessa pratica sociale. Come determinazione ontologica, ci troviamo dunque di fronte al fatto che il prodotto è determinato dalla sua produzione, il che significa che l'essere dell'ideologia è determinato dalla sua produzione, che è e può essere soltanto sociale. In termini generali, quindi, l'ideologia, come orientamento ideale, è presente in tutte le azioni umane.

Nella misura in cui l'essere sociale esercita una determinazione su tutte le manifestazioni ed espressioni umane, qualsiasi reazione, cioè qualsiasi risposta che gli uomini formulino in relazione ai problemi posti dal loro ambiente economico-sociale può, quando orienta la pratica sociale, quando apre alla coscienza ed offre risposte, diventare ideologia. Quello di essere ideologia non è cioè un attributo di questa o di quell'altra espressione umana, ma qualunque espressione umana può diventare ideologia. Lukács non si limita, quindi, nel prendere in considerazione l'ideologia, soltanto al suo aspetto di strumento di lotta di classe, aspetto di cui ci occuperemo più avanti.

Così, dal punto di vista ontologico, ideologia ed esistenza sociale (a qualsiasi livello di sviluppo) sono realtà inseparabili. Dove si manifesta l'*essere sociale* vi sono cioè problemi da risolvere e risposte che mirano alla loro soluzione; è proprio all'interno di questo processo che il fenomeno ideologico si genera ed ha il suo campo di operazioni.

Ora, nella misura in cui il conflitto sociale comincia ad esser parte della realtà degli uomini, presentandosi come problematica vitale, l'ideologia si volge alla risoluzione dei problemi che sono attraversati da questo conflitto fondamentale, essa comincia cioè a manifestarsi come uno strumento ideale attraverso cui gli uomini e le classi affrontano le lotte sociali, a diversi piani e livelli.

In questo senso, Lukács, basandosi su Marx, formula una caratterizzazione più ristretta di ideologia, che «consiste nel fatto che gli uomini con l'ausilio delle ideologie portano alla coscienza e combattono i loro conflitti sociali, la cui base ultima è da rintracciare nello sviluppo economico»<sup>80</sup>. Nella sua accezione ristretta, dunque, ideologia è strumento di presa di coscienza e di lotta sociale «che caratterizza ogni società, almeno quelle della 'preistoria' dell'umanità»<sup>81</sup>, cioè quelle società divise in classi sociali antagonistiche, che per mezzo dell'ideologia prendono coscienza ed affrontano conflitti derivati dai loro interessi contrapposti.

---

<sup>80</sup> Ivi, p. 447.

<sup>81</sup> Ivi, p. 448.

## 6. *L'ideologia come funzione*

Per Lukács l'eventuale condizione di falsità di un prodotto di coscienza non fa sì che un pensiero sia ideologico: «la correttezza o l'erroneità non bastano a fare di una veduta un'ideologia. Né una veduta individuale corretta o erronea, né un'ipotesi, una teoria ecc. scientifica corretta o erronea sono in sé e per sé una ideologia: possono soltanto [...] diventarlo»<sup>82</sup>.

Qualcosa si trasforma quindi in ideologia, non nasce necessariamente come ideologia, e questa trasformazione assume una funzione precisa nelle lotte sociali, a qualunque livello esse si collochino. Lukács cerca d'illustrare questa determinazione con alcuni episodi rilevanti della storia. «L'astronomia eliocentrica oppure la dottrina evoluzionistica nel campo della vita organica sono teorie scientifiche, a prescindere dalla loro correttezza o erroneità, e né esse in quanto tali né il loro accoglimento o ripudio costituiscono in sé ideologia. Solamente quando, con Galilei e Darwin, le prese di posizione nei loro confronti divennero strumenti di lotta per combattere dei conflitti sociali, esse – in tale contesto – operarono da ideologie»<sup>83</sup>. In questo modo, un pensiero qualunque, non importa se giusto o sbagliato, diventa ideologia soltanto quando giunge a svolgere una precisa funzione sociale. Ossia, «per l'appunto essere ideologia non è una qualità sociale fissa di questo o quel prodotto spirituale, ma invece per sua natura ontologica è una funzione sociale, non una specie di essere»<sup>84</sup>.

Nella tematizzazione lukácsiana, il fenomeno dell'ideologia è così analizzato sotto il fondamento *onto-pratico*, e non sotto il criterio *scientifico-gnoseologico*, poiché l'utilizzo di quest'ultimo condurrebbe irrimediabilmente ad errare nella valutazione del fenomeno. Parlare d'ideologia in termini *onto-pratici* significa analizzare quindi questo fenomeno essenzialmente per la funzione sociale che svolge, ossia in quanto veicolo di presa di coscienza ed idea-zione preliminare della pratica sociale degli uomini.

È tuttavia certamente vero che «la stragrande maggioranza delle ideologie si fonda su premesse che non reggono a una critica gnoseologica rigorosa [...]. Ma ciò significa che stiamo parlando della critica della falsa coscienza»<sup>85</sup>. «Tuttavia», prosegue, «in primo luogo vi sono molte realizzazioni della falsa coscienza che non sono mai diventate ideologia»<sup>86</sup>, appunto perché non sono mai giunte ad esercitare la funzione sociale specifica in questione; «in secondo luogo quel che diventa ideologia non è affatto necessariamente identico alla falsa coscienza»<sup>87</sup>. Di conseguenza, «la più pura verità oggettiva può venir

<sup>82</sup> Ivi, p. 449.

<sup>83</sup> Ivi, p. 544.

<sup>84</sup> Ivi, p. 461.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> Ivi, p. 544.

usata come mezzo per dirimere conflitti sociali, e quindi come ideologia»<sup>88</sup>. Si può così determinare in termini gnoseologici se un prodotto spirituale è falso o vero, ma non si può in questo modo determinare se esso può o no assumere funzione ideologica. Questa identificazione è possibile soltanto attraverso il criterio onto-pratico, ossia attraverso l'esame della funzione che questo pensiero svolge nella vita quotidiana effettiva.

In questa maniera, Lukács, in *Per un'ontologia dell'essere sociale*, ha cercato – anche per correggere il proprio itinerario anteriore – di affrontare il problema dell'ideologia in un altro modo, valendosi del criterio *onto-pratico*. In questa prospettiva, l'aspetto più importante dell'analisi lukácsiana risiede nell'impegno di dimostrare il ruolo e la funzione delle formazioni ideali nella risoluzione dei problemi di ordine pratico che pervadono l'esistenza sociale, mettendo in secondo piano, per quel che riguarda l'identificazione del fenomeno in quanto tale, la valutazione della falsità o correttezza di prodotti spirituali nella loro funzione ideologica. Benché i meriti di questo approccio debbano essere messi in risalto – si tratta indubbiamente di una tematizzazione autonoma in cui si possono riconoscere punti di contatto col pensiero di Marx –, occorre accentuare tuttavia che allo sguardo lukácsiano è sfuggito il senso *onto-critico* del termine ideologia – in quanto designa in modo specifico l'inversione ontologica tra essere e coscienza –, proprio nella misura in cui il filosofo ungherese non ha preso in considerazione il ruolo centrale della categoria di ideologia all'interno della critica ontologica della posizione speculativa operata da Marx, soprattutto nell'*Ideologia tedesca*.

Quindi, pur dopo aver messo in luce come, nei suoi ultimi scritti, Lukács si sia sforzato di superare il trattamento unilaterale del fattore soggettivo come è affrontato in *Storia e coscienza di classe*, e come respinga il criterio gnoseo-epistemico nella determinazione del fenomeno dell'ideologia, non è possibile concludere che l'uso del criterio *onto-pratico* in *Per un'ontologia dell'essere sociale* sia stato risolutivo per un dovuto riscatto del trattamento marxiano del problema dell'ideologia.

Indubbiamente Lukács ha indicato non solo l'importante legame tra il *momento ideale* ed il *momento reale*, in quanto dimensioni inseparabili della pratica sociale, ma anche gli aspetti funzionale ed operativo delle idee all'interno dell'esistenza eminentemente pratica della mondanità umana. Tuttavia, sono mancati alla tematizzazione lukácsiana il dovuto riconoscimento dell'esatto senso *onto-critico* della nozione marxiana d'ideologia, così come il chiarimento del significato *onto-nominativo* che il termine è venuto assumendo all'interno dell'analisi marxiana intorno alla determinazione sociale delle formazioni ideali.

[Traduzione dal portoghese di Marco Vanzulli]

