

Giuseppe Prestipino

REALISMO
E
UTOPIA

Editori Riuniti

Centro Mario Rossi per gli Studi Filosofici
Università degli Studi di Siena

Giuseppe Prestipino

Realismo e Utopia

In memoria di Lukács e Bloch

Editori Riuniti

I edizione: novembre 2002
© Copyright Editori Riuniti
via Alberico II, 33 - 00193 Roma
www.editoririuniti.it
fax verde: 800 677822
ISBN 88-359-5296-4

Indice

A guisa di Preambolo

- 9 1. *La crisi del marxismo e le risposte inascoltate*
- 14 2. *Il rovescio del sapere assoluto e la crisi del partito ideologico*
- 17 3. *Utopia e scienza: la dannazione di Macbeth,*
- 22 4. *Il rifiuto della ragione repressiva*
- 26 5. *I saperi come imprese e lo Stato nuovo «guardiano notturno»*
- 31 6. *Premessa bibliografica*

Parte prima. L'etica del progetto

I. Le forze naturali e l'avventura della scienza

- 37 1. *Lukács e la fallacia dell'economicismo*
- 43 2. *Lavoro, lavoro scientifico, forze naturali*
- 48 3. *Rivoluzioni passive e transizioni mancate*
- 55 4. *Verso un nuovo calcolo del valore?*
- 63 5. *Scienza-capitale come accumulazione*
- 83 6. *Conflitto di egemonie tra scienza e Stato*
- 101 7. *Natura come mezzo soltanto?*

II. Coscienza critica e dignità come libertà

- 113 1. *L'umanità non è ancora il fine*
- 118 2. *La «negazione deontologica»*
- 128 3. *Dall'estraneazione al genere «non-più-muto» secondo Lukács*

- 136 4. *Il malessere del benessere*
- 139 5. *Il blochiano non-ancora e l'etica dell'effimero*
- 144 6. *Le aporie dell'utilitarismo*
- 148 7. *Dignità e libertà. John Rawls*
- 151 8. *Ancora su eticità e noeticità*

III. Discorrendo di comunismo e libertà

- 165 1. *La libertà dei moderni.*
- 170 2. *La libertà comunista*
- 182 3. *Dal neo-illuminismo all'etica transmoderna*
- 189 4. *Cristianesimo, liberalismo, comunismo*
- 195 5. *Le «tre fonti» della nuova etica*
- 202 6. *Dialettica del continuo-discontinuo e della latenza-tendenza*

IV. Filologia marxiana: lo Stato

- 217 1. *Giacobinismo e libertà individuali "sospese"*
- 220 2. *Eticità nei fini e mezzi "ingiusti"?*
- 231 3. *Due testi a confronto*
- 234 4. *Sul concetto di Stato in Marx*
- 242 5. *Corollari non impossibili*
- 251 6. *È pensabile una statualità senza aggettivi?*

Parte seconda. Ontologia dell'essere-in-comunità

I. Il presupposto antropocentrico e l'essere sociale

- 271 1. *Kant e l'antimetafisica*
- 275 2. *Prossimità e distanza nella conoscenza del mondo*
- 277 3. *Filosofia e filosofia della storia*
- 284 4. *La sequenza regressiva degli strati-stadi*
- 291 5. *Teleologia sociale e forma sociale*
- 296 6. *L'essere sociale imperfetto*

II. Gli altri strati-stadi dell'essere

- 313 1. *L'essere cosciente*
- 321 2. *Teleologia noetico-pragmatica*

- 326 3. *Lavoro e conoscenza*
335 4. *L'operatività del conoscere*
344 5. *L'essere vivente*
347 6. *L'essere fisico e il percorso a ritroso*

III. La via inversa disantropocentrata: categorie reali-mentali

- 361 1. *Azioni e corpi, tempi e spazi*
374 2. *Tempo-spazio e spazio-tempo*
379 3. *Irreversibilità del tempo e sua realtà-idealità multiversa*
385 4. *Emozioni-cognizioni temporali nella musica*
394 5. *Condizionamenti e determinazioni*
401 6. *Genesi materiale e formale*
403 7. *Causa efficiente e finale*
406 8. *Le categorie in Lukács e in Bloch*

IV. La via inversa: il ritorno all'antropologia

- 419 1. *Relazioni (e introiezioni) tra strati-stadi*
423 2. *Strutture antropologiche: premesse*
426 3. *Strutture antropologiche: ipotesi sui blocchi*
433 4. *Strutture antropologiche: ipotesi sulle successioni*

V. Filologia gramsciana: sulla dialettica

- 445 1. *Ontologia e dialettica in Lukács e in Bloch*
447 2. *La dialettica in Hegel, Marx, Croce*
454 3. *Dialettica come metodo e dialettica del reale storico*
458 4. *Dialettica del reale come successione logico-storica*
470 5. *Dialettica del reale come blocco logico-storico*
483 6. *Un'interpretazione non convincente*
488 7. *La "pseudo-riforma" dell'avolpiana della dialettica*

503 Appendice. Il modello di un'arte-verità: Lukács 1933-1953

527 Riferimenti bibliografici

543 Indice dei nomi

A guisa di Preambolo

1. *La crisi del marxismo e le risposte inascoltate.* — Due grandi autori del XX secolo, secondo me, colpevolmente dimenticati¹. Due autori marxisti tra i più originali e innovatori, che non seppero intendersi tra loro e anzi si avversarono sul terreno filosofico. Due autori tra i quali, tuttavia, è oggi possibile scoprire una profonda concordia nella dichiarata discordia. Il titolo del mio libro, *Realismo e utopia*, vorrebbe riassumere in termini elementari la divergenza e insieme la complementarità dei due itinerari filosofici e dei due approdi. Se il paragone è lecito, Lukács e, per contro, Ernst Bloch mi fanno pensare ai due atteggiamenti emblematici attribuiti da Raffaello, rispettivamente, ad Aristotele e a Platone nel grande affresco della *Scuola d'Atene*. L'uno è, nel gesto, proteso verso la realtà terrena, l'altro addita la volta del cielo. Ma già il sottotitolo, *In memoria di Lukács e Bloch*, tradisce una volontà, vorrei dire labriolana, di rilettura dei due autori in un tempo, e secondo le problematiche di un tempo, che non è più quello nel quale essi vissero e nutirono il loro pensiero. Altri autori, vissuti prima e venuti dopo, ci obbligano a fare i conti con altri problemi, ignoti o quasi ignoti o meno noti a Lukács e a Bloch. E, debbo confessarlo, in alcune mie pagine i due pensatori possono essere stati trattati come un illustre pretesto per tentare una sintesi che non fosse più soltanto l'interpretazione comparativa del loro pensiero, ma si avventurasse in una nuova proposta teorica complessiva.

Sia l'interpretazione, sia la proposta teorica che ne scaturisce sono scandite in due parti distinte, nell'ordine di successione delle quali il

titolo del libro è visibilmente invertito. La Prima parte, infatti, traduce il concetto di utopia in quello di etica (il titolo della Parte prima è «L'etica del progetto»), mentre la Seconda traduce realismo in ontologia («Ontologia dell'essere-in-comunità»). Problemi economici, sociali e politici sono affrontati soprattutto nella Prima parte, nella quale non mancano prese di posizione polemiche piuttosto vivaci, intrecciate con il confronto critico, in specie, tra Jürgen Habermas e John Rawls, tra cristianesimo storico-paradigmatico, liberalismo e marxismo, tra la teoria dello Stato in Marx (fatta oggetto di rapide notazioni filologiche) e il suo travisamento nel marxismo posteriore. Il fallimento del tentativo sovietico offre materia per nuove riflessioni post-lukacsiane e post-blochiane sulla dissociazione o conformazione tra mezzi e fini nell'agire politico. Guarda con maggiore preoccupazione ad alcuni aspetti dell'odierno disagio della civiltà la Premessa al volume, o questo «Preambolo», nel quale (suggerendo un possibile significato allegorico del *Macbeth* shakespeariano, sospinto a correre verso la propria rovina da pre-scienza orgogliosamente interrogata e tradotta in volontà di potenza) si tentano alcune osservazioni critiche sulla nuova — e non virtuosa — simbiosi scienza-impresa o, reciprocamente, impresa-scienza. Più manifestamente filosofico-ontologica, e quindi meno “vivace”, è la seconda Parte, nella quale si tenta la rivalutazione aggiornata di grandi problematiche oggi cadute in disgrazia anche presso la gran parte dei filosofi di professione. Gli autori principalmente interpellati sono ancora Lukács e Bloch, ma talvolta è invocata l'autorità di Aristotele o di Kant e di altri pensatori venuti dopo, tra i quali mi è parso particolarmente ricco di stimoli, proprio su un tema squisitamente filosofico, il Gramsci dei *Quaderni*. Nell'Appendice si snoda una ricostruzione filologico-storica del faticoso percorso che, in tempi spietati e sanguinosi, ha condotto Lukács alla sua — indubbiamente unilaterale e datata — concezione del realismo in arte.

Dopo la metà degli anni settanta alla crisi del marxismo contribuirono, da un lato, la stagnazione economica, sociale e culturale che nei paesi del «socialismo realizzato» si accompagnava all'irrigidirsi burocratico del regime politico, ormai privo di prestigio internazionale, e l'imprevista capacità espansiva, dall'altro lato, del capitalismo neoli-

beristico, capacità manifestatasi nell'innovazione tecnologica, nelle conseguenti modificazioni del lavoro e della configurazione sociale, nel consolidarsi dei regimi democratici occidentali — malgrado i primi fenomeni involutivi — e nel crollo delle dittature militari in alcune aree di sottosviluppo: in specie, nell'America latina. La funzionalità dell'impresa privata capitalistica non veniva meno quando, compiutasi la formazione dei mercati nazionali, al loro fronteggiarsi sull'arena mondiale subentrava un'accentuata integrazione sovranazionale che, pur dilatando le dimensioni delle imprese, esasperava gli imperativi della competitività. D'altro canto, i limiti che — prima o poi — dovranno essere imposti alla crescita e al profitto metropolitani dall'impatto ambientale e dalla pressione dei paesi periferici non erano ancora drammaticamente vissuti dalle moltitudini e dalla cultura politica diffusa. Certo, si potevano avvertire, a metà degli anni settanta, i risvolti più oscuri del nuovo capitalismo in espansione: il crescente inquinamento ambientale, l'intensificata corsa al riarmo, la dilagante febbre consumistica, l'emarginazione e l'impovertimento di vaste regioni del globo, la diffusa disoccupazione giovanile e femminile. Del resto, fenomeni simili, eccettuata la disoccupazione, affioravano anche nei paesi del socialismo reale, sia pure in forme e proporzioni diverse. Ma i nuovi movimenti per la pace e contro la fame nel mondo, le rivendicazioni del femminismo e delle masse giovanili, la prima protesta ecologista e anticonsumista si sviluppavano quasi sempre fuori dalla tradizione rivoluzionaria del movimento operaio e lontani dalle fonti teoriche che l'avevano ispirata.

Il venir meno della fecondità teorica del marxismo sul terreno economico-sociale, o su quello delle dinamiche politico-istituzionali, e il restringersi dell'azione o dell'iniziativa comunista favorirono due opposte conversioni, che a loro volta insidiarono la già precaria egemonia del marxismo militante: da un lato, l'adesione al moderatismo o al liberalsocialismo di molti intellettuali di sinistra; dall'altro, l'arroccamento di alcune minoranze su posizioni estremistiche, o persino contigue al terrorismo. Eppure, già dalla metà degli anni sessanta, tra i più lungimiranti continuatori del marxismo teorico, si era affacciata la convinzione di poterne promuovere la «rinascita» solo riguadagnando i «grandi problemi», riproponendo gli interrogativi

ondamentali sulla costituzione o sul destino delle società umane: un elativo distacco dalle urgenze dell'immediato o dalle difficoltà contingenti avrebbe potuto preparare, muovendo da basi più solide, una nuova stagione di interventi efficaci della teoria sul movimento reale. Del resto, anche una parte della cultura «borghese» si sarebbe impegnata, pochi anni dopo, nel domandare risposte sui problemi del presente alla tradizione ontologica o assiologica inaugurata dal pensiero antico; invocando tuttavia, quali interpreti privilegiati dell'auspicato ritorno, Nietzsche e soprattutto Heidegger.

Avvertirono fortemente quella esigenza di rifondazione radicale e di ricongiunzione alle grandi domande della cultura filosofica mondiale — «da dove veniamo?», «dove andiamo?» —, giudicandola una precondizione necessaria per riguadagnare anche il terreno dell'analisi concreta e dell'azione immediata, il vecchio György Lukács (1885-1971) e il suo coetaneo Ernst Bloch (1885-1977). Entrambi si affaticarono, negli ultimi anni della loro vita, su una problematica ontologico-etica che si configurò, per Lukács, come principalmente ontologica e, per Bloch, come preliminarmente etica. Erano entrambi troppo vecchi perché la loro parola potesse giungere suadente, magliante e insieme stringata ai lettori delle generazioni più giovani. Erano entrambi troppo isolati in patria, o nei paesi che avrebbero dovuto accordare la prima e più attenta udienza alle loro meditazioni *sub specie aeternitatis*: l'Ungheria segnata dal dramma del 1956 e custodita dal breznevismo, la Repubblica democratica tedesca ancor più solerte nel difendere l'ortodossia e nel mettere al bando il dissenso. Lukács, in particolare, fu guardato con un misto di rispetto e di insofferenza persino dai propri discepoli, troppo tentati dal rifiuto radicale di ogni esperimento politico-sociale di matrice leninista per voler concedere credito ai fondamenti ontologici di una possibile «rinascita del marxismo».

Isolate nei paesi dell'Est, le riflessioni ontologiche di Lukács e di Bloch rimasero estranee agli interessi prevalenti nel marxismo occidentale, che in Francia e in Italia alternava soprattutto metodologie della scienza (storico-sociale) a elaborazioni strategico-politiche, varimenti sostenute da ricerche filologico-esegetiche sui testi marxiani, mentre in Germania privilegiava l'analisi sociologica o sociologi-

o-politica, nel solco della tradizione francofortese. Unica eccezione, in Italia, fu il saggio «Fondamenti d'un'etica umanistica» di Mario Rossi (1916-1978), apparso per la prima volta nel 1966 in *Homo homini Homo. Festschrift für J. E. Drexel zum 70. Geburtstag* Monaco, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung) e ripubblicato a Napoli nella rivista *Logos* (nel n. 2 del 1969). A distanza di tempo, vorrei richiamare alla memoria alcune date successive: le prime anticipazioni dell'ontologia di Lukács furono pubblicate nel 1968-1969 e *Experimentum mundi* di Bloch uscì nel 1971; negli anni 1971-1972 uscirono presso l'editore Luchterhand tre capitoli centrali del *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* di Lukács (la traduzione italiana dell'intera opera, ad eccezione dei posteriori *Prolegomeni*, uscì a partire dal 1976) e nel 1974 M. Rossi ripubblicò, con alcune modifiche, il suo saggio in *Cultura e rivoluzione. Funzionalismo storico e umanismo operativo*. In esso l'auspicio di un primato della ragione etica («umanistica») traeva sostegno dal bilancio tragico dell'irruzione tecnocratica nel politico, osservata nei luoghi-simbolo di Auschwitz e di Hiroshima. L'impianto decisamente ontologico di quel saggio fu considerato una regressione anomala e appena tollerabile in uno studioso già distintosi per le sue rigorose ricerche storiche sulla genesi del pensiero marxiano, ricondotta alla stagione dello stalinismo e alle vicissitudini della sinistra hegeliana. E fu regolarmente ignorato.

Non intendo, qui, accostare anche nel riconoscimento dei meriti una figura forse minore del marxismo italiano ai nomi ben più illustri dell'ungherese e del tedesco. Cerco solo di capire quali furono le occasioni perdute, all'Est e ad Ovest, negli anni in cui avremmo potuto risalire la china, riprofondandoci non tanto nelle origini della nostra vicenda storica — con un acritico ritorno a Marx — quanto nell'indagine sul *reale* abbracciato in tutta la sua ampiezza (ben al di là, dunque, dei contingenti trionfi del mercato) e nelle sue proiezioni sull'*ideale*, o sull'agire teleologico innalzato a chiaroveggenza della specie (cioè, ben al di là dei contingenti insuccessi delle politiche di piano). La riflessione marxista giunse impreparata agli appuntamenti degli anni ottanta. E l'euforia del neoliberalismo, o la prognosi ottimistica sulle potenzialità espansive e autocorrettive del mercato,

trovò il suo contrappeso culturale o ideologico nel pessimismo heideggeriano, invece che nel realismo lukácsiano o nell'utopica «speranza» blochiana.

2. *Il rovescio del sapere assoluto e la crisi del partito ideologico.* — L'aver demolito la pretesa *verità eterna* delle regole economiche capitalistiche costituì, per Marx, un acquisto preliminare fondativo. Egli espresse qualche riserva, negli abbozzi di lettere a Vera Zasulič, anche su quel che una parte della tradizione posteriore avrebbe tenuto a lungo per vero: sulla presunta *necessità storica* di dover attraversare il capitalismo più avanzato, come stadio incondizionatamente presupposto per una non illusoria edificazione del socialismo. Ma fino a che punto un ancor più generalizzato “agnosticismo” teorico avrebbe potuto in seguito — specie in fasi di riflusso o sotto il peso di una sconfitta — contaminare la prassi politica senza fiaccarne la fiduciosa tensione verso le mete agognate? È un interrogativo ben presente in Gramsci. La critica del «sapere assoluto» è una necessità alla quale la teoria e la prassi rivoluzionarie non possono sottrarsi, ma un tal compito può e deve esser affrontato senza ricadere nell'estremo lassismo epistemologico, che invece darebbe man forte proprio al (modo odierno del) sapere assoluto. Quest'ultimo, infatti, trionfa nel *reciproco disconoscimento* praticato da ciascuno specialismo nei confronti di tutti gli altri. Si rifletta sulla *produzione di ignoranza* pertinente al più estenuato sapere specialistico. Gramsci poteva ancora illudersi che le operazioni parcellizzate della fabbrica taylorista-fordista restituissero nell'operaio diviso — nella sua mente esonerata dal pensare al suo lavoro, perché divenuto ripetitivo — una qualche libertà di inseguire pensieri e atti di liberazione; il tecnico dei nostri giorni è invece condannato a pensare sempre e soltanto un frammento del sapere fattosi lavoro e a ignorare gli altri spazi (di pensiero) che travalicano quel frammento, per tacere degli orizzonti che dovrebbero aprirsi a una più vasta progettualità etico-politica.

Si suol affermare non soltanto che il mercato fornisce informazioni molto maggiori di quante possa riceverne una direzione pianificata dell'economia mortificatrice del mercato (Hayek) e, più in generale, che le attuali società complesse in rapida trasformazione consen-

tono solo governi deboli o interventi correttivi a breve termine e rendono invece inattendibili le previsioni o le progettazioni orientate verso traguardi più ambiziosi e più lontani. Ma, se le previsioni o progettazioni, rinunciando a qualsiasi apoditticità, si offrissero invece come ipotesi validabili o fallibili, ossia disponibili a sostanziali rettifiche nel confrontarsi con le nuove interdipendenze reali di volta in volta accertate, l'«utopia» riguadagnerebbe non soltanto la sua piena legittimità epistemica, ma anche una propria funzionalità pratica nell'orientare l'azione riformatrice parziale e nel sospingere verso esiti meno indesiderati gli stessi processi spontanei della trasformazione sociale². Come l'educatore può e «deve essere educato», così dovremmo saper e potere trasformare la trasformazione. Del resto, se anche nello studio dei fenomeni fisici gli uomini di scienza si fanno più consapevoli che il realismo ingenuo è, appunto, ingenuo o che per poter produrre scienza, e applicarne praticamente i risultati, giova aver coltivato «sogni» — aver confidato in una preliminare «metafisica influente» —, non si comprende per qual motivo plausibile i politici possano ritenersi vincolati soltanto a una presunta conduzione «realistica» del loro mestiere, disdegnando la compagnia dei «filosofi morali» in quanto funzionari dell'utopia o, se preferite, «funzionari dell'umanità» (la formula ci viene dall'insospettabile Husserl, non da Platone né da Marx).

Che il partito politico non abbia più caratteri ideologici marcati quali lo distinguevano in passato e tenti di caratterizzarsi invece come partito-programma non è un gran male, purché tra l'una e l'altra forma-partito non s'oda una sorta di interludio dai toni smorzati, come quando in teatro si cambia scena, o (peggio) non si frapponga un penoso affannarsi come di un nuotatore inesperto «in mezzo al guado» tra due rive. Il soggetto politico dovrebbe invece dotarsi di una *duplice* armatura, incardinando per così dire il programma dell'«essere» (per l'immediato) nel progetto del «dover-essere» (per l'avvenire), incanalando la proposta da contrattare, e adattare *hic et nunc*, nel modello previsionale e intenzionale al quale si *vorrebbe* tendere, nel lungo periodo, se potessero darsi *tutte* le condizioni necessarie e/o sufficienti. Se, con Lukács più che con Lenin, traduciamo il rapporto tra quelle due dimensioni nel binomio «tattica» e «strate-

gia», la strategia non può essere subordinata alla tattica. Nel progetto per il lungo periodo converrebbe mettere tanta “utopia” quanta realistica accortezza sarebbe impiegata nell’approntare il programma a breve termine.

È bene che una politica laica abbia una non preconcepita disponibilità ad apprezzare *tutte* le ipotesi scientifiche — e filosofiche —, in ossequio ai principi *pluralistici* di democrazie cresciute nel weberiano «politeismo dei valori». Ma, nel pur lodevole intento di non interferire sul fruttifero confronto tra teorie diverse, potrebbe insinuarsi un classico paradosso ben noto alle scuole filosofiche, da Platone fino a Russell. Trattare come equipollenti tutte le teorie — quanto ai loro valori funzionali di verità-falsità — significherebbe privilegiare surrettiziamente la *verità di un’unica teoria*: di quella che nega la possibilità di *teorie vere* in nome di un relativismo assoluto, non meno assoluto, benché più palesemente contraddittorio, del «sonno dogmatico». Perciò, sia nel programma sia, a maggior ragione, nel progetto converrebbe, con circospezione, *graduare* l’apprezzamento delle diverse teorie (o delle diverse «dottrine comprensive», nella terminologia di Rawls), per poter accordare una fiducia, relativamente, maggiore alle premesse teorico-scientifiche — e filosofiche — ritenute, relativamente, più “affidabili” o meno infide, tenendo a bada così le due apparentemente contrarie pretese dell’estremo relativismo culturale e del sapere assoluto.

Il lassismo epistemologico («tutto va bene»), nel suo relativismo di piccolo cabotaggio, consiglia di arrendersi di fronte alla complessità ingovernabile. Ma, se «tutto va bene» in fatto di credenze e opinioni, come insegnano i teorici della crisi e i critici delle teorie, perché stupirsi che — in un’epoca di scienze esattissime e di tecnologie sofisticatissime divulgate da, tecnologicamente rivoluzionatissime, comunicazioni di massa — credenze e opinioni mistiche, misteriche, teosofiche o tradizioni fideistiche e affollati raduni confessionali riguadagnino talora, tra le masse, il sopravvento? Un soggetto politico che, pur aprendosi agli specialismi del sapere — ormai irrinunciabili nella conoscenza dell’essere —, soprattutto guardi all’universalità del dover essere, saprà invece tener ferma anche la conquistata coscienza occidentale della *storicità* delle teorie e delle filosofie, in

quanto radicate in un dato tempo epocale. Ma un tale storicismo soltanto è “relativismo” *in grande*, il solo che Gramsci difendesse con convinzione profonda.

3. *Utopia e scienza: la dannazione di Macbeth*. — Arrigo Colombo considera l'utopia «progetto d'epoca», o modello di perfezione ideale che ogni epoca costruisce come un'immagine di sé che è conoscenza di sé e, al tempo stesso, come tensione finalistico-operativa: *eutopia*³. Da parte mia vorrei precisare: immagine di sé che sospinge da sé ad altro e, insieme, *progetto di un'epoca nuova* che potrà, non dovrà, sopravvenire in un futuro sia pure remoto. Ma utopia, in Tommaso Moro, è l'istanza (religiosa) di una attesa terrena che, qui e ora, si conformi all'agostiniana «Città di Dio», ovvero a un *altrove*. Infatti, in un'accezione più delimitata storicamente, potremmo chiamare utopia il sogno, latente soprattutto nella società di dominio, di guadagnare una perfezione assoluta che è, o che *fu*, in un *altrove* più nobile situato più *in alto*: perciò l'utopia è un ideale platonico, o platonico-agostiniano (Campanella, Tommaso Moro). Quando Marx e Engels definiscono «utopistico» il socialismo di Fourier, Saint-simon e Owens, intendono designarne il carattere di sogno platonizzante prescientifico in quanto premoderno⁴. Quando Marcuse rivisita l'utopia, guardando alla perfezione del lavoro-ozio o alla sua gratuità ludica, nell'ideale di un mondo futuro si insinua ancora, forse, inconsapevole idealizzazione di un reale vissuto in epoche trascorse: allorché s'era formato uno strato sociale di dominatori esonerati dal lavoro e privilegiati nel poter godere di ozi non “volgari”. Infine, quando Bloch scrive sull'utopia che è speranza, guarda in certo modo anch'egli a una vocazione originaria del cristianesimo, benché intenda metter l'accento sul «novum», sull'ignoto sognato a occhi aperti, quasi venendo a frutto rami o radici o soltanto germi nascosti e sepolti nelle viscere del passato.

E, in effetti, nel cristianesimo della Patristica, ad esempio, non ritroviamo soltanto motivi ereditati dai Cinici greci (i quali, peraltro, miravano a esaltare una sorta di autocompiacimento per la liberazione dal bisogno di ricchezze, giudicato una “servitù”, e per la vittoria così conseguita sui propri appetiti: Aristotele, *Ret.*, 1361 a23/4); né

soltanto elogi della povertà come «terapia degli affetti» (*Patrologia Greca* del Migne, 49, 140), protesa verso un'ideale fratellanza; né soltanto la rivalutazione del lavoro e della sua dignità (*ivi*, 49, 71; 50, 491; 49, 129 ecc., e S. Paolo, 51, 193/5), di contro alla concezione classica del lavoro come dura e umiliante necessità (Senofonte, *Memor.*, 4, 2, 37, e *Cirop.*, 8, 3, 37; Aristofane, *Pace*, 632). Ritroviamo, soprattutto in Giovanni Crisostomo (IV-V sec. d. C.), anche un concetto sorprendentemente “attuale”: vi sono beni per loro destinazione comuni, tra i quali l'aria o l'acqua. In una omilia di quell'epoca a lui attribuita, benché forse spuria se si considerino alcuni dati stilistici (*Patrol.*, 55, 260), si legge: «La nostra terra, per il futuro, non è in grado di sostenere questi mali: l'aria è insozzata addirittura fin nelle sue parti alte. A causa dei guadagni finanziari la vita è diventata invivibile; per denaro (per guadagni) abbiamo venduto i liberi elementi naturali, le strade riscuotono tasse, la terra è assegnata per sorteggio, le acque hanno un padrone, l'aria è sottoposta ad acquisti e vendite». Ma, al riguardo, oltre che Basilio (*ivi*, 31, 276), anche Aristofane (in *Eccl.*, 590/4) aveva postulato un'«originaria comunanza generalizzata dei beni naturali fondamentali per l'esistenza degli uomini»: così traduce Giovanni Viansino in un suo saggio di prossima pubblicazione al quale attingo queste notizie. Viansino ricorre al termine *Urkommunismus* che, in quel contesto, non significa soltanto comunismo primitivo, ma forse anche carattere comune dei beni, appunto, «fondamentali». Forse anche a Sant'Agostino si può attribuire la nozione di una priorità dei beni naturali (come beni comuni)⁵.

Non v'è *utopia* come *eutopia*, o modello di società giusta, senza *distopia*, o “modello” di società ingiusta. Per un osservatore che le confronti con un'ipotetica perfezione utopica tutte le società storiche, fino a quella attuale, sono in egual misura distopiche⁶: ovvero non possono esser considerate come approssimazioni successive a una società giusta in una sorta di sequenza lineare. In particolare, non può essere salutata come la meno imperfetta delle società imperfette quella nella quale viviamo e nella quale si celebra il primato di un (crescente) sapere che è anche fare, avere e potere (crescenti). Gli iniziatori del marxismo celebravano come una virtù della borghesia la (prima) unificazione del pianeta e quindi del genere umano. Ma di

quale unificazione è oggi capace la scienza che muove il capitale, i suoi mercati e i suoi Stati? Prima di accennare a una risposta, dobbiamo ritentare una critica della società fondata sul «sapere assoluto». Il vertice supremo dell'essere cosciente è nel suo essere *sapiente*. *L'homo sapiens sapiens* è, alfine, l'uomo la cui vita è il prodotto della sua *scienza*. E oggi infatti la scienza è capace di far uscire dal suo laboratorio anche la vita: una vita *altra* dalle nostre vite.

L'idea di una società giusta, invece, non potrà mai poggiare interamente sulla scienza (in quanto *prescienza*): ovvero non potrà presupporre la piena cognizione di un presunto corso necessario delle cose e quindi di un ordinamento secondo giustizia che non possa non avere il suo avvento. L'idea di una società giusta presuppone certamente una scienza del passato e del presente, presuppone anche una consapevolezza dei limiti entro i quali alcune cose saranno possibili in futuro (laddove altre saranno impossibili), ma come idea di una perfeffibilità possibile appartiene alla ragione etica piuttosto che alla ragione teorica o teorico-pratica.

L'utopia coltivata fino a ieri si poneva solitamente in contrasto con l'individualismo moderno. Il modello dell'individuo, o soggetto, incondizionato che sovrasta tutte le cose, «poi che da sé le rigenera», ricorre nel moderno, in vari modi, da Pico della Mirandola a Cartesio, a Kant⁷ e all'idealismo tedesco. Il materialismo moderno non sfugge al richiamo della soggettività dominatrice. E il materialismo storico non fa eccezione. Infatti, mentre lo storicismo idealistico esalta l'uomo che (vichianamente) conosce la propria storia perché la fa, il materialismo storico (specialmente dopo la morte di Marx) nasconde l'idea, in apparenza opposta, di un soggetto umano o di un'élite intellettuale che fanno la storia perché ne conoscono le leggi infallibili. Il materialismo storico rivendica così un legame di continuità con il precetto baconiano (il poter scoprire le leggi di natura ci abilita anche a ri-fare, ossia a dominare, la natura). Quando l'intelligenza abbia saputo estorcere alla storia il suo segreto — il segreto dei suoi moventi e dei suoi movimenti — basta aspettare (o, a seconda dei casi, è possibile affrettare) il corso degli eventi: perché gli eventi sono ineluttabili nel loro essere predeterminati. Ma, se il corso degli eventi futuri (non soltanto degli eventi passati) è univoco, se il multi-

verso delle possibilità si appiattisce sull'universo della necessità, allora il primato appartiene a coloro che sanno — che prevedono il futuro necessario —, non a coloro che con Ernst Bloch «sperano» e, utopicamente, progettano uno tra i futuri possibili.

La sventura che, alla fine, coglie il «sapere assoluto» è mirabilmente rappresentata nel *Macbeth* di Shakespeare. Il confidare orgogliosamente nella scienza e, in specie, nella pre-scienza — ci ammonisce la favola tragica di *Macbeth* — si scontra ferocemente con i valori della ragione etica e conduce l'uomo alla rovina. Con il secolo ventesimo, la dottrina della «predestinazione» si ripresenta, non più negli orizzonti delle vite (e delle intraprese economiche) individuali, come agli inizi del moderno capitalismo secondo la diagnosi weberiana, ma nel più vasto raggio di una presunta necessità storica che costringa la società moderna borghese ad affrettare la sua trasformazione in una società socialista. È vero che già l'illuminismo e, da ultimo, il positivismo avevano proposto una versione borghese della necessità storico-sociale nell'idea di un (inarrestabile) progresso lineare della scienza e quindi dei suoi effetti in campo economico, sociale e politico, ritenuti sempre benefici per la civiltà. Ma le correnti antipositivistiche e anche il pragmatismo o il convenzionalismo dei primi decenni del ventesimo secolo avevano ridimensionato quelle pretese. Spetta dunque al marxismo della Seconda internazionale e al «diamat» venuto in auge dopo la rivoluzione d'ottobre il demerito di avere riabilitato quell'illusione borghese nelle sembianze di un determinismo storico che, ammantandosi di una presunta dialettica materialistica, avrebbe dovuto scandire il progresso secondo fasi o stadi successivi e sottomettere anche il futuro a scansioni predeterminate. Lo scientismo “proletario”, ancor più di quello “borghese”, nel mettere in pratica la presunzione del «sapere assoluto», sovvertiva la ragione etica — dunque il comunismo — che pur aveva animato la rivoluzione e andava incontro, come *Macbeth*, alla rovina dell'opera intrapresa.

Nella vicenda storica dei trascorsi decenni, le moltitudini erano, a dire il vero, esortate a mobilitarsi e a lottare per obiettivi più elementari e più cogenti e chi guidava, con animosità e con personale sacrificio, quelle lotte confidava di guadagnare tanto credito da poterle condurre, accortamente, ad approdi travalicanti le aspettati-

e più immediate. Confidava, pur sempre, nell'eterogenesi dei fini e nell'«astuzia della ragione». Il nucleo teorico che sorreggeva quella fiducia era pur sempre un vecchio modulo di derivazione hegeliana: le lotte o le contraddizioni, acutizzandosi, avrebbero sprigionato la propria, storicamente necessaria, risoluzione nella vittoria finale, e totale, del «negativo». Oggi, il gioco degli interessi economico-corporativi che, organizzati per poter essere acutizzati, dovrebbero produrre a quel presunto fine ultimo oggettivamente inevitabile è in gioco nel quale non si vince più. Benché non giovi rifugiarsi in una vana professione di aneliti (“ideali”) *in toto* separati dagli interessi (“materiali”), domani potrà venire allo scoperto, nuovamente, la “predicazione” della società giusta come valore che reclaims un impegno quasi “disinteressato”, ma privo di certezza.

È vero che scongiurare la morte individuale è stato l'assillo dominante per secoli ed è tuttora “interesse” supremo per i più. Nelle società arcaiche e nelle loro propaggini tra le civiltà contadine il prolungamento dell'esistenza dei padri era stato cercato nel vigore dei figli e nei frutti degli alberi piantati per la generazione veniente. Una nuova idea dell'anima insediata nella singola persona aveva indotto già i primi cristiani a sospirare una sopravvivenza celeste superiore a ogni altro bene terreno sperato. Il più avveduto individualismo laico della modernità riscopriva la maggior durata della laboriosità mondiale, ma tendeva a farne una sorta di “anima” perpetuantesi in questo mondo, specialmente quando il pensatore o l'artista, scriveva Nietzsche⁸, «hanno messo al sicuro in opere il loro sé migliore, provando una gioia quasi maligna nel vedere come lentamente il loro corpo e il loro spirito vengano manomessi e distrutti dal tempo, quasi che da un angolo vedessero un ladro lavorare sulla loro cassaforte e sapessero che essa è vuota e che tutti i valori sono stati messi in salvo».

Bloch, invece, aveva un'idea illusoriamente ottimistica dell'uomo nuovo socialista. Si farebbero avanti, a suo parere, un eroe o un martire non più morenti, come quelli cristiani, «con una preghiera sulle labbra» e con la fede di poter salire al cielo, o di poter gioire di una pasqua dopo un venerdì santo, ma immolati nell'aver sussunto la coscienza personale nella coscienza di classe come «anima della futura, pre-apparente umanità». Così si esprimeva Bloch e perciò disprez-

zava i «rinnegati» come l'autore del romanzo *Sànin*, nel quale il protagonista «disdegna di farsi impiccare affinché agli operai del XXXII secolo non manchino il nutrimento e i piaceri del sesso»⁹. A un tal cinismo Bloch opponeva, è vero, un eccesso di ottimismo. E tuttavia non è impossibile, dicevo, che nel prossimo futuro si faccia strada un impegno quasi “disinteressato” in popoli, come sperava Brecht, esonerati dal bisogno di affidarsi ancora agli «eroi». E che il politico, anche e soprattutto nel render palesi le sue (ideali) carte segrete (se ve ne saranno), possa ancora farsi un politico-pedagogo, un esperto nella «maieutica» socratica, intento a sprigionare *dalle menti*, non più soltanto proletarie, la necessità *etica* della «città futura». Se questa sarà infine un risultato tangibile, allora il «negativo» dell'«antitesi», celebrata la sua vittoria, non sarà il deserto di un nulla squarciato dall'illusoria dissoluzione totale della «tesi», ma sarà — con Gramsci — esso stesso la «sintesi», o il superamento come conservazione della (parziale verità della) tesi.

4. *Il rifiuto della ragione repressiva.* — La contestazione giovanile e studentesca che ebbe il suo epicentro nel '68 tentò di rivalutare le ragioni dell'utopia. Nelle sue origini e anche nei suoi successivi sviluppi, apparentati in senso lato con il femminismo o con l'ecologismo, fu soprattutto una rivolta antintellettualistica e quindi anti-deterministica: escluse che la storia potesse partorire esiti certi perché scientificamente prevedibili. Fu, come afferma Arrigo Colombo¹⁰, una rivolta «contro la società tecnoeconomica», fu il rifiuto «della ragione repressiva (ragione economica, tecnologica, burocratica)», già a partire dal fenomeno *beat* degli anni Cinquanta. Fu tale anche perché accolse, almeno in parte, la critica anti-illuministica della Scuola di Francoforte, specialmente nella variante proposta dal pensiero utopico di Marcuse. Denunciò la mortificazione degli individui e del loro vissuto teorizzata e praticata dal socialismo di forma sovietica. Ma la contestazione, in un suo tendenziale anarchismo individualistico o individualismo anarchico, apparve indirettamente partecipe del tardo soggettivismo moderno-borghese. Lo spirito dell'anarchia, d'altra parte, riaffiorava a sinistra proprio quando già s'intravedevano i prodromi di un'inedita anarchia del sapere, del pote-

re, del lavoro e del mercato capitalistici globalmente «liberalizzati». Sull'intera superficie del mondo avrebbe avuto ben presto il sopravvento la cosiddetta spontaneità del mercato che si fa legge a se stessa con la sua regolare sregolatezza, o insocievole socievolezza, come Kant e il pensiero liberale avevano sognato. L'antistatalismo di sinistra contribuiva forse, in tal modo, a spianare il terreno a coloro che, nel segno della prossima anarchia globale, si proponevano di cancellare le tracce residue di una sia pur imperfetta disciplina normativa di forma statuale-nazionale (del *Welfare State* ecc.).

Per quel loro involontario approdo tra le maglie dell'abborrito «sistema», i movimenti del 1968 non seppero imprimere una svolta duratura nelle vicende successive del mondo contemporaneo¹¹. Essi si collocarono a mezza strada, incerti tra un inattuale recupero settario della lotta di classe nel suo modello canonizzato da oltre un secolo, ma ormai soggetto a rapidi mutamenti, e una percezione nuova — vissuta peraltro in forme negative o in atteggiamenti “luddisti” contro il crescente potere dei saperi — della possibilità di rivendicare una individualità-socialità libera e armoniosa e quindi di dilatare la stessa lotta di classe in una generale rivolta contro l'estraneazione. La seconda intenzione, verosimilmente, prevalse sulla prima, ma apparve ben presto stemperata da un individualismo ripiegatosi nel quotidiano e pertanto inconsciamente tributario dell'atomizzazione incipiente nella tarda modernità¹². Si riscattava nel frattempo un «privato» che, nel senso comune progressivamente indotto dai nuovi *media*, cominciava a intrattenere con la specie un rapporto di segno negativo e perciò a fiaccare ogni tensione etica e utopica verso i simili o verso la posterità. Lo spirito romanticamente antiistituzionale del 1968, dal canto suo, si atteggiò come se, in un'epoca di secolarizzazione febbrilmente incalzante, la nuova etica laica potesse tuttavia — insediandosi *spontaneamente* nella “coscienza” sociale e/o individuale — quasi prendere a prestito, o a modello, la forma dei doveri che in passato la coscienza religiosa¹³ aveva interiorizzato nelle persone (proprio per la centralità, in quel passato, dei rapporti sociali di dipendenza *personale*). E invece occorreva sollecitare una diretta assunzione di compiti normativi non “autoritari” da parte di istituzioni pubbliche riformate — in specie, sovranazionali, — in campi (si

pensi alla bioetica, all'etica ambientale, all'etica dell'informazione e alla rinegoziazione di adeguate regole della moralità politica) in passato sconosciuti o unicamente affidati alla consuetudine sociale religiosamente confortata o al buon volere individuale razionalmente fondato. La coercizione, sia pure tendenzialmente declinante, avrebbe conservato la sua efficacia a sostegno di un consenso, a sua volta, in ascesa. Hegel aveva lodato nella lettura del giornale la nuova preghiera laica mattutina. Se rifiuteremo totalmente l'istanza hegeliana di un'eticità propria delle istituzioni¹⁴ — certo, non più intese nel loro angusto significato nazionale, o “prussiano” —, temo che l'unica preghiera mattutina sarà la feticistica lettura della pagina sportiva.

Alcuni moti giovanili contribuiscono indirettamente, dicevo, a mettere in parentesi la centralità del conflitto di classe, anticipando per intuito l'incipiente suo dilatarsi e diversificarsi nei contorni di altre «soggettività» antagonistiche, ma forse nello stesso tempo sotto-stimando una nuova capacità del capitale globale, che non si limita a mascherare l'oggettiva incompatibilità, con lo stesso capitale globale, di popoli periferici, culture altre, sesso femminile, età giovanile, «condizione umana» in generale, a mascherare una tale diversificata ma accomunata incompatibilità, ma la neutralizza privandola di ogni convergente carica eversiva, e tramutandola in guerra, a volte feroce, tra «razze superiori» e «razze inferiori», tra etnie divenute sanguinosamente rivali, tra gruppi locali o tribali, tra confessioni religiose, tra i sessi, tra le generazioni, in breve tra le diverse *condizioni disumane* l'una contro l'altra armata.

Un lento declino¹⁵ attende forse il grande protagonista dei moti di liberazione moderni, il proletariato “classico”, se il lavoro fisico è potenzialmente sostituito dal sapere, da un sapere impersonale materializzato in macchine pensanti e da saperi personalizzati ma ausiliari in quanto addetti alle macchine pensanti? Che il sapere dell'età moderna si faccia potere sulle cose e sugli uomini mediante l'attivazione di un mondo di macchine — consona alla concezione di una macchina del mondo — l'avevano intuito Bacone e Cartesio con i materialisti scolari di quest'ultimo. E l'avrebbe «geneologicamente» mostrato, tramutando l'apologetica in critica spietata, l'antiumanista Foucault. Dapprima, il potere sugli uomini ne ha comandato un lavo-

ro fisico diviso, quasi come tra i combinati ingranaggi di una macchina. Oggi, il dominio del sapere su ogni cosa fa, però, dello stesso sapere un sapere diviso (specialistico), che rende ormai inattuale la pretesa — dei grandi intellettuali formati nella prima modernità — di abbracciare una visione complessiva, sia come sintesi teorica sia come coscienza critica dell'esistente o anche come coscienza rivoluzionaria. Gli intellettuali d'oggi, se distogliamo per un istante lo sguardo dalla grande massa di quelli integrati, sono integranti ma in campi separati e reciprocamente escludentisi: è "integrante", in specie, lo staff dirigente o ordinatore di una (singola, ancorché grande) impresa, all'esterno della quale regna soltanto l'immenso disordine di un vasto mondo che soltanto in quel disordine appare unificato. Al fascino di un tal modello di intellettualità occidentale guardavano forse, ancor più che alla libertà di opinione ad essi negata, gli uomini di cultura che han contribuito a far cadere come ormai consuete, insieme con le scorie del «socialismo reale», anche le aspettative originarie di una rivoluzione liberatrice.

L'intellettualità integrante non è affatto al riparo da ogni «coscienza infelice». Ma l'intellettualità integrata è composta, sempre più, dalle parti di un gigantesco ingranaggio; non controlla il sapere: è asservita al sapere. Diviene ancora, in casi eccezionali, intellettualità critica, rimirandosi tuttavia pur sempre nello specchio deformante della sua frustrazione. Se, infatti, l'intellettualità critica dei decenni trascorsi, nel suo dialogo con il movimento operaio, agiva incitando alle fiduciose aperture politiche e sociali, nel segno di una gramsciana egemonia capace di non attendere la conquista del potere per manifestarsi, l'intellettualità critica odierna agisce talvolta proponendo "settarismi" o chiusure, in sintonia con il "settorialismo" da cui essa stessa è affetta. Si può discorrere oggi di estremismo come malattia senile dell'intellettualismo anti-sistema? Si deve tuttavia ammettere che l'incontrastata supremazia del capitale globale — del suo «pensiero unico» — giustifica e rende quasi obbligata, per contro, una (più che in passato) intransigente radicalizzazione della critica, o anche del rifiuto.

L'intellettualità integrante e quella integrata agiscono, generalmente, come al loro ruolo si conviene: ad esempio, adoperandosi a rovesciare l'ottica tradizionale dei lavoratori dipendenti che esse dirigono o

controllano. Infatti, se fino a ieri i lavoratori, in specie quelli radunati in una fabbrica localizzata, si ponevano in conflitto con un “padrone” ben visibile nel suo imperio — avversando, al di là di quel “padrone”, il potere astratto e astraente del capitale in generale — e volgevano invece un’attenzione solidale agli altri lavoratori ovunque dislocati, oggi accade spesso il contrario: i nuovi salariati, in specie quelli dispersi in piccoli gruppi, e i nuovi subalterni — prigionieri di un rinnovato vincolo corporativo che appunto si diparte dallo staff imprenditoriale dirigente — sono prevalentemente indotti a considerarsi solidali con l’impresa che li organizza, ben visibile nel suo immaginoso volto più accogliente, ma remota e inaccessibile nella durezza impersonale dei vincoli imposti al lavoro «flessibile»; son indotti a credere d’esser minacciati, invece, da un mercato esterno precario o aleatorio, fatto di consumatori¹⁶ volubili e, più ancora, di altri lavoratori occupati o disoccupati, di immigrati miserabili e affamati. Il sapere riesce, soprattutto nel suo aspetto mediatico o di informazione diffusa, a simulare e dissimulare: a dissimulare l’arroganza dello stesso sapere e del suo fare-potere-avere; a simulare pluralismo, interattività, circolarità, prossimità là dove regnano conformismo, passività, verticismo, esclusione.

5. *I saperi come imprese e lo Stato nuovo «guardiano notturno».* — Già Schumpeter considerava l’impresa come, essenzialmente, un centro di attività innovatrici (e quindi di saperi selezionati e finalizzati). La Grassa aggiunge che l’intelligenza selettiva dell’impresa, non limitandosi a promuovere l’innovazione tecnologica e organizzativa nelle singole cellule produttive propriamente dette, si esercita ora anche in compiti strategici che investono o manovrano direttamente il mercato, in quanto forma specificamente capitalistica dei rapporti di società, e invadono direttamente le istituzioni politico-statali. Ma, mentre ogni innovazione tecnologica mira a *ordinare* il funzionamento interno di ciascuna cellula produttiva coordinando le sue componenti, il superiore piano strategico è predisposto per poter confliggere con altre, concorrenti, strategie nelle relazioni di mercato e nei rapporti tra gli Stati: ossia, ripeto, per poter conseguire vantaggi dal e nel *disordine* mondiale. L’impresa nel suo complesso è dunque l’ambito «entro cui si persegue il fine della massima

organizzazione di determinati fattori [produttivi] in funzione della lotta per il potere che si svolge nell'ambito del mercato»¹⁷.

L'impresa — come sapere innovativo organizzato — agisce, strategicamente, sullo Stato e sul terreno dei rapporti tra gli Stati. Bisogna tener sempre presente che lo Stato contemporaneo si articola secondo i due differenti livelli di una «società civile» (Gramsci) politico-partitica e di una compagine statale in senso stretto, così come la società contemporanea — società di mercato — si articola a sua volta secondo i due differenti livelli di una società in senso stretto, basata su «contratti» individuali, e di una società semi-politicizzata, nella quale operano contratti e organismi sindacali¹⁸. E bisogna avvertire che quei (quattro) differenti livelli, anche quello statale in senso stretto, operano nel mondo moderno sotto la pressione egemonica del sapere, nella sua forma dianzi chiarita di strategie delle imprese, ma nello stesso tempo retroagiscono, nel tentativo di porre limiti alle strategie di impresa, nel tentativo di moderare e conciliare o coordinare, soprattutto mediante decisioni istituzionali, le spinte aggressive e conflittuali che caratterizzano la “politica” delle imprese.

Un caso estremo, e perciò fallimentare, sarebbe rappresentato da un apparato statale — o piuttosto politico-partitico — che pretendesse non tanto di disciplinare, ridimensionare, circoscrivere e soprattutto subordinare al settore pubblico, quanto di *abolire totalmente* ogni sorta di impresa capitalistica e le relative strategie. Ho cercato di dimostrare, in altri miei scritti, e ripeterò al termine di questo, che un simile tentativo sarebbe in contrasto con ogni sensata dialettica storica nella sua accezione marxiana e gramsciana. E tuttavia quel vano tentativo, nel quale si è illuso di poter esercitarsi il cosiddetto «socialismo reale», benché vano o vanificato, ha nondimeno suscitato grandi timori nell'opposto campo dei saperi-poteri di forma moderno-capitalistica, i quali han risposto, a quel tempo, moderando la loro conflittualità interna, adattandosi a un maggior coordinamento delle economie e dei programmi di ricerca scientifico-tecnologica — ossia conferendo all'economia, alla politica e agli armamenti statunitensi un indiscusso primato sulle altre economie e sulle altre politiche — e anche accettando il compromesso dello Stato sociale.

Lo Stato sociale potenziava lo Stato nei limiti della supremazia dei saperi-poteri d'impresa. Quando lo «statalismo» illusorio del socialismo reale si è arreso — nella corsa verso l'innovazione e nella congiunta sfida della «guerra fredda» —, allora la supremazia dei saperi-poteri d'impresa ha potuto gradualmente liberarsi dello Stato sociale e, con la sola eccezione statunitense, mettere in mora lo Stato *tout court* facendosi forte della *propria* globalizzazione. Le imprese non si affidano più, ora, all'espansione imperiale di più Stati né alla divisione del mondo in sfere d'influenza dagli stessi pattuite, ma gestiscono direttamente uno spazio mondiale *unificato* dallo stesso capitale come spazio sociale di una *disunione*: ovvero della nuda e illimitata competizione tra capitali. Nell'odierno mercato ridivenuto senza eccezioni globale (meglio: *ri-globalizzato* con inusitata baldanza sulle rovine del «socialismo reale» e dopo gli incerti esiti della de-colonializzazione) scendono in campo *diverse* centrali regionali del sapere-potere capitalistico, non più sotto un'unica guida, come nel periodo della «guerra fredda». Infatti, in quel periodo, emerse un'unica grande potenza economica in campo capitalistico — operante su un mercato-mondo, tuttavia, non interamente capitalistico — ed essa fu, in quel campo, anche la sola potenza militare. Oggi essa si fa valere e si rafforza *soltanto* come potenza militare: ma, in compenso, come potenza *militare unica in assoluto* e “a tutto campo”, perché — caduto il suo antagonista nella «guerra fredda» — non ha oggi altri rivali nella gara per il potere armato. Essa assume pertanto i compiti di un nuovo «guardiano notturno» nel difendere o conservare il grande disordine reprimendo o punendo i piccoli disordini e insieme — per la contraddizione che risorge con il rinato “pluralismo” economico endo-capitalistico — inviando segnali o ponendo condizioni ai nuovi, consistenti poteri economici plurali concorrenti (e però disarmati). Fino al 1989 vi erano nel mondo due o più *imperialismi* versati soprattutto nel dominio economico-sociale e politico-militare. Dopo il 1989 si profilerebbe un solo *Impero*, ma (obietterei alla nota tesi di Michael Hardt e Antonio Negri) come — soltanto — politico-militare: il concetto di impero si fa realtà quando *tutte* le genti sono sottoposte a un unico potere di forma, almeno tendenzialmente, *assolutistica*. Ma restano gli imperialismi economici e la loro rivalità attuale o virtuale.

Tra i due fuochi della ri-globalizzazione anarchica dei mercati e dei centri economici plurali e rivali, da un lato, e della fusione imperiale-militare assegnata allo Stato-guida nordamericano, dall'altro lato, non soltanto lo Stato-nazione in generale fallisce se tenta di pianificare o soltanto di programmare; lo Stato-nazione è, dal sapere depositato nelle imprese, tenuto a bada e anche inibito in modo che persino il sapere incarnato nello stesso apparato statale non possa mai raggiungere il grado di efficienza del sapere di impresa. Unica eccezione, non a caso consentita, è l'efficienza dell'apparato militare, il cui scopo è appunto il (potenziale) conflitto tra Stati, possibilmente come «continuazione con altri mezzi» del conflitto tra imprese. Per la di gran lunga superiore potenza militare quello statunitense è il solo Stato che non sia ancora dimidiato nei suoi poteri decisionali. A illustrare il ritardo cui, nel resto del mondo, sembra condannata la forma-Stato¹⁹, rispetto all'assetto dei saperi aziendali o delle moderne imprese scientifiche in generale, valga l'esempio (in apparenza soltanto marginale) del confronto tra direzioni oligarchiche e direzioni monocratiche. Il perfezionarsi del lavoro scientifico o, più specialmente, dell'innovazione tecnologica e strategica veicolata dall'impresa comporta il superamento del ruolo attribuito in passato all'individuo geniale o, in specie, al singolo imprenditore-proprietario (al capitale «familiare» ecc.) e l'avvento delle *équipes* di avanguardia in campo scientifico come, nella fattispecie, delle direzioni collegiali in campo imprenditoriale e manageriale. La strutturazione gerarchica mette capo infatti a un vertice oligarchico. Ben diversamente procedono le cose in campo politico-statale. Complici le comunicazioni di massa e la telecrazia, sembra che la residuale «governabilità» degli odierni sistemi politico-sociali complessi debba affidarsi a riforme di tipo monocratico (presidenzialismo, mandato plebiscitario a un individuo salvifico, collegi elettorali maggioritari uninominali ecc.). In realtà, si vuole sancire un costitutivo *ritardo* dello statale rispetto allo stadio raggiunto dall'egemonia culturale e quindi imprenditoriale. Si vuole, non una maggior forza, ma una più affidabile debolezza dell'iniziativa pubblica: basti pensare alla vulnerabilità di un Clinton alle prese con le sue dis-avventure erotiche o di un Eltsin debilitato dalle sue infermità. E, soprattutto, si vuole che l'autorevolezza di una

data direzione politica sia effimera come, paradigmaticamente, è divenuta effimera e volubile, negli odierni consumi televisivi, la popolarità dei personaggi reali-virtuali di volta in volta più in voga.

Per tornare ai nodi cruciali, bisogna riconoscere che il disordine mondiale si avvicina ormai a limiti invalicabili quando la scienza e il capitale obbediscono ciecamente alla propria intrinseca e irrinunciabile vocazione: ossia perseguono un'inesausta crescita di presunta ricchezza generale che è invece, ormai, un sicuro impoverimento di risorse umane e ambientali. Gli ultimi segnali ci dicono che anche il capitale comincia a vacillare proprio quando ha portato a termine la propria globalizzazione, esportando *altrove* povertà e calamità ambientali. Vacilla perché, ancora per sua vocazione, è "anti-globale" in radice, perché la sua è una congenita inidoneità a proporsi come "regola universale", o come "imperativo" kantiano valido per tutti gli umani (e per tutte le genti). Il marxismo aveva considerato la crescita capitalistica una salutare premessa al comunismo — che, perciò, avrebbe potuto fare a meno di ogni accrescimento ulteriore della ricchezza già socializzata —, ma nel suo ottimismo di impronta scienziata non aveva valutato a sufficienza i possibili danni della sregolata accumulazione quantitativa di prodotti-merci, soprattutto in assenza di poteri sociali in quanto politici chiamati a decidere *che cosa* produrre e *come* produrre. E anche oggi alcuni movimenti che in Occidente dovrebbero custodire le tradizioni e le aspirazioni socialiste accettano supinamente i criteri di calcolo del Pil conformi al principio di accumulazione capitalistica, indifferente al che cosa e al come produrre. Se i mali antichi e nuovi della civiltà culminano ora nelle supreme atrocità della guerra e nell'altra guerra con la quale l'uomo distrugge la natura e se stesso, allora la nostra civiltà distopica non soltanto non si affanna per approssimarsi a un modello semi-ideale o quasi-utopico, ma si distanzia paurosamente dall'idea di una società giusta più di quanto non fossero lontane tutte le civiltà che precedettero la nostra.

Ho avuto occasione di dire, ripensando al *Macbeth*, che il confidare orgogliosamente soltanto nella scienza, o nella pre-scienza, apre un cupo conflitto con la ragione etica e trascina nell'abisso. Si badi che la rovina, in tal caso, non è una sentenza pronunciata dalla ragione etica (o da una mitica divinità vindice dall'uomo sfidata invano sul terreno

prometeico, appunto, dell'onniscienza). La rovina è insita nella stessa scienza in quanto ignara dei propri limiti. La rovina è nell'impossibilità di esorcizzare l'errore, le cui dimensioni si fanno tanto più grandi e indivisibili quanto maggiori sono le conquiste del sapere diviso in cerchie minimali per poter così padroneggiare meglio ciascuna isola dell'ignoto arcipelago. Macbeth conosce in anticipo gli eventi che gli daranno gloria, ma è tratto in inganno da alcuni vaticini oscuri, in apparenza insignificanti, pronunziati dalle streghe ch'egli interroga. Sono i dettagli apparentemente trascurabili quelli che vanificano anche il possesso delle certezze più ambite o delle previsioni più attendibili. Le conseguenze calamitose di alcune manipolazioni genetiche e di ogni altro sapere applicato che minacci di insidiare irreversibilmente gli ecosistemi sembrano dapprima «effetti collaterali» (quasi irrilevanti, come nella «guerra umanitaria» balcanica) che ciascuno specialismo scientifico possa scaricare dal proprio debito e mettere sul conto di altri specialismi. La verità è che a pagare saremo chiamati tutti e i nostri discendenti pagheranno più di noi. Ma sia chiaro: il nostro «Preambolo» non vuole né può essere una critica della scienza; vuol adombrare soltanto una critica al *potere* della scienza *applicata*, alla pretesa incondizionatezza del suo imperio sulle altre sfere.

6. *Premessa bibliografica.* — Questo lavoro vorrebbe impegnarsi, per gran parte, in una “discussione” con Lukács e con Bloch come se essi fossero ancora vivi, ma (ovviamente) non trascurare altri autori e altre opere utili a far comprendere quali sono le due maggiori questioni, tra loro connesse, che tento di affrontare in questo libro. Tra gli altri autori, è naturale, Marx e Gramsci mi appaiono quasi l'*alfa* e l'*omega* del marxismo come «filosofia della prassi». Lukács e Bloch stanno nel mezzo (la cronologia qui non c'entra). Nel catalogo della Biblioteca del Congresso di Washington vidi che figuravano circa quattrocento opere di argomento ontologico uscite in un cinquantennio fino alla metà degli anni ottanta (da *Kategorienlehre* di F. Brentano, nell'edizione del 1933, o da *The nature of existence* di E. J. McTaggart, 1921-1927, fino al *Zur ontologie des gesellschaftlichen Sein* di G. Lukács, nell'edizione del 1984); duecentocinquanta sulla dialettica per il solo quinquennio 1979-1983 (da *Die materialistischen*

Entwicklungstheorien im 19. und 20. Jahrhundert di M. L. Rybarczyk a *Materie, Bewegung, Kosmische Entwicklung* di W. Hollitscher); centocinquanta che, nel triennio 1979-1981, trattavano di antropologia filosofica (da *Philosophische Anthropologie und Epochenkrise* di W. Rugemer a *Mensch und Menschenwelt* di K. Löwith o a *Le vif du sujet* di E. Morin, che invero è del 1982); quasi cento che, nel solo 1984, si occupavano di teoria politica (a partire dalla *Encyclopedia of American political History*), per tacere di una trentina di articoli su teoria politica e marxismo, apparsi in varie riviste. Ma solo un'esigua parte di quelle opere affrontava le connessioni tra ontologia e etica, ovvero le giunture nelle quali l'una trapassa nell'altra: tra le eccezioni, si possono ad esempio annoverare i lavori di M. Scheler e soprattutto quelli di N. Hartmann, notoriamente apprezzato da Lukács. Gli autori, o gli interlocutori, per una rinnovata etica ontologica, dovrebbero dunque ricercarsi ancora nella scolastica medioevale o nella teologia morale dei secoli successivi? Bloch, come è noto, prediligeva la tradizione mistica e quella messianica.

Prima di trovare in questo libro un loro ordinamento metodico o un loro compimento quasi "sistematico", alcune ricerche parziali hanno compiuto i loro primi passi nello svolgimento di corsi universitari a Siena, talvolta irrobustiti da un proficuo scambio di idee con Nicolas Tertulian, con Eugenio Lecaldano, con Giuliano Pontara, con Claudio Pizzi e con altri colleghi. Altre ricerche sono state presentate in occasione di convegni e seminari, specie a Roma e a Messina nei primi anni settanta, a Urbino nel 1985 e a Parigi nel 1986 (gli atti relativi sono stati dati alle stampe successivamente), e in quegli incontri hanno potuto confrontarsi con autorevoli interlocutori: mi corre l'obbligo di ringraziare, tra gli altri, George Labica e ancora Nicolas Tertulian. Alcuni contributi che prendevano spunto da Lukács, da Bloch o da Weber hanno già visto la luce in riviste italiane e straniere (*l'homme et la société, Paradigmi, Actuel Marx, Critica marxista* ecc.), prima di essere rielaborati o integrati e ricomposti per questa trattazione o per l'Appendice. In un volume pubblicato nel 1985 a Città del Messico, *Praxis y Filosofía*, è apparso un mio scritto sull'agire teleologico (tema centrale nell'ontologia di Lukács) che si confronta più particolarmente con Adolfo Sánchez Vázquez. Ho

debiti intellettuali di varia natura anche con Alberto Olivetti, Biagio Muscatello, Carla Ravaioli, Chiara Fabbrizi, Edgardo Logiudice, Elvira Frevola, Gianni Mazzoni, Giovanni Viansino, Leandro Ferreyra, Michele Russo, Stefano Angeloni (elencati nell'ordine alfabetico dei nomi, non dei cognomi) e con altri ancora.

Note

- ¹ Meritano pertanto di essere segnalate le rare iniziative che contrastano l'oblio; ad esempio, quelle della Internazionale Georg Lukács Gesellschaft, presso l'Institut für Sozialwissenschaften (Paderborn), che ha curato sinora cinque numeri annuali, a partire dal 1997, della rivista *Lukács-Jahrbuch*. Tra i testi fino a ieri inediti, ma ora disponibili, dei due autori vorrei menzionare quello, di Lukács, scoperto negli archivi sovietici e pubblicato dapprima in Ungheria (Lukács, 1996).
- ² «I rapidi processi di trasformazione sociale rendono più difficile anticipare il futuro, ma allo stesso tempo più realizzabile, come progetto, l'utopia» (Battisti, 1987, p. 44).
- ³ Cfr. A. Colombo, 1978, pp. 21-22.
- ⁴ Cfr. Engels, 1970. Sull'utopia settecentesca, cfr. Baczko, 1978. Su Fourier si veda, ancora di A. Colombo, *La società amorosa. Appunti a Fourier per una revisione dell'etica amorosa e sessuale*, Bari, Dedalo, 2002.
- ⁵ La distinzione agostiniana tra *valor naturalis* e *valor usualis* è richiamata da P. Bevilacqua (in *Demetra e Clío. Uomini e ambiente nella storia*, Roma, Donzelli, 2001, p. 113) sulla scorta dell'opera di Hans Jmmler (cfr. *Natur in der ökonomischen Theorie*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1985), il quale valorizza il pensiero dei fisiocratici.
- ⁶ Cfr. A. Colombo, 1997, p. 18.
- ⁷ *Ivi*, p. 30.
- ⁸ In *Umano, troppo umano*, aforisma 209.
- ⁹ Cfr. Bloch, 1994, pp. 1353-1356.
- ¹⁰ *Ivi*, pp. 43-48.
- ¹¹ Il moto 1968-1977 «ha esplicito impulsi troppo deboli a formare, dopo di esso, una cultura della criticità e una cultura dell'utilità dell'agire politico» (Zanardo, 1988, p. 6).
- ¹² Pasquale Voza, 1998, p. 67: la tendenza a spolitizzare il quotidiano segna una caduta nel passaggio dal '68 al '77. Frank Deppe, 1995, osserva che oggi, nel discorso sulla società civile, «si raccolgono coloro che non hanno scoperto 'il disincanto dello Stato' (Willke) attraverso Luhmann, bensì attraverso Hannah Arendt» e che quel discorso sarebbe oggi ben lontano dal concetto allargato (di Stato) elaborato da Gramsci.
- ¹³ Il moderno contratto, privato di ogni fondamento sacro, può vincolare solo per via di coazione (Habermas, 1986, II, p. 652).
- ¹⁴ Interessanti rettifiche, in direzione del riconoscimento di una sostanza etica del diritto (pur nella riaffermata avversione allo hegelismo), trovo in un saggio di Ceroni (1988[a]). A torto, dunque, ponendosi agli antipodi rispetto alla concezione hegeliana, l'«individualismo metodologico», proprio della filosofia pratica anglosassone, pretende che i problemi etici riguardino concreti individui e non anche istituzioni: cfr. Lecaldano, 1986[a], p. 976.

Perciò avrei qualche riserva nei confronti di un'affermazione (l'etica si occuperebbe principalmente dell'individuo, anche secondo Lukács) contenuta in un saggio di Vittoria Franco (1986[a], p. 141). Della stessa Franco si vedano 1986[b] e 1988.

¹⁵ A. Colombo, 1978, p. 54.

¹⁶ Cfr. M. Turchetto, 1999, pp. 10 e 37.

¹⁷ Cfr. G. La Grassa, 1999, p. 46.

¹⁸ Cfr. anche La Grassa, 1999, pp. 58-59.

¹⁹ Varie opinioni si confrontano oggi sul «deperimento» (capitalistico) dello Stato: tra le altre, quelle raccolte in G. Pala (a cura di), 2000.

Parte prima

L'etica del progetto

I. Le forze naturali e l'avventura della scienza

1. *Lukács e la fallacia dell'economicismo*. — In uno dei passaggi essenziali di questo capitolo su natura e scienza si sostiene che ai nostri giorni, nel prendere atto dello statuto operativo o noetico-pragmatico della scienza, ci è d'obbligo portarci nel vivo delle dibattute questioni concernenti, da un lato, la non revocabile libertà della ricerca teorica (o delle sperimentazioni di laboratorio che le sono necessarie) e, dall'altro lato, il potere crescente delle sue applicazioni tecnologiche, a loro volta dotate di implicazioni "eudemonistiche", potere che invece dovrebbe incontrare un limite o accettare vincoli dettati da principi — tendenzialmente universali — di razionalità etica fatti valere da un'etica pubblica a tutela delle altre libertà, della dignità umana, della natura-ambiente. Al primato della ragione noetico-pragmatica, diremo parafrasando Kant, si può sperare che subentri il primato della ragione etico-prasseconomica? E il *Faust* di Goethe può prefigurare poeticamente la discesa, dalla sete di verità-potenza, nell'ansia di felicità e da questa negl'inferi del male radicale, dal quale soltanto la progettualmente instaurata concordia comune del genere umano potrebbe procurarci salvezza?

Il vecchio criterio dello sviluppo delle forze produttive come presunto motore primo del mutamento sociale — e quindi come incompatibile, presto o tardi, con una società capitalistica — perde la sua potenza esplicativa. Oggi le forze produttive si sviluppano in modo impetuoso sotto l'impulso della scienza-tecnica e un tale sviluppo — inteso soprattutto come innovazione tecnologica incessante finalizza-

ta a incessante crescita quanti-qualitativa di prodotti — è in sintonia con i rapporti sociali capitalistici (e con i congiunti meccanismi “spontanei” del “libero” mercato), più di quanto non abbia connotato gli impacciati esperimenti di società socialistiche. Marx è incorso in errore quando ha creduto che una società socialista potesse scaturire da un (liberato) protagonismo oggettivo delle nuove forze produttive e dalla loro offerta di beni in crescente abbondanza¹. Egli non ha previsto che una relativa sovrabbondanza di consumi sarebbe stata complice della stessa economia di mercato né che, in questa, persino la «scarsità moderata» avrebbe causato insanabili guasti ambientali, oltre che sociali. Pertanto, non più il lavoro capitalisticamente produttivo, ma nuovi rapporti — innovativi-conservativi — tra l'*intelletto generale* e la *fisicità generale* sono in questo capitolo riguardati come le possibili basi per una teoria economica del valore comprovabile soltanto in una «transmodernità» (non «post-modernità») che oltrepassi, e insieme sussuma, il moderno.

La critica francofortese al determinismo che privilegia le forze produttive² deve tuttavia essere integrata. Nel moderno, io ritengo, il condizionamento fondamentale è esercitato ormai, “verticalmente”, dalla sovrastruttura sulla struttura: nella specie, dalla cultura della razionalità sulla produzione e sui rapporti sociali. Forse non è sufficiente affermare, con Gramsci, che nel mondo moderno «si va approfondendo il rapporto per così dire *eterno* o strutturale che sussiste tra “lavoro” e “attività intellettuale” *tout court*» (così si esprime Baratta in un seminario sul lessico gramsciano). Direi che in quel rapporto, certamente eterno o strutturale sopraggiunge un salto di qualità, quando irrompe il blocco capitalistico. E infatti, di fronte a una «più incisiva “intellettualizzazione” del lavoro» e, reciprocamente, a una «“taylorizzazione” del lavoro intellettuale», prosegue Baratta, «Gramsci considera lo spirito scientifico e tecnologico» (ovvero la razionalizzazione) «come una componente decisiva della civiltà moderna». Soltanto decisiva o anche preminente? E quindi tale da rovesciare, nella modernità, il primato della struttura sulle superstrutture? Per il rilievo ch'egli attribuisce alla razionalizzazione dei processi produttivi, specialmente negli Stati Uniti, la razionalizzazione cessa, secondo Gramsci (come in seguito, per Stalin, la lingua),

d'essere un evento superstrutturale o invece, più verosimilmente, la razionalizzazione è, a suo avviso, superstruttura che, nel moderno, *decide* della (o *prevale* sulla) struttura?³

Gramsci ha forse intuito che una revisione era ormai indilazionabile. Lo ha intuito dapprima nel famoso articolo «La rivoluzione contro “Il Capitale”», ravvisando poi nell'oltre-moderno (nel procedere verso il comunismo) il ruolo portante di una «riforma *intellettuale e morale*». Mentre nel moderno lo sviluppo è causato, come dicevamo, dalla razionalità egemone — peraltro incapace di programmare i processi macro-economici in forma consapevole —, una «riforma intellettuale e morale», conforme all'auspicato *primato* dell'etico-politico, si proporrebbe (anche sui terreni economico e sociale) come disegno *cosciente* di una *volontà collettiva*. Il «comunismo» sarebbe un fine in sé, non più soltanto un risultato indirettamente conseguito a partire da bisogni economici insoddisfatti. Nel farsi portatori di nuovi valori etici del genere umano unito, i rivoluzionari sarebbero dunque chiamati a oltrepassare un tempo storico gli esiti del quale restavano sempre nascosti a ogni previsione razionale. Gli stessi uomini associati saprebbero conferire ai propri fini — dunque non più “nascosti” — il potere di muovere essi, e disciplinare, un nuovo tempo storico. Pur nei limiti imposti dalle leggi di natura, sarebbe (relativamente) possibile una causalità storica rovesciata. Una siffatta lettura “sintomale” di Gramsci non mi parrebbe del tutto arbitraria.

Il richiamo a Lukács, che è al centro di questo primo paragrafo, vorrebbe offrirmi lo spunto per una serie di riflessioni sul moderno che occuperanno il resto del capitolo. Al «complesso problematico» genericità-estraniazione — cioè, vedremo, attribuzione e insieme sottrazione agli uomini della loro «essenza generica», come unità della specie cosciente e insieme ignara di se medesima — Lukács contrappone il comunismo in quanto stadio ulteriore risultante da un'azione critica riformatrice e rivoluzionaria⁴. L'ideale di una socialità «avversa alla estraniazione», egli scrive quasi riavvicinandosi a Ernst Bloch, fu variamente concepito dagli stoici o dagli epicurei, da Gesù di Nazaret, dagli hussiti o da Thomas Münzer ecc., come possibilità di un «rapporto vero fra singola persona e genere umano»⁵. Per Marx, il «comunismo» non è una «vetta» da raggiungere, ma «l'inizio della

vera e propria storia reale del genere umano»⁶. Nello scritto sulla *Democratizzazione* Lukács attribuisce anche a Lenin un'idea di comunismo come possibilità di procedere verso un'«auto-attività» che metta fine, entro certi limiti, al «dominio del passato» sul presente⁷. Benché il «regno della necessità» abbia costituito la base del «regno della libertà», come più autentica «auto-creazione del genere umano», è verosimile che una tale auto-creazione smentisca «il materialismo concepito in maniera meccanicistica», non essendo quella affatto «il prodotto spontaneo e necessario dello sviluppo della produzione. [...] Infatti il “regno della libertà” è ormai assai più di quanto nelle società di classe assolveva le funzioni della sovrastruttura. Il salto ontologico si prepara già nel fatto che nel socialismo le posizioni teleologiche che stanno a fondamento della prassi economica non possono non acquisire, con nettezza sempre maggiore, un unitario e diretto carattere sociale. Il socialismo e ancora più il comunismo sono dunque formazioni nelle quali la società nel suo intero e il suo sviluppo vengono sempre più risolutamente subordinati a una direzione teleologica unitaria»⁸.

Se «la novità essenziale che interviene nello sviluppo dell'umanità è che il movimento dell'economia viene ora regolato da una teleologia unitaria»⁹, la pianificazione della (sola) vita economica è presupposto necessario, ma non sufficiente. Nel comunismo «si tratta di adattare il modo di lavorare all'essenza adeguata dell'uomo, alla sua dignità umana, alla sua capacità di esplicitazione umana»¹⁰. Per Lukács, l'«organo di questa auto-educazione dell'uomo (nel senso di Marx e nella prospettiva storico-mondiale: auto-educazione ad essere realmente uomo) è la democrazia socialista», che avrà il compito di superare l'«ultima, evolutissima, forma di antiumanismo», quella che ci fa considerare l'altro uomo come mero oggetto, o come possibile avversario o almeno come limite, per la nostra auto-realizzazione. Soltanto la democrazia socialista saprà «produrre la base oggettiva, socio-umana, per la trasformazione»¹¹. Osservo: dunque anche per Lukács dire che la democrazia diviene la *base oggettiva* per la trasformazione sociale equivale a rovesciare il rapporto tra struttura e sovrastruttura? Ho detto che considero questa una previsione sensata.

I teorici marxisti — scrive Lukács nei postumi *Prolegomeni* — non hanno saputo analizzare in modo adeguato le situazioni storiche oggettive a partire dalle quali, nel nostro secolo, una tensione verso il nuovo si ripropone come possibile. Con il passaggio, accentuatosi in seguito agli ultimi rivolgimenti scientifico-tecnologici, dall'«estorsione di plusvalore assoluto» all'appropriazione del «plusvalore relativo», è indubbio che «perde d'immediatezza» — egli aggiunge — la risposta «rivoluzionaria allo sfruttamento capitalistico»¹². Il passaggio dal plusvalore assoluto al plusvalore relativo, incrementando la produzione, induce il capitale — egli afferma nello scritto sulla *Democratizzazione*, alludendo al fordismo ancora in auge in quegli anni — a concedere aumenti salariali per incentivare i consumi dei lavoratori e per realizzare in tal modo più alti profitti. In un simile contesto, è normale che si diffonda il cosiddetto «revisionismo» socialdemocratico¹³. Nei *Prolegomeni* precisa: «Quanto più lo sfruttamento capitalistico, perlomeno a un alto livello di sviluppo, abbandona l'originaria forma diretta (aumento dell'orario di lavoro, diminuzione del salario) e trasforma la sussunzione formale del lavoro sotto il capitale in sussunzione reale, tanto più scompare dalla prassi del movimento operaio la coincidenza immediata fra lotta contro lo sfruttamento in quanto tale e lotta contro le conseguenze estranianti per gli uomini. Il cambiamento categoriale nello sfruttamento separa di netto i due momenti»¹⁴.

La trasformazione che conduce al predominio del plusvalore relativo rende dunque ragione del propagarsi dei diversi movimenti cosiddetti «revisionistici», a partire da Bernstein, il quale respinse l'idea di un progetto rivoluzionario, considerandola un'incongrua giustapposizione blanquista al marxismo (altri, potrei osservare, confinerà più tardi il rifiuto rivoluzionario nei tormenti dell'avanguardia artistica: così Adorno) e auspicò riforme propiziate da rivendicazioni sindacali. Per contro, Rosa Luxemburg ritenne illusorio lo stabilizzarsi del dominio capitalistico e, ravvisando anzi un'oggettiva tendenza al «crollo» mortale (all'inevitabile catastrofe) del sistema, confidò in un riesplodere di insurrezioni proletarie spontanee. Conferendo al crollo preannunciato un rilievo ben maggiore che alle crisi cicliche congiunturali già sperimentate, ma pur sempre concependolo in termini eco-

nomicistici, ella contrappose all'«opportunismo» dei dirigenti riformisti la prospettiva di una rinnovata prassi rivoluzionaria del proletariato in quanto «fattore soggettivo» necessitato a ripresentarsi, «in maniera automatica e *spontanea*», in situazioni oggettivamente rivoluzionarie. Lenin, pur riconducendo il problema ai suoi termini generali («l'essere sociale del proletariato, il suo sfruttamento e la sua *estraniazione*») ¹⁵, comprese come, nella mutata situazione, non soltanto le agitazioni sindacali-corporative (che non di rado “destabilizzano” in apparenza e in realtà stimolano la produzione del profitto e la distorsione privata dell'interesse sociale), ma anche le ribellioni spontanee delle masse avrebbero potuto convertirsi in una tendenza regressiva. E giudicò che il «superamento della particolarità» (leggi: dell'adattamento *tradeunionistico* ai nuovi rapporti derivanti dal plusvalore relativo) dovesse essere l'obiettivo di una coscienza portata al proletariato «dall'esterno» (leggi: capace perciò di mirare a una prospettiva *politica* di lungo periodo), ad opera di un'avanguardia — diremmo — riecheggiante il modello «giacobino».

Lukács osserva: a dire il vero, né Marx «trasse mai conseguenze esplicite per il movimento rivoluzionario dalla trasformazione» che conduceva al plusvalore relativo, né Lenin affermò in modo esplicito il nesso tra una tale trasformazione del capitalismo — cui conseguiva il venir meno di un proletariato spontaneamente ribelle — e la teorizzata distinzione tra coscienza tradunionista (spontanea) dello stesso proletariato e coscienza politica di classe attribuitagli dall'esterno. Cosicché Stalin poté presentare quella distinzione come valida a legittimare in ogni circostanza, e quindi anche in una società avviata verso il socialismo, l'azione «portata dall'esterno», ossia un'accentuata torsione volontaristica e, insieme, la manipolazione burocratica delle masse. Stalin rovesciò, di fatto, la concezione leniniana del rapporto tra mezzi e fini, o tra strumenti transitori e prospettiva storica ¹⁶: mentre per Lenin le tattiche erano «sempre e solamente momenti parziali del grande sviluppo storico della specie umana», in Stalin la strategia venne costruita in funzione delle tattiche di volta in volta da lui impiegate ¹⁷.

Il richiamo a Gramsci e le citazioni da Lukács ci inducono a trarre una prima, e provvisoria, conclusione. Il concetto di «plusvalore

relativo» è, in Marx, il riconoscimento (implicito o esplicito) di un condizionamento fondamentale esercitato sulla produzione ad opera della *razionalità* come configurazione moderna della «sovrastruttura» culturale (l'incessante rivoluzione scientifico-tecnologica è la modalità odierna di quel motore dello sviluppo). La crisi dell'antagonismo spontaneo nelle masse — proletarie o non — riflette quell'*egemonia* culturale, lasciando forse ancora una volta il sopravvento a quella che Gramsci designa come «rivoluzione passiva». Il ricorso a un'iniziativa *politica* esterna ha avuto successo di breve durata e si è ben presto tradotto — come suggerisce Lukács — in un'autoreferenziale fuga in avanti, antistorica e quindi di non lunga durata anch'essa. Non resterebbe che la via gramsciana di una rivoluzione portata in profondità (non «movimentista» nel suo possibile ripiegare «economico-corporativo», né volontarista nel suo ignorare le capacità egemoniche dell'avversario). Una «riforma intellettuale e morale» di più lungo periodo sarebbe allora la via maestra per i rivoluzionari che volessero concretamente ridestare il movimento delle masse, come spontaneità disciplinata da una «direzione consapevole» *etico-politica*, peraltro non più separata, e che perciò volessero promuovere una crescente compenetrazione tra «dirigenti» e «diretti»: non diremmo più mediante il «centralismo democratico», da Gramsci inteso come antidoto al «centralismo burocratico», ma mediante esperimenti innovativi di democrazia partecipativa.

2. *Lavoro, lavoro scientifico, forze naturali.* — L'accenno di Lukács alla teoria del valore marxiana, e ai paradossi ingenerati dall'interpretazione (e dall'applicazione pratica) di essa, meriterebbe di essere sviluppato¹⁸. Se oggi, in una fase di incalzanti rivoluzioni tecnologiche e di rilancio neoliberistico, i più ricusano o espungono (come anche Sraffa espungeva) proprio quell'asse portante dell'opera di Marx che è la riduzione del valore a quantità di lavoro, ciò accade forse perché essi l'hanno indebitamente intesa (ma l'equivoco risale allo stesso Marx) come l'enunciato di un calcolo economico, classificabile nella famiglia delle scienze «naturali» o di quelle «esatte», e non l'hanno considerata, invece, un (ottimo) modello *filosofico*¹⁹ idealizzante: uno schema *logico* per interpretare un determinato

stadio (nello sviluppo *storico* della produzione economica) in cui la forza-lavoro umana possa astrattamente presumersi la forza produttiva comandata per eccellenza; in cui campeggi una *produzione di merci a mezzo di uomini*, cioè un «meccanismo i cui organi siano uomini» (al limite, nient'altro che uomini) o una ipotetica manifattura senza macchine (anzi, al limite, senza attrezzature di sorta), il cui padrone «estorca» pertanto — esclusivamente — «plusvalore assoluto». Ma la teoria del valore enunciata nel *Capitale*, osserva C. Tullio Altan, regge fino a quando le anomalie non superino una certa soglia²⁰. Direi piuttosto che, come modello logico-storico, la teoria marxiana del valore regge anche dopo che quella soglia critica sia stata superata: purché la teoria sia riferita esplicitamente a una *fase storica* superata o in via di superamento. In ciò, del resto, la marxiana «critica dell'economia» voleva distanziarsi da un pensiero economico-sociale acritico perché propenso a ritenere che vi fu forse storia, ma *ormai non c'è più* o, come è stato detto al giorno d'oggi, che siamo giunti alla «fine della storia».

In Marx, dunque, l'attribuire a qualsiasi prodotto-merce l'astratta equazione valore = tempo di lavoro aveva ed ha capacità euristica e efficacia operativa nel quadro dell'analisi condotta su una situazione storica non più attuale. Ma, ripeto, l'equazione dev'essere intesa come *logico-storica*, non certo come generatrice di analisi econometrica del valore trasformabile in prezzo, analisi che ancora fa discutere²¹ per la sua probabile debolezza intrinseca. Prima dell'odierna rivoluzione tecnologica e dell'odierna crisi ambientale-energetica, infatti, il capitale — e Marx che ne indagava le dinamiche — potevano isolare la *forza lavoro* umana come se fosse l'unica forza produttiva comandata. E potevano calcolarne il valore in modo indiretto: eguagliandolo al valore dei mezzi di sussistenza necessari per rigenerarla. A sua volta, il valore di quei mezzi — in quanto merci tra le altre — era dato (circolarmente) dal tempo di lavoro richiesto per la loro produzione.

Ma il lavoratore salariato produceva più di quanto necessitava per rigenerare la sua forza lavoro perché il suo lavoro era organizzato *razionalmente*, ossia perché la cooperazione e la divisione del lavoro si evolvevano dall'esemplare prototipo smithiano fino alla ripetitività

atomizzata e macchinale del lavoro taylorista-fordista. L'organizzazione del lavoro generava il surplus e, con esso, la crescita della «ricchezza della nazioni». Le classiche teorie del plusvalore sono ambigue o lacunose sulla «remunerazione» del lavoro che organizza il lavoro altrui. Anche Marx tenta una spiegazione riduzionista quando ipotizza che quella remunerazione sia quantificabile a partire dal valore della forza lavoro semplice e quando sottovaluta il «plusvalore relativo» presente già nelle prime manifatture, a prescindere dal prolungamento della giornata lavorativa. Ma, a mio parere, lascia una porta socchiusa verso una distinzione qualitativa, o funzionale, tra lavoro e lavoro mentale di direzione quando non esita a celebrare le virtù civilizzatrici del capitale — definito, con lungimiranza, «rivoluzionario»²² dal *Manifesto* — o quando esclude dalla (pattuita) sottomissione del lavoro salariato la costrizione (o dipendenza diretta da un dominio di forma primariamente sociale), che invece aveva reso possibile lo sfruttamento del lavoro servile²³. Perciò, secondo me, la «revisione» di La Grassa²⁴, che considera il lavoro di direzione o manageriale come l'«essenza» del capitalismo, merita una qualche attenzione.

Se il surplus è remunerazione delle intelligenze d'impresa (non del capitale inteso come *proprietà*, privata o anche pubblica), allora diviene tutto sommato plausibile la tesi di Piero Sraffa. Diviene plausibile, non tanto come ammissione che la ripartizione del surplus e la partecipazione del lavoratore al surplus dipendano dai rapporti di forza (politici e/o sindacali) tra lavoro e capitale, quanto perché di fatto le intelligenze d'impresa non sono tutte concentrate nei dirigenti di azienda (è fuori discussione, ovviamente, che siano esclusi dal novero delle «intelligenze» i semplici detentori di titoli azionari); ma sono variamente distribuite tra lo staff manageriale, i dirigenti e gli esecutori tecnico-produttivi e anche i lavoratori dipendenti più o meno *qualificati* (nel senso di acculturati, responsabilizzati, partecipi di iniziative o di decisioni ecc.).

Il surplus premia dunque la razionalità organizzatrice del lavoro personificata soprattutto nell'imprenditore? In tal senso, la cosiddetta «produttività compete al capitale e solo metaforicamente al lavoro»²⁵, come ha scritto Napoleoni? Anche questa astrazione sarebbe dotata di capacità euristica e di efficacia operativa per una fase stori-

ca che è alle nostre spalle. Capacità euristica: il “lavoro mentale” del singolo individuo, infatti, poteva ieri essere isolato da quello della specie e la mente dell'imprenditore poteva impersonare la mente collettiva, non ancora pervenuta alle sue dimensioni odierne. Efficacia operativa: se il surplus fosse stato ripartito tra tutti i lavoratori o, al limite, tra tutti gli individui viventi e venturi (escludendo quelli trapassati, ovviamente, perché nessun premio possono ricevere i defunti), sarebbe venuto meno ogni stimolo per nuovi cicli di produzione allargata. Infatti, soltanto un imprenditore, o un'impresa, poteva in quel tempo, mirando al profitto, mirare alla («crescita» di) nuova «ricchezza» e così stabilire una tacita intesa con un interesse più generale, specialmente in un contesto di penuria ancora irrisolta.

Il profitto cresce smisuratamente e incontra sempre meno l'interesse generale, se a un minor impiego di forza lavoro corrisponde un maggior impiego di tecnologie e di forze o risorse naturali. Se tra i costi di produzione la degradazione entropica non è calcolata o è calcolata in misura irrilevante e se, d'altra parte, la quantità impiegata e la «produttività» delle forze naturali extra umane si fa maggiore, grazie alla scienza e alle sue applicazioni che oggi dilatano e diversificano l'universo delle merci, è chiaro che il valore *reale* di ogni merce eccede sempre più i costi che gravano effettivamente sul capitale. Infatti, il valore reale dovrebbe includere anche il maggior dispendio di risorse pubbliche per la formazione di competenze scientifico-naturali e il maggior dispendio di risorse ambientali, mentre i *costi* calcolati sono ancora in massima parte quelli derivanti dall'impiego di quelle forze lavoratrici umane che oggi, su scala mondiale, risultano in media pagate meno e il cui numero, per unità di prodotto, nel frattempo decresce in ragione inversa alla loro «produttività». La loro maggiore produttività è a sua volta derivata, appunto, da quelle stesse innovazioni tecnologiche che consentono anche l'impiego maggiore di forze naturali non “remunerate”. Diminuiscono i costi, crescono i profitti.

Incrementare i profitti non significa tuttavia necessariamente, e sempre, accelerare l'accumulazione né impinguare la parte di capitale destinata a nuovi o maggiori investimenti. È vero che la vocazione intrinseca del capitale è accumulare a ogni costo; ma, mentre nel

secondo Novecento, non a torto definito «età dell'oro» del capitalismo (Frank Deppe²⁶ sulle orme di Eric Hobsbawm), il compromesso socialdemocratico e le pressioni salariali agirono come incentivi per innovazioni a ritmo serrato, e perciò favorirono accumulazione e crescita, nell'odierno «postfordismo» invece, consolidatesi le rivoluzioni tecnologiche e accentuatasi la soggezione dei lavoratori, l'euforia dei vincitori è forse minore. Di certo, non osserviamo oggi una «caduta tendenziale del saggio di profitto» conseguente a un aumento del «capitale costante». Osserviamo piuttosto che, raggiunto un alto investimento di «intelletto generale», frena il ritmo dell'innovazione o quello della «new economy»²⁷ e può anche delinearci una caduta tendenziale dell'accumulazione. Agli alti profitti in singoli settori di punta corrisponde oggi una tendenzialmente ridotta accumulazione in generale, anche perché già oggi alcuni costi del disavanzo energetico, o delle misure per porre parziale rimedio, ad esempio, all'inquinamento, alle alluvioni e agli squilibri climatici sempre più frequenti, cominciano a pesare sulla spesa pubblica e, sia pure in parte minore, sulle stesse imprese private. James O'Connor ne fa parola nei suoi libri²⁸. Non dissimile è l'opinione di Immanuel Wallerstein²⁹. Se la crescita si fa apparente o addirittura priva anche di ogni apparenza, convertendosi manifestamente in una progressiva caduta della ricchezza globale-reale, la ben nota giustificazione delle crescenti disuguaglianze sociali e regionali in base alla previsione di una crescita complessiva dei beni da ripartire (sia pure iniquamente) tra tutti gli individui, perde ogni credibilità³⁰, mentre le ragioni del socialismo — in quanto ragioni tendenzialmente egualitarie — dovrebbero di nuovo farsi avanti contro gli ideologi più triviali del neoliberalismo e anche a confutazione di alcuni teorici più seri del liberalismo (ad esempio, di J. Rawls).

Si apre, allora, una prospettiva nella quale, per gli sviluppi della scienza-tecnica e delle apparecchiature che ne concretizzano la «forza direttamente produttiva», la «legge» del valore-lavoro può divenire obsoleta, malgrado ogni «miserabile» (così si esprimono i *Grundrisse*) tentativo di prolungarla. Il capitale mette in opera già oggi le condizioni scientifico-tecnologiche per il superamento di quella legge. Prescrive del pari una mobilità del lavoro che, in regi-

me di «flessibilità» imposta dall'alto, simula in modo grottesco il poliedrico bisogno «ricco», preconizzato da Marx, di esprimersi liberamente nel lavoro. Si fa inoltre promotore, osserva anche Antimo Negri³¹, di una perversita "fratellanza" planetaria anch'essa attuata, non come libera scelta di tutte le genti, ma come dono elargito dalla «globalizzazione» dei mercati e dei messaggi. Globalizza infine una lucrosa *comunicazione* mediatica come mezzo — medium, appunto — tramutatosi in fine, o come per se stessa esaustiva, e beffardamente sostitutiva del *comunismo*.

3. *Rivoluzioni passive e transizioni mancate*. — Sono, quelle accennate, strategie con le quali il capitale fa fronte alle nuove crisi (non ultima è quella conseguente proprio alla sua sfrenata vittoria nella guerra fredda e sul movimento operaio). È lecito peraltro dubitare che quei fenomeni possano essere definiti come una «transizione negativa» o come una variante nuova di «rivoluzione passiva» nel significato gramsciano dell'espressione. Un tempo, i rivoluzionari si cimentavano con il concetto e con le pratiche della transizione. Il *Welfare* e lo Stato sociale han dato frutti nella misura in cui sono stati potenziati e/o sottratti al capitale privato, sia pure parzialmente, campi di intervento primari (sanità, scuola, trasporti, energia). Anche i fuorvianti «socialismi» dell'Est, in specie per le loro ripercussioni positive in Occidente, nel Terzo mondo e nelle fruttuose rivendicazioni redistributive delle masse occidentali, hanno alimentato speranze in un "mondo migliore". Ma le pur necessarie conquiste redistributive presupponevano un tacito o dichiarato assenso all'accumulazione di capitali e alla crescita dei mercati interni (o del Pil) come a condizioni propizie per nuova occupazione e per nuove redistribuzioni. E quelle conquiste hanno nel contempo oggettivamente stimolato, come accennavo, le successive innovazioni tecnologiche³² e l'esportazione di capitali verso paesi a basso costo di mano d'opera come strategie per neutralizzare quelle stesse conquiste.

La realtà odierna è, infatti, per vari aspetti diversa. Accumulazione e crescita generalmente non favoriscono nuova occupazione, almeno entro i confini di un paese sviluppato e a vantaggio dei suoi cittadini³³. L'informatizzazione e la «globalizzazione» del capitale e del

mercato, frutti indiretti (e inaspettati) anche delle lotte di classe connotate in quei modi, hanno da ultimo fiaccato, “controfinalisticamente”, proprio il potere contrattuale e la combattività negli stessi lavoratori metropolitani³⁴. Il salario, dopo le conquiste parziali, torna a esser una «variabile dipendente» dalle decisioni del capitale e la spesa pubblica, in assenza di una gestione pubblica e democratica insieme delle risorse materiali primarie e della più avanzata produttività scientifico-tecnologica, si risolve in operazioni che incrementano il profitto privato. Se oggi i capitali sono più liberamente esportati e l'occupazione interna decresce o ristagna, non soltanto vengono a mancare le condizioni per qualsiasi accrescimento dei salari reali; ma, anzi, si compie un'inversa redistribuzione verso l'alto (per maggiori profitti o rendite e per minori salari reali). Infine, là dove ancora è possibile un modico aumento dell'occupazione interna, si rovescia anche il precedente rapporto virtuoso tra accumulazione e occupazione: perché non è più l'accumulazione quella che porta con sé nuova occupazione, ma è una nuova inoccupazione, o occupazione *precaria* («flessibile» soprattutto in quanto mal pagata e più esposta a licenziamenti arbitrari), la molla che oggi fa innalzare l'accumulazione di profitti e quindi la disponibilità di capitale per operazioni finanziarie, per fusioni tra imprese sul mercato azionario, per investimenti in terre lontane che la nuova globalizzazione fa diventare vicine.

La riduzione degli occupati per unità di prodotto nei settori di punta della produzione metropolitana si accompagna tuttavia, su scala mondiale, all'aumento dei lavoratori dipendenti in senso lato, nei servizi e anche nella produzione in senso proprio. La reale o tendenziale trasformazione della tipologia classica dell'operaio di fabbrica segnerà, senza ritorno, un parziale declino della lotta di classe? Non pare. La lotta di classe è, dalle origini, soggetta a metamorfosi che ne modificano le forme e, talvolta, ne occultano la sostanza. Si rifletta su due vicende esemplari. Nel Novecento, dopo la seconda guerra mondiale, per situazioni storiche che ci è lecito deplorare ma non ignorare, la lotta di classe tendeva a confondersi con lo scontro (di potenze) Est-Ovest o a declinarsi principalmente come guerra fredda. Ne derivavano, come abbiamo accennato, vantaggi e svantaggi per le classi lavoratrici: i vantaggi dello Stato sociale anche ad

Ovest e della decolonizzazione nel “Sud” del mondo; gli svantaggi del logoramento e poi del fallimento sovietico, cui conseguiva una crisi di credibilità del progetto rivoluzionario in generale. Non credo possa negarsi che, in quel periodo, la corsa al riarmo nucleare come mezzo di difesa-offesa controrivoluzionaria, o di deterrenza, sia stata inizialmente decisa dalle potenze capitalistiche. Perciò la lotta di classe, in quel periodo, prese forma, più visibilmente, di lotta per il disarmo o per la pace. Della medesimezza tra le due lotte furono ben consapevoli i dirigenti comunisti più avveduti, specie in Italia. Nel campo avverso, peraltro, si fece strada una maggiore consapevolezza della congeniale simbiosi tra dominio della scienza (o delle sue applicazioni belliche a fini di sterminio) e dominio del capitale. Nella situazione odierna, la scienza avanza con le sue applicazioni tecnologiche in ogni sfera e, se gli sviluppi nucleari si accentrano negli Stati Uniti, che non hanno rivali, scopo prevalente della scienza-tecnica è, ora, di governare l'economia-mondo (in un mondo capitalisticamente ormai unificato). In questo nuovo contesto, la lotta di classe assume nuove e più visibili sembianze nel conflitto Nord-Sud e, insieme, nell'incompatibilità tra produzione capitalistica e ambiente naturale. Nel mondo capitalisticamente unificato il conflitto Nord-Sud fa venire in primo piano lo “sfruttamento” del lavoro nelle periferie del Sud e l'odio neo-razzista del Nord verso gli immigrati, odio che riesce a contagiare i lavoratori metropolitani così distolti (per volontà del capitale) dalla lotta contro il capitale. A sua volta, l'incompatibilità tra produzione capitalistica e ambiente naturale nasce dallo “sfruttamento” capitalistico dell'ambiente, sfruttamento che non sostituisce ma dilata quello esercitato sul lavoro. Come ieri la lotta per il disarmo o per la pace dava nuovo impulso alla lotta di classe, così oggi sarebbe salutare una più vasta presa di coscienza nella solidarietà con il cosiddetto “Terzo mondo” e nella difesa combattiva della vita in generale, non più soltanto delle vite umane, contro l'insaziabilità del sodalizio scienza-capitale che ha nell'imperativo dell'accumulazione indefinita la sua unica ragion d'essere. Dussel ci parla della legge che «produce un'accumulazione di miseria proporzionale all'accumulazione di capitale»³⁵. Diciamo pure: di miseria umana, specialmente nelle aree periferiche dell'Impero, e di miseria naturale-planetaria in ogni

regione dell'Impero. A. Galeano, citato da Apel³⁶, afferma che nella divisione Nord-Sud alcuni si specializzano come vincitori, altri come perdenti e che la rapina dei cosiddetti paesi in via di sviluppo si consuma anche quando essi pagano "vendendo" al Nord la loro aria, le loro acque e la loro terra.

Perciò i movimenti rivoluzionari dovrebbero oggi, deliberatamente, intraprendere una lotta contro l'accumulazione fine a se stessa e per esperimenti pubblici e democratici finalmente alternativi al modello capitalistico, dispensatore di «crescita» perché dissipatore di risorse vitali. E dovrebbero pertanto unire la difesa del lavoro fisico e intellettuale con la difesa dell'ambiente. Potrebbero così dischiudere una via al socialismo ben più affidabile di quelle percorse in passato da sistemi basati o su imprese pubbliche non democratiche o su un *Welfare* unicamente redistributivo. Dopo il fallimento di quelle opzioni (pubblicizzazione senza né investitura né controllo democratici, politiche redistributive senza pubblicizzazione effettiva), un esperimento incentrato in imprese *pubbliche* realmente e radicalmente *democratiche* sarebbe assolutamente nuovo nella storia, l'unico non mai tentato finora. Le imprese pubbliche costituirebbero esempi di democrazia economica reale perché in esse, a seguito della creazione di figure giuridiche nuove, tutti i cittadini comunque interessati sarebbero "azionisti" (tra virgolette) aventi stesso "peso" nel partecipare alle decisioni. Le nuove imprese pubbliche si differenzierebbero anche dalle tradizionali gestioni cooperative, che han dato e potranno dare buona prova in particolari settori di attività, pur non essendo esenti da alcuni limiti già accertati e difficilmente eliminabili: tra gli altri, l'impossibilità di cimentarsi nelle odierne attività produttive articolate su scala più che nazionale e quindi di far leva su nuovi poteri decisionali che converrebbe attribuire ai ben più numerosi cittadini potenzialmente utenti, non soltanto ai lavoratori addetti³⁷. Un'accorta pubblicizzazione non sarebbe statizzazione, non nazionalizzazione e neppure collettivizzazione. Il pubblico si contrappone infatti al privato, ma non si confonde con lo Stato in senso stretto, anche se può e deve conformarsi al principio della responsabilità di fronte ai cittadini: di fronte alla facoltà che ad essi dovrebbe legalmente competere di convalidare o invalidare scelte, procedure, investiture ecc.

L'iniziativa pubblica non sarebbe indirizzata a risanare o riconvertire aziende private in crisi e neppure a nazionalizzare o rinazionalizzare aziende esistenti (per farle competere con le altre sullo stesso terreno dell'accumulazione). Essa si proporrebbe, in primo luogo, di dar vita a nuove gestioni efficaci soltanto negli anzidetti campi primari delle risorse naturali — energie, ambiente, territorio ecc. — e delle forze produttive intellettuali: ricerca applicata, formazione, comunicazioni. Si proporrebbe, in secondo luogo, di realizzare concretamente il diritto al lavoro nell'unico modo possibile: ossia impiegando direttamente nella produzione assegnata alle stesse gestioni pubbliche — produzione di beni e di servizi socialmente necessari — i lavoratori disoccupati, senza escludere quelli immigrati, i quali soltanto se accolti come aventi anch'essi pieno diritto al lavoro non sarebbero considerati «stranieri» o, peggio, potenzialmente «criminali», invece che vittime di un'intollerabile esclusione, effetto a sua volta dell'odierna, ferrea, logica di divaricazione tra paesi ricchi e il resto del mondo. Un pieno impiego realizzato con la nuova occupazione nel settore pubblico gioverebbe, indirettamente, a rafforzare anche il potere contrattuale dei lavoratori già occupati — in specie, nel settore privato —, la cui difesa diretta spetterebbe comunque, nella mutata situazione odierna, a una legislazione avanzata oltre e più che alle trattative sindacali.

Ben vengano, in America latina e altrove, alcune “isole” di cooperazione extra-mercato localmente attive anche in situazioni di statualità minimale³⁸: ben vengano per il loro dimostrativo sottrarsi alla logica del capitale globale. Ma se il movimento rivoluzionario non saprà sottoporre a vincoli sociali generali le grandi imprese che oggi si spartiscono il mondo, non potrà dischiudere una prospettiva *generale* di liberazione. E sottoporre a vincoli equivale a imporre loro la pietra di paragone di altre grandi imprese gestite da un potere pubblico di nuova specie. Inoltre, se le imprese private sono *grandi* imprese e ciascuna di esse è oggi «globalizzata», la loro vocazione è pur sempre di operare come una pluralità di centri in perenne conflitto tra loro. Perciò esse possono essere sottoposte a vincoli e sensibilmente ridimensionate soltanto da un potere pubblico unificato, ossia cooperativamente e non conflittualmente *globale*. Lukács aveva

forse in mente qualcosa di simile quando auspicava, nel comunismo, una «direzione teleologica unitaria».

Un'azione che coscientemente, e congiuntamente (da molti popoli della Terra), fosse intrapresa contro l'accumulazione capitalistica e quindi per un'economia pubblica — alternativa in quanto *ab imis* democratizzata — sarebbe più rivoluzionaria della, peraltro ancora irrinunciabile, lotta redistributiva. Sarebbe più rivoluzionaria anche perché l'accumulazione capitalistica è devastatrice di risorse naturali e quindi nemica della vita e della vita umana, non più soltanto delle masse operaie. Ne consegue che soggetto della trasformazione può essere ancora il lavoro salariato — allargato a ogni altro lavoro subordinato o dipendente, fisico o intellettuale —, ma a condizione che la classe lavoratrice sappia davvero atteggiarsi, già ora, come «classe generale», ossia sappia di esser parte di un tutto formato, sempre più, da tutti gli umani viventi e venturi sempre più *depredati* delle sorgenti che alimentano la loro vita. Peraltro sappiamo che i soggetti attivi di un possibile processo di trasformazione, già in altri contesti storici, hanno non di rado preso coscienza del loro ruolo (della loro «centralità» strutturale, se così vogliamo esprimerci) a seguito di sollecitazioni provenienti dall'«esterno»: ora da un «intellettuale collettivo», ora da un altro gruppo sociale (ad esempio, dall'insorgere di rivolte contadine, di ribellioni studentesche ecc.), ora da un altro movimento reale. Il movimento ecologista non potrebbe oggi «accendere la miccia» e ridestare nei lavoratori dipendenti l'iniziativa provvisoriamente sopita o incrinata per le sue sconfitte e per le altrui vittorie? Purché le sollecitazioni dall'esterno non degenerino in paternalismo o, peggio, in autoritarismo.

I soggetti attivi del processo di trasformazione incontrano in questa fase un limite che è uguale e contrario al limite del capitale (il capitale è «limite» al capitale). Ho detto che non v'è un'«accumulazione capitalistica» tra le altre, come potremmo supporre pensando anche al titolo della fondamentale opera di Rosa Luxemburg. V'è *una sola* accumulazione: quella, appunto, capitalistica. Non ve ne sono altre. La crisi del capitalismo come accumulazione unicamente possibile deriva forse da un eccesso di capitale (ovvero di «offerta» in rapporto alla «domanda»), eccesso conseguente a sua volta dalla

diffusione planetaria del capitale mondializzato o «globalizzato»? La crisi può assumere anche quell'aspetto, ma nel profondo essa nasce oggi, non tanto da un'assenza di domanda, ovvero da una contrazione dei consumi rispetto alle potenzialità degli investimenti e della produzione, quanto da un *eccesso* di consumi *indotti* dalla produzione. Da consumi *dissipativi* (delle risorse vitali) che si ritorcono sugli stessi costi di produzione. È una crisi che può minacciare il sistema del capitale, ma minaccia ancor più paurosamente la comunità umana su tutto il pianeta. Rosa Luxemburg avrebbe potuto dire: la barbarie del tardo capitalismo è reale, è sotto i nostri occhi, mentre il socialismo tende a farsi, dopo il XX secolo, scarsamente probabile ancorché pur sempre possibile. Dovremmo chiarire meglio come stanno le cose in questo più attendibile «stadio supremo» del capitale che ha buone probabilità di tramutarsi nello stadio supremo di un'intera specie «eletta» (e della sua storia), ma assetata, a quanto pare, di folli avventure capaci di affrettare la sua estinzione.

Gli esseri umani si sono distanziati dal restante mondo animale perché hanno imparato a operare con il sudore della fronte (*labor* è, in latino, lavoro e anche fatica, come il greco *ponos*) in vista di un *beneficio* differito maggiore, domani, del *sacrificio* oggi sopportato. In fondo, il presupposto elementare di ogni economia, e di ogni scienza economica, è il calcolo razionale che mira a prestabilire una comparazione vantaggiosa tra costi attuali e benefici futuri. Orbene, nei nostri giorni siamo pervenuti al sovvertimento di quel principio razionale fondativo dell'*homo sapiens sapiens*. I sacrifici che dovremmo affrontare ci imporrebbero la rinuncia a una tale somma di agi, di comodità, di gratificazioni (più o meno reali o illusorie) che nessun beneficio differito nel lungo periodo può convincerci ad accettarli, anche se il beneficio fosse la salvezza della specie umana dall'ecatombe ambientale. Automobili e aeromobili, telefoni cellulari, computers e reti telematiche, oltre che televisori e registratori, elettrodomestici di ogni tipo e tante altre conquiste del nostro vivere quotidiano si ritorcono contro noi stessi, dissuadendoci dal proposito di qualsiasi rinuncia presente finalizzata a qualsiasi guadagno futuro: compreso quel «guadagno» che ci verrebbe dal potere scongiurare la «perdita» di ogni cosa e della stessa nostra progenie. Si aggiunga che in passato l'etica

familiare (la cura per i figli e i nipoti), l'etica religiosa (la speranza in una felicità ultraterrena), l'etica politica (la proiezione dei destini individuali nei destini della nazione, nelle sorti della propria classe sociale ecc.) ci inducevano ad accettare anche sacrifici *estremi* se ritenuti capaci di propiziare compensazioni future giudicate degne. Il nostro odierno individualismo disconosce ogni futuro degli altri, oltre i confini del nostro inquieto presente. O non conosce ancora come degno delle nostre cure il futuro della famiglia umana universale.

4. *Verso un nuovo calcolo del valore?* — Ritorniamo alla legge del valore. Il termine «valore», nel suo significato economico, ha una sua risonanza etica, ossia è quasi una retrospezione economica del significato deontologico pertinente al valore come finalità di forma etica. Ma, mentre il valore etico è “misurato” come il contenuto *positivo* di un bene (etico, appunto), il valore economico di un oggetto utile vien misurato come la somma (*negativa*) delle privazioni richieste per poter produrre quell'oggetto. In altri termini, nell'apprezzare un bene di forma etica conferiamo valore alla sua raggiunta qualità di *patrimonio* comune per una collettività umana istituita, mentre nello stimare o calcolare il valore di un dato prodotto utile calcoliamo il *dispendio* di forze umane o fisiche in generale reso necessario per poter fruire di quel prodotto. La precisazione è necessaria per poter meglio comprendere, in seguito, la dialettica tra *ragione etico-prasseologica* e *ragione noetico-pragmatica*.

L'economia capitalistica, nel suo modello teorico e nella sua pratica, non prevede né può prevedere un calcolo del dispendio di forze fisiche extra-umane. La natura lavora gratis, non percepisce “salario”, non riceve l'equivalente delle sue forze consumate e anzi “paga” per il suo lavoro, perché il capitale le restituisce piuttosto scorie e rifiuti venefici, spazi forsennatamente inurbati e discariche disseminate ovunque, che degradano ulteriormente l'entropia ambientale. Ormai, nell'epoca (e per merito) della scienza più rivoluzionaria, tutto l'«orbe terraqueo», direbbe Marx, lavora per il capitale. L'aria, l'acqua e la terra lavorano ora per il capitale mille volte più che in passato, anche soltanto nel rimuovere e trascinare con sé le emissioni malsane, i residuati o i rottami della produzione e della circolazione.

ne. Dunque qualcosa deve cambiare nel nostro «idealtipo» di forza produttiva — di forza che, consumandosi, rende possibile la produzione — e quindi nel nostro criterio di calcolo del valore. La forza lavoro umana come generatrice del valore, da un lato, e la capacità organizzativa imprenditoriale come suscitatrice di plusvalore, dall'altro, non possono più essere isolate concettualmente, ovvero non può più essere ignorato, dalla teoria economica, il “lavoro” delle forze naturali, da un lato, e quello dell’«intelletto generale», dall'altro. Intelletto generale e “fisicità generale” non possono essere più rimossi dall’analisi del modo tardo-capitalistico «ultimoderno» (Bidet) e nel progetto per superarlo.

Se, dopo le più gravi avvisaglie della crisi eco-sistemica, considereremo “forza lavoro”, o forza produttiva “comandata”, non soltanto l’energia fisica ceduta dal lavoratore, ma *tutta* l’energia fisica — naturale in senso lato e perciò ricomprendente il potenziale energetico del lavoratore —, allora non sarà più possibile calcolare il valore di un tale consumo complessivo mediante un calcolo indiretto, ossia regredendo dal consumo produttivo delle forze agenti a quello riproduttivo delle stesse forze. Non è possibile perché, se il capitale fornisce prima (o restituisce dopo) al lavoratore, per la sua riproduzione, tutta l’energia da lui consumata nel produrre, invece non può fornire (o restituire) a tutta la natura extraumana l’energia sottrattale nella produzione. E, domani, neppure la volontà collettiva degli «uomini associati» potrà fornirla (o restituirla). Le energie della restante natura differiscono dalla forza lavoro umana acquistata sul mercato perché non hanno un loro prezzo: non hanno un valore da riproduzione o reintegrazione calcolabile che possa sostanziare un prezzo, se il prezzo è definibile, in teoria, come valore trasformato. Non hanno un prezzo proprio, ossia che prescindia dal costo del lavoro umano necessario per estrarle e/o per depauperarle. Infatti non v’è (tempo di) lavoro che possa interamente reintegrarle.

Allora, come conferire un valore alla “forza lavoro” della natura fisica, in un ordinamento comunistico (e già ora, potenzialmente, nella simulazione capitalistica della liberazione del e dal lavoro fisico umano), se non è restituita alla natura-ambiente l’energia che le è sottratta per mettere in moto i processi produttivi? Se, come ho detto,

è impossibile un calcolo *indiretto*: come se la natura-ambiente fosse un soggetto remunerabile con un «equivalente universale» che le consentisse di “ricomprare” l’energia perduta? E se soltanto il lavoro umano necessario per estrarre energie naturali è quantificabile, mentre non lo è il “lavoro” eseguito dalla natura stessa, in tempi cosmogonici, per accumulare quelle energie? Se l’energia ora sottratta al grande «serbatoio» della natura (la metafora è ancora di Marx) non le è restituita dal capitale, *a fortiori* non è quantificabile quella che vi è stata precedentemente trasferita, a seguito di una ben più vasta vicenda cosmica: il calcolo sarebbe impossibile e comunque non avrebbe senso. Non avrebbe senso calcolare il tempo di formazione cosmica dell’energia impiegata nella produzione di nostri oggetti d’uso, come se fosse assimilabile al tempo di lavoro umano. Diciamo energia in senso lato, se è vero che anche le cosiddette «materie prime», o i corpi materiali in genere, sono energia potenziale e/o energia depositatasi. Il valore della “forza lavoro” naturale dovrà pertanto essere misurato o ponderato in altro modo.

Eppure, una qualche nozione del valore veicolato dai prodotti ottenuti con l’accresciuto impiego di forze naturali dovrà pur essere proposta e accettata anche quando, in un ipotetico futuro, il sistema dei prezzi di mercato non sarà il regolatore principale della distribuzione e/o dello scambio. Ebbene, il valore dei prodotti potrebbe coincidere allora con il valore dell’energia erogata nel produrre, misurata *direttamente*. Per un ordinamento post-capitalistico — non soltanto post-fordista — e per un ipotetico superamento della capitalistica “civiltà del lavoro”, resterebbe dunque soltanto la possibilità di determinare, di volta in volta, il *quantum* di energia consumata in emissioni definibili secondo parametri convenzionali delle scienze fisiche, non in grandezze temporali socio-antropologiche di lavoro umano erogato e rigenerato.

È noto che un tentativo simile risale a uno scritto del russo S. Podolinskij³⁹, apparso nel 1880. Ma Podolinskij proponeva di emendare la marxiana legge del valore anche per il periodo classico del capitalismo (ritengo invece che per quel periodo possa ben funzionare non emendata) e inoltre suggeriva di misurare le «calorie» consumate per il suo «lavoro muscolare» dal lavoratore, trascurando i con-

sumi energetici tratti dalla restante natura. Altri parametri, o «indicatori di sostenibilità» sono stati ipotizzati di recente. Enzo Tiezzi e Nadia Marchettini⁴⁰ fanno propri il termine «joule», per indicare un'unità di energia (solare, fossile ecc.), e il termine «*transformity*», per indicare «la quantità di energia di un tipo necessaria per ottenere un joule di un altro tipo». Anche per difetto di competenza, non entro nel merito delle proposte avanzate da fisici e matematici. Mi limito a riaffermare: soltanto se si mettono nel conto tutti i consumi energetici è possibile una nuova definizione del valore che si basi, non più sul (tempo di) lavoro, ma sulla stessa forza lavoro in quanto tale: sulla forza lavoro, ovvero sulla potenzialità produttiva estratta dalla natura in generale (fisicità umana compresa) per dar luogo ai processi di produzione da noi messi in atto.

Diremo allora che $v = e$ (valore = energia impiegata). E il plusvalore (pv)? Potremo ancora definire un plusvalore? Se già nella manifattura del capitalismo classico organizzazione è sinonimo di lavoro mentale o di informazione *in progress*, capace di incrementare plusvalore, oggi più di ieri si realizza e domani più ancora si realizzerà un accrescimento di produttività da informazione, perché l'informazione e l'informatizzazione raggiungono e raggiungeranno nuovi e più alti traguardi, come «forza direttamente produttiva» del sapere scientifico. In che modo si rapportavano l'uno all'altro v e pv (valore e plusvalore) è ben noto a chi abbia familiarità con il primo libro del *Capitale*. In che modo si rapportano oggi e , soprattutto, dovrebbero rapportarsi domani, alla luce dei mutamenti sostanziali che ho cercato di delineare? Il plusvalore potrà essere ancora considerato una parte del valore, se il valore sarà riconducibile al dispendio energetico — non più al «tempo di lavoro» dell'individuo umano, ma alla «forza lavoro» della natura in generale — e il plusvalore sarà invece frutto di una informazione più altamente umanizzata e quindi sempre più divaricata dalla fisicità elementare?

Un'informazione innovativa presuppone anch'essa, certamente, un dispendio energetico scandito nei processi storici che l'hanno originata, nei percorsi dell'apprendimento individuale e nella costruzione, supervisione, manutenzione o sostituzione dei dispositivi automatici che la contengono come dotazione programmata. Un tal

dispendio, in quanto non differisca nella sostanza da ogni altro, almeno per alcune tra le voci anzidette, ricade semplicemente nella formula $v = e$, che definisce il valore; ma, nel valore, non possiamo considerare come una sua *parte* qualitativamente distinguibile, ossia come plusvalore, quel dispendio energetico eventualmente presupposto da talune informazioni, nel loro farsi o attrezzarsi materialmente concreto. Perciò, in teoria, qualora si potesse considerare massimizzato o ormai sufficiente il bagaglio delle innovazioni già formulate, sperimentate e praticate in un dato ambito produttivo — qualora, in quell'ambito, si potesse rinunciare a nuove rivoluzioni tecnologiche —, anche il costo energetico da informazioni innovative già calcolato per la loro prima applicazione, distribuendosi fra le teoricamente infinite applicazioni successive, tenderebbe a zero.

Ma l'informazione è anche e soprattutto altra cosa: è qualcosa di irriducibile alla sua genesi materiale-energetica. Diverso è il suo statuto dallo statuto del lavoro fisico, già nella fase in cui essa si presenta come semplice organizzazione e riorganizzazione del lavoro. Già in quella fase, infatti, essa non è soltanto un dispendio aggiuntivo a quello della forza lavoro. È anche e in misura crescente una funzione riduttrice della quantità di lavoro (e quindi di forza lavoro) necessaria. Per questa sua funzione, riduce, non aggiunge, ossia — organizzando razionalmente il lavoro — sostituisce un maggior lavoro con un minor lavoro. D'altra parte, come *informazione pura*, essa non lavora. Non lavora nel senso che, come informazione pura — cioè se, al limite, si faccia totalmente astrazione dai processi formativi e dalla materialità dei supporti che la veicolano e si isoli in essa la capacità di comunicarsi e quindi di "perpetuarsi" —, ha la proprietà singolare di non subire usura o consumo che richiedano risarcimento. Il lavoro mentale dunque, sebbene rientri per un suo carattere sempre più secondario nel concetto di un più generale consumo energetico, in quanto sia anch'esso "fatica" formativa e attività "materziata", per un suo carattere più specifico e sempre più eminente — in quanto informazione *partecipata* senza essere divisa in *parti*, comunicata ai molti senza essere perduta dai pochi che la detengono — non comporta alcun dispendio energetico. L'informazione, nelle sue modalità superiori, è comunicata senza esser perduta da chi la comunichi ad

altri esseri umani o a dispositivi elettronici idonei. Anche per tal motivo l'odierna produzione scientifica, frutto sempre più dell'opera comune di generazioni successive e della comunità scientifica mondiale, è un bene che dev'essere sottratto, nel comunismo, a ogni usurpazione privata⁴¹. Nel dominio dei saperi, dunque, «io ho quel che ho donato», confidava poetando Gabriele D'Annunzio, forse memore della dantesca luce divina, che si concede ai molti, beatificandoli, senza sminuire anzi conservandosi intera in ciascuno (*Purgatorio*, XV, 49-57). In teoria, l'astratta *replicazione* di un dato codice o di un dato messaggio immateriale non richiede spendio di nuova energia.

È oggi arbitrariamente messa in questione, dalla pratica dei brevetti, la sopraggiunta *pubblicità* del discorso, in specie di quello fattosi discorso scientifico. Quando questo diviene la principale forza produttiva, l'acquisito carattere pubblico del sapere dovrebbe anzi mettere in moto una sorta di *pubblicità espansiva*, che dovrebbe investire (almeno in parte) anche quel che è *prodotto* dall'intelletto generale come nuova forza produttiva. Diverso carattere presentava il saper-fare nella modernità classica e, più ancora, nel pre-moderno. Si può dire che l'archetipo "legittimo" dell'odierna pretesa illegittima di monopolizzare privatisticamente il sapere era costituito dal segreto del mestiere artigiano in epoca medioevale (o, prima ancora, dalle segretamente custodite misture magiche, terapeutiche ecc. tramandatesi persino nella posteriore erboristeria praticata da alcuni ordini monastici). Ma, in quei tempi, la segretezza era, ripeto, giustificata perché l'inventiva conservava un suo carattere locale, personale o di bottega e di congrega ecc., carattere che non ha più riscontro in quello, eminentemente partecipato, socializzato e socializzante, che dovrebbe venire allo scoperto nella scienza d'oggi.

Se il valore fosse dato, non più dal tempo di lavoro umano necessario, rapportato al singolo lavoratore, ma dal consumo energetico in generale, simultaneamente cadrebbe anche la nozione di un plusvalore che corrispondesse al (che premiasse il) lavoro specificamente mentale del singolo imprenditore e/o del singolo ideatore-inventore di innovazioni. Cadrebbe perché un sapere divenuto manifestamente patrimonio generale della specie, non più perizia di individui singoli, non potrebbe premiare una parte soltanto della comunità umana. Dico patrimonio

della specie per il suo duplice movimento indicato anche da René Passet: in quanto informazione cumulantesi nel tempo lungo, da una generazione all'altra successiva, e in quanto «messa in comune, grazie ai progressi delle comunicazioni», di conoscenze distribuitesi in uno spazio geografico sempre più ampio⁴². E informazione progrediente è appunto strutturazione o organizzazione progrediente del complesso energetico che sostiene la natura e la produzione.

Torno a chiedere, allora: come un plusvalore “generale” — premio della comunità umana e non più di intelligenze particolari — potrà essere generato da un'informazione di livello scientifico in una società transmoderna? In primo luogo, il nuovo plusvalore non deriverà tanto da innovazioni tecnologiche *labour saving* quanto da quelle, più in generale, *energy saving*. Inoltre, in un'ipotetica età transmoderna, si potrà calcolare soltanto un plusvalore *comparativo* o *differenziale* (che è cosa diversa dal cosiddetto «plusvalore straordinario», temporaneamente lucrato dall'impresa che superi le concorrenti nella produttività del lavoro). Intendo dire che, se nella produzione di un medesimo bene utile una nuova informazione, subentrata alla precedente, permetterà un minor consumo energetico per unità di prodotto, allora si potrà quantificare la differenza e valutarla alla stregua di un “plusvalore relativo”, sia pure ancora *localizzato*. Ma una tale comparazione esplicativa sarebbe parziale o insufficiente e potrebbe persino rivelarsi operativamente controproducente, come ha obiettato Carla Ravaoli⁴³, se il risparmio accertato per ogni unità di prodotto, ad esempio per ogni automobile, ci convincesse a moltiplicare il numero delle automobili in circolazione. E si vedano, al riguardo, le statistiche citate da René Passet⁴⁴ nel suo *L'economia e il mondo vivente*. Pertanto, non del risparmio energetico per unità di prodotto dovremmo appagarci, ma del risparmio complessivo (per la totalità dei prodotti) che le innovazioni rendessero possibile. Questo “plusvalore” non sarebbe più il classico plusvalore. E potrebbe domani non essere scopo irrinunciabile della produzione, se — divenuta la nostra una specie autoregolantesi coscientemente — fosse dalla collettività ritenuto accettabile anche uno stato quasi stazionario, sul presupposto di uno standard di consumi sensatamente giudicato ottimale.

Possiamo riepilogare e concludere. Nel capitalismo classico il “valore” dei prodotti corrispondeva alla somma tra energia *fisica* umana necessaria e energia-abilità *mentale* erogata nei lavori di ideazione, riorganizzazione o direzione (anche per l’apporto innovativo di quadri intermedi e degli stessi lavoratori dipendenti). Se cresceva la componente mentale, cresceva il plusvalore per unità di prodotto. Nel capitalismo tardo-moderno, da un lato, l’energia naturale non umana è richiesta in quantità sempre maggiori per ogni effettiva lavorazione (estrazione, trasformazione, impiego ecc.), e perciò diviene un bene *scarso*, il cui consumo non è tuttavia calcolato nei bilanci aziendali; dall’altro lato, l’energia mentale tende a farsi sempre meno *energia* (consumabile) e sempre più *informazione* (non consumabile come tale). Si ha dunque un “plusvalore” *fittizio*, perché lo spostamento in atto tende a maggiorare l’energia fisica non umana impiegata, ma non “remunerata”, rispetto all’energia umana, fisica e mentale, remunerata. Infine, nel transmoderno l’informazione (non consumabile) sarebbe invece finalizzata principalmente a ridurre, per la produzione complessiva, il consumo energetico complessivo (umano e non umano). Il calcolo del dispendio necessario per l’insieme dei prodotti dovrebbe dunque comprendere tutta l’energia fisica impiegata. In tal modo, il transmoderno darebbe maggiore visibilità alla sopra accennata differenza tra valore etico e “valore” (o “plus-valore”) economico, ossia all’opposizione filosofico-dialettica tra i due, in virtù della quale la nozione economica di “più valore” assume, anche per le epoche passate, un significato negativo: si suole infatti considerare desiderabile che *decresca* il “valore” incorporato in ogni prodotto. Se, nel transmoderno, si prendesse atto di una tale “contraddizione” semantica, la vantaggiosa riduzione del dispendio (cessando di “premiare” una singola impresa o anche tutte le imprese) potrebbe più correttamente prendere il nome di “minus valore”: di *minus-valore* relativo del prodotto complessivo, in quanto differenza tra un maggior consumo antecedente e un minor consumo attuale. Il minus-valore *relativo* (ossia, ripeto, il decremento percentuale del consumo complessivo attuale rapportato a quello antecedente) corrisponderebbe a un risparmio *in assoluto* (nell’ammontare del nuovo minor consumo complessivo). Mentre (soltanto) nel tardo capitalismo il “plusvalore”

(fittizio) è dato sempre più da lavoro (della natura non umana) non pagato, nel comunismo il minus-valore sarebbe dunque, semplicemente, lavoro (naturale e naturale-umano) risparmiato. Il minus-valore sarebbe allora realmente — e integralmente — *minus-lavoro*.

5. *Scienza-capitale come accumulazione*. — Già nei suoi primi albori e nelle società premoderne la cultura (persino la cultura magica) è l'unica dimensione dell'uomo animata da un *crescente* impulso verso la *crescita*. La cultura in generale obbedisce a un tale impulso, ma specialmente la moderna cultura della razionalità costituisce la modalità antropologica esemplare della tendenza ad acquisire progressivamente. L'idea di progresso, già nel latino *progressus*, denota un procedere che è un avanzare. Un tipico passaggio dal premoderno al moderno è nell'affiorare di una *dinamica* accumulativa in talune società classificabili (con il lessico di Lévi-Strauss) come *statiche*. In una società signorile o di dominio feudale, l'economia aveva carattere essenzialmente riproduttivo (e pertanto statico) e il «pluslavoro» non incrementava la produttività del lavoro servile, ma in larga misura l'ozio del signore, quell'*otium* che l'antichità classica aveva già idoleggiato, in forme più «quiete». Nasceva, forse per la prima volta, l'ambizione di perfezionare, affinare e *incrementare* una superiore cultura del signore e dei suoi cortigiani e «intellettuali organici». Una tale cultura, agli albori della modernità, gradualmente si spostava dagli interessi artistici o letterari, coltivati nelle corti e per le gerarchie ecclesiastiche, alle nuove conoscenze razionali e infine scientifiche. Vi si sprigionava il bisogno di un incessante progredire⁴⁵ tuttavia ancora relativamente circoscritto al campo conoscitivo, appunto. Il sapere è tale, infatti, perché deve incessantemente conquistare nuove frontiere dellà conoscenze facendo noto l'ignoto. La moderna cultura della conoscenza razionale, in specie, è intrinsecamente protesa, essa per prima, all'«accumulazione» di sapere (o, nel clima odierno, di saperi). Dunque la cultura è l'elemento che, avanzando, spezza la logica del premoderno e instaura il moderno.

In un momento logicamente, più che cronologicamente, successivo quella sete insaziata di conquiste impadronitasi delle conoscenze e delle scienze si sarebbe coniugata con un impulso nuovo (baconia-

no, per intenderci) a trasferire il “capitale” così accumulato, investendolo in applicazioni modificatrici della natura esterna, e quindi in crescente produttività del lavoro umano. Nel moderno — questa è la grande novità — la nuova cultura, o la cultura della razionalità, opera il miracolo di farsi regola di ogni altro elemento costitutivo della struttura antropologica. Tutti gli altri elementi sono pertanto penetrati dal demone della razionalizzazione e, con essa, dell'accumulazione⁴⁶. Il grande interprete storico di una tale irradiazione del sapere-potere in quanto ragione noetico-pragmatica è il capitale. Nel sapere-potere è l'ancoraggio dell'accumulazione capitalistica, e del congiunto imperativo della «crescita» di merci in una società di mercato. Il modo di produzione capitalistico rispose a quel modello culturale. Ma la priorità *logico*-storica di un tal modello è, nel concreto *storico*, reciprocità di condizionamenti tra nuovo modo di produzione e nuova cultura della razionalizzazione modernizzatrice.

Ancor oggi la febbre dell'innovazione a ogni costo (a ogni costo energetico come a ogni costo umano e sociale), che assale il modo capitalistico, non vi si placa perché fino ad oggi l'innovazione rende possibile l'accumulazione e, senza un'ansia di crescente accumulazione, non sarebbe concepibile alcuna impresa capitalistica⁴⁷. Se fosse mediamente accertato un declino tendenziale dell'accumulazione (inseparabile, ripeto, dal modo capitalistico), sopraggiungerebbe o la «rovina comune», non esclusa dagli autori del *Manifesto*, o un primo indizio, almeno, di comunismo. L'accumulazione avanzata è peraltro una condizione oggettiva perché possa aver luogo una lotta contro la stessa accumulazione, e quindi contro il capitale. Infatti il capitale è, ripeto ancora, essenzialmente e per una sua irrinunciabile ragione di vita, accumulazione. Anche lo «sfruttamento» (delle forze naturali e/o umane) discende, come diremo, dall'imperativo dell'accumulazione, che sovrasta ogni altro nel capitale.

L'accumulazione di capitale, nella e per la produzione, è accumulazione quantitativa che sovrasta la ricchezza qualitativa. Essa si accompagna, nella e per la società di mercato, a una tendenza, non verso l'arricchimento della persona sociale, ma verso la crescita di quell'«immane raccolta di merci» con l'immagine della quale Marx aveva dato inizio alla sua opera maggiore: immane raccolta di qual-

siasi cosa purché merce o fattasi merce. Sono qui necessarie due precisazioni. In primo luogo diremo che la preminenza del *quanto* sul *quale* è epistemologicamente valida nel sapere come tale, ma può degenerare nel sapere che pervade il fare, l'aver e il potere; così come è valida la preminenza epistemologica del *perché* sul *come*, ma non lo è altrettanto nel suo manifestarsi all'interno delle sfere economica, sociale e etico-istituzionale. In secondo luogo, diremo che la parola «crescita» potrebbe, è vero, denotare anche arricchimento delle qualità o delle modalità, ma di fatto denota comunemente, per la sua radice etimologica e per l'uso che oggi prevale, un *incremento* quantitativo soverchiante ogni opzione qualitativa. Al latino *incresco* corrispondono, nelle lingue europee più diffuse, *crescita*, *growth*, *Wachstum*, *croissance*, *crecimiento* denotanti quasi sempre un incremento essenzialmente quantitativo. In questo senso la crescita che raddoppi le automobili in vendita non è diversa da una crescita che raddoppi il numero degli insegnanti. Sarebbe più pertinente, in tal caso, indicare una crescita di risorse diverse, anziché (come propongono alcuni economisti) una crescita diversa? Ma uno dei postulati della marxiana critica dell'economia politica afferma che, nel modo capitalistico, l'«immane raccolta di merci» risponde alla necessità (per il capitale) di massimizzare quantità indifferenti alla qualità dei valori d'uso convertiti in merce (o in valore di scambio). Ci accorgiamo allora che anche la formula «crescita di risorse diverse» è inadeguata, se è vero che il capitale ama la crescita di *qualsiasi* cosa, anche della conoscenza e della salute (purché procurino profitto) e se è vero che di tutte le cose possibili (nella loro diversità) è sinonimo, appunto, «qualsiasi cosa». È allora preferibile il termine «sviluppo» (*development*, *Entwicklung*, *développement*, *desarrollo*), se con esso intendiamo un'ottimizzazione qualitativa, una virtù sociale e politica selettiva, una migliore (e, indubbiamente, anche maggiore) disponibilità di beni e servizi, materiali e immateriali, non lesivi dell'ambiente e socialmente apprezzabili.

E tuttavia l'obiettivo supremo della crescita quantitativa e persino i derivanti contro-risultati pratico-economici, sociali e etico-istituzionali possono considerarsi storicamente vantaggiosi fino a quando la specie umana è, soprattutto, in lotta contro la penuria radicale. In

quell'arco di tempo, l'accumulazione di capitale e la crescita di merci certamente non sono sufficienti per rimuovere la povertà dei poveri, ma sono condizioni necessarie perché le povertà possano essere rimosse. Il capitale è insostituibile fino a quando la sua progressiva accumulazione e, insieme, la crescita di scambi mercantili restano, esse soltanto, le leve mediante le quali sarebbe possibile placare i più assillanti bisogni vecchi e nuovi: quelli ereditati dalla modernità e quelli insorti con la modernità. Al riguardo, giova rileggere una celebre pagina di Marx e osservare come Gramsci, interpretando Marx, ne correggesse due «proposizioni» che avevano dato origine a una dottrina tendenzialmente deterministica.

Nella «Prefazione» del 1859 al *Per la critica dell'economia politica*, Marx aveva affermato: «Una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dare corso (*geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist*); nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza. Ecco perché l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere (*Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann*) [...] il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione». Poco prima Marx aveva scritto, come è noto, che i rapporti di produzione «corrispondono a un determinato grado di sviluppo» delle «forze produttive materiali» e che a «un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti», i quali pertanto, «da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene (*Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um*). E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale»⁴⁸. È vero che qui si menziona lo sviluppo, non la crescita, delle forze produttive, ma queste affermazioni di Marx forse non si accordano con altre che, in altre sue opere, avevano indicato come meta lo sviluppo delle libere attività umane e l'arricchimento non meramente materiale delle persone nel loro essere sociale.

Gramsci interpretava invece: «1) La “società” non si pone proble-

mi per la cui soluzione non si siano già realizzate le condizioni [(premesse)] necessarie e sufficienti; 2) nessuna forma di società sparisce prima di aver esaurito tutte le sue possibilità di sviluppo»⁴⁹. Nella formulazione sintetica del Quaderno 7, sono dunque assenti il concetto di un necessario sviluppo delle forze produttive, l'idea che debba necessariamente perire una società divenuta ostacolo a quello sviluppo e la convinzione che debba necessariamente subentrare una nuova società qualora essa soltanto sia capace di rimettere in moto lo sviluppo delle stesse forze produttive⁵⁰. Gramsci, anche accentuando le asserzioni di forma negativa (la società *non* si pone problemi per la cui soluzione *non* si siano realizzate ecc.; *nessuna* forma di società sparisce prima di aver esaurito ecc.), dichiarava quel che non è possibile, non quel che sarebbe predittivamente e categoricamente necessario. In tal modo poteva, implicitamente, restringere soltanto alla forma capitalistica il compito storico di un grande incremento della produzione, “esonelandone” presumibilmente le altre (antecedenti o susseguenti) formazioni sociali.

A nostra volta, noi possiamo reinterpretare Gramsci con lo sguardo rivolto a un tempo storico diverso e a una diversa cultura rivoluzionaria. Ovvero possiamo concedere che *soltanto* il capitalismo abbia la congenita vocazione e, soprattutto, possieda l'effettiva capacità di promuovere e attuare uno sviluppo delle forze produttive configurantesi come un'instancabile trasformazione («rivoluzione») delle tecnologie e come accumulo di sempre nuovi e maggiori mezzi di produzione correlati con un'impetuosa crescita di consumi, indipendentemente dalla loro qualità e dalla loro distribuzione. Vani sono stati — e si sono rivelati — a lungo andare e, quasi certamente, vani saranno i tentativi di propiziare una siffatta crescita togliendo di mezzo la logica del capitale. Il capitale è «rivoluzionario» — come apprendiamo anche dagli iniziatori della concezione materialistica della storia — fino a quando la crescita quantitativa della produzione e del consumo è una necessità sociale generale. Il capitale può essere superato, invece, quando la crescita illimitata si ritorce, come ai nostri giorni, contro l'interesse sociale generale e perciò dovrebbe essere regolata, disciplinata, governata e, almeno in alcuni ambiti, limitata o impedita.

Per poter conquistare mercati, per poter immettervi prodotti nuovi e in quantità sempre maggiore e quindi per ottenere maggiori profitti che ingigantiscano il capitale, è necessaria (come ho premesso) una «rivoluzione permanente» culturale che, alimentata da vecchie e nuove conoscenze dei fenomeni naturali — comprendenti, è ovvio, le dinamiche della vita e della stessa vita umana —, si traduca in applicazioni tecniche più efficaci: nel moderno l'impresa del capitale coincide perciò, ripeto, con quella della razionalità semplice in quanto proiettata nella produzione, ossia in quanto noetico-pragmatica. Ma la cultura della razionalità semplice già si muove tra le astrazioni. Le astrazioni le permettono di penetrare, conoscitivamente, le cose e di governare, insieme con le cose, il mondo degli uomini. Per la coincidenza anzidetta, anche il capitale «comanda» il lavoro (e non soltanto il lavoro) grazie alle astrazioni mentali che traduce in astrazioni reali.

Il «lavoro astratto», qual è definito da Marx, non è tale perché genericamente alienato (prima, durante e dopo il suo impiego produttivo), come sostenevano Colletti e Napoleoni, i quali sminuivano il Marx «scienziato» del modo di produzione per anteporgli un Marx «filosofo» che, nella loro interpretazione, mi appare a dir vero più un apostolo della condizione umana che un filosofo. Quella tesi non mi convince neppure nella versione fatta propria da Bertinotti (altre sue risposte, stimulate da Alfonso Gianni, mi sembrano invece convincenti)⁵¹; e, d'altra parte, non saprei seguire la variante proposta da Finelli quando, identificando lavoro astratto e lavoro alienato, chiama in causa anche su questo punto, forse meno pertinente, il confronto-scontro tra Marx e la tradizione filosofica hegeliana. Secondo me, il lavoro astratto è tale perché *razionalmente* parcellizzato nel vivo del processo di produzione, a tal punto che ciascuna singola operazione, deprivata non soltanto di ogni duttilità poliforme di provenienza artigianale, ma di qualsiasi distinguibile qualità differenziata, è assimilabile in tutto a ogni altra operazione, tranne che per la sua quantità ovvero per la quantità delle ore lavorative. Il lavoro astratto è, per Marx, lavoro *sans phrase* perché è stato deprivato di ogni qualità: in specie, di ogni qualità intellettuale o conoscitiva, sia premoderna sia modernamente razionale. Il lavoro si fa astratto quando è

espropriato di ogni intelligenza dal capitale che ne diviene l'unico depositario. Se, per la sua «sussunzione reale» al capitale, come riconosce anche Bellofiore (sia pure intendendo per sussunzione, soprattutto, la “sottomissione”)⁵², il lavoro si fa astratto o senza qualità proprio nel processo produttivo, consegue — non “precede”, dunque — *logicamente* che sul mercato, proprio in funzione di quel preordinato svuotamento inevitabile nel suo impiego produttivo, la forza lavoro può essere *alienata* (cioè, alla lettera, venduta) senza distinzione alcuna tra l'uno e l'altro lavoratore, ossia può essere — sempre *astrattamente* — livellata su un'unico valore, quantitativamente traducibile in un unico, o uniforme, salario di sussistenza.

Nel modello interpretativo logico-storico della produzione manifatturiera, cioè in un modello sollecitato a raggiungere i limiti estremi di un esperimento mentale, è dunque teoricamente e praticamente rilevante stabilire che, con la manifattura, si instaura in maniera irreversibile la *socializzazione* della produttività umana mediante la *parcellizzazione* delle mansioni individuali (una parcellizzazione che, appunto, rende possibile il livellamento quantitativo dell'erogazione individuale di forza lavorativa apportatrice di valore). Il capitale incarna le potenze intellettive ordinatrici di un lavoro che è *unificato* proprio in virtù del suo essere impietosamente *diviso*⁵³. Anche Tullio Altan osserva che il lavoro è realmente astratto, non in quanto alienato e mercificato nello scambio, come ritenevano Colletti e Napoleoni, ma in quanto (preventivamente) ridotto a lavoro semplice per effetto della scomposizione e della parcellizzazione intervenute nel processo produttivo. Il lavoro semplice è quantificabile perché gli atti compiuti in una data frazione di tempo da un lavoratore sono, morfologicamente, eguagliabili agli atti di ogni altro lavoratore. Misura del valore diviene pertanto lo spazio-tempo quantitativo del lavoro, cioè il numero dei lavoratori che, radunati in certi luoghi, concorrono a produrre un dato oggetto e il numero delle ore lavorative che occorrono per ultimarlo.

Beninteso, una tale unità di misura, non solo non può essere attribuita a tutti i modi di produzione (come vorrebbe il Godelier di *Razionalità e irrazionalità nell'economia*)⁵⁴, ma dev'essere attribuita a un singolo modo di produzione; anzi, al suo «modello» o «tipo ideale». Altan afferma che la misura del valore mediante la durata del

lavoro è possibile solo in riferimento a un determinato periodo storico (e a un modello logico ancor più rigorosamente delimitato e depurato), nel quale il lavoro sia realmente lavoro manuale semplice-abstracto, lavoro di manifattura moderna, non ancora investito dalle tecnologie propriamente dette⁵⁵ e dal loro impatto sulle forze della natura. Egli adopera anche l'espressione «astrazione determinata». Conviene precisare ancora che quest'ultima è pur sempre astrazione *storica* determinata e che l'astrazione di un lavoro semplice perché diviso — alla quale soltanto può applicarsi l'ipotesi di Marx — occupa un intervallo logico (non altrettanto bene apprezzabile nel concreto storico) prima del quale primeggiava la capacità formativa di valore e, insieme, di plusvalore propria del lavoro individuale artigianale o “esperto” (di quel lavoro esperto che, sia pure con caratteri inconsueti, ancora si ritrova nella figura storica del capitalista imprenditore, specie agli inizi) e dopo il quale si intensificherà la potenzialità formativa di valore propria della fisicità generale mobilitata dall'«intelletto generale», ossia dalla scienza accumulata e convertita in tecnologia.

Ma alla radice del lavoro astratto vi è, logicamente, il carattere astratto del capitale. Il capitale stesso, per realizzare e dominare quell'universale permutabilità dei lavori e delle merci, plasmando ogni cosa a sua immagine e somiglianza, è un'entità astratta: è accumulazione pura, scissa dal suo stesso operare in campi diversi, come emblematicamente ci suggerisce anche il marxiano equipararsi dei diversi saggi di profitto. Diviene tale con più fervida lena allorché oggi, sul modello della nuova scienza, si fa quasi essenza impalpabile, eterea, smaterializzata per potere più efficacemente materializzare ovunque il proprio dominio reale: per poter fare del lavoro, della merce e finanche del cittadino — formalmente eguagliato a ogni altro, secondo il giovane Marx — altrettante astrazioni *reali*.

Ecco perché non è pertinente la definizione di «capitale naturale» proposta anche da E. Tiezzi e N. Marchettini⁵⁶, sulle orme di Cutler Cleveland e di Herman Daly, per designare l'apporto della natura (materia ed energia a bassa entropia) come «unico fattore primario di produzione», di contro al «capitale prodotto dall'uomo» e al lavoro, considerati «input intermedi». Non è pertinente perché, come ho detto, il capitale non è più (e, in fondo, non è mai stato) la materiali-

tà dei «mezzi di produzione» usurpati dal capitalista; perché il concetto di «capitale» è inseparabile dal mondo dei saperi umani; perché lo stesso capitale è sapere “rappreso” e persino (come ai nostri giorni) sapere allo stato fluido solidificabile in diversi luoghi e modi. «Capitale» è parola che, etimologicamente, deriva dal latino *caput* (come ci ricorda ancora Antimo Negri⁵⁷) e dunque allude al “capo” come parte del corpo umano contenitrice del cervello, o delle sue funzioni di astrazione cognitiva, e insieme allude al “capo” come a colui che “capeggia”: nella specie, organizza un’impresa, «comandando» l’altrui lavoro. Le forze naturali, forze primarie certamente, sono — come la forza lavoro umana — «comandate» dal capitale e pertanto non possono essere assimilate, salvo che per metafora, al capitale che «comanda». Infine, se con una terminologia abituale diciamo che le forze comandate sono — o possono essere — sfruttate, ancor più incongruo sarebbe concepire un capitale «sfruttato» qual dovrebbe essere, e sarebbe oggi nei fatti, il cosiddetto «capitale naturale».

Ho detto, all’inizio di questo paragrafo, che progresso e accumulazione sono, in radice, caratteri della cultura in generale e, soprattutto, della cultura razionale specificamente moderna. E ho aggiunto che le sorti del capitale e del suo bisogno di accumulazione dipendono logico-storicamente, soprattutto, dall’egemonia culturale propria della razionalità moderna, già emancipatasi dalla precedente cultura estetico-artistica dell’Umanesimo o del Rinascimento e, più ancora, da ogni «autorità» sociale dell’*ancien régime* sublimata nell’autorità dogmatica della Chiesa. Perciò considero analiticamente unilaterale, benché storiograficamente legittima o comprovata, la concezione secondo la quale soltanto la “brama”, individuale o collettiva, del profitto spiegherebbe, oltre che l’ammontare dei salari e delle rendite, la dinamica complessiva del capitale. Mi pare che non la ricerca del profitto sorregga la *logica* (astratta) del capitale e che invece, a questo livello, il primato epocale di una cultura della razionalità iperproduttivistica faccia leva, per affermarsi, sulla funzione del profitto d’impresa, sulla conseguente mercificazione della forza lavoro e quindi sulla crescita del pluslavoro, portatrice a sua volta della crescita della produzione. Chi dunque volesse opporsi al dispotismo del capitale, non potrebbe appagarsi di politiche redistributive e neppure

re di rivolgimenti che, come nel tentativo sovietico, si illudessero di poter collocare il lavoro al posto del capitale, facendo del lavoro il soggetto e motore, non più oggetto e strumento, di strategie pur sempre orientate, in modo preminente, verso finalità produttivistiche. Gioverebbe invece insidiare quella logica — direbbe Marx — con la «critica delle armi». E, affrontandola anche con «le armi della critica», sarebbe possibile formulare un principio teorico *unificante* la dignità del *lavoro*, il riscatto degli *esclusi*, il riequilibrio *ambientale*, la liberazione *femminile*.

A partire dagli ultimi anni Ottanta, infatti, l'intristire della lotta operaia o della coscienza di classe ha esposto gli ancora irriducibili fautori di rivolgimenti radicali al rischio di un fragile eclettismo nel dare risposte disgiunte (o mal collegate tra loro) all'insorgere di contraddizioni nuove, a prima vista non decifrabili con un'unica chiave di lettura: contraddizioni ambientale, femminile o tra centri e periferie nella "globalizzazione", per l'esclusione geopolitica e oggettivamente etnico-razziale, di popolazioni cui vengono a mancare le risorse vitali e di immigrati cui sono negati i diritti di cittadinanza. Ne deriva una disputa, spesso oziosa, per definire i "nuovi soggetti" capaci di farsi protagonisti, insieme con la classe lavoratrice, o in sua vece, nell'azione per rovesciare l'ordine esistente. Protagonisti disgiunti? A me pare che dalla categoria della razionalità iperproduttivistica sia possibile far discendere congiuntamente tutte quelle contraddizioni, riconsiderando per prima, pur sempre, quella tra lavoro e capitale.

Del lavoro mercificato. Il dato preliminare non è la povertà (attuale o potenziale e temuta) del lavoratore, ma lo «sfruttamento», a sua volta riconducibile alla mercificazione della capacità di lavoro: per Marx, lo sfruttamento si origina dal divario — crescente con la crescita, appunto, della produttività — tra il minor valore della nuda forza lavoro, venduta come merce dal lavoratore, e la maggiore potenzialità di valorizzazione contenuta nel suo (anzi, nel non più suo) prodotto-lavoro. È tutta qui la "legge" del valore che Marx indicò come la sua unica scoperta teorica nell'unico libro da lui, in vita, licenziato alle stampe. Ma il criterio del valore-lavoro incorporato nel prodotto si può isolare dalla sua fondatrice razionalità *produttivistica*, che vuole sempre più valore-lavoro producibile da un sempre

minor valore (e dunque costo) della forza lavoro? Una nota lettura dei *Grundrisse* ci spiega poi che quella stessa produttività crescente, oggi valorizzatrice a beneficio del capitale, potrebbe in futuro ridurre o modificare il lavoro umano a tal punto da vanificare il prelievo del plusvalore e quindi preludere al superamento del capitalismo. Ma, come dirò, la possibile obsolescenza di quella “legge” del valore presuppone, oltre che una progrediente produttività tecnologica, anche un accresciuto dispendio delle forze naturali non umane.

Dell'esclusione. Per un verso, gli esclusi assomigliano alla classe operaia delle origini, o piuttosto ai contadini e agli artigiani espropriati dei loro tradizionali mezzi di lavoro indipendente. La differenza sta in ciò: le nuove espropriazioni non conducono tanto ad allargare le basi di un lavoro capitalistamente dipendente quanto, per gli effetti del progresso tecnologico in regime di concorrenza mondializzata, ad abolire ataviche attività locali condannando intere popolazioni a non più svolgere alcuna attività. La ricchezza, se è frutto del produttivismo incontrastato, “produce” povertà in altre parti del pianeta (e all'interno della stessa parte privilegiata). Di certo, Marx — che ha scelto di analizzare soprattutto il rapporto capitale-lavoro — non ha potuto prestare un'analogia attenzione, trattando del mercato mondiale, alle relazioni conflittuali tra le diverse imprese e tra le diverse aree geografiche ove si affrontano le diverse imprese⁵⁸. La più redditizia produttività delle imprese più efficienti diviene oggi un metro per “tagliare” le attività meno redditizie, più che per misurare i loro ritardi per i costi eccedenti quelli ottimali (nel qual caso, il “metro” agirebbe come stimolo a superare i ritardi). Invece, le attività che non sono competitive in un mercato mondiale integrato — un caso estremo è nell'agricoltura ancestrale o tradizionale e in quella di zone montane o désertiche — non conservano più margini, neppure in ambito locale, per sopravvivere. L'intensificata *produttività* delle grandi imprese non lascia sempre più indietro i produttori che partono da condizioni più sfavorevoli: tende a eliminarli, ora, del tutto. Scrive W. F. Haug («Prolegomeni a una critica della nuova economia», in *Alternative/i*, 2002, n. 4): «il capitalismo più moderno si espande in modo cannibalico inghiottendo il capitalismo meno moderno». Che ne è, in tal caso, della forza lavoro, se

consideriamo l'insieme delle imprese di avanguardia e delle aree sottosviluppate? In passato, il sottoproletariato era dai marxisti chiamato «esercito di riserva», perché era prevedibile la sua successiva trasformazione in proletariato. Oggi, viceversa, i lavoratori (resi precari) costituiscono sempre più una «riserva» che incrementa la massa dei non lavoratori (del nuovo “sottoproletariato”).

Della questione ambientale. Il *produttivismo* tecnologico-capitalistico, come imperativo di una crescita illimitata e indiscriminata di prodotti-merci anche mediante il crescente impiego, deterioramento e infine esaurimento delle risorse naturali-vitali, costituirebbe — al limite — una potenziale minaccia di estinzione incombente anche sulla specie umana. Ove, mediante il rifiuto del produttivismo come imperativo supremo, il lavoro dipendente potesse, non soltanto farsi interprete degli esclusi, ma altresì restituire una (blochiana) *speranza* di salvezza al ricambio organico della nostra specie con la restante natura, prenderebbe corpo allora l'idea regolativa marxiana di una tensione prospettica insita nello stesso spirito di parte dal quale è animata la lotta del lavoro: l'idea del suo protendersi verso il giovane-marxiano «ente generico» (*Gattungswesen*) o verso il «genere non più mutuo» invocato dal vecchio Lukács. Il «lavoro vivo» parlerebbe allora alla vita stessa, alla vita della specie, assumendone la difesa contro l'offesa che è nel destino del capitale o nel suo, fatale, spirito prometeico. A un tale prometeismo, a dir vero, la tradizione marxista e il movimento operaio non hanno saputo fin qui contrapporsi, manifestando invece, su quell'essenziale terreno di confronto, una perdurante subalternità al modo capitalistico e anche alla scienza economica più accreditata, dal cui feticcio della “crescita salvifica” dovremo invece liberarci, se sapremo essere più sensibili agli allarmi suscitati dalla crisi ambientale. Come l'impiego delle tecnologie sostitutive di lavoro umano, dicevo prima, anche il maggiore ricorso alle risorse energetiche e materiali potrebbe rendere inattuale la “legge” del valore ricardiano-marxiana e riattualizzare, *mutatis mutandis*, un canone quasi fisiocratico: il valore sarebbe prodotto dalle forze naturali in genere (esseri umani inclusi) e corrisponderebbe al loro dispendio; per contro, un *minus-valore* sarebbe frutto delle innovazioni tecnologiche, se e in quanto risparmiatrici, appunto, di risorse naturali.

Della questione femminile. Il ricondurre la crisi ambientale e la contraddizione sessuale alla loro comune dipendenza dalla logica del produttivismo ad oltranza mi avvicina ad alcuni scritti di Carla Ravaoli⁷⁹. Il *produttivismo* esaspera, nella modernità avanzata, la divaricazione tra produzione (di tutto ciò che sembra appetibile) e riproduzione (della vita), a tutto vantaggio della prima. Ma perciò esaspera oggettivamente la supremazia di un maschile che con il produttivismo s'identifica, prolungando così i modi della (vetero-maschile) aggressività premoderna. Nel premoderno, per la verità, anche la produzione era, bene o male, prevalentemente ancorata alla riproduzione e quindi poteva essere in qualche modo più solidale con il (o meno ostile al) fare femminile. Nel moderno, invece, quell'ancoraggio viene meno e la divaricazione aumenta pericolosamente. Peraltro, il moderno "emancipa" il femminile trascinandolo nel flusso di processi che lo rendono partecipe della stessa produzione, pur lasciando quasi inalterato l'onere, sulla donna, delle cure richieste dalla riproduzione vitale e sociale. La "contraddizione" tra i sessi sembra dunque prolungarsi o acuirsi e insieme occultarsi in una tendenza storica che, da un lato, disgiunge sempre più la produttività — del lavoro asservito al capitale — e la riproduzione, affidata soprattutto al lavoro domestico, costringendo tuttavia, dall'altro lato, anche al lavoro produttivo (sia pur flessibile, precario o temporaneo) colei che resta soggetta al maggior peso del lavoro domestico o riproduttivo.

Il compito della donna nella riproduzione della vita deve ora fare i conti anche con l'irruzione del produrre moderno nella crescita della psiche infantile. Nella lettera a Giulia del 1° luglio 1929 Gramsci giudica «che una vita infantile come quella di 30 anni fa oggi sia impossibile: oggi, i bambini, quando nascono, hanno già 80 anni, come il Lao-Tsé cinese. La radio e l'aeroplano hanno distrutto per sempre il Robinsonismo, che è stato il modo di fantasticare di tante generazioni. L'invenzione stessa del Meccano indica come il bambino si intellettualizzi rapidamente; il suo eroe non può essere Robinson, ma il poliziotto o il ladro scienziato, almeno nell'Occidente». In questa lettera Gramsci sembra prendere atto di un mutamento oggettivo e non esprimere valutazioni. Ma nella precedente lettera a Giulia dell'11 gennaio 1929 aveva espresso riserve o timori su un tale mutamento

della mentalità infantile: «In generale io penso che la cultura moderna (tipo americano), della quale il meccano è l'espressione, renda l'uomo un po' secco, macchinale». In un tale contesto si collocano anche alcune notazioni che ritroviamo in *Americanismo e fordismo* e che possono ridimensionare, se non vanificare, i rilievi critici rivolti a quelle pagine per una loro presunta ispirazione "produttivistica". In esse, la scelta di iniziare la trattazione con la «razionalizzazione della composizione demografica in Europa» e con «Alcuni aspetti della *questione sessuale*» è (così si esprime Giorgio Baratta nel predetto seminario) «una chiara espressione della centralità che Gramsci assegna alla "produzione della vita" nell'analisi del complessivo "modo di produzione"»⁶⁰. Si badi che già nell'*Ideologia tedesca* e soprattutto nell'engelsiana *Origine della famiglia della proprietà privata e dello Stato* la riproduzione della vita era stata posta quasi sullo stesso piano della produzione di valori d'uso convertibili, più modernamente, anche in valori di scambio. Ma, ripeto, la novità del moderno avvertita forse da Gramsci (e, soprattutto del tardo-moderno, avvertita da noi) sta in quella duplice e contraddittoria tendenza storica: da un lato, sembra acuirsi la *separazione* tra il produrre sempre più — per sempre più consumare — e il conservare la vita in generale (insidiata, ancora una volta, anche dal dissesto ambientale imputabile all'odierno modo di produrre); dall'altro lato, il mondo della vita, nei suoi molteplici aspetti riguardanti l'infanzia, il ruolo della donna, la sessualità e tutto il resto, viene sempre più prepotentemente *sussunto* sotto il predominio della febbre produttivistica e della conseguente mercificazione universale.

Alla luce delle precedenti considerazioni sulla razionalità produttivistica come generatrice, insieme, delle nuove contraddizioni tra capitale e lavoro, tra aree geografiche centrali e periferiche, tra specie umana e ambiente naturale, tra sesso maschile e sesso femminile, è forse possibile una reinterpretazione critica, e nondimeno attualizzante, che ponga a confronto con la realtà odierna le "errate" previsioni marxiane di una proletarizzazione sempre più estesa, di un tendenziale impoverimento e infine di una primogenitura rivoluzionaria possibile per un paese allora povero e arretrato come la Russia (previsioni tutte fustigate ancor oggi, ad esempio da Paolo Sylos Labini).

Sulla proletarizzazione. In alcuni paesi designati come «emergenti» sembra oggi attuarsi una “proletarizzazione” come, ancora, «sottomissione *reale* del lavoro al capitale», secondo la formula impiegata da Marx nel Capitolo VI inedito della sua opera maggiore. Ma allignano nel mondo più sviluppato nuove figure di “artigianato”, o meglio di lavoro autonomo che — per la loro peculiare dipendenza dalle grandi imprese — paiono replicare la proto-capitalistica «sottomissione *formale* al capitale». Si verificherebbe in tal modo una sorta di cammino a ritroso rispetto al passaggio analizzato in quel testo, ove invece la «sottomissione *formale*» precede, storicamente, quella «*reale*»⁶¹. Si estende dunque, in forme nuove o più mediate, una “proletarizzazione” di fatto, proprio perché questa, rimosso il suo significato etimologico, dovrebbe essere definita, o ridefinita, come capacità di lavoro — fisico e intellettuale — *divenuta merce* anche quando, a prima vista, appare come merce soltanto il prodotto del lavoro (appunto, detto autonomo)⁶².

Sul tendenziale impoverimento come altra previsione marx-engeliana contenuta nel *Manifesto*. Un impoverimento *assoluto* (non-lavoro, fame, malattie, mortalità infantile) si aggrava oggi in vaste aree periferiche e tra gli emarginati vaganti nelle metropoli ricche: l'impoverimento, infatti, nell'odierna economia interamente globalizzata, dev'essere misurato su scala globale, appunto, non più nazionale. Vi è poi un crescente impoverimento *relativo* per il divario (moltiplicantesi) tra il sapere, l'avere e il potere di una minoranza e il non sapere, non avere e non potere della grande maggioranza. Vi è infine un impoverimento, ancora, *assoluto* che riguarda *tutti*, anche i più abbienti: perché beni elementari e essenziali, come l'aria pulita, le risorse idriche, gli equilibri climatici ecc. cominciano a scarseggiare e/o alterarsi, con più o meno grave danno attuale o potenziale per tutti gli umani.

Sulla disfatta sovietica, come presunta falsificazione di una tesi accennata in tarda età da Marx. Il riesame critico degli esperimenti rivoluzionari infelicemente conclusi dovrebbe ispirarsi a un noto aforisma spinoziano: non (de)ridere, non (com)piangere, ma (cercare di) capire il perché e il come delle sconfitte e degli errori storici. Il politico rivoluzionario odierno, indubbiamente, deve ripudiare lo

stalinismo, degenerazione grave e funesta di un'idea alta, degenerazione alla quale non è lecito indulgere sia pure in forma dubitativa. Ma il giudizio politico non può identificarsi con il giudizio storico. La storiografia potrà forse, domani, distinguere tra il periodo propriamente staliniano, nel quale i popoli sovietici pagarono a caro e amaro prezzo alcune garanzie sociali, sopportando in cambio un troppo prolungato terrore giacobino post-rivoluzionario, ma sulla scena del mondo si produssero effetti positivi (sconfitta del nazismo, decolonizzazione, garanzie sociali in una parte dell'Occidente, equilibrio militare a maggior dissuasione anche per latenti conflitti locali), e il periodo post-staliniano, nel quale l'Urss divenne meno barbara, ma meno capace di attrazione e, anzi, suscitatrice di reazioni negative nelle masse, occidentali e non, negli intellettuali, nei movimenti giovanili. Ritengo che una società socialista fosse, in quel paese, in quegli anni e in quel contesto storico, oggettivamente impossibile. Ma mi chiedo: la tardiva conversione di Marx all'ipotesi di una rivoluzione nella Russia zarista e contadina potrebbe oggi essere liberamente reinterpretata, piuttosto, alla luce del sottosviluppo odierno, che non è più quello, tardo-ottocentesco o primo-novecentesco, di una residuale economia precapitalistica ancora quasi incontaminata, nelle campagne in specie, e tuttavia predisposta a un capitalismo prossimo venturo, ma è ormai parte esclusa e nel contempo inclusa (esclusa per l'impoverimento, inclusa per la "proletarizzazione": Argentina *docet*) della nuova economia globale? L'economia globale è oggi affidata alla "libera" competitività tra imprese o tra aree geografiche delle quali le une progrediscono, come neo-capitalistiche, e le altre *regrediscono* persino al di sotto di uno stadio precapitalistico. Uno degli impulsi rivoluzionari potrà forse — soltanto in questo nuovo secolo — nascere da paesi periferici i quali, non tanto inseguano il neocapitalismo dei più forti, quanto subiscano una siffatta regressione? È questo uno dei messaggi di Porto Alegre? È pur vero che, in assenza di una valida democrazia rappresentativa e di qualsiasi forza politica organizzata, i movimenti spontanei e le sperimentazioni di democrazia diretta o di ridisegnata cooperazione semplice, tentate in alcune aree periferiche, possono perdere slancio, a lungo andare, cedere alla stanchezza e soprat-

tutto soccombere di fronte alla reazione, super-organizzata, del capitale globale che, in quanto sapere-potere, monopolizza la mente e il corpo: la comunicazione mediatica persuasiva, o onnipervasiva, e la forza invincibile del braccio armato.

Oggi sarebbe dunque necessario scandagliare più a fondo le figure della forza lavoro *divenuta merce* e anche del (nuovo) capitale fattosi *sapere-produrre-avere-potere* globale, che sovrasta un mondo divenuto, senza eccezioni, un *mondo di merci*. E comprendere, ripeto, che il “cuore” pulsante del capitale, il cuore che muove la stessa mercificazione del lavoro e, ora, la mercificazione universale, è una logica implacabilmente iper-produttivistica senza la quale non esisterebbe nessuna sottomissione (reale o formale) del lavoro e nessun’altra fenomenologia controfinalistica del capitale. In Marx vi sono indicazioni riguardanti quella precondizione del moderno, ovvero quel moderno primato — del plus-produrre razionalmente, come fine supremo — su ogni cosa: in specie, quando egli considera il capitale come, essenzialmente, un rapporto sociale *funzionale*, nel moderno appunto, allo sviluppo delle forze produttive, ossia della scienza nel suo farsi direttamente produttiva. Ma egli sottolinea pur sempre, anche nelle pagine più ardite dei *Grundrisse*, la subordinazione della scienza al capitale; non ravvisa anche la relazione *logico-storica* inversa: in virtù della quale la razionalità scientifica onnipervasiva (l’astratta razionalità scientifica, sia chiaro, non la singola disciplina, come campo separato del sapere, né lo scienziato, sia pure collettivo, tanto meno la consorteria degli “intellettuali” in generale) fa del capitale il suo rappresentante sulla terra, ovvero la sua proiezione concretamente *storica* sul terreno economico-sociale. La potenza del sapere, celebrata da Bacone, ma dislocata dal Marx dei *Grundrisse* nell’apogeo o nell’epilogo del modo capitalistico, si impone oggi come concetto avente valore euristico retrospettivo: guardando alla pervasività odierna del sapere (che rende astratta, “immateriale”, “virtuale” tutta la nostra vita), possiamo dire anche al capitalismo nascente, a quello dell’accumulazione primitiva o della smithiana fabbrica di spilli: *de te fabula narratur*.

Nella sfera produttiva, il capitale è essenzialmente proteso verso un’incessante accumulazione. È perciò, in radice, razionalità finaliz-

zata alla crescita di se medesima e quindi dei suoi strumenti tecnici e dei loro prodotti traducibili, entro una società di mercato, in valori di scambio. Il “cuore” del capitale, peraltro, non coincide neppure con il dominio della tecnica in quanto tale⁶³, ma appunto con la centralità di un sapere razionalizzante, o di una ragione acquisitiva (Weber) e perciò calcolante (Adorno), che fa della *tecnica*, del *mercato* e della *politica* altrettanti strumenti per poter consentire a quello stesso sapere di tradursi in un *fare*, o produrre, in un *avere* e in un *potere* crescenti. Meglio: il produrre sapere vuol tradursi in un saper produrre per poter avere e per avere potere. Nel dir così, non sono animato da alcun furore oscurantistico contro il sapere illuminante o contro la ragione ragionante. Oggetto della critica filosofico-antropologico-storica dovrebbe essere, invece, la Dea Ragione, ovvero la ragione *strumentante* nel suo odierno impadronirsi di ogni altra modalità o forma connaturata all’agire umano⁶⁴; nel suo farsi sovrasistema di un sistema di imprese concordi-discordi: competitive nell’esser coattive, ossia nel contendersi e/o spartirsi per colonizzare ogni altra sfera dell’agire e del vivere.

Mi confronto volentieri con Gianfranco La Grassa, malgrado i suoi poco eroici furori (in specie, contro i movimenti odierni, compresi quelli che si richiamano al marxismo). Mi trovano concorde, oltre che la dichiarata irriducibilità del capitale alla proprietà giuridica dei mezzi di produzione (atavico pregiudizio di taluni marxisti)⁶⁵, anche la distinzione che egli propone tra la fabbrica, intesa come organizzazione locale di processi produttivi in senso ristretto, e l’odierna *impresa* come superiore centro «strategico» di interventi che travalichino i processi produttivi, investendo direttamente anche le nuove competizioni nella nuova società di mercato e le nuove forme del potere politico⁶⁶. Aggiungerei che, a sua volta, l’*azienda* è come mediatrice tra l’impresa e la (vecchia) fabbrica. L’impresa, in tal modo concepita, è secondo me la stessa modalità odierna del sapere funzionalmente frazionantesi per poter meglio farsi globale: cioè inglobante le altre sfere o operante su di esse come su sfere subordinate.

Inoltre, riferendosi all’innovazione capitalistica, a quella di processo, ma anche e soprattutto a quella di prodotto, che crea non sol-

tanto bisogni cosiddetti superflui, ma «nuovi bisogni “essenziali”» (dato il carattere storico dei bisogni umani), La Grassa precisa: «fatto cruciale [...] non è l'uso dei nuovi bisogni al fine del profitto [...], poiché il profitto non è *scopo* — se non per il singolo agente capitalistico in se stesso considerato, avulso dalla relazione sistemica», ma è invece *mezzo* nel conflitto tra le imprese «per la dominanza nella società»⁶⁷. Io direi: la ricerca del profitto e, a tal fine, la concorrenza o il conflitto tra le imprese sono sì mezzo, ma perché si dispieghi la supremazia moderna di un (anonimo) Sapere⁶⁸, artefice primo di ogni innovazione e del dominio capitalistico sulla società. L'ordine capitalistico è finalizzato, principalmente, a sempre nuovi *saperi* dai quali conseguano nuovi prodotti, nuovi averi e nuovi poteri, rispettivamente nell'economia, nella società e nella politica. Se l'innovazione crea bisogni nuovi, che divengono “essenziali”, è ingenua l'attesa marxiana di un tempo in cui a ciascuno e a tutti si possa dare secondo (tutti) i bisogni ed è perciò «logico che non venga mai meno la scarsità dei beni, e delle risorse o fattori per produrli». Fin qui va bene. Non altrettanto nelle conclusioni: anche «i “comunisti della vita frugale”, intenzionati a fermare il progresso» sarebbero ingenui; essi sarebbero, anzi, «fondamentalmente dei *reazionari*»⁶⁹. A mio parere, non soltanto non verrà meno la scarsità; ma, anzi, persino quei beni che giudicavamo (e giudichiamo ancora) primari e che in passato erano non scarsi, diverranno (già divengono) scarsi, se si “lascia fare” al capitale, se ci affidiamo soltanto al «progresso» di un *Fare* già annunciato, secondo Massimo Cacciari, dall'hegeliiano «Sapere assoluto» (*assoluto* anche perché sciolto da ogni vincolo, etico in specie). Ma allora, obietterei, una certa “frugalità” non sarà virtuosa, se sarà ragionevolmente distribuita fra tutti gli umani, senza peraltro che essi abbiano in odio il progresso?

Si riproporrebbe qui la controversia su storicità o “eternità” del criterio ricardiano-marxiano concernente il *valore*. Anche per La Grassa la teoria del valore era «assolutamente subordinata» al modo di produzione capitalistico soltanto⁷⁰. Il criterio del valore-lavoro (ho già espresso tale mia opinione) cesserebbe d'esser valido, non soltanto se i dispositivi tecnologici, con la loro produttività informaticamente autonomizzata, sostituissero ancor più lavoro umano, ma

anche e soprattutto se finalmente risparmiassero risorse naturali. Il valore complessivo sarebbe allora prodotto dalla “naturalità generale”: di cui, ovviamente, è parte anche il *general intellect*, che peraltro dovrebbe essere finalizzato a ridurre il consumo della stessa naturalità. Se si volesse abbassare il valore (il “prezzo vero”) dei prodotti, in una società non interamente consacrata alla concorrenza capitalista, occorrerebbe dunque ripristinare un sano equilibrio tra dispendio e rigenerazione delle risorse naturali, riducendo (grazie a tecnologie idonee) il dispendio.

Torno al tema dei “soggetti” per la trasformazione. Quali alleanze? In effetti di alleanze si tratta, oggi come ieri. Il concetto, vago e generico, di «moltitudine» al quale fanno ricorso M. Hardt e A. Negri, in specie nell’ultima parte (deludente) di un libro che per il resto contiene analisi acute e stimola il dibattito, il concetto di moltitudine diluisce il vecchio e classico “soggetto” della rivoluzione e elude il problema, appunto, delle alleanze⁷¹. Credo, invece, che si debba ancora assumere come nucleo di partenza iniziale il concetto di lavoro direttamente o indirettamente dipendente dal capitale. Il (nuovo) *lavoro dipendente* dovrebbe figurare pur sempre come il riferimento preliminare — perché esso è un anticapitalismo potenziale situato *dentro* lo stesso capitalismo —, anche se la sua intensità (ore lavorative per unità di prodotto) decresce e se la sua coesione (lavoro astrattamente livellato e concentrato in grandi unità di produzione) viene meno. Converrebbe poi considerare un tal lavoro, in primo luogo, in sintonia strategica con gli “esclusi” (concetto che in parte si sovrappone a quello del lavoro dipendente, in parte lo oltrepassa) come un secondo cerchio, più ampio ma parzialmente intersecante quel primo. Un terzo cerchio, ancora più ampio e ancora parzialmente intersecante i primi due, ma già meno integralmente “sovversivo”, dovrebbe essere formato dalla popolazione *femminile*, in quanto vittima anch’essa del crescente dominio che la produzione (di merci) esercita sulla riproduzione della vita. Sarebbe dunque chiamata ad affiancarsi ai lavoratori e agli esclusi la parte femminile, che costituisce la metà della nostra specie. Un quarto e ultimo cerchio includerebbe, idealmente, *tutta la specie umana* in quanto, tutta, soltanto oggi minacciata dall’iperproduttivismo capitalistico e, sia pure incon-

sciamente, interessata alle condizioni oggettive (il superamento, graduale se non radicale, del capitalismo) perché le comuni basi naturali della vita non siano irreversibilmente insidiate.

Il *non più dipendere* dal capitale, come scopo del lavoratore, incontra il diritto *al lavoro e alla cittadinanza*, come diritto degli esclusi, e incontra, sia pure con residue incomprensioni reciproche, la *liberazione* femminile; incontra, infine, in un percorso ancora più difficile e “chimerico”, ma nella forma di una (blochiana) «utopia concreta», la potenziale solidarietà di tutta l'umana specie in quanto pensosa della propria *salvezza*. È evidente che, entro quest'ultimo orizzonte globale, gli esseri umani sarebbero oggi, sì e no, mobilitabili per un solo obiettivo (benché sempre più urgente) tra quelli ricompresi nel progetto rivoluzionario: per giunta, mobilitabili soltanto in prospettiva, o in tempi non ravvicinati, e per una sollecitazione proveniente da ragioni (previsioni) teoriche ben più che da interessi pratici immediati avvertiti dalla generalità degli esseri umani. Ma senza tenere fisso lo sguardo a quest'ultima grande alleanza, per quanto debole oggi e improbabile, non avrebbe alcun fondamento, ripeto, l'auspicio marxiano e gramsciano di una classe animata da “spirito di parte” o “spirito di scissione” e, insieme, diveniente quasi per suo destino “classe generale”.

6. *Conflitto di egemonie tra scienza e Stato*. — Il moderno classico è quello nel quale la supremazia è della razionalità semplice, non ancora di quella complessa, o scientifica in senso proprio. Giunge tuttavia il momento storico nel quale la supremazia della razionalità semplice tocca un punto critico, perché nel frattempo l'istituzione politica, emancipatasi anch'essa dagli ordini feudali della società e fattasi autonoma dall'istituzione religiosa, tende a dar vita allo Stato nel suo significato attuale di «superstruttura complessa» (Gramsci) internamente articolata e, dando vita allo Stato, vi predispone un nuovo soggetto possibile di supremazia epocale. Le prime prove di tale nuova supremazia provocano, sul terreno culturale, una ridislocazione conforme della razionalità classica, che da (cultura della) razionalità semplice diviene razionalità parimenti «complessa», ovetrosia *scienza* nel significato attuale e più proprio del termine. Il capitale presuppone ora la razionalità complessa, o scientifica.

Benché una forma-Stato apparentemente dilatata abbia messo in moto due guerre mondiali e le congiunte dittature totalitarie, il suo tentativo di sottomettere — subordinandola ai propri fini — la razionalità fattasi scienza, ovvero la nuova modalità scientifica del capitale, non ha ancora ottenuto alcun successo sicuro e duraturo. Anzi, direi che proprio quelle prove mancate hanno frenato e frustrato sul nascere il disegno egemonico del potere statale come nuovo regolatore di ogni altra sfera. E hanno aperto la via all'odierno dilagare di un, ideologico, anti-Stato che sfiora o contagia anche parte della sinistra e dell'ambientalismo, quando invocano diritti individuali e/o sociali senza reclamare anche una loro fonte e un loro garante istituzionali. Ma l'adattamento sistemico della razionalità (in quanto sottosistema) alla allora esordiente supremazia dello Stato e la conseguente investitura totalitaria della stessa razionalità, fattasi perciò scientifica, ormai non rallentano e non ripiegano in un impossibile ritorno al passato pre-scientifico della cultura noetico-pragmatica. E la sua scommessa è oggi di potere restaurare la sua supremazia, che fa tutt'uno con il primato della razionalità capitalistica, e nello stesso tempo poter valorizzare e sviluppare la sua nuova modalità odierna di razionalità, appunto, scientifica. Non credo che i passaggi qui accennati possano esser letti come "storia romanzata".

Le società occidentali subiscono oggi trasformazioni profonde per il ruolo decisivo che la scienza e la tecnologia avanzate assumono nei circuiti delle comunicazioni, nei processi produttivi, nella circolazione delle merci, e quindi nelle nuove stratificazioni sociali. Il corrispondente modello di vita penetra ovunque, espandendosi nel comportamento dei singoli o dei gruppi e in quello delle stesse forze sociali ad esso avverse. L'incitamento promana dalle istituzioni invisibili e *informali* che, su scala planetaria, fanno oggi le veci degli Stati nazionali, non più capaci di regolamentare un'economia di mercato e una mobilità sociale divenute ormai di fatto cosmopolitiche. Tuttavia, sul terreno dei rapporti tra le imprese (al plurale) e l'intervento statale, osserviamo che il capitale, malgrado la professione di fede ultra-liberista, da un lato fa propri alcuni strumenti di programmazione (a livello di grandi imprese soprattutto e per inseguire una

maggior crescita quantitativa di produzione, in quanto fonte di profitti), dall'altro si avvale dello Stato nazionale con più diretta ingerenza, in confronto con l'epoca del *Welfare State*. Se fa prevalere su ogni residuale programmazione pubblica quella affidata alle Banche centrali e alle loro manovre sui tassi di interesse, nondimeno costringe gli Stati a sostenere la crescita capitalistica, non più indirettamente — ossia integrando con la spesa pubblica i salari reali e fornendo servizi pubblici ai lavoratori dipendenti, come s'usava ieri —, ma concedendo una più diretta elargizione alle imprese mediante sgravi fiscali, privatizzazioni ecc. I nuovi poteri tecnocratici, nell'appropriarsi degli strumenti pubblici, ne sovvertono così le finalità costitutive. In altre parole, il rilancio dell'accumulazione di capitale in un dato paese o in una data area, mediante incentivi alla competitività delle imprese (oggi transnazionali nell'irradiarsi da quell'area), perché affrontino con vantaggio i conflitti intercapitalistici, quel rilancio dell'accumulazione non è più finalizzato alla maggiore tutela del lavoro⁷², come nelle intenzioni del *Welfare State*, ma al contrario diviene esso stesso lo scopo al quale sono ora preordinati una sempre minore difesa del lavoro, la neutralizzazione o sterilizzazione del conflitto sociale e, su scala mondiale, la crescente polarizzazione tra aree di prosperità e aree di penuria.

La proclamata liberalizzazione della produzione e del mercato nasconde dunque la realtà di un intervento pubblico non soppresso, ma rovesciato nei destinatari e quindi spogliato di ogni autonomia. D'altro canto, osserviamo come la decantata liberalizzazione ultramodernizzante susciti o incoraggi alcuni fenomeni di «rifeudalizzazione» o di regressione odierna verso impieghi di capitale usuraio nei rapporti finanziari tra le banche delle metropoli e i paesi a fatica emergenti dalla servitù coloniale. Grazie a un tale nuovo capitale finanziario, frutto di spoliazioni generalizzate⁷³ che assicurano mano d'opera (immigrata e non) a basso costo, grandi imprese dalle dimensioni crescenti riescono ad abbracciare simultaneamente diversi e sempre più numerosi rami di produzione. Una definizione aggiornata del concetto di «capitalismo monopolistico» dovrebbe soprattutto porre in evidenza che oggi le imprese, nell'espandersi, tendono non tanto a monopolizzare ciascuna *singoli* settori della produzione già

data quanto a coalizzarsi di fatto, nel loro insieme pur diversificato, per poter invadere e asservire *tutti* i processi vitali, anche quelli fino a ieri sottratti alle regole del mercato.

Se l'intervento pubblico degli Stati, più che soppresso, è rovesciato nei veri protagonisti e destinatari, si fa chiaro come il sistema delle imprese possa oggi espandersi e invadere tutti gli altri campi, anche grazie al carattere informalmente pubblico delle istanze non statuali che decidono o "governano". Ma il «gigantesco potere»⁷⁴ dell'*autorità* monetaria che determina in buona parte anche la distribuzione del surplus tra le diverse componenti delle imprese, non riflette che in grado minore l'interesse (di meno breve periodo) degli strati imprenditoriali. Esprime più direttamente il predominio di un calcolo razionale impersonale sui singoli movimenti dell'economia e anche della società. Esprime il primato moderno e tardo-moderno della razionalità tecnocratica, in virtù del quale il capitale *dipende*, appunto, dalla stessa razionalità tecnocratica.

In parallelo con la debilitazione dell'autonomia degli Stati nazionali, la democrazia occidentale corre rischi involutivi, correlati in specie con le trasformazioni tecnologiche: i grandi mezzi della comunicazione di massa sono i veicoli principali anche della propaganda politica. Il proliferare dispersivo dei messaggi indebolisce quelli più forti, omologandoli agli altri. Per effetto dei maggiori costi degli odierni mezzi di informazione, si concentra nelle mani di pochi potentati economico-finanziari il potere di filtrare anche i messaggi politici. Perciò viene ampliata soltanto in superficie l'area del coinvolgimento popolare nelle scelte pubbliche. In realtà, viene ripristinata una *dipendenza* — degli "agenti" politici dai potenti della conoscenza, dell'economia (o della finanza) e della società di mercato — che negli anni sessanta e settanta sembrava in declino: ora essa appiattisce il dibattito politico, sviandolo dal discorso sulle prospettive o sugli interessi più vitali, e quindi propaga tra le masse una tendenziale spolitizzazione che, se i paesi europei continueranno a modellarsi sugli standards statunitensi anche per le astensioni dal voto, condurrà alla revoca *de facto* del suffragio universale. L'innovazione scientifico-tecnologica, come proiezione globale del sapere sull'insieme sociopolitico, si traduce dunque nel predominio dei poteri tecno-

cratici sopranazionali sul potere degli Stati (ancora attardatisi nella loro forma nazionale e perciò indebolitisi), mentre l'innovazione nelle tecniche e nella diffusione dell'informazione, globale anch'essa, sconvolgendo ogni dinamica democratica reale, assimila a un "pensiero unico", e quindi assimila tra loro, le *diverse* tendenze politiche (ora imprigionate nella gabbia bipolare della necessaria convergenza verso il centro), malgrado l'apparente liberazione di tutte le possibili *diversità*. In realtà, il sistema alimenta o favorisce le forme più sterili e velleitarie dell'antagonismo e della protesta per poter mettere meglio la sordina alle forme più incisive e efficaci. E infatti ogni più stravagante contro-cultura o contro-informazione è bene accettata, se si ritaglia una piccola nicchia innocua e se serve a far spettacolo nel quadro della più generale politica-spettacolo orchestrata dal potere reale. Il dissenso postmoderno, chiassoso ma debole, fa parte della stessa logica di un'incessante innovazione, o l'accompagna e la asseconda legittimandola. Del resto, se il dominio cambia volto in ogni momento, in virtù dell'innovazione appunto, anche i suoi avversari (mimando o parodiando le mosse del dominio) non potranno che farsi effimeri o mutevoli, e perciò incuranti della propria storia o della propria memoria perduta. In tal modo, saranno incapaci di contrapporre all'accumulazione reale del capitale, uno e molteplice, invisibile e proteiforme, un'altrettanto reale accumulazione di esperienza storica e di progettualità politica alternative.

Sul terreno economico-sociale, le innovazioni divengono una regola o una via obbligata (a prescindere dalla più lunga o breve durata delle corrispondenti teorie "valide") e l'esperimento tecnico-pratico, in quanto distinguibile da quello scientifico-teorico, si conforma sempre più al bisogno di innovazione: si fa esperimento sempre innovativo. L'innovazione tecnica è ora la forma eminente del dominio baconiano del sapere, non più soltanto sulla materia inanimata, ma anche sulla natura biologica (mediante le biotecnologie, appunto) e finalmente su ogni attività umana. Nasce dal venir meno del potere regolatore della forma-Stato anche l'acutizzarsi della contraddizione tra scienza-capitale, da un lato, e ambiente naturale, dall'altro: contraddizione che, presupponendo pur sempre il conflitto tra capitale e lavoro, assume ora carattere più generale, se si consideri che proprio oggi

le centrali capitalistiche più forti, quelle statunitensi in primo luogo, si svelano come una minaccia mortale alla vita di tutti. Il fallimento delle conferenze internazionali sui mutamenti climatici suona forse come una campana a morte annunciante davvero la fine della storia?

Per certi aspetti, le modalità del *dominio* dei saperi scientifici sugli altri campi ha, paradossalmente, il sopravvento sugli stessi saperi scientifici in quanto teorici e in quanto autonomi. Un tal fenomeno ha riflessi, negli indirizzi scolastici o educativi, sui mutevoli equilibri tra preparazione “disinteressata” o cosiddetta “umanistica” (comprendente gli ambiti letterario-artistico, storico, filosofico e anche la scienza cosiddetta “pura”) e preparazione alle professionalità tecniche in campo economico, sociale o politico. La seconda tende a prevalere sulla prima e ne scaturiscono conseguenze rilevanti nella formazione delle personalità giovanili e, in specie, del loro atteggiarsi verso i valori etico-politici e verso le corrispondenti istanze di socializzazione. Mutano in conseguenza anche i precari equilibri tra continuità e distacco nel rapporto genitori-figli o, più in generale, nel confrontarsi delle generazioni viventi le une con le altre. E mutano alcune acquisizioni tradizionali nella psicologia dell’età evolutiva e nelle pratiche educative o formative; infatti, tende a rovesciarsi oggi il rapporto tra generazioni nel conseguimento delle conoscenze: delle conoscenze pratiche soprattutto. Se l’innovazione tecnica prevale sull’esperienza consolidata e sui saperi autonomi, la pur conflittuale reverenza o soltanto dipendenza intellettuale dei giovani nei confronti degli anziani, osservabile in passato, si converte oggi in un’ostentata indifferenza o persino insofferenza talvolta foriera di imprevedibilmente traumatiche manifestazioni patologiche, non certo riconducibili al freudiano complesso di Edipo. Per contro, l’incomprensione degli anziani verso i comportamenti giovanili si accompagna talvolta, nei primi, a un insolito complesso di inferiorità.

Il primato della razionalità semplice, e del capitale come espressione storica della razionalità semplice applicatasi alla produzione, era un processo storicamente fisiologico. Corrispondeva a un processo fisiologico la funzione egemonica della razionalità semplice sull’economia, sulla società e sulle istituzioni perché, pur nel groviglio delle contraddizioni inseparabili dalla modernità (sorte, in specie,

per i privilegi di classe, per i conflitti tra le nazioni, per il persistente eurocentrismo e per l'insorgente colonialismo), la razionalità semplice era portatrice di un nuovo principio universalistico sul terreno delle libertà (economiche, sociali, politiche e dei diritti civili di cittadinanza) già affiorate nella tradizione giusnaturalistica e poi in quella illuministica. L'istanza universalistica si propagava negli altri ambiti in quanto la stessa razionalità semplice, come modalità di un primato culturale allora emergente, avanzava pretese legittime a una funzione unificatrice del sapere: era una razionalità semplice, ma unificante nelle sue premesse cognitive, nel suo linguaggio (non ancora disancoratosi dal linguaggio comune dei parlanti e degli scriventi) e persino nelle sue dispute metafisiche. La funzione egemonica di quella razionalità pre-scientifica era inoltre "normale" perché esercitata con moderazione: da premesse cognitive tendenzialmente unificanti o totalizzanti quella razionalità faceva discendere infatti applicazioni particolari, limitate o locali in campo economico, sociale o politico. E l'efficacia di quelle applicazioni (proprio per la *discretezza* dei loro intenti e dei loro risultati) era tale da legittimare l'enfasi hegeliana sul razionale che è (si fa) reale e sul reale che è (è fatto) razionale, come spiega Alberto Burgio in un suo saggio volto a rivalutare debitamente la modernità contro i suoi detrattori francofortesi, heideggeriani o «postmoderni»⁷⁵.

In Burgio, a mio avviso, non si trova tuttavia un'esplicita tematizzazione del rivolgimento che investe il sistema della modernità quando la razionalità semplice si tramuta più manifestamente in razionalità scientifica in senso proprio. Se il primato della razionalità semplice era un primato fisiologico, invece il primato della razionalità complessa — scientifica in senso proprio —, e del capitale cosiddetto «globale» che ne è, ora, l'emanazione storica nelle sfere economica e sociale, si configura come una patologia antropologica. Il rivolgimento più evidente è forse quello che, prolungando le pretese egemoniche della razionalità anche dopo il suo tramutarsi in razionalità scientifica, tuttavia capovolge le modalità del suo atteggiarsi come sapere costituitosi in un suo diretto rapporto con il fare, ossia come dimensione noetica proiettata verso la dimensione pragmatica. La razionalità semplice, ripeto, era un sapere universalizzante che però inve-

stiva il reale nelle sue regioni singole o nei suoi aspetti parziali. La nuova razionalità scientifica è un aggregato di saperi parziali, benché più agguerriti, epperò capaci di effetti globali sul reale: effetti generalmente devastanti e non più razionalizzanti. Potremmo affermare che il moderno è ora, soltanto ora, pervenuto a un “cattivo universalismo” involutivo, a un universalismo che non promana più, *a parte subjecti*, da principi di ragione, da un progetto illuministico, ma procede a ritroso o retroagisce, *a parte objecti*, e assume le forme di una «globalizzazione» cieca. Risultato inconsapevole della nuova scienza per suo statuto divisa e dei nuovi capitali singolarmente autonomizzati, la globalizzazione odierna copre o occulta nuove frantumazioni, dissociazioni e lacerazioni della realtà effettuale.

L'universalismo della prima modernità scaturiva dal principio razionale della (ideale) *eguaglianza* (anche nei cosiddetti diritti “naturali”). Quel principio otteneva parziale applicazione (educativa, giuridica, non certo sociale) entro le singole nazioni, ma lasciava ancora relativamente distanti le nazioni, i popoli, le “razze” e quindi lasciava ancora aperta la possibilità di attenuare le disuguaglianze tra le nazioni, i popoli, le “razze”. Persino il detestabile colonialismo cercava giustificazione nell'intento di rendere (a seguito dell'occupazione *manu militari*) possibile l'incivilimento dei popoli “inferiori” sottomessi e quindi di rendere colmabili le diversità (di renderle *oggettivamente* colmabili anche secondo le opinioni di pensatori rivoluzionari come Marx e il nostro Labriola). Il razzismo dei tempi nostri, invece, apre varchi nelle sue frontiere e abolisce le distanze spaziali che ancora facevano lontani i colonizzati (le abolisce per la nuova mescolanza e interdipendenza di popoli migranti, di destini individuali, di informazioni e di mondi culturali); ma annulla le distanze proprio per rendere incolmabili le diversità. Il nuovo razzismo vuole il diverso accanto a noi perché a noi sia possibile avvertirlo come sempre più diverso, come radicalmente disuguale rispetto a noi. È il principio di “cattiva universalità” quello che produce disuguaglianza nei suoi effetti globali, quello che abolisce, appunto, le distanze ancora conservatesi nella prima modernità per fare maggiori e più tangibili le disuguaglianze. La nostra tarda modernità innalza infatti a principio (parimenti “razionale”) la stessa *disuguaglianza* come valo-

re e come condizione-base, a sua volta, per l'efficienza e per il progresso. Non il mercato (di beni "eguagliati") ci governa, infatti, ma la ricerca del massimo profitto (fonte delle disuguaglianze) regola e condiziona il mercato: ricerca del massimo profitto a sua volta regolata dalla nuova e (tecnologicamente) più avanzata ricerca genericamente razionale del massimo risultato con il minimo dispendio.

Ed ecco il fatto nuovo della tarda modernità, rispetto alla modernità classica: la scienza applicantesi e/o il (nuovo) capitale, con la loro pretesa di esaltare in sommo grado la razionalità, si apprestano invece a toccare il fondo dell'irrazionalità. Valgono le considerazioni seguenti. La razionalità complessa o propriamente scientifica è, per suo statuto, soltanto specialistica, ossia dedita a scavare o perlustrare campi sempre più ristretti dello scibile, che essa isola gli uni dagli altri, anche se nel loro insieme, anzi nel loro affiancarsi senza connettersi, pretendono di esaurire tutto lo scibile. Si esercita in tal modo la sua potenza, anzi la sua «volontà di potenza». Non ve n'è oggi altra, sia chiaro, all'infuori di quella che emana dalla scienza nelle sue proiezioni sistemiche: come capitalismo «sapienziale» o tecnomanageriale, in campo economico-produttivo; come tecnocrazia o tecnoburocrazia, nelle istituzioni pubbliche, soprattutto in quelle internazionali; e come telecrazia o telenomia (o persino "telemania"), nella società di mercato. Ma lo specialismo o settorialismo scientifico è appunto quello che, al limite, sa "tutto" di un oggetto particolare e non sa "nulla" di tutti gli altri oggetti reali o possibili. Si badi che quel saper tutto e nulla è congruente con la concezione della natura-oggetto nella scienza moderna sin dai suoi primordi: la natura era, in generale, riguardata come un «aggregate of things» che, come tale, «could be disaggregated or taken apart and then rebuilt in various ways»⁷⁶. Nell'odierna scienza sviluppata e potenziata, Alessandro Mazzone distingue «tra necessaria *specializzazione* e nefasto *settorialismo*», osservando che settorialismo «vuol dire che il *negativum*, la critica, si presenta ora come un "esterno", ossia non è una critica immanente al metodo-verità di un determinato sapere». Il settorialismo si fa tanto più potente quanto più è costretto a guardare soltanto al «breve periodo». Refrattario «alla distinzione kantiana degli "scopi possibili", il cui ambito la scienza, amplia, e del volere univer-

salizzante, che solo può farli suoi e perseguirli (o rifiutarli)», cosicché «tutto quello che si può fare viene poi anche fatto», il settorialismo (nel suo farsi modo capitalistico) «equipara le fabbriche della morte alle fabbriche del pane»⁷⁷.

Popper aveva detto che si compie nella specie umana una strategia capace di neutralizzare le condizioni (darwiniane) per la sopravvivenza: infatti, in particolari situazioni, la nostra specie si avvale della possibilità che, nel conflitto tra le diverse ipotesi scientifiche, quelle erronee debbano mentalmente estinguersi risparmiandoci la sorte di perire noi stessi per esserci comportati, realmente, in modi troppo avventurosi. Si fa eco di una tale convinzione, più di recente, K. O. Apel quando afferma che «nel discorso argomentativo [...] gli uomini non combattono gli uni contro gli altri, ma lasciano che siano gli argomenti a combattere al loro posto»⁷⁸. Questa possibilità consolatoria deve essere messa in dubbio nei giorni nostri. Se per gli autori menzionati le teorie erronee si fanno carico, con la loro “morte”, dell’opportunità di risparmiare agli esseri umani il rischio di perire a causa dei loro errori, come sono condannate invece a perire, in base ai postulati darwiniani, le altre specie viventi avventurate in un ambiente radicalmente ostile, nei nuovi specialismi odierni l’avventura della scienza-tecnica non teme rischi per se stessa, ma riversa di nuovo tutti i rischi sulla specie umana o sulla vita in generale, vista come “altro”, ossia come estranea alla scienza-tecnica, che può quindi sacrificarla sull’altare delle proprie glorie. Le scienze tecnicizzate si cimentano oggi in una gara (per la scoperta teorica e, soprattutto, per l’innovazione tecnologica) nella quale la posta in gioco è la salute e, forse, la sopravvivenza della nostra specie. Mi ha colpito un’affermazione di Rita Levi Montalcini a sostegno di un appello da lei e da molti altri specialisti sottoscritto per rivendicare illimitata libertà anche alla scienza applicata. Nessun tentativo e nessuna azione, ha detto all’incirca, sono esenti da rischio. Non ho nulla da obiettare, fuorché l’augurio che incorrano nei rischi della propria professione gli stessi artefici delle invenzioni e applicazioni scientifico-tecniche, non gli altri esseri umani incolpevoli. Al riguardo, è spiacevole che oggi molti uomini di scienza non facciano distinzione alcuna tra i compiti dell’indagine teorico-sperimentale e quelli del-

l'attività applicativa su larga scala; che giudichino una lesione dei loro diritti ogni condizionamento pubblico dell'attività applicativa (ad esempio, in forma di finanziamenti negati), mentre non considerano ingerenza (mediante finanziamenti accordati) quella delle grandi imprese private interessate a immettere largamente nel mercato prodotti ricavati da tecnologie non sempre utili alla nostra specie e neppure indirettamente funzionali ai progressi di nuove ricerche teoriche⁷⁹. È lecito dire che la scienza è o non è "neutrale"? L'aggettivo è improprio, perché la cosiddetta scienza pura rivendica legittimamente autonomia (che non esclude altri impegni dello scienziato come uomo e come cittadino), mentre nella ricerca applicata e, specialmente, in quella commercializzata possono convivere l'ambizione propria dei ricercatori, o l'imperialismo della scienza-tecnica, e l'interesse degli imprenditori, ovvero della scienza fattasi capitale.

Perciò, se è compito dell'etica pubblica affermare e consolidare la piena libertà della ricerca teorica, una selezione invece dovrebbe essere operata (non soltanto dalla «bioetica» in senso stretto) tra le applicazioni della ricerca scientifica che, non rientrando unicamente nell'ambito delle sperimentazioni interne alla ricerca stessa — e perciò necessarie alla sua convalida —, anzi irrompendo illimitatamente in altri territori, li invadono con la pretesa di elargire qualsivoglia procedimento produttivo o oggetto di scambio o anche risorsa politica: ad esempio, lavori usuranti o merci nocive o armamenti bellici sempre più sofisticati e distruttivi. In particolare, un'attenta selezione dovrebbe investire le applicazioni che possono alterare, con rischi imprevedibili, l'equilibrio ambientale.

La divisione estrema del lavoro era crudele, ma razionale finché era imposta dal capitale nella fabbrica e nell'ambito di un mercato non onnivoro. Diviene invece irrazionale la divisione esasperata di un lavoro scientifico che ora impone a se stesso, dunque non più passivamente ma autonomamente, il compito di parcellizzare le proprie indagini teoriche e le proprie estrinsecazioni pragmatiche, per poter moltiplicare e dilatare il proprio dominio. Debbo rinviare a quel che ho detto prima, sia pure per accenni: se lo specialismo settorialistico ha facoltà incondizionata, non soltanto di *ricercare* (come teoria), ma anche di *fare* (come pratica decisa ad arbitrio), può acca-

dere — e accade — che saperi specialistici, ovvero *locali* in senso epistemologico, producano effetti *globali*, soprattutto nella biosfera, non previsti e non desiderabili, anzi deprecabili. In tal caso la massima razionalità cognitiva, incentrata nell'analisi rigorosa di sottosistemi sempre più ristretti e sempre più separati gli uni dagli altri (la loro somma o giustapposizione, non la loro correlazione o la loro unità in un sistema sovraordinato, caratterizza la «comunità scientifica» nel suo complesso) si rovescia nella massima irrazionalità reale antisistemica.

E l'irrazionalità reale si fa anche irrazionalismo mentale o cognitivo per una sua ricaduta sul concepire degli specialisti e sul comune sentire dei non specialisti. L'irrazionalismo mentale di ritorno assume infatti svariate sembianze. Le tesi sostenute da Lukács in *La distruzione della ragione* sono certamente unilaterali oltre che provocatorie, per la contingenza storica che le ha dettate, ma una loro radicale rettifica potrebbe (dopo Aunschwiz, Hiroshima ecc.) essere formulata così: non il *sonno* della ragione genera mostri, ma la presunta *onnipotenza* della ragione. Non poche intelligenze colte sono pertanto divenute inclini o alla regressione nell'estetismo o alle lusinghe del nichilismo. L'estetismo tardo-moderno, che Benjamin già denunciava nel fascismo, e l'irrazionalismo in genere (che Lukács vedeva nella genesi del nazismo) non sono il rimpianto, rispettivamente, della classicità e dell'asceti medioevale. Sono manifestazioni più sofisticate e nondimeno deprivate di ogni «ingenuità» schilleriana. Il nichilismo, in particolare, non è più (come in Leopardi) rimpianto di antiche illusioni e disincanto della modernità, resa orfana della primitiva natura amica perché, ancora illusoriamente, fattasi dominatrice di una nuova natura inanimata. Il nichilismo è ora il disincanto che viene dopo questa seconda illusione. È la demonizzazione della Tecnica come di quella onnipotenza che distrugge la natura-artificio da lei creata e insieme cospira alla distruzione della ragione — di una ragione dapprima metafisica e in seguito scientifica — dalla quale la Tecnica stessa è stata generata. Nel sentire comune l'irrazionalismo di ritorno presenta altri, meno aulici, aspetti regressivi. Sotto la superficie di un'agognata padronanza tecnica dei mezzi di vita, e di un benessere assaporato o soltanto sospirato, serpeggia un mondo

magico perduto e ritrovato. Il feticismo della merce si scopre alfine misticismo pseudo arcaicizzante in forme che spaziano dai nuovi integralismi etnico-religiosi alle nuove credenze astrologiche (crescono i predicatori e i praticanti dell'oroscopo riabilitato da tutti i mezzi mediatici) e ai nuovi culti della dea Fortuna (che fa diventare plurimiliardari pochissimi tra i moltissimi dediti alle, ormai proliferanti, lotterie telepubblicizzate).

Le scienze sperimentali, in quanto appartengano alla razionalità complessa, tramutano le astrazioni semplici in astrazioni matematiche (la formalizzazione delle scienze storiche è un capitolo a parte). La matematizzazione dei saperi non riflette una presunta «geometrizzazione» del mondo (Husserl) né ci autorizza a leggere il libro della natura come se fosse scritto dal creatore con caratteri matematici (Galileo); ma instaura una sua potenza operativa efficace sulle cose fin quando alla sua egemonia “illuminata” sul mondo umano subentra, non certo per colpe della matematica, la contraddittoria crisi di irrazionalità sopra accennata. La matematica è tutta «invenzione» o costruzione mentale, avvertivano non soltanto Poincaré e l'empirio-criticismo di Mach, ma anche Wittgenstein. Una scienza matematizzata è dunque essa stessa invenzione, non scoperta o heideggeriana *a-letheia* di verità celate: è costruzione di modelli ideali, non rispecchiamento del reale⁸⁰. E nell'essere idealizzazione è la sua virtù epistemica, non la sua debolezza. Ma, se la scienza è invenzione, allora per ogni oggetto indagato sono possibili molte invenzioni scientifiche alternative le une alle altre e tuttavia componibili nell'universo del sapere. Alcuni detrattori della filosofia, per poter dimostrare che essa sarebbe una non-scienza, hanno addotto l'inconciliabile alterità dei sistemi filosofici ancorché coesistenti nel medesimo periodo storico-cronologico. Si può ritenere, al contrario, che la filosofia abbia preceduto, anche per questa sua caratterizzazione pluralistica, le altre scienze. In questo senso, v'è chi (Ricoeur, ad esempio) loda un platonismo “eterno”, un aristotelismo similmente “eterno” ecc. Non occorre attendere che un paradigma tenga dietro a un altro nel divenire storico — nel procedere diacronico — della scienza, come voleva Kuhn. Più paradigmi possono invece convivere sincronicamente. Possono convivere con vantaggi reciproci, se si confron-

tano in un campo scientifico sufficientemente ampio. Se invece si contrappongono, come oggi accade, in uno stesso circuito angusto di specializzazione estrema, possono ancora stimolare, con la loro competizione, lo sviluppo della ricerca, ma possono per contro aggravare le patologie che abbiamo sopra tratteggiato per le teorie settoriali gravide di scompensi pratici globali. Infatti, gli imprevedibili (grandi) effetti dell'applicazione di una teoria locale si sommano a quelli delle altre teorie concorrenti sullo stesso terreno locale. Ne risulta un caos ingovernabile, perché si fa più difficile isolare la specifica micro-teoria e, soprattutto, la relativa micro-pratica presuntivamente responsabili delle controfinalità «collaterali» — in verità, macro-eco-sistemiche — incontrate sul cammino di quei saperi, benché dagli stessi inattese.

Il capitale, come la scienza tecnicizzata, è diviso nei suoi campi di attività e intensifica oggi il suo potere in ciascun campo anche in virtù della concorrenza che, nel proprio raggio di iniziativa, affrontano alcune imprese e che è paragonabile alla, vantaggiosa, rivalità tra le ipotesi scientifiche specialistiche. Ma, come accade solitamente nelle scienze speciali, le imprese che operano in un determinato settore, dispiegandovi tutta la loro crescente potenza, non si curano di coordinare, sia pure conflittualmente, il loro operato con quello delle imprese impegnate in altri settori. Perciò, l'intensificazione del potere economico diviso (tra le imprese, al plurale) genera, come nelle attività dell'odierna scienza-tecnica, una «globalizzazione» che si rivela, in realtà, disordine globale. Del disordine sono fenomeni esemplari anche la crescente iniquità nella distribuzione della ricchezza, la conseguente esclusione di fatto, sui terreni culturale, economico, sociale, geopolitico, di ceti, stirpi, popoli, regioni del globo e, soprattutto, ancora una volta, la dilapidazione irrazionale e nefasta delle risorse naturali: quindi la minaccia alla specie umana nella sua totalità.

Che fare? Ho già detto di un possibile declino del capitale, se la specie si riappropri dell'«intelletto generale» e della fisicità generale. Ma che fare, più specificamente, del lavoro scientifico? È evidente che nessuna «volontà generale», neppure la più democraticamente suffragata, può pretendere di porre limiti alla ricerca teorica, anche quando questa avanzi pretese senza limiti: ossia anche quando in

alcuni uomini di scienza non alberghi la «coscienza del limite», né nell'accezione kantiana né in quella del «razionalismo critico» popperiano. Al contrario, la piena libertà di ricerca dev'essere sempre salvaguardata dai poteri pubblici, proprio in base a un loro principio etico. L'etica pubblica sia di stimolo alla libera ricerca e anzi sappia farne propri il rigore e la tensione verso una lettura altamente razionale delle cose. L'etica pubblica si adoperi dunque a liberare la scienza: ma a liberarla anche dalla sete di dominio incondizionato che affligge la scienza stessa, in quanto protesa verso applicazioni talvolta avventurose o avventate. Oggi, invece, la scienza non è esortata a esplorare le sue "verità". Afferma von Wright: se oggi il mercato e lo Stato non impongono alla scienza una *loro* verità, secondo una pretesa che fu innanzitutto della religione in altri tempi, nondimeno cooperano a distogliere la scienza da quel suo scopo ideale che è *la* verità, per indirizzarla soprattutto verso i suoi impieghi utili (o dannosi). Il mercato e lo Stato non impongono neppure finalità *etiche* alla scienza, perché oggi (tramontate sia l'epoca dello spirito protestante nell'imprenditorialità, sia quella degli ideali giacobini nella lotta politica) lo Stato e soprattutto il mercato non perseguono alcun fine etico che sovrasti gli altri fini. Nel mercato, in specie, la competitività eslege diviene essa stessa legge e il profitto scopo. Ne deriva, secondo von Wright, un singolare conglomerato tra gara consumistica generalizzata, disponibilità crescente di tempo libero (grazie ai nuovi progressi tecnologici) e, appunto, assenza di finalità etiche che orientino o giustifichino quel tempo libero e quei consumi di massa. D'altra parte, una scienza indirizzata principalmente verso i suoi impieghi utili, fallisce a lungo andare proprio su quel terreno degli scopi utilitari: infatti, proprio il dominio dell'uomo sulla natura è oggi in forse, per la fallacia di un potenziale tecnologico deprivato di saggezza e di preveggenza. Ma vincere la sfida delle controfinalità tecnologiche nei livelli primari dell'essere (nella natura) non si può senza «profondi mutamenti» anche nel modo d'essere della società umana, ossia in quell'ambito nel quale l'uomo soltanto dovrebbe essere legislatore⁸¹.

Abbiamo ripetuto che l'astrazione è modalità culturale-cognitiva tipicamente moderna e che essa, nel moderno, si proietta anche

fuori dell'ambito cognitivo: come movimento astratto del capitale e lavoro astratto nella produzione, come denaro nella circolazione sociale, come insieme di eguaglianze formali nello scambio politico. In quanto caratterizza il moderno e nel moderno esercita il suo primato, certamente l'astratto non può essere considerato un passo indietro nel divenire storico delle culture umane (pensatori come Bergson e altri intuizionisti erano in errore). Al contrario, dev'essere considerato una grande conquista sia nella sua specifica funzione cognitiva sia in quanto fondamento forte delle altre funzioni storiche proprie della sua epoca. L'astratto ci si rivela invece parziale, unilaterale e persino — nelle sue applicazioni in altri campi — fuorviante, soltanto se l'epoca della ragione noetica egemonizzante, in ogni campo, il mondo degli uomini volga al tramonto e se, sull'orizzonte, appaia possibile un'egemonia della ragione etica: in particolare, se appaia possibile la sussunzione della stessa ragione noetica ad opera della nuova ragione etica. Soltanto allora le astrazioni (le equazioni, le assimilazioni o le identità dei diversi e anche le eguaglianze *formali*) potrebbero e dovrebbero essere "inverate": diciamo inverate, non invalidate, perché quelle funzioni logico-formali o astratto-generalì sarebbero ormai parte costitutiva del patrimonio di civiltà e sarebbero considerate ancora valide nel nuovo e ricomprensivo contesto epocale segnato dalla ragione etica e dalle sue "applicazioni" (noetico-prasseonomiche, nella terminologia che abbiamo scelto) alle altre regioni dell'attività umana. La critica formulata da Hegel all'«intelletto astratto» (che, è ovvio, non muove da un asserito primato dell'intuizione) può esser interpretata come una critica fondata su motivazioni etiche? Certamente non può essere ricondotta a una sorta di kantiano primato della «ragion pratica». In Hegel prevale invece la critica filosofica, ovvero basata sul presupposto di una supremazia da lui attribuita al pensare filosofico-dialettico sulle altre scienze. Ma, a nostro avviso, anche le scienze filosofiche sono scienze formali e dunque per statuto (e a buon diritto) elaboratrici di astrazione e operatrici mediante astrazioni.

Non è qui in questione, si badi, la fecondità culturale della razionalità scientifica in generale, ma il suo odierno *primato*. La ragione etico-prasseonomica è istitutrice e dispensatrice di libertà: dev'essere

tale, dicevamo, anche nei confronti della scienza. Ma deve garantire che la *ricerca* scientifica sia libera di valere per se stessa, non di invadere gli altri mondi vitali. La scienza, doverosamente libera d'essere scienza, non può esser libera di assoggettare, alterare, modificare (con applicazioni tecnologiche incanalate nell'industria in quanto "guerra" o nella guerra in quanto industria) i campi che non siano specificamente propri della ricerca teorica o di quella teorico-sperimentale. La libera ricerca comprende invece le ipotesi, le convalide di laboratorio, i processi formativi dei ricercatori e, non ultima, la ripartizione interna (fra le diverse discipline) dei mezzi di ricerca complessivamente disponibili anche a seguito di contrattazioni ragionevoli tra la comunità scientifica e il potere pubblico. Ed è altrettanto ovvio che neppure la tecnica dev'essere demonizzata in quanto tale. Ma, poiché essa non deve atteggiarsi né come prometeismo decostruttore e ricostruttore di ogni cosa né come forma di un moderno nascondimento-svelamento dell'Essere (Heidegger), il nostro rifiuto deve scongiurare il *pan-tecnicismo* soltanto, nient'altro che il pan-tecnicismo.

Non può pertanto eludere il problema della dialettica tra razionalità scientifica e volontà etico-politica chi vagheggi un «ordine nuovo». All'imperialismo della scienza-tecnica — alla sua pretesa di colonizzare gli altri mondi vitali — subentri infine il kantiano «primato della ragion pratica», se intendiamo per «ragion pratica», non una vaga ragionevolezza o saggezza tramandataci, ma una chiara volontà-intelligenza etico-politica. Tra «intelligenza» e «volontà» — tra intelligenza scientifica e volontà etico-politica — vi è un rapporto dialettico, ma non invariabilmente antagonistico. L'una e l'altra dovrebbero appartenere a uno stesso clima storico che, guardando verso un incerto futuro possibile, mi piace definire (in un significato prossimo a quello concepito da Enrique Dussel) *transmoderno*. Dico transmoderno, non «post-moderno»⁸², perché intendo il transmoderno come il tempo storico che — preparato da una *transizione* aspra e ardua — potrebbe oltrepassare la modernità⁸³ avversandola, ma proprio per una tale opposizione storica, potrebbe (hegelianamente) «superarla e insieme conservarla». Il «postmoderno», invece, si illude d'essere il "dopo" senza aver combattuto contro il "prima" e quindi senza aver

fatto i conti, dialetticamente, con il “prima”. E, proprio per una tale sua (pretesa) secessione irrelata dal moderno, il postmoderno finisce con il ritrovarsi tutto dentro il moderno o con l’esserne un’appendice «debole». Convergono, al riguardo, anche le notazioni critiche di Fredric Jameson o di Romano Luperini.

Osservavo dunque che politicità complessa (statualità) e scientificità (razionalità complessa) potrebbero appartenere a uno stesso clima transmoderno. Gramsci esprimeva forse una tale convinzione quando avvertiva l’esigenza di un dirigente nuovo che fosse «specialista + politico» (mettendo l’accento, è ovvio, sul politico). «Pessimismo dell’intelligenza ottimismo della volontà» è un “plagio” di Romain Rolland, a sua volta, “plagiato” da Antonio Gramsci. Anche Bloch propone quella polarizzazione e ne fa derivare un suo giudizio positivo, non soltanto sulla «corrente calda», ma anche sulla «corrente fredda» del marxismo, assimilando quest’ultima, appunto, al pessimismo dell’intelligenza⁸⁴. Un’interpretazione forse arbitraria, ma non troppo, di quella massima può suggerirci che vi sono una volontà dell’intelligenza e un’intelligenza della volontà e che la volontà dell’intelligenza non dovrebbe essere «volontà di potenza» (tale è oggi più che mai), ma dovrebbe coltivare una, pessimistica, coscienza del limite: anche il crociano «errore pratico» è tale perché nasce dall’incauto *sconfinare* dei teoremi scientifici. Nelle applicazioni pratico-economiche della scienza, infatti, dovrebbe farsi valere una, pessimistica, norma inversa a quella vigente in un ordinamento giuridico civile: l’onere della prova dovrebbe gravare, come sostiene il pensiero ecologista, sulla teoria-pratica che si presume innocente, non sull’etica pubblica accusatrice⁸⁵.

Ottimismo della volontà intelligente è, d’altra parte, con Immanuel Kant e con Ernst Bloch, libertà di «sperare» (nel nostro agire futuro), rinunciando peraltro a tentare anzitempo o fuor di logica la realizzazione di un nostro progetto ideale se non sia, o non sia ancora, storicamente — e dunque cognitivamente — possibile e maturo. E, qualora sia giudicato maturo, spogliandolo di ogni irrealistica assolutezza. Anche il comunismo, progetto d’epoca, può concepirsi soltanto come «comunismo della finitudine» (Tosel). Ottimismo della volontà non è, come vuole il «volontarismo», quel-

lo che sfida l'imprevedibile, compiendo scelte temerariamente irrazionali; ma quello che, conscio dei vincoli posti da una scienza prudente e inoltrandosi nei varchi concessi dalle condizioni, oggettivamente, date alla stessa nostra intelligenza scientifica, riponga in quell'attraversamento tutto l'impegno e anche tutta la passione etica e civile che possano condurre al risultato sperato. Con immagine popolare potremmo chiosare che uno stesso bicchiere, «mezzo vuoto» per la sete inappagata dell'intelligenza scientifica, è «mezzo pieno» per una volontà politica sobria, ma non rassegnata.

Il dissidio tra razionalità scientifico-tecnica "temeraria" e ragione etico-politica "saggia" permane invece come antagonismo indomito, che potrà essere risolto soltanto da un superamento epocale, se la prima si attarda nel suo modulo ancora tutto moderno, mentre la seconda si proietta verso una possibile dimensione transmoderna a lei più congeniale, ossia se la scienza è ancora nietzscheana *volontà* di potenza, mentre la volontà politica si fa *scienza* del consenso. Ovvero, si fa «direzione consapevole» o «egemonia» sorretta da «consenso» di contro a «forza» di dominio (volontà di potenza, appunto): non possiamo non dirci gramsciani.

7. *Natura come mezzo soltanto?* — Se l'uomo è *il fine* dell'uomo, nella vita etica, fino a che punto è lecito affermare che la natura costituisce il *mezzo per eccellenza*, del quale l'uomo può e deve servirsi? L'idea di un dominio sulla natura nacque, nella prima modernità, insieme con l'idea di "infinito". Fino al tramonto dell'antichità, era prevalsa la concezione di una *finitezza umana* insediata in una *natura finita*. Affiorava nell'età medioevale, e permaneva fino alle soglie del moderno, la concezione di uno *spirito (divino) infinito* sovrastante pur sempre un *mondo (creato) finito*. Tuttavia, nella magia medioevale, la tendenza antica ad armonizzare le due finitezze dell'uomo e dell'universo conviveva con un primo tentativo ingenuo di dominio umano *illimitato* sulla natura. Scrive von Wright: «Nella prima forma la "scienza magica" assomiglia alla scienza greca, nella seconda alla scienza come noi la concepiamo»⁸⁶. Nell'età umanistico-rinascimentale e fino agli inizi della contemporaneità, un *uomo-soggetto finito* dapprima rifletteva in sé (come "microcosmo"), quindi osservava

con audacia sperimentatrice e infine tendeva a padroneggiare un *oggetto infinito* (potenzialmente, gli infiniti mondi)⁸⁷. Gli sviluppi successivi della scienza contemporanea rimandavano, come a loro causa e effetto insieme, a quell'immagine della natura oggi finalmente in crisi. Oggi, al nuovo concetto di un *universo finito* — nelle sue dimensioni, nelle risorse di energia per noi disponibili, ecc. — dovrebbe corrispondere un concetto nuovo di *specie-uomo finita*: finita per l'impensabilità di una sua vita immortale, ultraterrena o terrena, e per le concrete possibilità di morte nucleare, di mutazioni genetiche, di catastrofi ambientali ecc., peraltro evitabili se non fosse oscurata ogni saggezza. Ma perciò la natura non dovrebbe più essere trattata soltanto come oggetto per l'uomo e l'uomo non più soltanto come il soggetto dominatore⁸⁸.

La nozione di "oggetto" è, per la scienza moderna, anche una nozione utilitaristica in quanto "padronale", non soltanto attinente alla *episteme* come *verità*, appunto, "posseduta". Orientare domani la scienza verso valori significherà assegnarle come suo, indiretto, fine ulteriore il fine etico della umana dignità, ma anche restituire al "vero" della scienza (delle scienze naturali, innanzi tutto) la qualità di valore in sé, disgiunto dall'attuale ruolo egemonico della scienza in quanto protesa verso le sue illimitate applicazioni negli altri campi. Il "vero" della scienza non sarà dunque, esso stesso, un *oggetto* distaccato (e sia pur contemplato). Sarà invece una *praxis* superiore. Il senso "magico" e partecipativo di una, umana e umanizzata, *costruzione* del vero naturale potrà far leva, secondo von Wright, sulla stessa scienza odierna più avanzata: ad esempio, sul principio di indeterminazione di Heisenberg, che per primo, forse, ha messo in crisi la separazione dell'oggetto naturale instaurata dalla scienza moderna, preparando invece il passaggio dall'idea di dominio sulla natura a quella di «co-evoluzione» della natura e dell'uomo.

Ritrovare, in contesti moderni e secolarizzati, la tensione dinamica verso il futuro remoto delle aspettative umane più alte è insieme ritornare alla cura verso gli originari equilibri omeostatici delle comuni radici naturali. La natura non può essere soltanto il mezzo per eccellenza dei nostri fini. Il nuovo concetto di dignità umana che oggi intendiamo porre a base delle nostre azioni ci rappresenta infat-

ti l'uomo, non più come signore "barbarico" della natura, investito del diritto di usarne e abusarne illimitatamente, ma come un essere naturale egli stesso, la cui capacità di fruire degli altri beni naturali si eserciti nel *rispetto* della natura altra in quanto egli abbia in essa la *propria* sede: non la sua (ampliata) *res patria* ma la sua nuova *patria* (planetaria). Il suo amore per la natura prenda il posto dunque dell'amor di patria, ch'egli ha coltivato nella sua storia più recente come culto di "cippi" o di confini, in una *terra* divisa. Il "culto" invece sconfini nell'idea di un solo *mondo* e di una cittadinanza sola.

I principi primi di una normativa istituzionale rinnovata — che si estenda anche ai rapporti tra gli umani e la natura — saranno dettati da un calcolo utilitaristico o saranno un semplice elenco di massime empiriche, eventualmente segnate da una qualche traccia ancora "irrazionale", o al contrario costituiranno una *razionalità pura* di matrice kantiana, una razionalità formale assunta come valore per sé, come *tautologia etica* capace di prescindere da ogni contenuto? Per esemplificare soltanto la prima ipotesi, si guardi alla dibattuta questione della liceità o non liceità delle possibili pratiche biotecnologiche volte alla creazione di esseri partecipi dell'uomo e di qualche altro animale superiore. In un contesto culturale e istituzionale governato dal principio dell'utilità massima, o dell'utilità media maggiorata, o anche dell'utilità equamente (egualmente) ripartita, qualsiasi manipolazione genetica sarebbe in linea generale ammessa o permessa.

Il principio regolativo di una dignità incondizionata degli esseri umani e i doveri inerenti non potrebbero estendersi agli altri esseri naturali (pur se riguardati con *rispetto* o persino con amore) non soltanto per i mutamenti radicali intervenuti nei secoli della storia umana e per il conseguente divaricarsi della nostra storia dalla restante storia naturale. Infatti, se la definizione dell'uomo come animale razionale e insieme *etico-politico*, oltre che una definizione cognitiva, è una indicazione di valore o un imperativo di condotta traducibile nella massima formale e insieme sostanziale «non fare in modo che un uomo sia meno che uomo», ne deriva l'inammissibilità di ogni pratica che abolisca il confine, già stabilitosi nel processo naturale, tra l'uomo e gli esseri che precedono l'uomo. È inammissibile una pratica che — parificando l'uomo e un simil-uomo — sminuisca o

adulteri perciò nell'uomo stesso la sua precipua e inconfondibile capacità, appunto, etico-politica di distinguere razionalmente e inequivocabilmente il bene dal male, il *giusto* dall'*ingiusto*. E la massima del giusto («non fare in modo che un uomo sia meno che uomo»), tautologica o puramente formale a prima vista, equivale invece alla più «contenutistica» delle famose formulazioni kantiane: un uomo *meno che uomo* sarebbe fatalmente trattato soltanto come *mezzo*. Dileguandosi, per le avventure biotecnologiche, il confine tra la vita umana e la vita animale, si dileguerebbe la linea di demarcazione che ci consente di prescrivere «l'uomo sia sempre il fine e mai soltanto un mezzo per l'altro uomo» o, con una formula secondo Ernst Bloch⁸⁹ equivalente, di deliberare l'abolizione dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

Note

- 1 Anche Adorno, in *Minima moralia*, scorge sotto quella luce l'ipotetica umanità del futuro. Scrive a tal proposito Bodei che, dopo la liberazione dalla scarsità, «anche le forze produttive cesseranno di apparire quale fondamento ultimo della storia» (Bodei, 1987, p. 125).
- 2 Cfr., ad esempio, Habermas, 1973, p. 57.
- 3 È vero che (in *Quaderni*, 1975, p. 2146) Gramsci afferma: «L'egemonia nasce dalla fabbrica ... la 'struttura' domina più immediatamente le sovrastrutture e queste sono razionalizzate (semplificate e diminuite di numero)». Ma quest'ultimo passo testimonia delle oscillazioni che permangono nel testo gramsciano allorché tematizza il rapporto tra struttura e superstruttura. Peraltro, nel passo appena riportato, la funzione egemonica esercitata dalla stessa struttura, come ha notato Fabio Frosini, sembra indicare una certa inferiorità, almeno per quell'aspetto, del contesto statunitense rispetto a quello europeo. Gramsci tende a marginalizzare, come sostiene Giuseppe Cospito, la coppia struttura-sovrastuttura, ma (secondo me) per rimuoverne la formulazione terminologica tradizionale e per ripensarne in modo innovativo, invece, le articolazioni concettuali.
- 4 Lukács, 1984[c], p. 204; trad. it., 1990, p. 217.
- 5 Lukács, 1984[c], p. 207; trad. it., 1990, p. 221.
- 6 Lukács, 1984[c], p. 40; trad. it., 1990, p. 40.
- 7 Lukács, 1987, pp. 68-69.
- 8 Lukács, 1987, pp. 60-62.
- 9 Lukács, 1987, p. 62.
- 10 Lukács, 1987, p. 143.
- 11 Lukács, 1987, p. 153.
- 12 Lukács, 1984[c], p. 234; trad. it., 1990, p. 250.
- 13 Lukács, 1987, p. 40.

- ¹⁴ Lukács, 1984[c], p. 255; trad. it., 1990, pp. 272-273.
- ¹⁵ Lukács, 1984[c], p. 234; trad. it., 1990, p. 250: i corsivi sono miei (G. P.).
- ¹⁶ Lukács, 1984[c], pp. 236-237; trad. it., 1990, pp. 252-253.
- ¹⁷ Lukács, 1987, pp. 77 e sgg. Anche sulla questione del «socialismo in un paese solo» i successori di Lenin smarrirono «le esigenze metodologiche dinamico-totali di Marx e Lenin», mentre il problema dell'origine non-classica della rivoluzione russa scomparve sempre più: si volle ora affrettare la rivoluzione mondiale con mezzi anche avventurosi, ora forzare la costruzione socialista nella sola Urss. Retorica rivoluzionaria in Trockij e dogmatismo non dialettico di Bucharin, afferma Lukács, erano di fatto sullo stesso terreno in cui si poneva Stalin (senza le capacità tattiche di Stalin).
- ¹⁸ Ho tentato di affrontare altrove alcuni aspetti del problema (Prestipino, 1979 e 1993).
- ¹⁹ Per Bigo, 1953, l'economia politica marxista è incomprensibile se si prescinde dalla sua motivazione filosofica.
- ²⁰ Altan, 1978, p. 101.
- ²¹ Ad esempio, tra gli interventi più recenti, cfr. Cavallaro, 2000, e Bellofiore, 2000[b]. K. O. Apel, 1999, pp. 362-363, si associa a quanti obiettano alla teoria marxiana che alla determinazione dei prezzi concorrono, oltre che il lavoro astratto, anche il rapporto tra domanda e offerta o l'utilità marginale dei beni per i bisogni insoddisfatti. Certamente, la teoria marxiana fallisce quando tenta di far derivare i prezzi dai valori astratti; ma Apel non si rende conto che la differenza tra prezzi e valori chiama in causa una differenza di approcci scientifici, perché per Marx i prezzi vorrebbero essere soltanto oggetto di scienza economica, mentre quelli che egli designa come valori sono, principalmente, oggetto di scienza filosofica. Marx è soprattutto un filosofo e, come filosofo, merita attenzione particolare quando enuncia, appunto, la sua teoria del valore. Tentano di dimostrare la coerenza del criterio marxiano, in fatto di «trasformazione», alcuni studiosi impegnati a Roma nel Laboratorio per la Critica Sociale e in *Cestes-Proteo*, avvalendosi soprattutto della nuova MEGA (in preparazione a cura dell'Accademia di Berlino), dalla quale emergono rilevanti differenze tra il manoscritto marxiano e la versione datane da Engels con la pubblicazione del III libro del *Capitale*. Alla luce della nuova ricostruzione critica, il *Capitale*, che (con i suoi lavori preparatori) attualmente occupa 17 tomi, occuperà 15 volumi in 23 o 24 tomi. Sulla nuova MEGA svolge considerazioni utili e acute A. Mazzone, 2002, che si avvale di alcune note gramsciane e labriolane. Mazzone fa notare, tra l'altro, «che non c'è «un» *Grundrisse*, ma tre. Che queste sono tre redazioni di un tutto, mai portato a termine. Che il *Capitale* del 1867 sta «in mezzo» al lavoro di ricerca di Marx» (*ivi*, p. 22). Sull'argomento, all'Introduzione di Mazzone seguono, nello stesso volume, i saggi di G. Hubmann, H. Münkler e M. Neuhaus, di R. Hecker, di R. Fineschi (gli ultimi due sono anche curatori delle Appendici) e di M. Sylvers. R. Fineschi, in specie all'inizio di un altro suo ampio lavoro (2001, p. 14), aveva già fatto riferimento all'ordine cronologico (risultante dalla nuova MEGA) dei manoscritti marxiani sul modo capitalistico.
- ²² In realtà, come osserva Hobsbawm, 1998, «rivoluzione industriale» è espressione specificamente utilizzata da Engels a partire dal 1844.
- ²³ La costruzione è ancor meno caratterizzante nel tardo capitalismo odierno. Deleuze, 1990, p. 15, vede infatti una transizione dalla «società disciplinare» alla «società di controllo». I rapporti di subordinazione perdono la rigidità («disciplinare», appunto) ancora prolungatasi nel capitalismo classico e si evolvono ulteriormente nel segno di una flessibilità, o mobilità, dato che al nuovo comando scientifico-tecnologico conviene una neo-liberistica attività di «controllo».
- ²⁴ Ad esempio, in La Grassa G., 1996. Al capitalismo di «qualification» o di «compétence» (Bourdieu) si riferisce, richiamandosi anche a Foucault, Jacques Bidet in 2001, pp. 148 e 152.

- 25 Napoleoni C., 1985.
- 26 Deppe, 1995.
- 27 Cfr. Cavallaro, 2001[b], specialmente a p. 54.
- 28 O'Connor, 1986 e 1998.
- 29 Wallerstein I., 2000.
- 30 Cfr. A. Di Fazio, 2000, p. 193.
- 31 Negri Antimo, 2000. I, I, p. 9. Già il tardo capitalismo, in modo fortemente contraddittorio, sembra preluda alla considerazione della natura «comme ressource générale» (Bidet, 2001, p. 145).
- 32 Non senza fondamento il Presidente della Confindustria (cfr. A. D'Amato, 2001) cita un documento confindustriale secondo il quale, specie negli anni scorsi, «l'alto costo del lavoro e le rigidità sindacali hanno indotto le imprese ad adottare tecniche produttive che fanno il minimo uso possibile del lavoro». Una tale affermazione non impedisce a D'Amato di sostenere con disinvoltura: «Sviluppo economico ed equità sociale sono per me i termini di un binomio indissolubile». Anche Antonio Negri (2001) sostiene: «le lotte dell'operaio di massa che rifiutava il lavoro taylorizzato» hanno accelerato la rivoluzione tecnologica; e quel che egli denomina l'odierno «Impero» (capitalista, non propriamente statunitense) «rappresenta la reazione capitalista alla crisi dei vecchi sistemi di disciplinizzazione della forza lavoro su scala mondiale». Ma egli si mostra eccessivamente ottimista nel giudicare che, nel provocare «questa trasformazione del paradigma del potere capitalistico», la classe operaia avrebbe avvicinato gli uomini «alla loro liberazione dal modo di produzione capitalistico».
- 33 Tra i molti che hanno comprovato la dissociazione odierna tra crescita economica e crescita dell'occupazione è anche M. Pallante, 2001.
- 34 Per la sua visione quasi «apocalittica» dell'odierno potere della tecnica, U. Galimberti (2002, p. 42) ritiene che il concetto di rivoluzione sia sorpassato: regnerebbe una «rigida razionalità cui devono subordinarsi sia i servi sia i signori» e, anche nel lavoratore, «l'uomo traduce la sua alienazione nell'apparato in identificazione con l'apparato». E cfr. anche a p. 405.
- 35 Cfr. E. Dussel, in Apel e Dussel, 1999, p. 90.
- 36 Cfr. Apel, *ivi*, p. 347.
- 37 Vi sono studiosi (ad esempio, D. M. Nuti in un Convegno del marzo 2001) che richiamano l'attenzione sui vincoli oggettivi delle cooperative, in quanto possono avere soltanto piccole dimensioni, possono operare con una composizione di capitale tecnologicamente poco caratterizzata sotto il profilo dei costi, affrontare un basso livello di rischio, privilegiare un più ristretto numero di soci-lavoratori occupati, eventualmente retribuiti al di sopra degli standard concorrenziali comuni alle contigue imprese capitalistiche, infine scontare una carenza di investitori esterni, specialmente nei casi in cui le azioni dei soci non lavoratori non siano negoziabili o non siano appetibili. E ben poco o nulla si guadagnerebbe se, per aggirare gli scogli incontrati dalle cooperative, si volesse optare (come pare proponga B. Jossa) per una riforma delle imprese capitalistiche in quanto tali, in virtù della quale i dirigenti o i managers potessero essere eletti dai lavoratori impiegati nelle stesse imprese, anziché dagli azionisti, e gli utili potessero premiare i lavoratori, mentre agli azionisti fossero corrisposti soltanto gli interessi. In tal caso, infatti, perché mai gli azionisti non dovrebbero preferire gli investimenti in altre imprese non «riformate» in tal maniera?
- 38 La loro esperienza è considerata da Edgardo Logiúdice, 2000 (in amichevoli obiezioni da lui rivoltemi recensendo il mio *Narciso e l'automobile. Moderno e transmoderno*, Napoli, La Città del Sole, 2000), una credibile alternativa al dominio del capitale globale.
- 39 Podolinskij S., 1880.

- 40 Tiezzi E. e Marchettini N., 1999. Il denaro è «un convenzionale mezzo di scambio, mentre ciò che ha valore fisico è [...] l'energia, ovviamente netta da ogni dispendio energetico di estrazione e trasporto» (A. Di Fazio, 2000, p. 157). Leggo in una breve recensione di Giorgio Nebbia che Peter Chapman, in *Il paradiso dell'energia. Introduzione all'analisi energetica*, trad. it., Milano, CLUP-CLUED, 1982 (l'edizione inglese è del 1975), «propone di valutare il "costo energetico" delle merci e dei servizi come nuova scala del valore». Dovrò procurarmi questo libro, anche se la disponibilità di esso sembrerebbe esaurita.
- 41 Cfr. Cohen D., 2001. Un articolo di J. Smiers, pubblicato in *Le Monde diplomatique (il manifesto)*, 28 settembre 2001, è intitolato «La proprietà intellettuale è un furto!».
- 42 Passet R., 1997, p. 46. Si aggiunga che oggi s'intensifica anche la conversione della «conoscenza "tacita" dispersa sul territorio in "conoscenza codificata o esplicita", direttamente utilizzabile a fini produttivi», come nota Cavallaro, 2001[b], p. 16, citando G. Becattini. Il principio di una generalizzata comunicazione non più locale è in atto nei nuovi sistemi tecnologico-informatici di produzione, che perciò possono essere definiti «vere e proprie "macchine linguistiche"» (*ivi*, p. 14). D'altra parte, come nota C. Marazzi, anche lo sviluppo delle nuove telecomunicazioni e delle nuove tecnologie «immateriali» contribuisce a privare di ogni «significato operativo» il calcolo del «valore dei prodotti finiti rapportato al costo dei fattori di produzione» (*ivi*, p. 15).
- 43 Ravaioli C., 2000 (l'articolo conclude un ricco dibattito stimolato da una *Lettera aperta agli economisti* pubblicata da «il manifesto» il 15 giugno di quell'anno). La Banca Mondiale e il Fondo Monetario Internazionale, perché si riducano le emissioni di anidride carbonica, raccomandano politiche di «efficiency gain», ovvero che riducano il consumo energetico per unità di prodotto. Ma una tale riduzione è vanificata se, come di norma accade, la crescita economica continua a ritmi superiori rispetto al risparmio unitario» (A. Di Fazio, 2000, pp. 185-186).
- 44 Passet R., 1997, p. 42.
- 45 S. Natoli, 1999, p. 132, cita Pascal: «pensatore moderno qual è, prende atto del continuo progredire dell'uomo: della sua capacità di apprendere e, ancor più, d'incrementare le sue conoscenze: *il peut aussi les augmenter*». D'altra parte, per Natoli (*ivi*, p. 137), è sintomatico che si sia fatto coincidere l'inizio del moderno con la *scoperta* dell'America. Ossia, aggiungo, con una "impresa" che segna un clamoroso progresso della conoscenza. E infatti, nella pagina seguente, Natoli afferma che l'«infinito dei moderni è impresa» (evidentemente, nel significato attuale di questa parola).
- 46 Osserva Paolo Rossi, 1993, p. 13, che la cultura illuministica e positivista «tende a identificare la crescita della scienza con il progresso morale e politico e a far dipendere quest'ultimo da quella crescita». Ma già Mach prevedeva l'esaurirsi delle risorse terrestri per gli effetti di quella crescita (*ivi*, pp. 14-15).
- 47 L'economia capitalistica «è basata su, anzi non può fare a meno della crescita economica continua» (A. Di Fazio, 2000, p. 159; e cfr. anche p. 188).
- 48 Marx, 1957, pp. 10-11.
- 49 Gramsci, 1975, Q. 7, p. 869.
- 50 L'accenno alle forze produttive ritornava, tuttavia, nel successivo rifacimento del brano: «1) L'umanità si pone sempre solo quei compiti che essa può risolvere; ... il compito stesso sorge solo dove le condizioni materiali della sua risoluzione esistono già o almeno sono nel processo del loro divenire; 2) Una formazione sociale non perisce prima che non si siano sviluppate tutte le forze produttive per le quali essa è ancora sufficiente e nuovi, più alti rapporti di produzione non ne abbiano preso il posto; prima che le condizioni materiali di esistenza di questi ultimi siano state covate nel seno stesso della vecchia società» (Gramsci, 1975, Q. 11, p. 1422).

- ⁵¹ Bertinotti F. e Gianni A., 2000, pp. 133-139.
- ⁵² Bellofiore, 2000 [b].
- ⁵³ Nella divisione del lavoro moderna, secondo Hegel, non c'è solo il principio della particolarità (dell'utilità individuale); c'è anche quello dell'universalità. Il lavoro stesso si fa (astrattamente) universale, in quanto non soddisfa più i bisogni immediati del singolo, ma diviene un «lavoro per tutti». Nel farsi universale, tuttavia, va incontro a una conseguenza negativa: l'alienazione, che per Smith era semplice vendita per lo scambio e per Rousseau era cessione di diritti individuali al fine di ritrovarli difesi e garantiti dalla volontà generale, per lo Hegel della *Filosofia dello spirito jense* e dei *Lineamenti di filosofia del diritto* diviene sinonimo di espropriazione e dunque di sottomissione (Finelli, 1987[a], pp. 47-48). A confronto con l'antica organicità della *polis* greca, regna ora l'atomizzazione degli individui moderni, indifferenti tra loro perché privi di differenza in sé (*ivi*, p. 52). Se non si tiene conto di questi presupposti hegeliani, riesce difficile intendere Marx: intendere, ad esempio, come per Marx il mercato connetta merci già originariamente sociali, cioè prodotte da lavoro astratto, e come l'astrazione si dia nella produzione prima che nel mercato (*ivi*, p. 56). E si veda anche Finelli 1987[b].
- ⁵⁴ Altan, 1978, pp. 82-83. È vano il tentativo "ortodosso" di escogitare coefficienti che riconducano a lavoro manuale semplice ogni altra modalità di formazione del valore: cfr. Altan, 1978, pp. 84-85. E cfr. anche Habermas, 1980, p. 65. Sull'irrompere del lavoro intellettuale nell'economia d'oggi e sulla inadeguatezza, a tale riguardo, della teoria marxiana del valore, cfr. anche Cerroni, 1987[a], pp. 49 sgg.
- ⁵⁵ Cfr. C. Tullio Altan, 1978, pp. 73-74.
- ⁵⁶ Tiezzi E. e Marchettini N., 1999, p. 43.
- ⁵⁷ Negri Antimo, 2000.
- ⁵⁸ La teoria di Marx «è teoria del *modo di produzione capitalistico*, ma nella sua "media ideale", senza il "moto reale della concorrenza"» (A. Mazzone, 2002).
- ⁵⁹ In specie, C. Ravaoli, 1995.
- ⁶⁰ E possono essere lette in questo contesto, aggiunge Baratta, le antipatriche considerazioni gramsciane sulla «formazione di una nuova personalità femminile» (*Quaderni*, 1975, p. 2143, ove si rende più incisivo l'accento del Q. 1, p. 73).
- ⁶¹ Cfr. Marx, 1969, p. 54.
- ⁶² Sull'ampliarsi della nozione di *proletariato* a tutto il lavoro «direttamente o indirettamente sfruttato», cfr. M. Hardt e A. Negri, 2002, p. 64.
- ⁶³ Chi enfatizza il dominio della tecnica vede la conseguenza e trascura la premessa. S. Natoli, 2002, p. 65, scrive: «Fin dall'inizio della modernità Bacone, nel noto aforisma *scientia est potentia*, scorgeva nell'efficacia e nell'operatività di un sapere il suo criterio di verità. La prova di verità della stessa scienza, allora, non poteva che rinvenirsi nella tecnica. La scienza, poi, nel suo effettivo dispiegarsi si è venuta manifestando sempre di più come potenza pratica e attraverso i suoi risultati si è fatta "destino". L'ampiezza dei successi ha velato, agli occhi dei più, l'ineludibile nesso tra scienza e tecnica, favorendo il progressivo assorbimento del primo termine nel secondo. La tecnica è rimasta sola e ha guadagnato il centro della scena».
- ⁶⁴ Non so se e quanto le precedenti considerazioni possano convergere con taluni enunciati che trovo in Antonio Negri, 2002, ad esempio a p. 400: «noi assumiamo il moderno come definizione e sviluppo di un pensiero totalizzante che assume la creatività umana e collettiva per riassumerle nella razionalità strumentale del modo di produzione capitalistico del mondo».
- ⁶⁵ Indirettamente, il ridimensionamento della matrice giuridica, implicita nella definizione (anche marxiana) del capitalista come proprietario dei mezzi di produzione, si ritrova in

M. Hardt e A. Negri, 2002, p. 54: «Nella genesi dell'Impero opera una razionalità che possiamo comprendere meglio se, invece che ai termini della tradizione giuridica, prestiamo attenzione alla storia — spesso oscura — del management industriale e all'uso politico della tecnologia». Ma gli autori di *Impero* (che convincono di più quando ci spiegano che la fase dei conflitti armati tra gli imperialismi è tramontata e convincono meno quando cercano di definire, appunto, l'«Impero» odierno o quando si professano troppo ottimisti sul suo affermarsi come effetto delle lotte operaie del XX secolo e sui suoi risvolti potenzialmente rivoluzionari: cfr., ad esempio, a p. 14 e pp. 16-17, 63-64) condividono con certa sinistra radicale degli anni sessanta e settanta un anti-statalismo di principio che, a mio parere, non ci aiuta a prefigurare nella loro compiutezza i futuri compiti di una programmazione pubblica che governi le nuove contraddizioni globali. Sintomatica è l'affermazione: «Dall'India all'Algeria, da Cuba al Vietnam, lo stato è il regalo avvelenato della liberazione nazionale» (*ivi*, p. 133). E si veda a pp. 324-325 la poco convincente replica all'accusa di anarchismo che potrebbe essere rivolta ai due autori. Essi, peraltro, osservano l'odierna globalizzazione come se il ruolo degli Stati-nazione fosse già esaurito ovunque, tranne (forse) che negli USA. La realtà è più complessa: se, anche per il potere militare degli USA, è inevitabile «che la globalizzazione si trasformi rapidamente, perfino al di là di ogni progetto politico, in “americanizzazione”» (A. Gambino, 2001, p. 98), e che gli USA, come unica superpotenza militare, debbano ritrovare il “nemico” perduto prendendo a pretesto i “diritti umani” (*ivi*, p. 129), si guardi d'altra parte quanto l'intervento dello Stato abbia influito sui progressi del «capitalismo assistito» in Asia Orientale (Walden Bello, 2002, p. 137 e *passim*).

⁶⁶ La Grassa, 2002[a], pp. 183-184 e 206.

⁶⁷ La Grassa, 2002[b], pp. 29-30. Per U. Galimberti, 2002, p. 42, nell'attuale ambiente tecnicizzato, «l'universo dei mezzi non ha in vista alcuna finalità (neppure il profitto)». E sui bisogni nell'età della tecnica: l'uomo è «un essere di cui occorre alimentare l'indigenza, affinché i suoi bisogni non siano troppo scarsi rispetto al ritmo della produzione, perché da questo ritmo la tecnica (per effetto dell'imperativo che la regola: “si deve fare tutto ciò che si può fare”), non può astenersi» (*ivi*, p. 597).

⁶⁸ Con un impianto concettuale certamente diverso da quello che qui abbiamo tentato, Gadamer (2002, p. 20) afferma che l'età moderna «si definisce proprio per il fatto che emerge un nuovo concetto di scienza» e che oggi ci troviamo in «un mondo divenuto, sulla base della scienza, un'unica gigantesca impresa tecnica». E il termine «impresa», vorrei osservare, è appropriato anche per le considerazioni svolte sopra, nel mio dialogo con La Grassa.

⁶⁹ *Ivi*, p. 29.

⁷⁰ La Grassa, 2002[b], p. 9; e si veda anche La Grassa, 2002[a], p. 189.

⁷¹ M. Hardt e A. Negri, 2002. E cfr. Antonio Negri, 2002, pp. 374-375, ove l'autore si richiama alla *multitudo* di Spinoza e considera la moltitudine nella sua tensione «a farsi soggetto assoluto dei processi della potenza».

⁷² Peraltro oggi, su questioni vecchie e nuove (salariale, ambientale, femminile), il classico keynesismo non sarebbe più proponibile: cfr. Bellofiore, 2000 [a].

⁷³ Dussel E., 1991 e 1999. E cfr., sull'esclusione-inclusione dell'«altro», anche Habermas, 1998.

⁷⁴ L'espressione è di Luigi Cavallaro, 2001, il quale (commentando il saggio introduttivo di Massimo Pivetti a un volume di studi su Staffa) osserva che, «attraverso la manovra sulla liquidità si gestisce indirettamente il conflitto di classe: data la tecnologia, dice Pivetti, un cambiamento persistente del tasso d'interesse causerà un cambiamento di *equal segno* dei prezzi e dei profitti e un cambiamento *inverso* del salario reale».

⁷⁵ Burgio, 2000 e 2001.

- 76 O'Connor, 1998, p. 22.
- 77 Mazzone, 2000, p. 37-40. G. Vattimo, 2000, contesta che si possa parlare di una Tecnica come di un'entità compatta: «se c'è un'essenza della tecnica, essa consiste proprio nel disseminarsi in molteplici tecniche irriducibili a unità».
- 78 K. O. Apel, 1999, p. 317: il saggio era apparso nel 1992, ma nel 1999 è stato ripubblicato con modifiche.
- 79 Ha suscitato discussioni (consensi e dissensi) un appello di circa 1.500 scienziati e ricercatori, pubblicato dal *Sole 24 ore* il 5 novembre 2000, nel quale viene lanciato un allarme su una presunta insensibilità ministeriale verso le ragioni della scienza. Tra i successivi interventi, favorevoli o contrari, vorrei menzionare quelli apparsi sullo stesso *Sole 24 ore* il giorno 11 febbraio 2001, su *il manifesto* e su *Liberazione* il 13 febbraio 2001. Sul *Sole 24 ore* R. Viale definisce «scelta epistemologica» quella del legislatore «che non riconosce il primato della razionalità scientifica» nel suo statuto, sostiene A. Goldman, di fonte delle «rappresentazioni vere». Altri, nell'arcipelago dei "Verdi", sorge invece in difesa del «principio di precauzione» in quanto valido per le tecnologie applicate. Altri ancora (ad esempio M. Cini sul *manifesto*) mette in dubbio la distinzione tra fatti e valori (i fatti sono «intrinseci di valori») come fondativa della distinzione tra scienziati e politici; e tuttavia concede che un impegno prioritario, a salvaguardia della relativa autonomia nella ricerca, dovrebbe essere la battaglia per «vietare la brevettabilità degli organismi viventi e delle loro modificazioni». Altri ancora (ad esempio, G. Cortellessa su *Liberazione*) vede decrescere la «neutralità» via via che si discenda dalla «ricerca di base» alla «ricerca applicata». Più d'uno, infine, scorge un non secondario rimedio (agli sconfinamenti della scienza-tecnica) nella libera diffusione tra i colti e gli incolti di tutte le informazioni scientifiche (la loro non brevettabilità torna dunque in primo piano).
- 80 Ad esempio, non dobbiamo sorprenderci che i modelli algoritmici ricavati dalle *computer sciences*, dopo essere stati trasferiti nelle scienze biologiche, possano ora farsi strada nell'interpretazione dei fenomeni fisici in generale (cfr. M. Dorato, 2000, il quale ripropone il problema di un fondamento naturale-percettivo, oltre che di un impianto costruttivistico-artificiale, nelle intuizioni, nelle figure e nelle nozioni geometrico-matematiche). Ma la tradizione pitagorica e, per altro aspetto, galileiana non declina neppure oggi: «I numeri, diceva mia zia, sono il modo di pensare di Dio» (O. Sacks, *Zio Tungsteno. Ricordi di un'infanzia chimica*, Milano, Adelphi, 2002, p. 41).
- 81 Von Wright, 1984[b], p. 261. Sulle prospettive dell'uomo, cfr. N. Elias, 1987.
- 82 Bidet (2001, p. 143), in luogo di post-moderno, conia il termine «ultimodernité», che designerebbe la fine della modernità, il suo compimento, e sostituirebbe quello, inadeguato, di un imperialismo come ultima fase del capitalismo. Altro termine cui fa regolarmente ricorso Bidet, nelle sue opere, è «meta-struttura», al quale io tenterei invece di conferire il diverso significato di "centro di gravità" sistemico, ovvero ruolo di dominanza spettante a un dato elemento entro l'insieme strutturale-superstrutturale di un'epoca data.
- 83 Non alludo a una mutazione genetica degli esseri umani, anche se già oggi taluno parla (metaforicamente) di mutazione riferendosi soltanto al balzo compiuto dalle nostre facoltà scientifico-tecnologiche: cfr. G. O. Longo, 2001.
- 84 Un «pessimismo a misura di reale non è in fondo così impotentemente sorpreso dalle sconfitte». Esso «è un migliore compagno di strada che non la piatta, cieca fiducia». Vi è, peraltro, un «ottimismo militante» che è «fondato» (Bloch, 1994, pp. 234-235). Esso «illumina la teoria-prassi rivoluzionaria come entusiasmo» (*ivi*, p. 245). Perciò all'«utilissima corrente fredda del marxismo» deve accompagnarsi la sua «corrente calda» (*ivi*, p. 246).
- 85 Scrive F. Papi, 1993, p. 206, che «prendere in considerazione le ipotesi meno favorevoli»

è un comportamento che dovrebbe caratterizzare le pratiche di estrazione scientifica: «le vaccinazioni, per esempio, non vengono fatte perché è prevedibile una prossima epidemia, ma solo perché una epidemia è nell'ordine delle possibilità».

- ⁸⁶ Cfr. Von Wright, 1987. Per Von Wright, filosofia greca, magia medievale e scienza moderna sarebbero tre forme tra loro incommensurabili.
- ⁸⁷ Sull'idea dell'infinito nel passaggio dal medioevo all'età moderna si sofferma S. Natoli, 1999, pp. 128 e ss.
- ⁸⁸ Wanda Tommasi, 1979, pp. 91-92, sottolinea la concordanza tra il Marx dei *Grundrisse* (in virtù del capitale, la natura diviene «puro oggetto per l'uomo», non è più «forma per sé», mentre la stessa conoscenza teoretica delle sue leggi autonome si presenta semplicemente come astuzia capace di subordinarla ai bisogni umani) e lo Hegel della *Jenenser Realphilosophie*.
- ⁸⁹ Cfr. Bloch, 1954, v. II, pp. 455-456; trad. it., 1994, pp. 1009-1010. Si noti che l'imperativo etico kantiano concerne i rapporti interumani perché prescrive di non trattare l'uomo come mezzo per l'altro uomo. Secondo lo stesso Kant, la conoscenza della natura, invece, ci mostra che l'uomo può agire oggettivamente come mezzo per ristabilire alcuni equilibri naturali (S. Marcucci, 1993, p. 246).

II. Coscienza critica e dignità come libertà

1. *L'umanità non è ancora il fine.* — Nelle pratiche odierne, dalla cultura sono trattate come mezzo la natura e la natura che è nell'essere umano, ma anche la cultura stessa nel suo tramandarsi come tradizione classica, come vanto di età trascorse, e/o nel suo farsi cultura di massa. Tutti i prodotti, anche i prodotti culturali di più elevata fattura, son divenuti assai più deperibili che in passato. Nessun artefice o autore potrebbe oggi vantare: *exegi monumentum aere perennius* o scrissi opere *für ewig*. E sarebbe un buon segno, se si accompagnasse al tramonto di ogni individualismo prometeico e all'albeggiare dell'essere sociale: quindi a una più energica sensibilità per il bene comune come costruzione più nobilmente «perenne» ad opera di volontà collettiva. Ma temo che quell'alba sia ancora remota. La cosiddetta “immortalità” delle opere è oggi un esito improbabile, nel contesto della per altri versi liberatoria moltiplicazione e circolazione planetaria delle informazioni, perché nell'epoca dell'informazione generalizzata sembra che la fortuna delle opere dell'ingegno o dell'arte debba essere decisa proprio da quell'informazione colonizzatrice e prevaricatrice: i tradizionali beni culturali sono divenuti appunto “beni”, nel significato economico-produttivo del termine, o si tramutano in *pubblicità* commerciale (nel *mercato* in quanto persuasore universale) o nella *propaganda* mediatica (nella *politica* in quanto si modelli sulle stesse tecniche pubblicitarie).

In ogni caso, quel che la filosofia ha chiamato l'inautentico e la sociologia critica ha chiamato manipolazione regnano anche tra le

opere dell'ingegno o dell'arte nel loro inevitabile consumo "effimero" di massa privo di tensione etica. Appartengono ormai al passato l'azione formativa in quanto catartica esercitata, anche tra le masse, dai pochi ma "eccelsi" monumenti letterari, artistici, religiosi del passato (dalla Bibbia, diceva Franco Fortini) e anche la loro proiezione temporale nella "gloria" (dai nostri antenati sospirata più che l'odierna irradiazione spaziale della "fama"): «seggendo in piuma, / in fama non si vien, né sotto coltre; / senza la qual chi sua vita consuma, / cotal vestigio in terra di sé lascia, / qual fummo in aere e in acqua la schiuma» (Dante, *Inferno*, XXIV, ove «fama» è ciò che sopra ho detto gloria, ossia ansia di sopravvivere nelle opere, più che di vivere, come ai nostri giorni, una breve stagione di notorietà, purché allargata alle televisioni di tutto il mondo). Per una nostra risposta critica alla civiltà dell'effimero sono pertinenti, più che i richiami alla «durata» bergsoniana o alla «lunga durata» familiare alla storiografia francese, le considerazioni di Bloch sul primato ontologico del *tempo*-spazio storico rispetto allo *spazio*-tempo sperimentale¹. Ne discuteremo nella seconda parte di questo libro. Peraltro, in risposta alla vita estraniata e «inautentica», non vale contrapporre l'heideggeriano «essere-per-la-morte» o l'*angoscia* esistenziale, obiettava Bloch, ma hanno valore soltanto l'«essere-per-la-vita» e la *speranza* (il no del nichilismo si converta in un «non ancora»).

Con l'espandersi e il proliferare, quasi senza limiti, dei mezzi strumentali offerti dalle nuove tecnologie, la riduzione — promossa dall'utilitarismo borghese tardo-capitalistico — di ogni valore a semplice variante della *Zweckerationalität*, si imbatte in una contraddizione critica di nuovo genere. L'*onnipotenza* dei nuovi mezzi è in contrasto stridente con la *fragilità*, con la dispersività e l'evanescenza dei fini individuali proposti. E l'*efficienza*, intesa come risparmio di mezzi (ricorso al *minimo sforzo*) nella produzione, per conseguire il (massimo) risultato produttivo, si converte nella *dissipazione* — voluta, incoraggiata e provocata — dei prodotti, quando essi siano stati elargiti alla preordinata volubilità degli odierni consumi di massa.

In apparenza, un tal bisogno di spreco e di ridondanza ricalcherebbe il procedere della natura (e conforterebbe l'illusione apologetica di un modo capitalistico come il solo conforme a natura e quin-

di «eterno»), accompagnandosi all'altra virtù «naturalistica» del capitalismo: all'universale competitività-conflittualità anch'essa dissipatrice, ma necessaria alla selezione dei più adatti come, appunto, dei più efficienti e/o dei più idonei al minimo sforzo. Il paragone è fuorviante perché la natura, al contrario, fa spreco proprio di "mezzi", se i mezzi siano poi confrontati con i meno copiosi risultati prodotti. Tra i mezzi, inoltre, seleziona — mediante la lotta sterminatrice — quelli più idonei al risultato, non i meno dispendiosi. Il procedere della natura, prodigo di risorse (strumentali) dissipate, mira tuttavia anche alla riproduzione delle stesse risorse. Il tardo modo capitalistico, invece, prodigo di sempre crescenti prodotti e quindi consumi (come risultati finali), perciò non si cura di essiccare le risorse e quindi le fonti prime di ogni ricchezza. La divaricazione tra mezzi che si vorrebbero parsimoniosi e risultati finali che si invocano sovrabbondanti — ma perciò fanno mancare gli stessi mezzi primari — ci mostra che il modo moderno, nell'exasperare il principio della razionalità secondo lo scopo, perviene infine a un suo esito incautamente *controfinalistico*. La contraddizione, enfatizzata dai marxisti, tra forze produttive sociali e appropriazione individuale esprime a suo modo, imperfettamente, quella divaricazione tra mezzi-risorse — che sono, o dovrebbero essere, appunto, di tutti — e risultati utili, che tornano a momentaneo vantaggio di alcuni, ma a sicuro danno di tutti.

Nella restante natura vige pur sempre come regola la competizione generalizzata, o *struggle for life*, fatta di insediamenti parassitari e di "sfruttamento" a catena, e il *bellum omnium contra omnes* raggiunge normalmente il limite estremo (*mors tua vita mea*), benché altrettanto normalmente si attenui e si assesti entro equilibri che sopraggiungono in modo *spontaneo*, ossia senza volontà cosciente preordinatrice. Invece, la normale "inimicizia" tra l'uomo fabbro "sfruttatore" e la restante natura incontra (o dovrebbe incontrare) ragionevolmente il proprio limite in un equilibrio non più spontaneo, ma predisposto e *programmato* dall'uomo stesso nel rispetto della propria "patria". Alcuni mezzi naturali sono (o dovrebbero essere) giudicati illeciti, a salvaguardia della stessa natura. D'altra parte, nei rapporti tra gli uomini dovrebbe delinearci oggi per la prima volta

una ontologica impossibilità di guerra, ovvero una (kantiana) *necessità di pace* «perpetua» come condizione imperativa perché la specie umana potesse farsi comunità umana, nel contempo salvaguardando la propria sopravvivenza messa in forse dalla potenza dei nuovi ordigni di guerra o, più in generale, di dominio su uomini e cose. Della *non-guerra* sarebbero oggi condizioni — o conseguenze — necessarie anche il *non-sfruttamento* tra gli uomini e lo sfruttamento *non illimitato* delle risorse naturali.

In passato, la guerra tra gli uomini ha assolto forse alla *oggettiva* funzione di ripristinare un qualche equilibrio tra la nostra specie e il suo ambiente naturale, operando una selezione quantitativa e qualitativa all'interno della specie che era, più di ogni altra, capace di espandersi oltre misura. La selezione interna (la guerra interumana) era possibile in base a una data superiorità tecnologica degli uni sugli altri. La nostra è, infatti, l'unica specie nella quale vi siano dislivelli tecnologici. E anche la differenziazione tra i gruppi umani a seconda dei *diversi* mezzi tecnici da essi impiegati come propri "organi esosomatici" non ha riscontro in altre specie, e perciò offre all'etologo una possibile spiegazione della continua guerra mortale intraspecifica che sembrerebbe contraddistinguere soltanto l'uomo tra tutti gli animali. Ma oggi i mezzi di guerra sono talmente distruttivi che la guerra non potrebbe più operare come un fattore di possibile selezione demografica su base tecnologica. Anche alcuni mezzi di produzione "pacifica", ad esempio gli attuali impianti nucleari per produrre energia utile, sono — per le incognite che sussistono circa i loro esiti possibili — tali che il nostro consapevole dovere di specie (interessata a sopravvivere) ci impone di non usarli, anzi di non fabbricarli o di distruggerli. Queste novità potrebbero concorrere a modificare o invalidare alcuni principi etici tradizionali. Ad esempio, potrebbero giustificare, come non accadde nelle epoche trascorse, il controllo delle nascite² o forse anche l'aborto volontario (d'altra parte, il concetto di "dignità" umana potrebbe forse applicarsi a chi non avesse ancora acquisito la «stazione eretta» nell'accezione blochiana, anzi a chi non avesse ancora «visto la luce»?), dal momento che una crescita demografica non controllata potrebbe insidiare non soltanto i propositi di pace, ma anche il pro-

posito di limitare, nella pace, lo sfruttamento delle risorse naturali esauribili, così mantenendo entro margini programmati gli equilibri tra gli uomini e la restante natura.

Ieri il timore della legge, e del castigo, di Dio poteva ingenerare negli individui rinuncia ai godimenti o moderazione dei desideri. Oggi il panico per le possibili catastrofi naturali-artificiali — catastrofi espiatorie, imputabili agli uomini stessi — sembra ci spinga invece a intensificare ancor più i consumi e gli eccessi individuali, oltre il soddisfacimento di bisogni incalzanti e nella ricerca di effimere utilità, o futilità. È dai nostri incubi molto lontano, eppur vagamente comparabile, lo stato di angoscia diffusa (peraltro incitatrice alle gioie effimere) che parve assalire il mondo romano per il, sia pure inconsciamente avvertito, tramonto imminente di una romanità grande e austera anche nelle sue ambizioni civilizzatrici: trascrivo altrove alcune notazioni di Giovanni Viansino su quel clima storico. Ma il timore o il tremore potevano ieri offrirci ancora uno stimolo a progredire, laddove il terrore della morte sembra oggi — per la specie — peggiore della morte, quando la morte è minacciata dalla specie umana a se stessa. Il terrorismo endemico, nel caos tecnologico o nell'attuale disordine metropolitano come nei conflitti politici e sociali, è una (insana) risposta dal basso alla strategia del terrore totale che, dall'alto, vuol sovrastare ogni cosa e ogni persona. Vince il terrore anche perché i più possenti mezzi di produzione si scoprono un'inesausta vocazione di mezzi distruttivi, perché l'uso distruttivo o autodistruttivo (anche per le rapide obsolescenze dei beni, normalmente programmate) è la nuova destinazione di tutte le cose approntateci dall'odierna produttività tecnologica.

È fondata la previsione che il generale ricorso, per fini futili o fatui e meramente individuali, a mezzi onnipotenti e socialmente acquisiti provochi a lungo andare una somma di danni sociali-collettivi ben maggiore della somma dei vantaggi procurati ai singoli individui e che anche i vantaggi individuali siano resi vani, appunto perché soverchiati dai *danni* collettivi. Converrà pertanto fare ricorso a una ritrovata problematica delle norme generali dell'operare giusto nella quale il positivo e il negativo si presentino rovesciati: quale *bene collettivo* prescriveremo e, *per conseguenza*, quali atti individuali

“malvagi” proibiremo? Se, pur nella conquistata razionalità politica, propria dell’età moderna, e nel «disincanto» che ci allontana dalla disciplina religiosa e dalle motivazioni “imperscrutabili” degli atti di fede, non riscopriremo il primato di un’etica laica, a nulla varrà l’anacronismo dei periodici sussulti di rinnovato fervore — e «carisma» — religioso che tentano e tenteranno ancora di opporsi all’arido deserto della ragione utilitaria tutta spiegata: una «novella barbarie» sarà l’esito conclusivo al quale ci risospingeranno gli eccessi in quelle che Vico aveva deprecato come le estreme «sottigliezze della riflessione», nel declino incombente sulla stolta età senile del «mondo delle nazioni». A suo modo, Spengler preconizzava il «tramonto dell’Occidente». Ai giorni nostri, V. Hösle, della New School of Social Research di New York, ha riattualizzato, in contesti diversi, la tematica vichiana dell’imbarbarimento.

2. *La «negazione deontologica»*. — Mario Rossi muoveva dalla convinzione che i tempi fossero maturi per un duplice cooperare degli uomini contro l’estraneazione del loro essere uomini: un cooperare che agisse in senso negativo, per rimuovere radicalmente le offese rivolte ad alcuni o a tutti, e in positivo, per l’affermazione dei valori umani in tutti e in ciascuno. Il dover essere è sostenuto da un concetto dell’essere (umano) in generale e dalla conoscenza della presente situazione storica, in particolare. La filosofia, infatti, è possibile in quanto si faccia strada un’etica che richieda una propria corroborazione *ontologica* e questa, a sua volta, si concretizzi — Galvano della Volpe è assente tra gli autori richiamati nel saggio *Fondamenti d’un’etica umanistica*³, ma non è dimenticato — in una «logica storica».

Un *concetto dell’uomo* in generale: l’uomo è, nella definizione formulata da Mario Rossi, quell’(unico) essere che è, insieme, un dover essere. L’uomo, si badi, è un dover essere, non soltanto *si proietta verso* il dover essere (del proprio essere o dell’essere che è negli altri uomini, o anche di quello che è nelle cose dagli uomini trasformate perché si conformino ai bisogni umani). È un dover essere, in primo luogo, perché il suo essere *si identifica* con quel proiettarsi attivamente — «operativamente» — verso uno scopo prefigurato, ovvero perché è in sé e per sé «attività teleologica» (così Lukács); in secondo

luogo, perché — osservati da un ineliminabile antropocentrismo storico-evolutivo — gli altri «enti» *tendono* verso quel punto di approdo più alto del loro procedere e/o differenziarsi che è l'uomo stesso; infine, è un dover essere perché ciascun uomo e tutti gli uomini *devono essere* (nel senso fisico-elementare del poter conservare la propria esistenza, pur nei limiti naturali di essa), per poter proiettarsi verso gli scopi che li caratterizzano in quanto uomini, tra gli altri «enti» che uomini non sono.

La presente situazione *storica*: Mario Rossi non trascurava certo la perdurante incidenza, tra i problemi ancora irrisolti, dello sfruttamento; ma, pur mantenendosi ligio, talvolta fin troppo, alla tradizione marxista, osservava le trasformazioni intervenute a seguito del passaggio di fase (avrebbe detto Lukács) dal «plusvalore assoluto» al «plusvalore relativo» e segnalava, ad esempio, la posizione ambigua dei tecnici in quanto sfruttati anch'essi e insieme privilegiati. Dal contesto appariva tuttavia evidente come lo sfruttamento economico dell'uomo da parte dell'uomo fosse oggi quasi sopraffatto o almeno sopravanzato da altre, inusitate forme di «negazione deontologica» dell'umanità, frutto anch'esse, peraltro, della dominazione capitalista: anzi, nella terminologia che Mario Rossi ancora adoperava, «imperialistica». La spaventosa crescita di follia distruttiva e genocida che aveva segnato il passaggio dalla prima alla seconda guerra mondiale e le armi nucleari, un'escrescenza della seconda, ricondizionavano il quadro complessivo delle nostre vite e quindi l'ordine delle priorità assiologiche o degli obiettivi deontologici. Ma alcuni segnali gli apparivano di buon auspicio, quando la mondializzazione gli sembrava, in quegli anni, profilarsi come tendenza a regolamentare i rapporti tra gli Stati, a attualizzare i compiti di un disarmo generalizzato, ad avviare una possibile convergenza tra le diverse professioni di fede su alcuni obiettivi di azione comuni, pur se ancorati a premesse di «verità» tra loro contrastanti (era questa l'innovazione «mondiale» del pontificato di Giovanni XXIII).

Egli non si limitava a dichiarare che «l'uomo è la radice dell'essere e l'approdo degli enti»; giungeva ad affermare che l'uomo è l'unico essere in senso ontologico⁴. Gli sfuggiva forse la tematica lukácsiana (alla quale arriveremo poi) dell'antropocentrismo e della, non

meno necessaria, «disantropomorfizzazione». Ma non credo che gli si possano imputare concessioni indebite alla filosofia idealistica. Parrebbe più verosimile che l'«umanismo operativo» dichiarato nel sottotitolo del libro volesse riaffermare, appunto, una «funzione» *operativa* nel senso dell'apriori kantiano. Come se la critica dell'argomento ontologico in quanto dimostrazione e prova dell'essere necessario, o di Dio, potesse estendersi a ogni altra ipotesi ontologica su altri esseri diversi dall'essere dell'uomo (ma, osserviamo, perché non anche alle ipotesi sull'uomo stesso in quanto «cosa in sé»?). Infatti leggiamo che «solo a partire dal punto di approdo» è possibile scoprire gli enti, ovvero che gli enti sono conoscibili nel «loro viaggio verso l'uomo», nel loro affacciarsi durante il processo della loro trasformazione da parte dell'uomo. «Tutto il movimento direzionale della ricerca si capovolge», rispetto all'oggettivismo (peraltro illusorio) della scienza e della metafisica antiche⁵. Anche contro l'«antiumanismo» (strutturalista) allora in voga, egli sosteneva che «né prima né dopo né durante la ricerca possiamo dimenticare o mettere fra parentesi noi stessi, e neppure tentar d'immaginare noi stessi come qualcosa di diverso da esseri umani»⁶; «sul tema “sé stesso e gli altri” non è possibile distacco, né disinteresse»⁷. Del resto, egli avvertiva più d'una volta che noi conosciamo nelle cose quel che vi abbiamo messo. E l'uomo *mette* nelle cose soprattutto la loro «utilizzabilità» (direbbe Heidegger) per l'uomo stesso; non certo il loro essere per sé. In tal modo, grazie «alla trasformazione operativa degli enti e dunque, preliminarmente, alla loro costituzione ad oggetti», la ricostruzione conoscitiva «può spingersi, oggi, fino a lontananze prima inimmaginabili, estendendo la zona di rivelazione (o di verità come non-nascondimento)⁸ degli enti»⁹. Potremmo, dal canto nostro, agevolmente obiettare che, quando l'utilizzabilità tocca come oggi il suo limite estremo, le cose ci pongono dinanzi all'obbligo di riconoscere, sia pure «operativamente», un loro essere e di *rispettarlo*.

Il suo kantismo implicito o esplicito (la filosofia che si trasforma in un'etica riaffermava, in lui, il primato della Ragion pratica¹⁰) gli faceva dire: l'«affermazione deontologica», che impegna tutte le facoltà dell'uomo a cominciare dal suo tendere alla sussistenza fisica,

è «universale perché è per ciascun uomo il dover essere di sé stesso e di ciascun altro»¹¹. «La produzione economica» (Lukács avrebbe detto: il lavoro) è «la prima ed originaria espressione deontologica» (Lukács avrebbe detto, più prudentemente: la prima attività teleologica), «cioè è la prima ed originaria espressione del valore e della dignità dell'uomo come persona»¹². Ma allora, ci sembra di poter obiettare, non è vero che la «sovrastuttura» è solo e sempre funzionale alla struttura (come l'autore spiega¹³): in alcune sue configurazioni categoriali — nella cultura della razionalità o nei valori etico-politici — e in determinati tempi storici — moderni o transmoderni —, essa stessa può divenire la «variabile» relativamente «indipendente», cui divenga funzionale, a sua volta, la struttura economica o quella sociale. Chiariremo in un successivo capitolo le motivazioni logico-storiche dell'obiezione qui accennata.

Dopo Kant, due terrificanti guerre mondiali hanno imposto — dicevamo — la necessità di ripartire dalla *radice*, di risalire a una formulazione più elementare e insieme più *radicale* dell'imperativo categorico, come a quella che più si addice alla *radicalità* del male perpetrato o minacciato. Dopo Kant, Heidegger ha creduto di poter emblematicamente attribuire all'uomo l'essere-per-la-morte. Ernst Bloch gli ha attribuito, con opposta intenzione, l'«essere-per-la-vita». Secondo Mario Rossi, l'«affermazione deontologica» dev'essere originariamente rivolta contro la negazione dell'uomo e deve sancire dapprima, per l'uomo, «il suo *essere contro la morte*». E poiché «l'approdo e la radicazione interumana costituiscono l'essere umano dell'uomo, dunque l'affermazione deontologica è originariamente *l'essere dell'uomo contro la morte di ciascun altro uomo*, ancor prima che contro la propria»¹⁴. Potremmo aggiungere in gergo lukacsiano: l'altrui morte, più che la propria, configura per ciascun uomo la morte del *genere*. Ma non è stato sempre così. È così oggi, anche perché solo oggi la morte del genere è divenuta una reale possibilità, uno degli effetti possibili dello stesso agire umano, e perché solo oggi la *vita* del genere «non più muto» (Marx-Lukács) ha acquistato un suo — sia pure albeggiante — senso attuale: un suo attuale modo d'*essere*, sia pur vacillante ancora, ritagliato sugli incerti orizzonti del suo semplicemente ideale dover essere.

Vi può essere negazione «dell'esistenza dell'uomo — *negazione deontologica esistenziale* — o dell'essere umano dell'uomo — *negazione deontologica etica*»¹⁵. Assicurare l'esistenza fisica di ciascuno (non solo «non uccidere», ma impedire che altri uccida) è il dovere primo. Assicurare condizioni umane di esistenza (lottare contro chi condanna l'esistenza altrui a condizioni non umane) è il secondo. «Fino a quando gli uomini non avranno realizzato l'affermazione deontologica come soppressione universale, definitiva e incondizionata della negazione deontologica non potremo dire d'esser usciti dalla preistoria etica dell'umanità»¹⁶. Osserviamo che qui la fine della preistoria non è, semplicemente, la fine dello sfruttamento, o dell'«alienazione di classe», benché da questa (anche per l'autore) vengano deprivati e in vario modo offesi tutti, sfruttati e sfruttatori. È molto di meno e insieme molto di più. La «fine della preistoria etica» — come incipiente «regno della libertà» comunista — è il superamento di un (quasi-biologico) regno di necessità nel quale il genere (quasi fosse ancora «muto») può sopravvivere proprio in ragione delle offese — di tutte le offese, dall'asservimento fino alla eliminazione fisica — che gli individui o i singoli gruppi umani si arrecano l'un l'altro. Avendo, infatti, con la loro incolmabile superiorità tecnologica conseguito una maggiore libertà dai vincoli della lotta per la sopravvivenza mediante la competizione con altri viventi, gli uomini hanno dovuto, in cambio, intensificare la lotta e la competizione «intraspecifiche», ossia (come ho detto sopra) sostituire ai procedimenti della selezione naturale imposta dall'esterno quelli di una selezione artificiale operata dall'interno del genere umano, sacrificando una parte di esso: *l'homo homini lupus* non è tanto alle origini quanto al culmine della «preistoria». Ma siamo a una svolta. Se, ora, il genere rischia di sopprimere, non una parte, ma il genere stesso, allora molte cose dovrebbero cambiare. Anche diverse forme di selezione artificiale dovrebbero essere abolite: dapprima l'omicidio divenuto potenzialmente genocidio; subito dopo, lo sfruttamento di alcuni fattosi estraneazione generalizzata di tutti.

La più radicale negazione deontologica, secondo M. Rossi, è la soppressione fisica di un individuo umano. Essa è priva di risarcimento (nel giudizio di uno spirito laico). Essa è insieme negazione

deontologica dell'intera umanità. La forma più comune di soppressione fisica è l'omicidio. «Ben più grave» è la «forma *legalitaria*»: nella pena capitale o nella guerra. Quest'ultima «è la potenziale condanna a morte d'un'intera nazione». La forma più compiuta è «la pena di morte istituzionalizzata nel codice di guerra». «Che la vera fisionomia e l'illegittimità della negazione deontologica emergano oggi con carattere di absolutezza storica, è questo il risultato dell'esperienza che è stata imposta all'umanità dal secondo conflitto mondiale e dall'invenzione e dall'uso delle armi atomiche che l'hanno concluso. Auschwitz, Büchenwald, Mauthausen e Dachau da un lato, Hiroshima e Nagasaki dall'altro, segnano un limite oltre il quale non c'è esperienza possibile»¹⁷.

È implicito nelle precedenti affermazioni che la guerra atomica sarebbe la potenziale condanna a morte del genere umano, non più di una singola nazione; perciò la furia eliminatrice per via di selezione artificiale — tra gli uomini giunti alle soglie di quella possibilità estrema che sarebbe la fine del genere stesso — dev'essere ormai impedita, ridiscendendo a ritroso dalle invenzioni più recenti (la guerra totale) a quelle precedenti (le guerre locali, la condanna a morte, l'omicidio). La maggior gravità della guerra e della pena capitale si fa oggi più palese perché esse sono decise dagli Stati proprio allorché gli Stati — pretendendo di farsi tutori anche dei «diritti umani» — assumono una tacita funzione di supplenza del genere umano non più muto (ma non ancora costituitosi, esso stesso, in un'adeguata istituzione planetaria). Il genere umano, attraverso gli stessi Stati, potrebbe ormai (potenziando guerra e pena capitale) decretare la propria fine. Non è più possibile transigere sui limiti di compatibilità, ovvero illudersi di poter segnare confini tra il lecito e l'illecito in materia di soppressione fisica (legale o non) degli individui. E il terrorismo, che a suo modo simula un potere legale quando dà o minaccia morte, è divenuto altrettanto intollerabile anche quando vorrebbe colpire, negli agenti della legalità, i seminatori di morte. L'ultimo scritto di Mario Rossi, consegnato prima di morire a *Critica marxista*, è uno scritto contro il terrorismo¹⁸.

D'altra parte, osserviamo, argomenti nuovi militano in favore di una radicale revisione delle nozioni tradizionali concernenti il lecito

e l'illecito. Il nostro tempo non è soltanto quello dell'incombente minaccia di morte virtualmente estesa all'intero genere umano e all'ecosistema che ne riproduce la vita. Il nostro è anche il tempo nel quale cresce visibilmente l'interdipendenza effettiva dei destini umani nel tempo e nello spazio. La conservazione istintiva della specie (della genericità «muta») si attua negli altri animali mediante una solidarietà inconscia operante nella sola dimensione temporale-*diacronica*, perché gli appagamenti immediati del singolo vivente sono parte subordinata del processo di riproduzione, il cui scopo è nella futura prole. Nel Leopardi dello *Zibaldone* (4169) quella regola avvalorava il suo pessimismo cosmico. Negli umani, l'intervallo temporale tra mezzi e fini si dilata anche nello stesso — non più dunque immediato — appagamento dei bisogni individuali. La produzione economica è in noi, sin dalle origini, sospensione del consumo, dilazione del soddisfacimento dei bisogni nostri e — in virtù dello scambio di prodotti — degli altrui bisogni, quindi prolungamento *diacronico* delle operazioni lavorative necessarie al produrre e delle mediazioni sociali tra il prodotto lavorato e quello consumato. Ma quel prolungamento diacronico è tendenzialmente oggi integrato, o sopravanzato, dal conseguente e concomitante allargamento *sincronico* della cooperazione consapevole e dalla *potenziale* solidarietà co-operante — nella dimensione spaziale — tra tutti gli individui della nostra specie viventi nel medesimo tempo storico.

Le riflessioni di Lukács sull'attualità di una prassi che abbia come meta — e come agente — il genere erano sollecitate dai fenomeni di integrazione spaziale (in specie, economica) già allora insorgenti. È invece più difficile rintracciare in Lukács una dichiarata sensibilità alle questioni della guerra e della pace nel loro costringerci a scelte alternative di costruzione o di distruzione del genere umano considerato nella sua dimensione temporale. Anzi, egli condivideva talora il convincimento che l'equilibrio tra gli opposti arsenali ricolmi delle armi più distruttive giovasse a mantenere, per un lungo periodo di transizione, la sola pace possibile. E, malgrado la sua sofferta esperienza politica nell'Europa dell'Est, Lukács ragionava fino alla fine della sua vita come se la lotta di classe internazionale potesse identificarsi ancora e per molto tempo, di fatto, con la competizione tra i

due campi politico-militari contrapposti facenti capo, rispettivamente, agli Stati Uniti d'America e all'Unione sovietica. Che tale fosse la posta in gioco della guerra fredda fu, in ciascuno dei due campi, convincimento assai radicato. Ma, in Italia, un dirigente politico di formazione "terzinternazionalista", qual era Togliatti, pur avendo condiviso forse più di ogni altro, in passato, quell'identificazione, comprese che l'era atomica disegnava una nuova prospettiva *catastrofica* (un «crollo» non economicistico né ristretto al solo capitalismo, benché generato dalla dominazione capitalistica); che essa revocava la legittimazione sociale, di classe, e quindi la giustificazione rivoluzionaria — se mai avesse avuto tale giustificazione — della divisione del mondo in due blocchi politico-militari contrapposti. I compiti della rivoluzione racchiudevano in sé, ormai, anche quelli della cooperazione nella pace o nel disarmo e della convergenza su obiettivi comuni tra fedi diverse (Giovanni XXIII rispose¹⁹, dall'altra sponda del Tevere). La differenza, al riguardo, tra Lukács e Mario Rossi è nella diversa esperienza politico-culturale vissuta dallo studioso italiano.

Nel passaggio al terzo millennio, si fa ancor più chiara a noi la connessione profonda tra le questioni della pace e quelle della giustizia — preliminarmente, della giustizia internazionale — come imperativo universale di eguale dignità per tutti gli uomini viventi e venturi. Le forze storiche che, per alterigia culturale, per appetiti economici o per ambizioni politiche, hanno rinsaldato gli scambi tra i diversi continenti quasi dando vita, per la prima volta, a un emergente — benché tuttora lacrimante — genere umano unito, potranno a lungo pretendere di trattare ancora la maggior parte dei popoli della terra, dei gruppi etnici, delle tradizioni culturali, alla stregua di coloro che i cittadini della antica *polis* riguardavano come "barbari"?

Nella crescente cooperazione su scala mondiale si riproducono oggi mali antichi e persino antichissimi. Si riproduce a livello mondiale, in primo luogo, come «negazione deontologica etica» esemplare, l'alienazione di classe. Più ancora: l'«assoggettamento imperialistico [...] eredita i caratteri di tutte le forme precedenti di dominazione classista, razziale, nazionale e coloniale, ampliandoli su scala mondiale [...], trasformando in rapporti di classe tutte le forme di relazione umana delle comunità assoggettate»²⁰. E viceversa, aggiungerei,

trasformando (e imbarbando) le relazioni di classe in conflitti razziali, etnico-nazionalistici ecc. Più facilmente, pertanto, nelle sterminate periferie del mondo assoggettato, la «negazione deontologica etica» trapassa di nuovo nella «negazione deontologica esistenziale», cioè nella morte procurata (per inedia, per degradazione fisica). A questi livelli dell'assoggettamento la legittima difesa, secondo Mario Rossi, può e deve avere, nella rivoluzione sociale, carattere eccezionalmente preventivo. Ma la violenza, ancorché per legittima difesa e in paesi privi di democrazia politica, comporta pur sempre una «*sospensione fattuale della eticità*», un turbamento del rapporto tra il dover essere e l'essere. Negli altri paesi, se retti invece da ordinamenti democratici, le vie dell'emancipazione sociale dovranno affermarsi anch'esse come vie democratiche, per il principio di proporzionalità della difesa rispetto alle offese; anzi, dovranno mirare a far proprie le conquiste storiche borghesi, realizzando compiutamente i diritti civili o politici anche «come diritti *umani e sociali*»²¹; e, nel realizzarli, dovranno invertire il rapporto consueto tra coercizione (ancor oggi prevalente) e prevenzione o educazione (oggi ancora carenti), sia all'interno dei singoli Stati, sia nelle relazioni che vincolano gli Stati, ovvero in sede di diritto internazionale²².

In un'epoca nella quale la nostra specie si è dotata di mezzi e percorre strade che possono condurla all'«autodistruzione», emerge per contro più nitidamente un carattere distintivo dell'uomo, ovvero la sua (certo, relativa) capacità di «autoproduzione»²³. Il termine «autoproduzione» ricorre, nel breve saggio di Mario Rossi, non meno di trenta volte. Autoproduzione è un termine che egli sottolinea quasi a contrastare il «concetto-base metafisico plurisecolare di *Auto-coscienza* come “memoria interiore” di idee e di valori» (Galvano della Volpe)²⁴. Se l'uomo si distingue dagli altri enti come un «dover essere che è», ciò significa che l'uomo producendo il proprio mondo produce se stesso, proponendosi fini si propone come fine, predisponendo processi teleologici orientati verso beni ossia valori fa di se stesso un valore (*il* valore) deontologico, educando gli altri uomini educa se stesso. È questa la lezione del giovane Marx, specie del Marx “autoeducantesi” che, nelle *Glosse a Feuerbach*, fornisce a se stesso regole per un suo piano di

lavoro teorico. La riscoperta dell'evolpiana del giovane Marx rivive attraverso l'uso "eterodosso" che ne propone un altro studioso appartenente a quella scuola²⁵. Ma incontriamo anche qui una consonanza con l'ultimo Lukács.

Nelle *Glosse a Feuerbach*, Marx adopera i termini: *Selbstveränderung* (tesi n. 3), malauguratamente soppresso nella successiva versione engelsiana, reso con *autochangement* in francese²⁶ e con «auto-trasformazione» nella traduzione italiana a cura di F. Codino²⁷; *Selbstentfremdung* (tesi 4), reso con *autoaliénation* in francese²⁸ e con «auto-estraniazione» in italiano²⁹; *Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen* (tesi 40, resi con *l'autodéchirement et l'autocontradiction* in francese³⁰ e con «auto-dissociazione» e «auto-contraddittorietà» in italiano³¹. Giova avvertire, al riguardo, che alla deprecabile enfasi prometeica, ostentata, specialmente dopo Marx, nell'uso dei termini positivi (autotrasformazione come autoproduzione), deve ora subentrare una nostra più disincantata lettura critica, ovvero una maggiore consapevolezza del negativo incombente (dell'autoalienazione come autodistruzione, appunto): in fondo, soltanto una minor parte delle «circostanze», che condizionano o determinano i destini umani, sono prodotte dagli uomini stessi; e non sempre sono prodotte per la salute e i progressi della loro specie.

Una mia opinione sintetica sulla proposta normativa e sulla teoria ontologico-antropologica di Mario Rossi? Ritengo che si possano condividere i principi etici derivati dal rifiuto di *negazioni deontologiche* ordinate secondo una loro crescente gravità. È sostanzialmente attendibile anche il criterio dell'*operatività* come indice di validazione in ogni nostro conoscere (tornerò su questo criterio nella seconda parte del mio lavoro). È accettabile con riserva la metodica *antropocentrica*: dobbiamo infatti postulare un antropocentrismo regolativo nel primo movimento di ogni conoscere, anche di ogni fare scienza, ma un opposto movimento disantropocentrato deve tener dietro necessariamente. Infine, non è accettabile l'enfasi posta sul soggetto umano considerato quasi come *fine* ontologico degli altri esseri e sulla sua (quasi illimitata?) *autoriproduzione*. Alcune tra le questioni qui accennate saranno meglio chiarite seguendo il difficile itinerario teorico di Lukács.

3. *Dall'estraneazione al genere «non-più-muto» secondo Lukács.* — Tra gli autori con i quali mi sono proposto, in questo mio lavoro, di intrattenere un ideale dialogo, sono quasi sempre presenti Lukács e Bloch. Resto convinto che essi abbiano bisogno l'uno dell'altro, per vincere le rispettive unilateralità e per guadagnare insieme una prospettiva ulteriore. Il loro postumo ritrovarsi, in una solidarietà conflittuale che ripercorra e quasi riavvicini i sentieri divaricati lungo i quali essi furono sospinti dopo la breve ma fervida intesa degli anni di gioventù, offre un'espressione adeguatamente personificata del nuovo intreccio teorico, tra problemi ontologici e problemi etici, sul quale vorremmo richiamare la riflessione come sull'incontro che meglio risponde alle attese — inconsciamente rimosse — del nostro tempo. Se l'ontologia dell'essere sociale (Lukács) sarà concepita come ontologia del *non-essere-ancora* (Bloch), potremo più coerentemente ricondurla a un'etica del *dover-essere*.

L'ultimo lavoro di Lukács, *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, lasciato in una stesura provvisoria, fu da lui abbozzato per chiarire o sviluppare alcuni concetti fondamentali già esposti pochi anni prima (nella sua ultima trattazione organica, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*). Ho già sottolineato che per gli altri animali, anzi per gli altri esseri organici, le singole vite si proiettano quasi unicamente sulla vita della specie, o del genere, in un preminente legame diacronico tra le successive generazioni, e che per gli esseri umani come «animali sociali», invece, si fa valere *anche* un sempre più vasto legame sincronico tra individui presenti in un medesimo intervallo temporale. L'originaria opposizione di natura tra singolare e generale — sostiene Lukács — diviene nella nostra specie relazione *sociale* tra individualità e universalità umana: la socialità è infatti la nuova forma che nell'uomo assume l'appartenenza a uno stesso genere, facendosi «genericità non-più-muta». Nelle società capitalistiche, sia pur separate ancora l'una dall'altra, il singolo viene posto per la prima volta — leggiamo nei *Prolegomeni* ³² — «a contatto diretto con la sua genericità».

La «cessazione della mutezza» è ancora il «punto di avvio di un lungo e contraddittorio processo evolutivo»³³, è soltanto l'inizio di una crescente — e sempre insidiata — cooperazione tra gli individui specia-

lizzati o tra i gruppi parziali. L'unità di tutto il genere umano potrà, alla fine, avere il sopravvento. Potrà, *non* dovrà (come per decreto del "destino"). Quel che è accaduto dopo la morte di Lukács gli dà ragione: la «mutezza» sembrerebbe cessata per il dilatarsi delle reciproche informazioni e comunicazioni, fattesi istantanee; e tuttavia le relazioni globali tra gli uomini si fanno strada, ancora, nel groviglio di fratture più profonde che mai; anzi, producono esse stesse nuove fratture. È vero, Lukács considera l'essere sociale come l'essere dell'uomo qual è. Ma, se seguiamo attentamente il suo argomentare, ci rendiamo conto che egli, quasi senza accorgersene, tramuta il suo concetto di un essere sociale già realizzato nella nozione (ideale) di una possibilità ancora irrealizzata. La nuova base economico-sociale capitalistica certamente segnò, «nella preistoria della società umana», un progresso verso una socialità effettiva e costituì uno dei fondamenti oggettivi «dell'essere-uomo dell'uomo». Ma già nell'emergenza dell'essere sociale si produce una costitutiva, ontologica, «contraddizione». «La genericità dell'uomo — precisa Lukács nel suo *Demokratisierung* (siamo nel "fatidico" 1968) — si realizza proprio in quanto tale unità autocreata viene, in ogni accadimento singolo e nel processo complessivo, al medesimo tempo anche distrutta, convertita nel suo contrario»³⁴.

L'unità socialmente consapevole del genere si attua (a guisa di antitesi dialettica) attraverso la *differenziazione* tra gli individui e tra i gruppi. Mediante la differenziazione tra i gruppi, la «genericità non-più-muta» si sviluppa per tappe parziali, attestandosi di volta in volta su ambiti di coesione sociale circoscritti, separati gli uni dagli altri e persino ferocemente escludentisi in forme (un caso limite è nel cannibalismo) sconosciute all'interno delle diverse specie animali³⁵. La differenziazione tra i gruppi umani, pur facendo sorgere sempre nuovi ostacoli all'unificazione del genere, peraltro non dà luogo a diversificazioni di specie quali si verificano tendenzialmente nel mondo animale³⁶. Il capitalismo raggruppa i singoli in modo nuovo. Infatti, le precedenti divisioni sociali rigide e forti, che prescrivevano a ciascuno per tutta la vita l'appartenenza a un ordine o a una casta, perdono la loro efficacia e cedono il passo alla divisione di classe, che è forte ma non rigida (non è precluso il passare dall'una all'altra classe), e quindi può cominciare ad aprirsi all'idea di una comune umanità.

La differenziazione tra gli individui, dal canto suo, sorge innanzi tutto nel lavoro e nel lavoro richiede l'ampliarsi del campo delle possibilità sociali. L'uomo sviluppa la propria individualità nel farsi «soggetto» di fronte alle cose naturali (che sono trattate come «oggetto» della sua prassi lavorativa). E l'individualità diviene possibile solo nella socialità, perché il lavoro si svolge necessariamente in forma sociale³⁷. Ma la socialità del lavoro si accompagna in ciascun individuo a limitazioni — o mutilazioni — estranianti, che richiedono (a compenso) la costituzione, nell'individuo stesso, di una unità interna «che dia ordine anche soggettivo alle sue attività» nel loro oggettivo relazionarsi con le attività altrui. La personalità è una tale unità interna³⁸. La «personalità» pienamente sviluppata potrà innalzarsi alla genericità non più muta³⁹.

Il capitalismo, promuovendo una più estesa e sviluppata socialità, determina insieme il massimo isolamento degli individui e la limitazione reciproca tra le loro libertà. L'ideologia che più si addice a un tale stato di cose, giunto oggi alla sua massima manifestazione, è forse quella di Sade. Persino nel rapporto tra i sessi vige la regola hobbesiana (*homo homini lupus*): l'uno è tramutato in semplice oggetto per l'altro. Non a caso, allora, il tema dell'estraniamento, proposto da Marx un secolo e mezzo fa e in seguito messo in ombra dal fenomeno dello sfruttamento materiale, emerge oggi con una ampiezza senza pari. Negli sfruttati e anche negli sfruttatori, l'estraniamento degli individui è ormai sul punto d'essere vissuta come «questione umana assolutamente generale»⁴⁰.

Lukács osserva, in particolare, il rapporto tra individuo e genere nella democrazia moderna. La democrazia sorta dalla Rivoluzione francese, benché aspirasse a modellarsi su quella antica (socialmente più organicistica), si collocò in effetti agli antipodi. La sua nuova base (modernamente razionalizzante) fu «lo scambio di valori di scambio»⁴¹. Leggiamo nel *Manifesto* che la prassi borghese fece persino «della dignità personale un semplice valore di scambio»⁴². Secondo Marx, in epoca borghese, la democrazia sancisce una situazione di fatto per la quale ciascun uomo incontra negli altri, invece che la realizzazione, il limite della sua libertà: la vita del genere, che pure gli è divenuta più tangibile di quanto non potesse apparirgli nelle forma-

zioni passate, gli si presenta in «opposizione alla sua vita materiale»⁴³. Il borghese si comporta verso la vita generica (ripete l'«ebreo» György Lukács con l'«ebreo» Karl Marx) «come l'ebreo verso la legge»: vuole che *gli altri* la rispettino, mentre egli cerca di eluderla⁴⁴. Quando un tale comportamento si generalizza, può ben accadere che «il potere degli organi pubblici eletti vada costantemente diminuendo rispetto a quello delle burocrazie, militari e civili, che lavorano nell'obbligo del "segreto d'ufficio"»⁴⁵. Sempre più al riparo del cosiddetto segreto d'ufficio, le burocrazie (o le tecnocrazie) militari e civili si adoperano, appunto, perché *gli altri* rispettino la legge. Al tempo in cui Lukács scriveva quelle pagine chi, tra noi, avrebbe giurato che la sconfitta (o il fallimento) di una certa idea di socialismo preludesse, non all'espansione, ma alla progressiva crisi della democrazia?

Lukács avverte infine che, se la base economico-sociale capitalistica rende possibili individui più indipendenti, non è lecito ravvisare in essa nessun processo teleologico: vi si svolge soltanto un processo causale di forma negativa (la rimozione delle preesistenti stratificazioni rigide). Ne risulta quella sorta di «casualità in sé vuota» che è, nella forma capitalistica, il «rapporto generico del singolo con la società complessiva». La casualità vuota è un risultato oggettivo; ma soltanto la prassi cosciente e volontaria degli uomini può riempire quel vuoto «con il nuovo contenuto di una genericità auto-posta (*selbstgesetzten Gattungsmässigkeit*) nella condotta di vita»⁴⁶. In altri termini, la genericità auto-posta non è una finalità oggettiva, intrinseca e necessaria della forma storica capitalistica in quanto tale. Non vi è alcuna teleologia storica⁴⁷, né in questa né in altre formazioni sociali. Più in generale, la «storia» non può considerarsi un processo teleologico⁴⁸. «Le forze principali, operanti in maniera spontanea», hanno carattere causale⁴⁹, sono indifferenti ai valori e anzi producono «spesso con intensità crescente», insieme con i «progressi», anche oppressione e crudeltà⁵⁰. Perciò il marxismo autentico «rifiuta completamente la fede volgare nel progresso»⁵¹ o, tutt'al più, ammette il manifestarsi di «tendenze al progresso», nel senso che «i tratti specifici dell'essere sociale [...] divengono sempre più dominanti»⁵². Ma Lukács è forse troppo ottimista. Diremmo piuttosto: *possono* divenire relativamente dominanti.

Per il marxismo, afferma Lukács, non la storia ha per fine il progresso, ma «gli uomini fanno da sé la loro storia, sono stati, sono e soprattutto possono diventare gli *autocreatori* (*Selbstschöpfer*), in ultima analisi, della propria genericità»⁵³. L'uomo «è un essere che agisce pensando ovvero che pensa agendo, il che è stato espresso da Marx — anche questo nelle *Tesi su Feuerbach* — dicendo che il cambiamento delle circostanze e l'attività umana o *autotrasformazione* (*Selbstveränderung*) coincidono. Quando noi, analizzando la costituzione di tale prassi, abbiamo definito l'essere umano un essere che risponde, la nostra espressione intendeva la medesima cosa: l'*autoevoluzione* (*Selbstentwicklung*) mediante la trasformazione degli oggetti»⁵⁴. Ma, come osservavo prendendo lo spunto da Mario Rossi, anche una tale enfasi sull'autocreazione appare, agli odierni lettori di Marx e di Lukács, piuttosto eccessiva nella sua illuministica ingenuità. Non a torto Tosei parteggia oggi per un «comunismo della finitudine».

Gli argomenti di Lukács possono suggerirci alcune considerazioni su aspetti e problemi che si sono accentuati dopo la sua morte. La formazione capitalistica, egli riafferma sulle orme di Marx, rese liberi gli individui come tali, ossia li sciolse dai vincoli di casta o di ordine o di ceto che avevano segnato — sin dalla nascita — la loro identità e il loro destino nelle formazioni sociali precedenti. Ebbene, la “liberazione” raggiunge oggi nuovi traguardi, quando sembrerebbero (il condizionale è d'obbligo) ormai dileguarsi anche i vincoli di classe, entro i quali gli individui fino a ieri si muovevano, non più per inflessibile destino prestabilito dalla nascita, ma per le circostanze “casuali” della loro esistenza. Oggi più che mai l'individuo si trova *solo* di fronte al genere (o, se così si preferisce dire, all'unità della specie). L'unificazione del genere umano, oltre ogni frontiera culturale o istituzionale, procede di pari passo con l'isolamento degli individui perché, nella dinamica dei legami intermedi tra l'individuo e il genere, quelli odierni, mercantili e mercificati, che prendono ormai il sopravvento sugli ultimi legami *forti* (sui vincoli di classe) si rivelano sempre più *deboli* come legami sociali ed esplicano una funzione aggregante sempre più labile e effimera⁵⁵. È vero che i rapporti mercantili raggiungono oggi una dimensione globale, ma ne risulta una unificazione del genere (della specie) che non è ancora, dicevo, una

unificazione forte, benché si siano offuscati gli ultimi legami intermedi forti e perciò aspiranti a rappresentare corposamente il genere, l'universalità del genere, o ad anticiparla: si pensi alla classe operaia come presunta «classe generale».

Il concetto di *estraneazione* — degli individui dal genere — subentra ora, come espressione più compiuta in sede teorica, alla nozione dello *sfruttamento* (di classe). Subentra, espandendosi, come sorgente dello stesso sfruttamento, peraltro ampliandosi anch'esso, a sua volta: perché ai mutamenti (e ai correttivi) intervenuti nello sfruttamento della classe operaia metropolitana corrispondono il nuovo "sfruttamento" (soprattutto psichico) del lavoro intellettuale dipendente, da un lato, e dall'altro l'inasprito saccheggio (materiale e morale) del lavoro dequalificato o emarginato dimorante nel o proveniente dal cosiddetto terzo mondo. Corrisponde infine lo sfruttamento delle risorse naturali non reintegrate o risarcite (la forza lavoro era invece, in linea di principio, ricostituita sia pure al livello della sussistenza) e quindi predestinate ad esaurirsi, se non si porrà freno a un'insensata crescita quantitativa di merci e di profitti, che è inseparabile scopo supremo del capitale e della sua necessità di accumulazione.

Il capitalismo ha dato un potente impulso, ripete con insistenza Lukács, all'unificazione del genere umano e al suo irrompere come realtà planetaria «non-più-muta» — non più simile alla «genericità» propria del mondo animale — e non semplicemente chimerica, ovvero utopicamente vagheggiata dai sogni di pochi spiriti eletti. Ma, nel dare voce e realtà al genere, attraverso veicoli immateriali e materiali di comunicazione interindividuale, il capitalismo ne fa una realtà essenzialmente negativa. Lo spazio del genere è più esteso, certo, di ogni altro precedente luogo di coesione fra gli uomini; è uno spazio senza confini. In esso, nondimeno, individui isolati o tra loro nemici ricercerebbero invano quella *difesa* che hanno cercato e talvolta trovato nelle società parziali, o negli Stati nazionali, *contro* le prevaricazioni reciproche («gli altri rispettino la legge comune e io cercherò di eluderla se potrò»). Il venir meno di ogni difesa si fa valere anche a danno dei gruppi particolari o locali. L'emergenza del genere parimenti non assicura che i gruppi locali siano posti al riparo dalle loro vicendevoli insidie. Almeno, subito dopo la seconda guerra mondiale, vigeva un'istitu-

zione sopranazionale di fatto (già allora più autorevole dell'Onu): era una diarchia che costituiva la sola unità possibile fra i maggiori Stati e la sola atta a mantenere la pace, mediante il sistema della deterrenza reciproca. La funzione di tutela che si vorrebbe oggi attribuire alle Nazioni Unite si converte invece in dominio neocoloniale da parte della superpotenza statunitense, presunta garante dei «diritti umani».

Fin tanto che il «genere» è un luogo informalmente istituzionale, quasi identificatosi con l'unica superpotenza, in quanto unica istanza di fatto abilitata a impedire e a reprimere alcuni eccessi periferici e, per il resto, a legittimare le maggiori offese che i forti arrecano ai deboli; finché il genere appare — come ciascuna delle precedenti istituzioni parziali — operante con spirito di *parte* e mosso dal particolare interesse dei più forti, sembra quasi inevitabile che alle forse desuete azioni collettive di una classe sociale rivolte contro la classe antagonista si tenti di sostituire una ribellione di nuovo genere *contro il genere*, una volontà di farla finita con l'estraneazione degli individui reagendo contro la stessa *vita generica* degli individui, ossia ripiegando nel proprio «particolare» — e perciò rimpicciolendo e immiserendo gli individui nell'atto stesso che mira a proteggerli o a salvarli — o, nei paesi più poveri, rinverdendo antichi vincoli confessionali, etico-razziali e infine tribali.

Il vacillare delle classi come aggregati *forti* di unità parziale del «genere» — e insieme come salvaguardia degli individui da quel genere che ad essi appariva ancora un limite o addirittura una minaccia —, ha fatto rimontare, al nostro sguardo più vicine e più temibili, alcune tra quelle che Lukács, sempre con Marx, chiamava le «barriere naturali» del nostro agire. Lungi dall'«arretrare», per il trionfo della tecnica e della modernità, le barriere naturali si fanno avanti minacciosamente proprio nella crisi e per la crisi del moderno. Sul terreno economico, lo stesso arretrare delle barriere naturali di fronte alla tecnica si ritorce oggi in un minaccioso *avanzare* dei limiti naturali delle risorse. Sul terreno sociale, gli odierni individui in apparenza “senza classe”, rigettati negli argini primordiali di aggregazione e di protezione, si ritrovano in quelle comunità parziali (o anche “trasversali”) di estrazione naturale (o pseudo-naturale) che sono le etnie e anche, almeno per un certo aspetto, i sessi e le generazioni.

La lotta degli individui contro l'estraneazione, ossia contro la privazione della vita generica, e perciò contro l'impoverirsi della stessa vita individuale, sembra attuarsi paradossalmente, dicevo, come lotta contro la vita generica: ad esempio, come lotta per l'affermazione della *sola* etnia offesa, o anche della sola femminilità, della sola età giovane. Il rischio è palese. Si pensi a ogni inconscia posposizione della specie al «genere» (in questo caso, genere femminile o maschile) come del più esteso e significativo al meno esteso e, talvolta, mistificante. Invece, denunciare le forme vecchie e nuove del dominio maschile sull'individualità femminile, riscoprendo insieme l'individuo non atomizzato dal capitale, riscoprendolo nel suo statuto autonomo, pur con le sue radici naturali e la sua proiezione sociale, è indispensabile anche per poter edificare, su basi avanzate, l'unità della specie (ed è indispensabile, dirò in seguito, anche per rimediare a un vistoso vuoto teorico, su questo versante, imputabile al marxismo in generale). La «differenza sessuale» dovrebbe essere un valore — in ciascuno dei due sessi — positivo nel riconciliare tutti gli umani entro illimitati orizzonti, e dovrebbe indurci proprio a *universalizzare*, tra le altre peculiarità femminili colpevolmente sminuite o non valorizzate, una più vigile intelligenza dei bisogni di tutti coloro (donne e uomini) che vengono, o verranno, alla vita esigendo, da noi, migliori disegni di vita presente e futura. Una consapevole cura dei posteri e del loro diritto a non pagare i nostri egoismi e i nostri sprechi sarebbe la migliore rivincita della femminilità svilita.

Peraltro, il contrasto tra le generazioni e la ribelle solidarietà femminile, che oggi varcano le frontiere, esprimono anch'essi — dopo il declino dell'internazionalismo classista — una volontà di supplenza nei confronti delle in buona parte ormai svuotate istituzioni nazionali; anzi esprimono una volontà di legami solidali che oltrepassino ogni angusta dimensione nazionale. Ma giova guardare più lontano. La lotta contro l'estraneazione degli individui sarà condotta con migliori esiti, ben più che sul versante degli individui stessi (del loro isolamento nella protesta), sul versante — opposto — del genere (della specie) che li redima, accomunandoli: del genere umano non più concepito come negatività limitatrice, ma fattosi *istituzione* posi-

tiva, fattosi «governo mondiale» in quanto autogoverno della specie. E nella nuova autocoscienza della specie potranno essere più validamente liberate anche le differenze: femminili, innanzi tutto.

4. *Il malessere del benessere.* — Nelle società occidentali, si intersecano due tendenze contrarie. Benché si estenda la mercificazione delle capacità di lavoro (e quindi la sostanza della cosiddetta «proletarizzazione»), le figure imprenditoriali e quelle partecipi o anche indirettamente interessate agli investimenti di capitale privato, o di risorse finanziarie, non diminuiscono in valori numerici o statistici, anzi crescono e si espandono anch'esse, penetrando fin dentro i luoghi tradizionali del lavoro subordinato e offrendovi nuove occasioni di (illusorio) benessere. Marx non ha certo previsto nulla di simile. Bernstein e Otto Bauer ne hanno percepito soltanto i primi sintomi. Il capitalismo, dilatandosi nella produzione dei servizi e nel cosiddetto terziario, investe tutte le sfere: anche quelle dei gusti culturali, dei beni naturali e dei comportamenti sociali. Il capitalismo si fa regola di una produzione per la produzione ormai divenuta anche regola di un consumo per il consumo (in vista del quale la pubblicità da "anima del commercio" si è tramutata, come è stato detto, in "commercio dell'anima"). Ebbene, un tal capitalismo è divenuto più intollerabile che ai tempi di Marx, poiché esso impoverisce *tutti*, offende tutti, anche i "capitalisti", poiché esso è non soltanto negazione del diritto di tutte le donne e di tutti gli uomini, giovani o anziani, al lavoro; ma anche stravolgimento e imbarbarimento del loro civilissimo *diritto all'ozio*, del loro diritto al *tempo libero*, alla *libera natura* e alla *libera cultura*.

Non certo più gravosa, e nondimeno assai più vasta e totalizzante della strumentalità ieri imposta all'operaio nel lavoro di fabbrica è oggi la strumentalizzazione del nuovo individuo-massa, trattato come *mezzo* per l'altrui profitto dalla onnipresente macchina *pubblicitaria*, tipica della matura civiltà occidentale. Egli è trattato tanto più impietosamente come mezzo quanto più, nell'illusoria finzione pubblicitaria⁵⁶, egli funge quale *partner* apparente in un apparente "scambio" di favori "tra uguali", che la pubblicità propone come a suo tempo il contratto salariale proponeva; anzi, quanto più vi appare il destinata-

rio dei benefici maggiori, il *fine* dichiarato di ogni bene strumentale o di ogni cosa fruibile, lo scopo cui tenderebbe la colossale produzione di merci che gli si offrono ovunque, che lo accarezzano e lo lusingano, nel giro dei suoi occhi e in cima ai suoi desideri.

Per quali vie l'essere umano, invece che innalzato a scopo del raggiunto benessere, è più che mai degradato persino a *cosa* inanimata? Il problema si pone non soltanto da quando, con la prima rivoluzione industriale, l'operaio fu semplice appendice «vocale» della macchina, come *instrumentum vocale* era stato, per gli antichi, lo schiavo. Per quali vie la degradazione si ripete e forse si acutizza oggi? In una variante non trascurabile del marxismo occidentale, certo tributaria della nozione weberiana di «razionalità secondo lo scopo», il concetto di «reificazione» o «cosificazione» ha assunto un'ampiezza maggiore e ricomprensiva del concetto di «sfruttamento»: così, specialmente, nel giovane Lukács, in Adorno, in Kosik e in altri. Ben venga la maggiore ampiezza del concetto di «reificazione», se con esso s'intende che trattare l'uomo come "cosa" significa, ancora, impiegarlo *come mezzo* sottoponendolo, ora a soggezione economico-sociale, ora a «manipolazione» culturale e morale. Ma quel termine esprime talvolta una sorta di ripulsa romantica della tecnica *in generale* (della «ragione calcolatrice») e persino delle scienze matematico-sperimentali: una ripulsa che non può essere accettata. In queste nostre pagine, invece, si deplora il *dominio* della scienza. Meglio: il dominio tecnico di ogni cosa, al quale tende la scienza contemporanea.

La reificazione degli esseri umani, anche quando è stata rimossa in parte dal più aspro terreno economico-sociale, si è trasferita nella più impalpabile ma onnipresente atmosfera delle pratiche culturali e delle complicità politiche che coinvolgono ormai universalmente — e confondono — sfruttatori e sfruttati. In principio (negli inizi della modernità) la natura era considerata e trattata come il mezzo (dell'uomo) per eccellenza; alla fine dell'opera (modernizzatrice) ci accorgiamo che l'uomo stesso (*ogni* uomo) è degradato a mezzo della scienza-tecnica e della produzione-consumo. È nell'indole del tardo capitalismo la ragione produttrice o riproduttrice anche le disumanizzazioni antiche e nuove nella relazione uomo-donna e nel confronto tra giovani e adulti, in contiguità con il più generale stravolgi-

mento nel rapporto uomo-natura⁵⁷. Realizzare oggi in concreto la gramsciana «riforma intellettuale e morale» è anche riportare a unità, nelle analisi e negli obiettivi, quelle che Gramsci segnalava, in Italia, come le questioni «meridionale», «vaticana» e «contadina»? Sono indubbiamente nodi di lunga durata intrecciati l'uno all'altro e ancora irrisolti: 1) l'inferiorità economico-sociale che affligge, non solo il Sud d'Italia (in specie, i giovani meridionali), ma più ancora il *Sud del mondo*; 2) le tradizioni di costume che ritardano le conquiste della popolazione femminile specialmente, non soltanto in Italia — dove l'influenza del cattolicesimo si fa ancora sentire sui problemi della famiglia, delle nascite, della scuola —, ma più acutamente nei paesi poveri, ove subiscono involuzioni integraliste, ad esempio, le tradizioni islamiche; 3) non ultima, l'irruzione violenta della vita urbana nel dissolvere ogni ruralità e, con essa, per gli sconvolgimenti prodotti dalle biotecnologie, dalle monoculture o dalla deforestazione, le basi naturali in genere dell'umano vivere associato.

La de-reificazione è possibile. Per quanti cercano vie nuove l'etica (moderno-capitalistica) del lavoro, fondata su basi teoriche razionalistiche, ha fatto il suo tempo e vuol essere inverata nell'etica liberatrice della comune operosità necessaria e delle, individuali o collettive, facoltà umane superiori; ma l'odierna etica (tardo capitalistica) del non-lavoro è ben peggiore di quell'etica del lavoro come sacrificio. È in atto, nelle società occidentali, un ripiegamento quantitativo (per unità di prodotto) e qualitativo (per la negata autonomia nelle decisioni) della classe operaia anche in conseguenza dei traguardi di generalizzata mobilità — benché non ancora di effettiva uguaglianza — sociale raggiunti in molti paesi. Proprio quella nuova mobilità sociale e, in alcuni paesi, un più vantaggioso tenore di vita hanno consentito, è vero, alla classe operaia metropolitana di uscire dalla separatezza angosciosa e insieme orgogliosa che in anni trascorsi aveva giustificato il suo scendere in campo come forza antagonista coesa e, nello stesso tempo, portatrice di valori universali: di solidarietà e cooperazione umana. Una non propriamente virtuosa integrazione potrebbe oggi accompagnarsi, invece, a fenomeni di esclusione senza ribellione? È probabile, benché non inevitabile, se si osservino alcuni segni di risveglio.

Quei valori di solidarietà e di cooperazione, di giustizia o di uguaglianza e di compiuta democrazia politica, insieme con altri caratteri tradizionali dell'etica proletaria, potrebbero invece essere riaffermati come valori universali *proprio perché* è in declino la (precedente struttura della) classe che ne era portatrice. È accaduto altre volte — accade forse normalmente? — nel corso storico. I valori etico-politici (i valori di libertà, ad esempio) si fanno riconoscere come valori universali quando la società o la classe che li ha espressi originariamente (ad esempio, la borghesia liberale ottocentesca) ha ceduto il campo a una società diversa o a forme profondamente mutate della configurazione di classe⁵⁸.

5. *Il blochiano non-ancora e l'etica dell'effimero.* — L'idea di un *essere sociale* (Lukács) giunto alla sua compiutezza non ha ancora riscontro in alcuna realtà presente né in alcun luogo conosciuto. È l'idea di un non-ancora utopico (Bloch), che resta tale anche per la più evoluta tra le civiltà umane. E tuttavia è un'idea che può guidarci alla conoscenza, o alla scienza, non soltanto del mondo degli uomini, ma — cercheremo di motivarlo nella seconda parte di questo libro — anche del mondo naturale. D'altra parte, la possibilità futura di un essere sociale, dall'uomo riconosciuta come natura ad-veniente o natura nascita dell'uomo stesso (non dunque come sua natura d'origine attestante la sua provenienza), costituisce — in sede ontologica — il versante teorico di un'etica non eteronoma. Proporsi un tal *dover essere* (etico-normativo) significa, infatti, proporsi di far emergere un nuovo strato o livello dell'*essere*, cui la nostra intelligenza abbia attribuito un (noetico-oggettivo) *poter essere*.

Nel buon cristiano la rigorosa osservanza dei comandamenti preparava l'avvento di un altro regno. Senza quella proiezione in un *novum* ontologico avente la dimensione o l'altezza del «regno» (ancora Bloch), non v'era imperativo etico che meritasse d'essere innalzato al di sopra di tutte le — mutevoli o durevoli — aspirazioni mondane. Il «regno dei fini», infatti, non può esaurirsi nella pura interiorità dell'intenzione buona. La condotta etica non è soltanto volizione dell'universale, come proclamava Kant. Essa è volizione di una universalità possibile ancora irrealizzata ed è decisione di realiz-

zarla. Perciò presuppone la conoscenza di un possibile trascendimento (per noi, *temporale* o terreno e mondano) dello stato di cose presente nel mondo. Per un minore acquisto la “natura dell’uomo” non saprebbe impegnarsi. Preferirebbe inseguire l’attimo fuggente e persino affrettare, in un’epoca di alte — e imprevedibili — tecnologie qual è la nostra, la fine ingloriosa del (presente e transeunte) regno dell’*homo sapiens*, una fine senza riparo se si rinunciasse a convertirla nell’inizio della comunità umana consapevole (del «genere non più muto», diceva Lukács). L’uomo, infatti, può scegliere soltanto di morire: di morire dando *vita* a un suo meno imperfetto erede (sempre Bloch) o di morire senza designare alcun erede (Heidegger).

L’odierna «crisi della ragione» noetico-pragmatica, di una ragione ormai avida soltanto di «decostruire», ossia di dividere (per governare) il mondo in innumerevoli domini particolari e separati, non ci distoglierà dal ritentare l’indagine sui «grandi problemi», benché le certezze assolute dell’antica metafisica si siano dileguate per sempre dal nostro orizzonte. Cercare la verità — ora sappiamo — significa *costruire la nostra verità*. Il dilemma della XI glossa a Feuerbach (interpretare o trasformare il mondo?) si risolve nella constatazione che anche le interpretazioni del mondo sono una pratica trasformatrice *sui generis*: la «pratica teorica» escogita, infatti, sperimenta e mette in opera modelli o ri-costruzioni ideali del mondo che, inevitabilmente, fanno del mondo un mondo-per-noi. Ma proprio perciò il mondo cui si rivolgerà il nostro interpretare-trasformare non potrà essere (come la scienza oggi pretende) questo mondo: dovrà essere un mondo futuro che, per definizione, potrà venire-ad-essere solo se gli uomini lo vorranno (e lo sapranno) porre-in-essere. L’eticità — o la ragione etico-prasseonomica — può dunque ben accordarsi con un’ontologia: con un’ontologia, appunto, dell’essere che non è ancora. Può farsi strada un’etica concresciuta con una teoresi conforme, ossia proiettata anch’essa verso un *reale da realizzare* e perciò verso un *compito da portare a compimento*. Il dover essere andrà in cerca del proprio poter essere. E, a sua volta, il poter essere del pensiero ontologico si convertirà nel dover essere del progetto etico: *devi, se puoi; puoi perciò devi*. L’intenzione non basta.

Una rilettura di Weber che — forse tradendo Weber — traducesse in categorie e scansioni storiche periodizzanti quelle che (in Weber) sono figure di una tipologia tendenzialmente astorica potrebbe distinguere, nel raffronto tra le *pratiche* (teoriche o non) e gli *ideali* di vita propri dello sviluppo moderno-capitalistico, una fase iniziale nella quale i due ordini categoriali erano divenuti fortemente divaricati e le fasi ulteriori, nel corso delle quali le idee del bene (o le norme del giusto) sono invece divenute gradualmente omogenee e conformi agli “stili” noetico-pragmatici emergenti nel sapere, nell’economia o nella società. Come portatrice del *modo di produzione moderno* nelle circostanze storiche occidentali, l’impresa capitalistica aveva inaugurato, con il moderno calcolo economico, il principio-guida della «razionalità secondo lo scopo», ossia il criterio della congruenza razionale dei *mezzi* rispetto ai *fini*: fini di volta in volta riposti nelle mutevoli preferenze individuali, ma inglobati, dagli individui imprenditori, nella massimizzazione del *profitto* realizzabile per mezzo di una produzione (e/o di una produttività dei mezzi di produzione) via via incrementata. D’altra parte, come portatore di valori normativi storicamente afferenti alla *formazione istituzionale moderna*, il capitalismo nella sua fase iniziale, idoleggiando il risparmio, l’austerità o il sacrificio, aveva fatto proprio (non senza eccezioni, certo) lo «spirito» dell’etica protestante, ultima e più rigorosa versione della religiosità cristiano-medioevale e approdo delle concezioni etiche pre-moderne fondate su valori di fede non razionalmente giustificati. In realtà, il rigorismo etico-religioso era molto distante dal calcolo (rigorosamente) razionale che regnava nell’impresa moderna. E tuttavia si poteva scorgere una qualche vaga affinità: l’elezione dei predestinati all’eterna salvezza era insondabile, così come insondabile (o a rischio) appariva l’esito propizio o infausto dell’impresa affidata, ancora dagli economisti classici, ai “decreti” del caso o del mercato.

Un modo di cognizione-produzione *nuovo*, caratterizzato da un nuovo potere *razionale* sulle cose, aveva dunque trovato una sua giustificazione etico-sociale in un sistema di valori (nei termini della nota tipologia weberiana) *tradizionale*, mutuato dalla forma religiosa della *vecchia* società o dal declino storico della vecchia società.

Del resto, è ormai famoso il passo della weberiana *Sociologia della religione*⁵⁹ nel quale, anche con accenti profetici, si afferma che l'ascesi contribuì a formare il «possente cosmo dell'ordinamento economico moderno, legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica, che oggi determina con strapotente forza coercitiva — e forse continuerà a determinare finché non sarà bruciato l'ultimo quintale di combustibile fossile — lo stile di vita di tutti gli individui nati in questo ingranaggio, e non soltanto di quelli direttamente attivi nell'acquisizione economica. [...] Mentre l'ascesi intraprendeva lo sforzo di trasformare il mondo e di esercitare la sua influenza sul mondo, i beni esteriori di questo mondo acquistavano un potere crescente e, alla fine, ineluttabile sull'uomo, come mai prima nella storia. [...] In ogni caso il capitalismo vittorioso, da quando si fonda su una base meccanica, non ha più bisogno di questo sostegno». Non ha più bisogno di un'etica mutuata dal premoderno o produce esso stesso la *propria* etica, affidandole un ruolo subalterno.

L'ascesi protestante, offrendo una giustificazione etica «razionale rispetto al valore» a «orientamenti di azione razionali rispetto allo scopo», si limitava a soddisfare — così Habermas interpreta Weber — «le condizioni di *avvio* della società capitalistica [...]». Sul lungo periodo essa viene sostituita da un utilitarismo grazie ad una reinterpretazione empiristica della morale, vale a dire alla valorizzazione pseudo-morale della razionalità rispetto allo scopo⁶⁰. Nei suoi svolgimenti ulteriori, e soprattutto nelle sue manifestazioni a noi contemporanee, il capitalismo in quanto assertore anche di norme regolatrici della condotta, liberatosi dallo spirito missionario e dall'ideale utopico di una austerità intramondana, ha dunque gradatamente trasferito sul piano delle scelte ideologiche, politiche, giuridiche e morali quella stessa «razionalità secondo lo scopo» già insediatasi nel suo modo di cognizione delle cose e nel suo modo di produzione. La crescita impetuosa della produzione ha poi portato con sé una corrispondente spinta alla crescita e alla diffusione dei consumi individuali; pertanto, l'ideologia della produttività mediante astinenza si è convertita, inevitabilmente, nell'ideologia edonistica di un consumo generalizzato di beni, rivolto a massimizzare, al pari della produzio-

ne, le preferenze (edonistiche) individuali e la loro soddisfazione. L'etica si è ridotta, come consiglia l'utilitarismo, all'auspicio di un semplice innalzarsi della quantità complessiva — o del livello sociale medio — delle richieste soddisfatte.

Una tale mutazione non si effettua senza resistenze, repliche o ritorni di vario significato. Una manifestazione che per certi aspetti si può considerare intermedia, tra la fase dell'ideale ascetico e quella del principio edonistico o utilitaristico, e per altri aspetti costituisce una reazione quasi anticipata agli esiti futuri dell'etica utilitaristica, è la tentata riduzione delle scelte etiche a preferenze modellate su valori estetici. Si fa strada una visione estetizzante proiettata sui rapporti sociali che celebra, già nel Rinascimento italiano, il "galateo" e la "grazia" prodiga di doni reali-simbolici o celebra, nella stessa condotta individuale di taluni personaggi del Romanticismo europeo, la "vita come arte". Sono tentativi vani, perché il "galateo" del cortigiano cortese e l'estetismo delle individualità eccentriche⁶¹ o dissipatrici, in quanto forme sostitutive dei principi etici in senso proprio e in quanto regole prive di sostegno etico-politico in senso forte, sono destinati a rapida corrosione. Il galateo, la prodigalità o la gratificazione sono infatti praticabili, e convenienti, finché l'eccedenza di risorse o di ricchezze radunate non trova ancora un più redditizio impiego in nuovi mezzi di produzione che procurino profitto al loro possessore. Quando anche i beni disponibili per il proprio consumo finalmente si moltiplicano e si diversificano, nel munifico dispensatore cortese d'altri tempi subentra allora la "volgarità", la mancanza di "garbo" (e di generosità) verso i propri simili. La condotta consueta, ad esempio di chi oggi guida un'automobile nel traffico cittadino di una metropoli, o nell'esodo tumultuoso e nel tumultuoso rientro in città, è emblematica della nuova "barbarie", se pur si può considerare barbara la totale assenza di riguardi o di regole cerimoniali verso gli altri. Tutti sono ormai, gli uni per gli altri, semplici *concorrenti*. Tutti sono condannati, nella giungla del traffico come in quella del vivere attuale, ad assumere una aggressività moderata, ma abituale e quotidiana, che prende il posto della (e neutralizza la) aggressività salutare e liberatoria, perché saltuaria e eccezionale, delle gare sportive e dei tornei festivi. E anche per la romantica (o decadente) "vita

come arte” non ci resta più né convenienza né tempo: la fretta «ogni onestà negli atti dismaga» (sentenziava Dante con Virgilio), mentre per il culto della propria “superiorità” vissuta in chiave estetizzante non vi è posto ormai là dove vengano a mancare, con gli altri sentimenti più nobili, anche quelli (meno nobilitanti) dell’altezzosa irrisione e/o compassione per gli “inferiori” e subentri, invece, l’opaca indifferenza o la prosaica competitività verso gli “estranei”: tutti gli *altri* essendo divenuti estranei, benché o perché inseguitori del medesimo modello di vita, acquisitivo o appetitivo.

6. *Le aporie dell'utilitarismo.* — Kant operò una rigida distinzione tra gli scopi che si *possono* volere (se si dispone di mezzi tecnici adeguati) e i fini che si *debbono* volere (anche quando non si dispone di mezzi efficaci che li realizzino effettivamente). Nei fini che si debbono volere⁶² la razionalità non è data, pertanto, dalla possibilità di realizzarli attraverso mezzi idonei, poiché Kant ammette che essi potrebbero *non* essere realizzabili; la razionalità consiste, in tal caso, unicamente nella *interna coerenza dei fini*: coerenza etica in quanto universalità *logica*, senza eccezioni, del loro campo di applicazione (se gli uomini *tutti* sono il fine, coerenza sillogistica vuole che non è lecito trattare neppure *un singolo* uomo soltanto come un mezzo; se è nostro dovere promuovere la vita di tutti gli uomini, non ci è lecito perseguire un tal fine dando morte a un sol uomo). Quando ci proponiamo un fine elevato e non disponiamo di mezzi (efficaci) che siano essi stessi portatori del medesimo valore riposto nel fine, meglio restare chiusi nel cerchio della pura (o sterile?) volontà, sembra voglia ammonirci il filosofo, anziché attuarne il fine con mezzi che ne contraddicano il contenuto essenziale, sia pure in una sua infima parte.

La distinzione kantiana tra gli imperativi ipotetici e gli imperativi categorici si ritroverà in quella weberiana tra una «razionalità secondo lo scopo» (o razionalità tecnica, il cui modello è nella produzione capitalistica) e una «razionalità secondo il valore». Hegel, contestando alla filosofia kantiana proprio l’irrealità del suo imperativo etico e ironizzando sul «dover essere» come sulle «anime belle», ripropose un suo “machievellismo” speculativo. Pur senza assolvere il terrore

giacobino, celebrò anche nella sfera etica la *dialettica* «potenza del negativo»: in specie, l'uso vantaggioso della forza fisica coercitiva, impiegata per il bene comune, e i benefici della guerra tra i popoli, che sanzionerebbe il progredire delle civiltà mediante il primato epocale conseguito, di volta in volta, da un popolo sugli altri e dalla sua civiltà sulle altre.

Bloch vede i limiti borghesi e intellettualistici della morale kantiana, già denunciati da Hegel. Ma è convinto che la considerazione kantiana dell'uomo come fine oltrepassi l'orizzonte borghese, o razionalistico, e reclami una società senza classi: lo sfruttamento e le guerre di conquista sono condannati. Nessuna massima universale dell'agire — egli aggiunge — potrà infatti instaurarsi tra gli uomini fino a quando gli interessi vitali degli sfruttati e degli sfruttatori saranno costitutivamente antitetici; solo in una società comunista l'imperativo kantiano potrebbe valere per ciascuno come legge suprema⁶³. Del resto, già secondo il giovane Marx (in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*) la critica della religione può e deve condurre all'«imperativo categorico» che, considerando «l'uomo come essere supremo dell'altro uomo», prescrive di rovesciare i rapporti di servitù che umiliano l'uomo. Che significa fare dell'uomo il fine? Secondo Bloch, nel destino degli uomini vi è il «camminare eretti», ossia l'idea della *uguale* dignità per tutti gli umani, già intuita dal giusnaturalismo. Quell'ontologico riconoscimento di una specifica costituzione umana traduce in assioma teoretico un corrispondente comandamento etico: appunto, «camminare eretti», ossia alzarsi da terra per gettare lo sguardo, e per muoversi, verso un avvenire lontano.

Le antiche fedi religiose e le utopie sociali o i sogni escatologici degli umiliati e offesi ponevano nella *felicità* la meta più alta. L'utilitarismo borghese attribuisce un senso modernamente *economico* al concetto di «felicità», vincolandola a rigidi parametri *quantitativi* e invocandone la «massimizzazione» individuale, estesa al maggior numero di individui umani o (nelle teorie più aggiornate) di esseri viventi nel tempo presente o anche in quelli futuri⁶⁴. Ma la felicità non può essere intesa come imperativo morale secolarizzato. In termini kantiani: la felicità, per quante alchimie escogitino i nuovi

utilitaristi, non sarà mai un bene generalizzabile o universalizzabile⁶⁵. La mia felicità, infatti, è spesso causa incolpevole di dolore altrui. La felicità che ci procuriamo oggi insidia quella che vorremmo assicurare alla nostra progenie ventura: dovremmo allora sacrificare la nostra alla felicità dei nostri discendenti?

La felicità come fine supremo è un concetto autocontraddittorio. Osserva N. Hartmann: «l'eudemonia come postulato morale è una eterna esigenza del cuore dell'uomo, ma l'«eudemonismo» come morale della tendenza alla felicità» è una forma di vita che «distrugge se stessa, col portare sistematicamente all'incapacità di felicità»⁶⁶. La felicità ci si propone dunque come *mezzo* subordinato e pur necessario: «Non sono le angustie quelle che più spesso costringono l'uomo a obliare la propria dignità e a chinare la schiena? Il povero non è in grado di andare a testa alta quanto la sua fierezza richiederebbe. Come andrebbero le cose se il diritto si prendesse cura innanzi tutto di offrire all'uomo condizioni di vita per quanto possibile gradevoli?». E infatti, aggiunge Bloch, quando si constatò che, *da solo*, il (kantiano) «sogno della dignità umana garantita» non poteva «sopravanzare quello più urgente, se non più centrale, della felicità umana», le utopie sociali prospettanti la felicità comune tornarono per un certo tempo, inevitabilmente, in primo piano⁶⁷.

Abbiamo osservato che, qualora la massima della volontà etica prescrivesse solo la ricerca dell'esistenza felice per il maggior numero di esseri (senzienti o soltanto umani?), sarebbe impossibile una delimitazione certa del suo ambito di validità. Abbiamo giudicato che (anche se ne restringessimo l'ambito, includendovi gli esseri umani soltanto) sarebbe arduo o del tutto impraticabile, per ciascuno, sia proporsi la felicità di *tutti* gli altri esseri umani viventi⁶⁸, sia massimizzare — privilegiandola rispetto a quella dei viventi — la felicità dei posteri. *Per quale* loro futura felicità presunta dovremmo sacrificare la nostra presente e certa? La felicità, prima che quantità variabili, offre tipologie qualitative differenti, mentre la dignità è una sola. Ma, se per quella duplice impraticabilità ogni singolo uomo ripiega sulla ricerca primaria della propria felicità individuale, allora rinuncia ad essere uomo anche nella sua specificità biologica, ossia sceglie l'auto-soppressione anche esistenziale: all'uomo è irrinuncia-

bile la dimensione sociale, nello spazio del presente e soprattutto per il tempo avvenire. Dunque non gli resta che proporsi quel solo fine (la «dignità-libertà» uguale) che, perseguito per tutti gli altri uomini e per tutte le generazioni, è solidalmente realizzato, come vita «libera» e «degn» di essere vissuta, anche in chi lo persegue qui e ora. In tal senso, i doveri verso noi stessi non sarebbero meno imperiosi degli obblighi verso i nostri discendenti e nessun rivoluzionario pentito si chiederebbe: perché sacrificare la mia felicità, perché lottare e morire? per quale futura felicità presunta dei nascituri dovrei interamente sacrificare la mia presente e certa? La sola norma universale possibile è davvero quella che ci impone di tutelare l'*eguale* dignità-libertà di tutti gli uomini, viventi o venturi. Soltanto se sceglieremo come *fine* ultimo una *giustizia* intesa come *dignità-libertà* del genere umano in ciascuno dei suoi individui viventi o nascituri, indicheremo un traguardo davvero compatibile per tutti e, nello stesso tempo, recupereremo tutta la possibile felicità ugualitaria come il *mezzo* più idoneo perché nessun uomo si inchini di fronte a un altro o lo costringa a piegarsi e a umiliarsi, come deprecava Rousseau.

La costitutiva diversità tra rapporti interumani (di necessaria cooperazione) e rapporti (di perdurante competizione in un ricambio aggressivo) tra gli altri esseri naturali o anche tra l'uomo e la natura — sia pure, in tal caso, nell'auspicato rispetto degli invalicabili equilibri ecosistemici — è ragione sufficiente perché il concetto di dignità e i doveri che ne discendono siano riferiti unicamente agli umani, come individui e come genere, dal momento che solo in quest'ambito è concretamente possibile bandire l'uso del simile come mezzo, o come mezzo soltanto. La delimitazione dell'ambito di validità delle norme di condotta che scaturiscono dal nuovo concetto di dignità è pertanto una delimitazione razionalmente certificabile, laddove il concetto utilitaristico di una felicità da massimizzare non potrebbe delimitarsi entro confini o ambiti ontologici altrettanto certi (dovrebbe estendersi agli animali, ossia a tutti gli esseri individuali *senzienti* in quanto capaci di sentire piacere e dolore? alle piante, in quanto anch'esse ci si presentano analogicamente come esseri viventi *individuali*? ai minerali, in quanto sarebbero degli *esseri*, non sappiamo se dotati di una loro vita, sia pur dimidiata o rudimentale?)⁶⁹.

Tra gli odierni indirizzi utilitaristici, non manca talvolta il riconoscimento di quelle difficoltà. Ne deriva la proposta di demandare a procedimenti ulteriori una più corretta definizione della felicità: a procedimenti che tengano in maggior conto la specificità umana⁷⁰. In tal caso, il concetto di dignità potrebbe esser fatto rientrare, come *definiens*, nella stessa definizione utilitaristica della felicità. Ma, in tal caso, la metodologia della “massimizzazione” diverrebbe impraticabile, perché la dignità non è un bene che possa essere quantificato e misurato. Essa c'è o non c'è; c'è per tutti gli uomini o non c'è per nessuno. Qual altro significato avrebbe la norma kantiana che, con Bloch, abbiamo fatto nostra (trattare l'umanità in noi stessi e, *inseparabilmente anche in tutti gli altri uomini*, sempre come fine, non mai soltanto come mezzo)?

7. *Dignità e libertà. John Rawls.* — Nell'ambito del pensiero liberale contemporaneo, Rawls ha compiuto il tentativo forse più organico di motivare una sua chiara ispirazione neo-kantiana e di ricondurla sul terreno del contratto politico a sua volta fondato su principi di giustizia idonei a confutare l'etica utilitaristica. Ma la confutazione cede al richiamo dello stesso utilitarismo. Forse le aporie dei sacrifici da noi imposti alle generazioni future o, all'opposto, da noi accettati per assicurare ad esse una indeterminata felicità inducono il primo Rawls a ripiegare su una concezione “patriarcale” della cura per la posterità: nell'ipotetica scelta originaria dell'ordinamento politico-sociale migliore, ciascun uomo preferirebbe quello capace di assicurare le migliori *chances* di vita (e quindi di felicità) a se stesso e alla *propria* più diretta progenie familiare⁷¹. Il criterio rawlsiano non va oltre quell'arco temporale ed è limitato anche il raggio dell'applicazione spaziale o geografica: i principi di giustizia sono ritenuti validi esclusivamente per le società «a scarsità moderata», ossia per alcuni paesi più sviluppati di questo nostro globo⁷². Sia per l'utilitarismo angusto del criterio familistico presupposto dalla scelta originaria, sia per la non universalità planetaria del principio etico che ne conseguirebbe, *A Theory of Justice* è in contrasto con i presupposti kantiani e contrasta, soprattutto, con la realtà odierna di una sempre più stretta interdipendenza dei destini di tutte le «famiglie» e di tutti i popo-

li della terra. Se ci collochiamo nella prospettiva critica di Bloch, possiamo osservare che Rawls arretra rispetto al contrattualismo di Rousseau e di Kant, cioè rispetto alla nozione rousseauiana di «volontà generale» e al suo compimento nella kantiana «repubblica universale» unificata (Bloch vi si sofferma in *Das Prinzip Hoffnung*)⁷³. Arretra — obietterebbe Bloch — anche rispetto al giuridicalismo, per quel che in esso veniva adombrato in forma di aspirazione a definire i diritti dell'uomo *in generale*.

Nella storia del pensiero incontriamo, in versioni diverse, un antiutilitarismo di principio che si accompagna a un utilitarismo metodologico: il provvidenzialismo e il contrattualismo — come, per altri aspetti, lo storicismo di matrice hegeliana — presuppongono che gli uomini agiscano (o entrino) in società soggettivamente mossi dai loro privati interessi (tale, ad esempio, è il presupposto vichiano) o dalle loro astratte preferenze individuali (è il presupposto di Rawls), ma sia il provvidenzialismo, sia il contrattualismo sostengono che l'agire sociale, benché mosso da passioni egoistiche o familistiche o comunque da calcoli particolaristici, approda infine nell'oggettiva affermazione di principi etici superiori. I fini ultimi sarebbero pertanto, negli uomini, o preterintenzionali — perché rispondenti a un disegno provvidenziale nascosto, secondo Vico — o pseudo-intenzionali, per un limite radicale degli individui nella conoscenza di sé e della proprie *chances* sociali: per un ipotetico «velo d'ignoranza», nella posizione originaria degli individui, secondo il contrattualismo di Rawls⁷⁴.

Ci sembra che in Rawls le scelte *soggettivamente* utilitarie e le *oggettive* finalità etiche, benché metodologicamente distinte in un primo tempo, finiscano con l'accordarsi proprio sul tipico terreno utilitaristico della «massimizzazione»: il fine è pur sempre quello di massimizzare le probabilità individuali di esiti felici, facendo leva su uno stato originario di ipotetica ignoranza delle risorse materiali e spirituali delle quali ciascuno potrà disporre. Perciò Rawls, in effetti, subordina l'istanza etica ugualitaria a un criterio utilitaristico «mediano»: incentivare alcune aspirazioni al privilegio economico non contribuirebbe forse ad accrescere la ricchezza generale, consentendo a una *moderata* giustizia redistributiva di innalzare in grandezza

assolute, invece che abbassare, il livello di vita dei «meno avvantaggiati»? Il fatto che si accentui il divario tra ricchi e poveri in grandezze relative non turba (parrebbe) il filosofo liberale, anche sotto questo profilo immemore del monito rousseauiano contro ogni possibile mettersi in vendita, come uomo, se cresce la disparità tra le risorse del ricco e quelle del povero.

Per Kant, la legge morale alberga in una «volontà libera», e questa ha valore se impone la soppressione, o almeno la sospensione, dei calcoli utilitari o del desiderio di felicità (in Kant l'ascetismo è il contrappasso di una morale che vige solo nell'individuo e per l'individuo); per Rawls, le scelte etiche sono tali anche se di fatto sono state compiute in modo appassionato, o sotto costrizione sociale, o per educazione ricevuta: purché siano *conformi* alle scelte che ciascuno avrebbe compiuto in un'ipotetica situazione di piena libertà dai (= di totale ignoranza dei) propri interessi immediati nel loro affidarsi a calcoli particolaristici di felicità⁷⁵. La moralità degli atti considerata da Rawls risponde piuttosto, per questo aspetto, alla nozione kantiana di «legalità». La regola del «come se» (*als ob*), che uno degli indirizzi neokantiani aveva generalizzato nella teoria del conoscere, diviene in Rawls valida per la dottrina morale. Ma proprio in quell'ipotetica situazione originaria, abbiamo visto, tanto più gli uomini si volgerebbero a fini egoistici, quanto più ignari fossero dei mezzi effettivamente disponibili. Essi, afferma infatti Rawls, allorché scelgono i principi di giustizia, in quel loro sostrato «noumenico» che è la posizione originaria, sono fondamentalmente mossi da interesse egoistico, mentre nel loro «fenomenico» agire quotidiano possono talvolta essere mossi dal solo senso della giustizia⁷⁶. La teoria kantiana parrebbe, in tal caso, capovolta.

Dopo Nietzsche, un pensatore che si professa scettico sulla legge morale come legge universale è Rorty. Secondo lui, i liberali dovrebbero «convincere la nostra società che la lealtà verso se stessa è tutta la morale di cui si ha bisogno, e che tale lealtà non richiede più un supporto storico»; egli aggiunge: dovremmo convincere «la nostra società a considerarsi responsabile solo nei confronti delle sue tradizioni, e non anche della legge morale»⁷⁷. Egli afferma ancora, con formula hegeliana e anti-kantiana, che la cosiddetta «dignità umana

intrinseca” è la dignità relativa di un gruppo con cui una persona si identifica»⁷⁸. Infine: «L’esistenza dei diritti umani, nel senso in cui se ne parla in questo dibattito metaetico, ha, riguardo al modo in cui trattiamo questo bambino, la stessa rilevanza della questione dell’esistenza di Dio. Ritengo che entrambe le questioni abbiano scarsa rilevanza»⁷⁹. È lecito chiosare constatando che, in effetti, benché al riparo della missione di far valere in tutto il mondo i «diritti umani» violati, la “vera” missione statunitense è oggi appunto quella di far valere la preminenza delle «tradizioni» e dei “modi di vita” (o degli interessi economico-strategici) statunitensi? Rorty se ne rende conto?

8. *Ancora su eticità e noeticità.* — A distanza di molti anni dopo la sua opera più nota J. Rawls afferma: «una società democratica moderna non è caratterizzata soltanto da un pluralismo di dottrine religiose, filosofiche e morali comprensive, ma da un pluralismo di dottrine comprensive incompatibili e tuttavia ragionevoli. [...] Il liberalismo politico assume che, ai fini della politica, una pluralità di dottrine comprensive ragionevoli ma incompatibili sia il risultato normale dell’esercizio della ragione umana entro le libere istituzioni di un regime democratico costituzionale; e assume anche che una dottrina comprensiva ragionevole non respinga gli aspetti essenziali di un regime democratico». Le dottrine irragionevoli, invece, debbono essere contenute perché «non minino l’unità e la giustizia della società»⁸⁰. Per Rawls, le idee del liberalismo politico costituiscono un sottoinsieme rispetto, non a una sola, ma a tutte le (possibili) dottrine comprensive ragionevoli; ovvero le diverse dottrine comprensive ragionevoli convergono nel dare al liberalismo politico un «consenso per intersezione» (*overlapping consensus*). Anche se in Rawls il concetto di dottrine comprensive è piuttosto vago (teorie filosofiche, credenze religiose e altro), possiamo privilegiare in esse lo statuto di *conoscenze*, razionali o non, riguardanti il mondo nel suo insieme. Il liberalismo sarebbe invece, ovviamente, una scelta *etica* più che una dottrina noetica. Ma, in Rawls, si comporta davvero come preminente scelta etica?

Dai passaggi che ho riportato⁸¹ vien fuori una singolare incongruenza. Da un lato, il liberalismo politico non è una dottrina comprensiva, ma si accorge di essere *parte* di più dottrine comprensive.

D'altro canto, sembra che soltanto il liberalismo politico abbia, di fatto, il potere di decidere quali dottrine comprensive siano ragionevoli e quali no. E di decidere che le dottrine comprensive siano, come tali, *messe in mora* nella vita pubblica⁸². Per così dire, la parte giudicherebbe il tutto, ovvero le dottrine comprensive sarebbero dal liberalismo politico giudicate ragionevoli se contenenti, come una loro parte, le idee del liberalismo politico, irragionevoli se incompatibili con il liberalismo politico. E l'incongruenza resta anche se Rawls chiarisce che «il liberalismo politico non parla di verità, ma solo di ragionevolezza» e perciò «ha un punto di vista più limitato»⁸³.

A rigor di termini, il liberalismo di Rawls, come «punto di vista più limitato» e come semplice area di intersezione, dovrebbe procedere interrogando dapprima le dottrine comprensive per accertare quali elementi esse abbiano in comune. Se hanno in comune, per ipotesi, la discriminazione reciproca, un tale elemento comune — benché comune — dovrebbe essere, ovviamente, ignorato dal liberalismo politico come intersezione, perché corrisponderebbe a una regola di condotta (in un'ottica kantiana) non universalizzabile: due discriminazioni uguali e contrarie sarebbero concettualmente incompatibili. Ma, se due dottrine hanno in comune la tendenza alla discriminazione reciproca, quali altri elementi comuni potranno far valere che non siano illiberali anch'essi? Le due dottrine pertanto non potranno in alcun modo essere considerate dottrine comprensive ragionevoli e la ricerca delle intersezioni proficue sarà indirizzata altrove.

Supponiamo ora che in un determinato paese (in una Irlanda immaginaria) siano presenti soltanto due dottrine comprensive: un cattolicesimo e un protestantesimo aventi entrambi (non già nei testi sacri, ma nella pratica effettiva dei credenti) l'anzidetta tendenza alla discriminazione reciproca. Se in quel paese non sarà possibile invocare alcun'altra dottrina comprensiva che, a differenza dalle due presenti, offra spazi o spunti di ragionevolezza, concluderemo che quel paese dovrà essere dichiarato *off limits* da e per il liberalismo politico? Sarebbe una conclusione poco ragionevole. Il liberalismo — o altra opzione politica — dovrebbe invece far valere una propria autonomia relativa, senza curarsi troppo di ostentare compatibilità con

dottrine comprensive ragionevoli e anzi confidando nella possibilità che dottrine incompatibili si liberalizzino di fatto, sia pure parzialmente, venendo a contatto conflittuale, o subendo l'influenza, dello stesso liberalismo politico. Ma Rawls ignora, per principio, le virtù della *dialettica storica*.

Che un'istanza minore, per definizione dipendente da altre maggiori, si trasformi per Rawls (inavvertitamente) nell'istanza che decide della ragionevolezza di tutte le altre non è, o non è soltanto, una svista; è la spia involontaria della fondatezza di un concetto estraneo a Rawls: del concetto di una normativa politico-statuale non riduttiva, ossia non ritagliata da insiemi comprensivi diversi e ristretta alle loro parti sovrapponibili per intersezione. Ma un tal concetto, per il suo contenuto, amplierebbe l'orizzonte del liberalismo politico, che si appaga delle libertà individuali soltanto; anzi, oltrepasserebbe il liberalismo. Il liberalismo "parla" di ragionevolezza? La ragionevolezza, a quanto pare, riguarda essenzialmente, in Rawls, la «giustizia come equità (*fairness*)». E mi chiedo se in quel contesto *fairness* (equità) non sia un quasi-sinonimo di ragionevolezza debole, ovvero non abbia significato riduttivo, implicante moderazione — nel volere giustizia ma non troppo, giustizia con moderazione appunto —, benché Rawls non lo renda esplicito, salvo che per un accenno al (giusto mezzo del) principio aristotelico⁸⁴. Egli dichiara invece di considerare «ragionevoli quei principi che escono da una procedura di costruzione adeguata», cioè dalle ipotesi della posizione originaria e del velo d'ignoranza⁸⁵. Ma, in una concezione *più che liberale* della giustizia, non sarebbe sufficiente far dipendere la «ragionevolezza» da una «procedura di costruzione adeguata»; sarebbe necessario andare oltre il semplice criterio *procedurale* e quindi oltre l'etica kantiana *formalmente* razionalistica (l'universalità non contraddittoria è per Kant sufficiente all'imperativo morale), dichiarando invece ragionevoli per il loro contenuto *sostanziale* i principi universali che affermano la pari dignità di tutti gli umani e di ciascuno.

Quest'ultima idea di ragionevolezza, che Rawls non prende in adeguata considerazione, implicherebbe forse un'inversione acritica del rapporto da lui postulato tra dottrine comprensive e normativa politico-statuale? In altri termini, la normativa politico-statuale si

farebbe, essa stessa, dottrina comprensiva fronteggiante le altre dottrine come istanze a lei subordinate e, perciò, a seconda dei casi, legittimate, tollerate o censurate per la loro ragionevolezza (intesa, piuttosto, come razionalità) o per la loro irragionevolezza (come irrazionalità)? No, di certo. In primo luogo, non sempre sarebbe possibile decidere della ragionevolezza (o della razionalità) *complessiva* di una dottrina. Una dottrina potrebbe essere irragionevole per un suo aspetto o per una sua prescrizione (ad esempio, l'obbligo del velo per le donne nei luoghi pubblici) e ragionevole per il resto. In secondo luogo, vi sarebbero parti o aspetti di alcune dottrine che si sottrarrebbero al giudizio sulla ragionevolezza (ad esempio, se si affidassero alla sola razionalità o se, al contrario, mostrassero una loro preferenza per l'irrazionale, che di per sé non è l'irragionevole). In terzo luogo, anche quando la normativa politico-statuale assumesse per sé tutto l'onere e il privilegio di fissare i limiti della ragionevolezza, non sarebbe pensabile un ordinato vivere civile senza qualche forma di conflitto (tra dottrine, professioni di fede ecc.), né sarebbe pensabile che ogni conflitto dovesse necessariamente essere cruento o oppressivo o repressivo, o comunque lesivo di una (ragionevole) tolleranza accordata anche agli stessi intolleranti.

In altri termini, il rapporto tra la normativa politico-statuale e le cosiddette «dottrine comprensive» è un rapporto *dialettico*. La normativa politico-statuale verte soltanto sul ragionevole, ma l'ambito del ragionevole non è meno ampio dell'ambito che compete, per esempio, alla razionalità e perciò è sempre possibile una *fisiologica controversia*, per esempio, tra ragionevolezza etica e razionalità scientifica — e sono possibili o, talvolta, necessarie sollecitazioni della prima sulla seconda perché la seconda si applichi in campi d'indagine dalla prima ritenuti più fruttuosi sotto il profilo del bene comune —, pur nel doveroso rispetto dei principi di non ingerenza nel merito degli enunciati teorici, dei prodotti artistici, delle credenze religiose ecc.

Il punto-chiave è nel carattere di *volontà collettiva*, o interpersonale e interindividuale, che conviene attribuire al giudizio di ragionevolezza (e quindi di giustizia). Rawls si muove nei limiti dell'individualismo razionalistico che è proprio della tradizione liberale: l'attri-

buzione delle libertà a «una persona è compatibile» con l'attribuzione a tutti; alcune disuguaglianze tra gli individui possono «dare il massimo beneficio ai membri meno avvantaggiati della società»⁸⁶, ossia sono, di nuovo, *compatibili* con l'interesse dei meno avvantaggiati. Dovremmo, invece, rovesciare l'ordine dei valori e rimuovere la logica delle compatibilità. La libertà di una persona non è il valore originario che si fa compatibile con la libertà di tutti, è un valore che discende dalla libertà di tutti. Le (grandi) disuguaglianze non sono mai compatibili con l'interesse dei meno avvantaggiati, se il nostro sguardo non privilegi più la smithiana «ricchezza delle nazioni» singole (usurpatrici di ricchezze altrui), ma si allarghi a osservare lo stato del mondo, così come oggi si conviene. Rawls ammette che il suo presupposto di una «società chiusa» è una «forte astrazione»⁸⁷, ma noi dovremmo obiettarci che è un'astrazione divenuta quasi inutilizzabile nella realtà odierna (sempre più mondializzata).

Ammette Rawls che la *posizione originaria* va considerata un «artificio espositivo» e che l'accordo in essa raggiunto va considerato «ipotetico e astorico». Per noi, il «contratto sociale» sarebbe meno astorico se fosse ipotizzato come *posizione terminale*, ossia come esito prevedibile di una lotta reale per eliminare le disuguaglianze (soltanto quelle) che fanno oggi «velo» all'auspicata libertà di tutti — e quindi di ciascuno —, intesa come libertà di decisioni comuni nell'interesse comune (*libertas major*). In una tale prospettiva terminale si realizzerebbe, infatti, una comunità certamente non riducibile al significato che Rawls attribuisce al termine «comunità»: per lui denotante, invece, una (biasimevole) «società governata da una dottrina comprensiva condivisa», sia essa «religiosa, filosofica o morale»⁸⁸, ossia una società illiberale o, in taluni casi, persino integralista e fondamentalista nel suo fanatismo.

Il contratto come «posizione terminale», l'eguaglianza come mezzo adeguato al fine della libertà maggiore — libertà positiva di una volontà generale che impegni tutti e perciò ciascuno —, la comunità come comunità, appunto, di liberi nella quale l'*avere-in-comune* non sia segno di organicismo arcaico, ma (ancora) mezzo adeguato al fine storicamente più compiuto: l'*essere-in-comunità*, appunto. In un tale quadro prospettico il superamento della civiltà liberale sarebbe

il superamento di un'epoca storica segnata dal dominio della ragione strumentante — che è la «dottrina comprensiva» moderna per eccellenza — e l'inizio di un'altra epoca come epoca della «ragionevolezza» dispiegata, ovvero del primato attribuito all'eticità nella sua forma istituzionale superiore e nella sua superiore capacità di regolare e, insieme, liberare la stessa sfera della ragione strumentante, la sfera delle attività produttrici di ricchezza e la sfera dei (nuovi) rapporti di interazione sociale.

Nel contrattualismo di Kant e in quello di Rawls i principi etici sono principi di ragione. Essi obbligano perché sono in primo luogo *conosciuti* e, perché conosciuti, anche (quasi socraticamente) voluti dagli stessi agenti umani, non certo da una mente e da una volontà divine. E tuttavia quei principi appartengono a una sorta di «struttura profonda» (noumenica) degli stessi soggetti umani. Per Kant, quella dell'imperativo etico dovrebbe essere una razionalità unicamente formale; per Rawls, invece, la coerenza logico-formale si accompagnerebbe a taluni contenuti determinati e quindi comporterebbe «una teoria sostantiva della giustizia»⁸⁹. Sia chiaro: sostantiva, ma non più (kantianamente) universale. Di fatto, anche Kant introduce un contenuto determinato nell'indeterminatezza formale del suo imperativo, quando lo traduce nell'obbligo di trattare la persona umana sempre come fine, mai soltanto come mezzo. Kant pone così, di fatto, al vertice dei valori morali la *dignità* della persona umana: ciò che «non ha prezzo», nell'uomo. Dal canto suo, Rawls colloca in cima a tutti gli altri il diritto alla *libertà*. Ma, poiché anche per lui i diritti di libertà non sono trattabili (ossia, non hanno prezzo), la sua «libertà» non è riducibile né alla semplice libertà economica del liberismo, né alla sola libertà politica del liberalismo, ma potrebbe divenire (quasi) sinonimo della «dignità» kantiana. In rapporto alla «priority of liberty»⁹⁰, al singolare, le libertà plurali si offrono piuttosto come *mezzi* efficaci, sia pure investiti di un loro valore mutuato da quella libertà *una* che è il loro *fine*. Quasi a convalidare la sostanziale equivalenza tra dignità e libertà, potremmo considerare anche *la* dignità come il valore al quale sono finalizzate e commisurate *le* «dignità dell'uomo moderno»⁹¹, intese nel senso che si suole attribuire al (plurale) *le* libertà⁹² quando queste sono ricondotte a quel che sta in cima: *la* libertà appunto.

Note

- ¹ Bloch, 1980[a], pp. 120-124.
- ² Ma Bloch mostra di ritenere che «Raum für alle hat die Erde, oder sie hätte ihn, wenn ...»: c'è posto per tutti sulla terra, o piuttosto ce ne sarà, se e quando ... (Bloch, 1954, t. II, p. 30; trad. it., 1994, p. 538). Si pronunzia, anche lui, contro Malthus.
- ³ Solo in una nota, e con riferimento alla teoria del linguaggio, è menzionato della Volpe nel saggio di M. Rossi, 1974, p. 103.
- ⁴ M. Rossi, 1974, p. 31, par. 1. Sulle opere di M. Rossi si veda soprattutto N. Merker, 1979. Il contenuto dei *Fondamenti* riceve una menzione marginale, nello scritto di Merker, forse per una riserva di fondo sul suo impianto ontologico-etico. «Poteva persino sembrare» — scrive Merker a p. 31 — «che vi fosse il rischio di una “deduzione” dell'economia dall'etica». E aggiunge: «Direi che, avvertibili qua e là, concessioni a un'onnicomprendiva completezza teorico-sistematica vi furono; ma ebbero motivazioni essenzialmente soggettive». Il saggio di Merker è seguito da una «Bibliografia degli scritti di Mario Rossi (1947-1979)» curata da G. Bottari.
- ⁵ M. Rossi, 1974, pp. 34-35.
- ⁶ *Ivi*, pp. 12-13.
- ⁷ *Ivi*, p. 9.
- ⁸ Vi è qui forse un'allusione a Heidegger?
- ⁹ M. Rossi, 1974, pp. 34-35.
- ¹⁰ *Ivi* p. 110. Ma nell'Introduzione egli prendeva le distanze dal *sollen* kantiano: cfr. pp. 15-16 e 21. La filosofia si convertiva per lui in un'etica perché egli considerava «la cultura, la scienza e la teoria come interne all'istanza e alla prassi rivoluzionarie» e quindi proponeva «un funzionalismo storico come interno ad un umanismo operativo»: *ivi*, p. 12. In una diversa prospettiva, N. Hartmann aveva affermato: «L'etica con la sua problematica è l'avvocato naturale dell'uomo nella metafisica» (cfr. N. Hartmann, 1969, p. 268).
- ¹¹ M. Rossi, 1974, p. 32.
- ¹² *Ivi*, p. 36.
- ¹³ *Ivi*, p. 40.
- ¹⁴ *Ivi*, p. 33.
- ¹⁵ *Ivi*, p. 43.
- ¹⁶ *Ivi*, pp. 33-34.
- ¹⁷ *Ivi*, pp. 43-46. F. Cerutti, dopo avere affermato che «gli sviluppi tragici della modernità impongono, tra l'altro, di fare teoria in modo meno futile, meno ignaro delle sue conseguenze ed implicazioni storiche che non fosse prima di Auschwitz, del Gulag e di Hiroshima», e che oggi il pericolo di uno sterminio del genere umano (anche per la falsa assimilazione, oggi in voga, del «totalitarismo orientale» a quello hitleriano) è più attuale del pericolo di altri stermini razziali o politici, conclude: «È come se quei terribili avvenimenti ci facessero recuperare un imperativo kantiano (gli altri sempre come fine e mai come mezzi) sempre di nuovo perduto nel mondo moderno, ma sempre più attuale, essendosi con Auschwitz e Hiroshima valicati limiti oltre i quali non è più possibile non apprendere» (F. Cerutti, 1987, pp. 498 e 504-505).
- ¹⁸ Cfr. M. Rossi, 1978, n. 3.
- ¹⁹ Cfr. M. Rossi, 1974, p. 97. Sulle implicazioni incondizionatamente non violente delle riflessioni togliattiane di fronte all'era nucleare, si sofferma il cattolico innovatore E. Balducci (1988, p. 23), il quale, dopo aver osservato che ormai non è più pensabile quella cosa tanto

a lungo connaturata alla specie-uomo che è la guerra e che il mutamento in atto è perciò assai profondo, cita le note espressioni di Togliatti: «la storia degli uomini acquista una dimensione che non aveva mai avuto [...]. Di fronte alla minaccia concreta della comune distruzione, la coscienza della comune natura umana emerge con forza nuova».

20 M. Rossi, 1974, pp. 50-51.

21 *Ivi*, pp. 52-56.

22 *Ivi*, p. 88.

23 Ad esempio, *ivi*, p. 109.

24 G. della Volpe, 1973[b], pp. 95-96

25 Ma già nel 1945, riferendosi alle «opere filosofiche del Marx non ancora trentenne», così lo stesso della Volpe scriveva: «Questo Marx è il teorico dell'emancipazione dell'uomo *in genere*, del borghese dunque oltre che del proletario: e questa teoria morale, *filosofica* per il suo carattere unitario o generale che si dica, questa teoria dell' "emancipazione umana" — non semplicemente "politica" — dell'uomo (naturale, egoista), questo è l'oggetto del presente studio» (G. della Volpe, 1973[a], p. 309).

26 Vedasi a pp. 14, 17 e 20 nel libro di George Labica, 1987, che reca il testo originale di Marx, il testo parzialmente ritoccato da Engels e la traduzione in francese. Labica (a pp. 63-64) giudica la soppressione di *Selbveränderung* da parte di Engels ispirata alle stesse preoccupazioni (di prudenza di fronte all'offensiva bismarckiana contro la socialdemocrazia tedesca) che gli avrebbero suggerito di sostituire, nella stessa tesi n. 3, *revolutionäre Praxis* con *umwälzende Praxis*. È noto che la sostituzione ha provocato in Italia una complicata vicenda di interpretazioni (i filosofi hanno finora «interpretato» gli altri filosofi, prima che — o invece che — «il mondo») a partire da Gentile e da Mondolfo, come riferisce efficacemente Labica a p. 64.

27 Cfr. K. Marx F. Engels, 1972, p. 4.

28 Cfr. G. Labica, 1987, pp. 14 e 21

29 Cfr. K. Marx F. Engels, 1972, p. 4.

30 Cfr. G. Labica, 1987 pp. 15 e 21.

31 Cfr. K. Marx F. Engels, 1972, p. 4.

32 Lukács, 1984[c], pp. 77-78; trad. it., 1990, pp. 79-80.

33 Lukács, 1984[c], p. 184; trad. it., 1990, p. 196.

34 Cfr. Lukács, 1987, p. 30.

35 Lukács, 1984[c], p. 49; trad. it., 1990, p. 50.

36 Lukács, 1984[c], p. 182; trad. it., 1990, p. 194.

37 Lukács, 1984[c], p. 45; trad. it., 1990, p. 46.

38 Lukács, 1984[c], p. 177; trad. it., 1990, p. 188.

39 Lukács, 1984[c], p. 72; trad. it., 1990, pp. 74-75.

40 Lukács, 1987, pp. 43-45.

41 *Ivi*, pp. 29-30.

42 *Ivi*, p. 140.

43 *Ivi*, pp. 32-33.

44 *Ivi*, p. 35.

45 *Ivi*, p. 49.

46 Lukács, 1984[c], p. 78; trad. it., 1990, p. 81.

47 Engels fa indebite concessioni al teleologismo economicistico (insinuantesi nel più rigido determinismo) quando incautamente afferma che, nella storia, «ogni volta che è stato necessario si è sempre trovato l'uomo adatto» (Lukács, 1984[c], p. 79; trad. it., 1990, p. 82).

48 Perché non vi sono *processi* teleologici, ma solo procedimenti causali che, negli uomini,

possono essere messi in moto con coscienza da *posizioni* teleologiche: Lukács, 1984[c], p. 189; trad. it., 1990, p. 201.

49 Verosimilmente, «causale» è qui da intendere nel senso di tutte le categorie di relazione e modali: cfr. Lukács, 1984[c], p. 161; trad. it., 1990, p. 170.

50 Lukács, 1984[c], p. 198; trad. it., 1990, pp. 210-211.

51 Lukács, 1984[c], p. 190; trad. it., 1990, p. 202.

52 Lukács, 1984[c], pp. 197-198; trad. it., 1990, p. 210.

53 Lukács, 1984[c], p. 190; trad. it., 1990, p. 202: il corsivo è mio (G. P.).

54 Lukács, 1984[c], p. 315; trad. it., 1990, p. 339: i corsivi sono miei (G. P.).

55 Riaffiorano nel vecchio Lukács alcuni concetti propri della sua riflessione giovanile. Nei suoi studi giovanili sul dramma moderno, sotto l'influenza di Tönnies e soprattutto di Simmel, egli aveva scritto: «La vita nuova libera l'uomo da molti vincoli di una volta e fa sentire ogni genere di legame, in quanto non è più legame organico, come una catena. Ma, al tempo stesso, essa crea attorno a lui una rete di legami più astratti ed intricati» (Lukács, 1976[c], p. 20). E cfr. De Simone, 1985. *Theorie des Romans* di Lukács, afferma Laura Boella (cfr. «Pensare e narrare», in Bloch, 1989, p. XVI), è «l'opera in cui il romanzo, considerato il genere letterario propriamente moderno, viene presentato nelle sue componenti fondamentali: l'isolamento dell'individuo, il suo rapporto accidentale con gli avvenimenti storici...». Nel romanzo, «la storia del singolo non ha più alcun rapporto con l'esperienza collettiva». G. Vattimo scrive che l'uomo moderno, come il pedone metropolitano di Benjamin, vive in stato di continuo *shock*, in un continuo «esercizio di mortalità» (Vattimo, 1989, p. 78, dove è citato anche Heidegger 1982 e 1976). Ma è inevitabile vivere in un tale stato? Se fosse colpa della circolazione automobilistica, come accenna a sostenere Vattimo, non sarebbe possibile neutralizzarla o addirittura abolirla?

56 Sulla pubblicità in Prestipino, 2000.

57 Un, forse discutibile, tentativo di unificare la questione femminile e gli odierni problemi di una natura «oppressa» è in Carolyn Merchant, 1988.

58 Anche gli uomini di rara virtù sono sempre germogli tardivi di civiltà tramontate, sentenziava Nietzsche, paradossalmente scorrendo, nello sviluppo dei popoli, soltanto le virtù delle caste *conservatrici*: cfr. Nietzsche, 1965, p. 70.

59 Weber, 1982, v. I, pp. 190-193.

60 Habermas, 1986, p. 328. È vero, secondo Habermas, che nel capitalismo la razionalità cognitivo-strumentale penetra negli altri ambiti di vita (p. 334), ma la coscienza morale non sopravvive solo in contesti religiosi; Weber sottovaluta la morale laica secolarizzata, erede del razionalismo illuministico (pp. 329-330 e 344). Di Habermas si veda anche in 1987.

61 «Don Giovanni e Faust in Grabbe devono essere eccentrici perché ruotano così completamente intorno a se stessi» (Bloch, 1994, pp. 1162-1163). Peraltro, secondo Bloch, Faust avrebbe un parallelo nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, il cui Spirito assoluto come mèta sarebbe evocato dal faustiano «popolo libero in una terra libera» (*ivi*, pp. 1176-1177).

62 Kant capovolge il rapporto tra dovere e volere facendo della volontà autonoma la vera e unica legislatrice. Sebbene si opponga all'utilitarismo, l'etica kantiana disconosce anch'essa il dovere come realtà obiettiva e esalta il soggetto razionale così come l'utilitarismo enfatizza il soggetto emozionale (Hartmann, 1969, p. 138). Come pensare che il volere «prima si debba dare un precetto e poi lo debba trasgredire» (poiché è libero)? Ma se quel precetto è contenuto nell'esser suo come può allontanarsene? Vi sono due volontà, quella legislatrice e quella (empirica) che è soggetta anche ad altre determinazioni? E quale delle due è libera? Per Kant, solo la volontà legislatrice. Ma come potrebbe essere «libera» (nel senso del libero arbitrio), se è per definizione «autonoma», ossia soggetta soltanto alla determinazio-

ne della propria legge? (*ivi*, pp. 140-141). Nel conoscere, l'apriorico non è, come pretende Kant, pura funzione soggettiva; lo stesso si dica dell'imperativo categorico (cioè della «necessaria concordanza della volontà individuale con il volere ideale di tutti»). Esiste «una sfera ideale in sé sussistente, nella quale si trovano originariamente i valori, che vi si possono osservare come suoi contenuti a priori, autonomi, indipendenti da ogni “esperienza”» (*ivi*, pp. 145-146). Diciamo meglio: si costituisce un mondo di valori (sociali) propri dell'essere sociale in quanto tale e non della psiche individuale. In uno scritto («Discorso sulla morale») che ho già menzionato nel capitolo precedente, U. Cerroni si pone un problema simile. Dopo avere osservato, con K. O. Apel, che gli odierni nemici dell'universalità etica si smentiscono nel rivendicare come centrale il tema dei *diritti umani*, nota come il limite maggiore dell'etica kantiana non è tanto il suo formalismo universalistico, quanto la sua assunzione della *pura* volontà individuale come luogo esaustivo dell'eticità (cui consegue la svalutazione degli interessi o dei bisogni — peraltro surrettiziamente rilegittimati da Kant nella loro forma borghese — e la rigida separazione tra morale e diritto). E aggiunge che né il «vuoto di società riscontrato nell'etica di Kant», né l'«eccesso di Stato riscontrato nell'etica di Hegel» possono trovare rimedio nell'agire comunicativo (ossia, essenzialmente linguistico) di Apel o di Habermas: è necessario chiamare a svolgere la loro parte, nella sfera dell'eticità, sia il vario comporsi e innalzarsi degli *interessi* più generali, sia l'atteggiarsi del *diritto* positivo (non certo riducibile al momento della coazione, specie nella nostra epoca planetaria) e delle istituzioni democratiche in quanto tali.

- ⁶³ Bloch, 1954, t. II., pp. 455-456; trad. it., 1994, pp. 1009-1010. A proposito di Kant, la sua repubblica universale unificata e il suo ripiegare su una sorta di “società delle nazioni”, Bloch è convinto che le armi possono trasformarsi in strumenti di lavoro solo se questi ultimi divengono proprietà comune di tutti (pp. 481-482; trad. it., pp. 1038-1040).
- ⁶⁴ Per Parfit non vi è differenza essenziale tra “io futuri” e “io altrui”; l'imprudenza sarebbe pertanto una delle forme di immoralità; tra gli utilitaristi, si registra oggi un «progressivo allargamento dell'universo degli individui coinvolto dalle considerazioni etiche, in particolare nella direzione degli “animali” e delle “generazioni future”»: così Lecaldano (1986[b], pp. 15 e 26), il quale cita Singer, 1979; e cfr. Sikora, 1983.
- ⁶⁵ Secondo Smart, mentre nella scienza i principi generali vengono provati da fatti o osservazioni particolari, in etica mettiamo alla prova i nostri particolari atteggiamenti morali ricorrendo a principi generali (cfr. Lecaldano, Introduzione a Smart e Williams, 1985, p. 16). Per Hare, il criterio utilitarista si basa non tanto su piaceri e felicità quanto su preferenze. Ma quali preferenze? Quelle universalizzabili soltanto sono eticamente rilevanti. Essere interessati al soddisfacimento di preferenze di altre persone, anche se si tratti di preferenze ipotetiche e purché siano universalizzabili, questo significa atteggiarsi moralmente escludendo, nello stesso tempo, egoismo e altruismo. In questa direzione si veda anche il pensiero di Harsanyi. Sull'«universalizzabilità» come, secondo R. M. Hare, carattere proprio dei principi etici e requisito formale che potrebbe ritrovarsi in codici diversi per contenuto specifico, cfr. anche Lecaldano, 1986[a], p. 973. Critiche implicite all'utilitarismo si trovano in Von Wright, 1984[a]: l'edonismo psicologico è assurdo, perché ignora le pressioni normative e le sfide simboliche, ma in certi casi anche queste sono interiorizzate e quindi diventano volizioni e repulsioni (p. 107). Gli obblighi, specie se interiorizzati, non sono necessariamente limitativi della libertà, ma se essi non lasciano tempo per le volizioni dell'individuo, diciamo che quest'ultimo è schiavo del proprio ruolo (p. 114).
- ⁶⁶ Hartmann, 1969, p. 133. Certo, felicità e piacere sono valori, ma non gli unici né i più alti. La felicità «è quel valore di sentimento che si accompagna ad ogni reale e consapevole possesso di valore» (*ivi*, p. 129). Il più felice non è sempre il migliore, ma il migliore merita di

essere il più felice e, d'altra parte, essere meritevole di felicità è già una felicità. «Aspirare al conseguimento di beni esteriori è possibile solo in assai stretta misura; ma è già impossibile aspirare a certe qualità di carattere senza disposizione; ancora più dubbio qualcosa come aspirare all'amore. L'aspirazione alla felicità vi si appresenta strettamente». «La felicità cioè non dipende soltanto dai concreti beni della vita, ai quali essa sembra essere legata; anche, o piuttosto, soprattutto da un presupposto interiore, la disponibilità dell'uomo stesso, la sua capacità di felicità. Ma questa è avvilita dall'aspirazione ad essere felici». «La vera felicità viene sempre da una parte diversa da quella che ci si aspetta [...]». Si apre a colui che volge lo sguardo a questa pienezza di valore, cioè ai valori primari. Fugge colui che si limita solo a guardare al valore di sentimento concomitante di tutti i valori, il valore di felicità». In questo senso, «il più meritevole di felicità è in fondo anche il più felice, perché è il più capace di felicità?» (*ivi*, pp. 131-133). Si dimentica che l'utile dovrebbe essere utile a qualcosa (*ivi*, p. 121). Potremmo aggiungere che anche Croce cade nello stesso errore quando fa dell'utile una forma assoluta dello Spirito. Alcuni periodi di crisi sociale e politica sono forse caratterizzati anche da un eudemonismo di massa che nasconde l'isolamento dei singoli, le loro paure e le loro avversioni reciproche. Ai nostri giorni il fenomeno è ben visibile, ma non mancano esempi antichi: nelle *Storie* di Ammiano Marcellino si fa cenno alla sacralizzazione del circo e dei suoi giochi negli anni della decadenza romana. Commenta Giovanni Viansino, nella sua «Introduzione»: il circo diviene, in quel periodo, «l'unico luogo in cui si manifestano aberranti forme di socializzazione», mentre all'insicurezza vengono in soccorso «astrologi e indovini, maghi e raddomanti, fughe salvifiche in miracolismi superstiziosi» (Viansino, 2001, pp. XLV e LXXVII).

⁶⁷ Bloch, 1954, t. II., pp. 112-113; trad. it., 1994, p. 629. Su «Utopia e distopia in Ernst Bloch» si veda il saggio di Pirola, 1987. Sul pensiero utopico di Bloch in generale, cfr. Münster, Löwy e Tertulian, 1987.

⁶⁸ D. Parfit, in *Reasons and Persons*, pone sullo stesso piano i «nostri io futuri» e le altre persone: «una grande imprudenza è moralmente ingiusta. Non dobbiamo fare ai nostri io futuri ciò che sarebbe ingiusto fare alle altre persone» (Lecaldano, 1987, p. 255).

⁶⁹ Per Kant, non vi sono, verso gli animali, nostri doveri *diretti*. La crudeltà verso gli animali dev'essere evitata perché stimola una pari inclinazione alla crudeltà verso gli altri esseri umani. D'altra parte, per tutti i contrattualisti, i doveri scaturiscono da un «accordo *verbale* fra agenti razionali» capaci di calcolare le utilità pubbliche e private. Gli animali non sono in grado di partecipare (verbalmente) ad accordi di reciprocità. Pertanto, secondo Rawls, gli animali non possono essere soggetti o oggetto di obbligazione etica: lo fa notare Bartolommei (1986[a], p. 151-154; e cfr. anche il volume edito nel 1995, che raccoglie e integra altri saggi citati in questa nostra nota). I difensori dei diritti degli animali obiettano che, se l'incapacità di parlare e la mancanza di reciprocità fossero determinanti, i neonati e i menomati non avrebbero diritti e si appellano ai doveri «transitivi», come quelli che consistono nel ricambiare ai propri figli le cure in passato ricevute dai propri genitori (pp. 156-157). Ma, potremmo replicare, neonati e menomati sono soggetti la cui dignità cosciente è (era) *potenziale*, anche se irrimediabilmente compromessa. I difensori dei diritti degli animali lanciano l'accusa di *specismo* (come razzismo o sessismo) e invocano un «egualitarismo interspecifico» (pp. 158-159). Ma — osserviamo — l'accusa di «specismo» non sarebbe corretta: il nostro potrebbe essere una sorta di «ontologismo» morale basato sulla distinzione tra i (grandi) livelli dell'essere; l'«egualitarismo interspecifico», d'altra parte, sarebbe impossibile, se l'eguaglianza in senso etico implicasse, correttamente, la nozione di uguali opportunità o uguali possibilità d'essere (uomini) «totali». Il vero discrimine, per i difensori dei diritti degli animali, sarebbe nella capacità di sentire (e quindi di

soffrire), capacità che renderebbe gli animali simili a noi: cfr. la Midgley, Singer, Rachels, Frankena (p. 159). Sarebbe questo un criterio del «come se ...» e, in effetti, noi possiamo forse ammettere che vi siano “doveri analogici”, e quindi una possibile applicazione parziale e condizionata dei doveri morali veri e propri, quando la nostra azione si indirizzi a un animale, a prescindere dai «conflitti di interesse» fra un uomo e un animale non umano, in situazioni simili; ma possiamo osservare che nel criterio della (comune) «sofferenza» si cela talvolta un sofisma: si dice che non dobbiamo far soffrire gli animali, non che dobbiamo procurare loro un massimo di piaceri o di soddisfazioni, perché in tal modo ci sarebbe lecito ucciderli, per cibarcene (evidentemente, a condizione di procurare loro una morte indolore). Certo, è antropomorfismo ingenuo attribuire agli animali certi stati soggettivi umani, ma anche e soprattutto considerare gli animali come meri strumenti per l'uomo (*ivi*, p. 162); ed è vero che tra specie diverse non c'è solo competizione, se la scienza contemporanea ha avvalorato i concetti di una interdipendenza reciproca negli ecosistemi (*ivi*, p. 163). A. Leopold (cfr. 1987, p. 115) scriveva in anni ormai lontani: «Tutte le etiche sviluppatesi fino ad ora si fondano su un'unica premessa: che l'individuo è un membro di una comunità di parti interdipendenti. I suoi istinti lo spingono a competere per il suo posto nella comunità, ma la sua morale lo spinge a cooperare (forse perché possano esservi le condizioni per competere). L'etica della terra semplicemente allarga i confini della comunità per includervi il suolo, le acque, le piante, gli animali; in una parola: la terra [...]. In breve, un'etica della terra cambia il ruolo dell'*Homo Sapiens* da conquistatore della comunità della terra a suo semplice membro e cittadino. Essa esige rispetto per i suoi componenti, ed anche per la comunità in quanto tale». E Bartolommei (1987) ricorda come gli «eticisti ambientali» polemizzano non solo contro lo «specismo», ma anche contro ogni «zoocentrismo» e in favore di *tutte* le componenti dell'ambiente e come nel programma dei discepoli americani del norvegese Arne Naess, che fanno capo al «Deep Ecology Movement», figurì un «egualitarismo biotico radicale, per cui ad ogni componente dell'ecosistema, vivente o no, deve essere dato lo stesso peso morale che agli esseri umani per il ruolo esercitato nel funzionamento dell'ecosistema». Ma, a nostro parere, questo egualitarismo estremo è rischioso: posto che la lotta tra diverse specie per la necessità di procurarsi il cibo non può essere ragionevolmente impedita, ne deriva che anche tra gli uomini sarebbe indefinitamente lecita la guerra?

⁷⁰ L'approccio utilitaristico è teleologico (perché guarda a quel che una azione produce, di vantaggioso e/o giusto), non deontologico (non si appella, cioè, a questioni di principio); ma la nozione di felicità è stata dalla maggior parte degli utilitaristi abbandonata perché troppo vaga. Si prestano meglio al calcolo della massimizzazione le nozioni di preferenze (scelte, desideri), anziché quelle di piaceri, soddisfazioni e stati mentali in genere (Lecaldano, 1986[a], pp. 984-985).

⁷¹ «Nevertheless, since it is assumed that a generation cares for its immediate descendants, as fathers say care for their sons, a just saving principle, or more accurately, certain limits on such principles, would be acknowledged» (Rawls, 1971, p. 288; trad. it., 1982, p. 244). Un'ampia esposizione critica dell'opera di Rawls è in Wolff, 1977.

⁷² Cfr. la critica di Pontara, 1977, pp. 262-266. Si veda, dello stesso Pontara, 1980 e 1985. Altre critiche a Rawls muovono, “da sinistra”, Bodei in 1982[a], p. 33 (Rawls ignora la storia reale), vari autori in Maffettone, 1983 (cfr., in particolare, il saggio di Sneed, 1983, p. 196, ove si rimprovera a Rawls di non aver fatto distinzione tra lo Stato come istituzione superiore e la politica come luogo in cui si determinano i reali rapporti di forza tra le parti in conflitto), e Tucker in 1980, p. 149 (il principio di eguaglianza cede, nell'opera di Rawls, a quello utilitaristico in genere, quando la prima rischia di menomare le «general utilities

available to those who fall into the least privileged group in a community»). Problematiche affini a quelle di Rawls — o critiche al punto di vista di Rawls — si possono ritrovare nel notissimo libro di Nozick, 1974, in Macpherson, 1962, in *The Real World of Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1973, in *Democratic Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1973, nonché in Dworkin, 1977. Trattazioni più recenti che, per diversi rispetti, intendono proporsi in alternativa all'opera di Rawls sono quelle di Walzer, 1987, e di MacIntyre, 1988. Né l'una né l'altra pervengono a conclusioni che possano essere considerate soddisfacenti. Nell'ottica di Walzer, ad esempio, da un lato si osserva che il «contrattualismo ideale» potrebbe valere solo per un ordinamento operante su scala planetaria, dall'altro si difendono certe misure restrittive dell'immigrazione che siano decise per la tutela dell'identità culturale di un popolo (cfr. Walzer, 1987, pp. 40 e 49). In anni più recenti Rawls ha tentato di estendere al diritto dei popoli (ai trattati tra i popoli) i principi di giustizia già da lui formulati per un singolo popolo o Stato. Tralascio, qui, la sua discutibile distinzione tra popoli «liberali», popoli «decenti» e Stati «fuorilegge» (con il conseguente diritto dei primi all'interferenza nei secondi a difesa dei «diritti umani»): si veda Rawls, 2001, pp. 54 e 83. Noto soltanto che, secondo l'autore, il principio di uguaglianza tra i popoli comporta il dovere di assistere i meno avvantaggiati perché possano fruire della libertà e di una «vita ragionevole e dignitosa», non perché possano colmare il divario che li separa dai paesi ricchi (*ivi*, pp. 152 e 159-160). Di Rawls uscirà presto, in traduzione italiana (Feltrinelli), anche *Giustizia come equità. Una riformulazione*.

⁷³ Bloch, 1954, t. II., pp. 481-482; trad. it., 1994, pp. 1038-1040.

⁷⁴ Rawls, al pari di Kant, considera il patto originario come una pura ipotesi euristica. Per lui, «Among the essential features of this situation is that no one knows his place in society, his class position or social status, nor does any one know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength, and the like. I shall even assume that the parties do not know their conceptions of the good or their special psychological propensities. The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance» (Rawls, 1971, p. 12; trad. it., 1982, p. 28). A dir vero, troppe cose non debbono sapere i contraenti originari.

⁷⁵ Rawls, 1971, pp. 514-515 (trad. it., 1982, p. 420). In Rawls, 1994, p. 38, si legge, al riguardo, che «la posizione originaria deve essere vista come un artificio espositivo, e quindi ogni accordo raggiunto dalle parti va considerato ipotetico e astorico». Su «Kantian Constructivism in Moral Theory» si veda lo stesso Rawls (1980). Il modello smithiano dello «spettatore imparziale» si ritrova in qualche modo anche in Rawls, insieme con una componente intuizionistica e altre ancora (cfr. Lecaldano, 1986[a], p. 981). Sul modello smithiano dello «spettatore imparziale»: la prudenza è una virtù che consiste nel discernere le conseguenze remote delle nostre azioni (quindi nel rinunciare a un piacere presente per uno maggiore in futuro o per evitare un forte dolore futuro), ma anche nel comparare imparzialmente i vantaggi propri e altrui, scegliendo quelli maggiori e comuni a un maggior numero di persone (cfr. Lecaldano, 1987, p. 244).

⁷⁶ Rawls, 1971, p. 148; trad. it., 1982, p. 134.

⁷⁷ Rorty, 1994, p. 268.

⁷⁸ Rorty, 1994, p. 269.

⁷⁹ Rorty, 1994, p. 271.

⁸⁰ Rawls, 1994, pp. 5-6. Afferma l'incompatibilità (ma invoca la tolleranza) anche Rorty (1994, p. 287): «Se membri dell'altra cultura lamentano il fatto che questa aspettativa di tollerante reciprocità è provincialmente occidentale, possiamo solo scrollare le spalle e rispondere che dobbiamo lavorare dal nostro punto di vista, come fanno anche loro, perché non vi è nessuna piattaforma di osservazione sovraculturale sulla quale potremmo riunirci».

- 81 E da altri passi: cfr., ad esempio, *ivi*, pp. 131-132.
- 82 *Ivi*, p. 28.
- 83 *Ivi*, p. 9.
- 84 *Ivi*, p. 179.
- 85 *Ivi*, p. 9.
- 86 *Ivi*, p. 25.
- 87 *Ivi*, p. 29.
- 88 *Ivi*, p. 52.
- 89 Rawls, 1971, p. 51; trad. it., 1982, p. 58.
- 90 Rawls, 1971, p. 543; trad. it., p. 442. Una visione ampliata, rispetto ai principali lavori precedenti, è nella recente opera di Rawls *The Law of Peoples* (Harvard University Press).
- 91 Cfr. lo scritto, che reca quel titolo, di Cerroni (1984, pp. 3 sgg).
- 92 Secondo Bloch (1954, t. II, pp. 93; trad. it., 1994, p. 607), la libertà è una nozione puramente relativa, dai contenuti molto mutevoli; «dove è abolita la proprietà, la libertà, nel suo uso socio-politico, produce quell'elemento comune che Socrate ricercava con le sue domande, o quanto meno qualcosa della sua natura». Perciò l'opera di Tommaso Moro è il modello delle utopie della libertà. «Nella sfera che è divenuta inessenziale l'ordine concreto compare come direzione dei processi produttivi, nella sfera che permane essenziale, come costruzione di una sempre più centrale unità d'intenti del genere umano, o come costruzione del *regno* della libertà». «E non senza ragioni nel marxismo, oltre all'elemento per così dire tollerante, che si esprime nel regno della *libertà*, vive un elemento che si potrebbe chiamare "cattedralico", che si esprime appunto nel *regno* della libertà, nella libertà come *regno*» (Bloch, 1954, t. II, pp. 95-96; trad. it., 1994, p. 610).

III. Discorrendo di comunismo e libertà

1. *La libertà dei moderni.* — La critica della libertà dei moderni, o libertà del liberalismo, non ne disconosce la funzione storica emancipatrice nel dissolversi del dominio di forma feudale. E non contesta quella libertà perché per molte sue specificazioni «negativa» (Isaiah Berlin, Ch. Taylor), ma perché il moderno promette soltanto libertà da costrizione *diretta*, non dall'indiretta o mediata. Infatti, è consustanziale al moderno proprio la costrizione indiretta, ovvero la dipendenza delle persone dalle persone per l'intermediazione di potenze astratte: in specie del denaro in quanto portatore di un'astrazione reale, di un'astrazione cosificata anche quando sia o appaia, come ai giorni nostri, virtualmente smaterializzata. Convergono con Marx, nel conferire a un tal *medium* funzione di vincolo sociale, la weberiana razionalità secondo lo scopo, il funzionalismo di Parsons e il discorsivismo di Habermas.

Altri autori hanno variamente lumeggiato l'omologia tra comunicazione linguistica e mercato¹ o la filiazione tra forma pensiero e denaro². Per il moderno infatti, più che per ogni altro tempo storico, «in principio è la parola». Perciò, con l'avanzare del moderno, la libertà di parola diviene un diritto fondamentale dell'individuo uscito «*dallo stato di minorità*» e capace «di fare in tutti i campi *pubblico uso* della propria ragione»³, come insegna la definizione kantiana dell'illuminismo. La parola libera è il presupposto culturale del contratto. Vale la parola data (promessa, debito, transazione negoziale, permuta o scambio) se nel dare la mia parola sono libero o non costret-

to. La libertà di parola, allora, si traduce nella (o si riduce alla?) libertà di contrattare, o di stipulare un patto tra liberi. Il nesso forte parola-contratto è ora anche nella *Théorie générale* di Jacques Bidet⁴, per il quale la contrattualità, nel suo statuto bipolare — interindividuale e centrale —, è appunto una «relazione che si dichiara fondata sulla parola». Interindividuale e centrale: ogni contratto vincolante nella sfera privata postula infatti l'idea di un contratto sociale come patto originario liberamente accettato. Non si discosta da un tal criterio il corso dei pensieri che dal giusnaturalista Grozio, dall'assolutista Hobbes e dal liberale Locke, attraverso il democratico Rousseau, conducono al Kant liberale e infine al liberale Rawls. La libertà di parola, in quanto diritto dell'individuo uscito di minorità e perciò abilitato a ricusare, anche in «pubblico», ogni presunta autorità depositata nella parola altrui, è una libertà «negativa»⁵ al pari di altre, o libertà *da*, più che libertà *di*?

Poiché alla trasmissione orale dei primordi man mano si sovrappone, o si sostituisce, la trasmissione mediante scrittura, anche la promessa verbale è integrata o sostituita dalla promessa mediante scrittura e oggi anche da altre funzioni mediatiche, ad esempio via Internet. La libertà di parola e/o di contratto, in quanto presuppone condizioni di uguaglianza *formale*, deve ignorare *ex professo* le disuguaglianze reali: ineguaglianze antecedenti e quindi anche susseguenti (se è stata pronunciata da persona incolta la parola avrà un contenuto effettuale povero, se in anticipo dispongo di risorse materiali scarse il mio potere contrattuale sarà conseguentemente debole: avrò dato più di quanto avrò in cambio). La libertà formale, proceduralmente intesa, perciò diviene di fatto un semplice mezzo: quasi mezzo al fine delle ineguaglianze sostanziali, riprodotte e allargate per coazione mediata se le cose e i loro simboli monetari, interponendosi tra le persone contraenti, possono veicolare la dipendenza di chi ha meno da chi ha più (ad esempio, di chi possiede la nuda forza lavoro da chi dispone del capitale).

Nel moderno anche la libertà positiva è disgiuntiva, ossia a somma zero: la tua libertà è un limite alla mia, la mia comincia dove la tua finisce e viceversa. Lukács, in *Demokratistierung heute und morgen*, cita il Marx della *Questione ebraica* per riaffermare che nella

società borghese ciascuno trova nell'altro «non già la *realizzazione*, ma piuttosto il *limite* della sua libertà»⁶. Dire limite è poco, per Lukács: soltanto nelle relazioni della più sviluppata modernità capitalistica vale il paradigma pseudo-arcaico dell'*homo homini lupus* e nel libero mercato soltanto si celebra il *bellum omnium contra omnes*. Il mercato è, in effetti, una guerra combattuta con (altri) mezzi (non violenti) compendiatosi nel valore di scambio e nella sua rappresentazione monetaria. Certamente il mercato, ancorché globalizzato, non abolisce la guerra come “contrattualità” violenta: anzi la modernizza e la globalizza come sterminio ancora una volta *indiretto* delle persone, perché *mediato* da lugubri traiettorie di ordigni “celesti” tecnologicamente spersonalizzati; né abolisce la schiavitù: anzi, ne dilata gli spazi, per ricacciarvi — sempre con una costrizione indiretta — gli esclusi dalla cittadinanza globale. Con le nuove tensioni che spingono verso una democrazia autoritaria o verso un autoritarismo a-democratico, con la guerra ridivenuta affermazione di potenza imperiale e con la dicotomia soltanto in apparenza “post-classista” tra inclusi e esclusi, l'ultimo capitalismo non ricalca forse, per talune sue sembianze, le orme del primo, assolutista e bellicista in Europa, schiavista in America?

L'antinomia reale insita nella libertà dei moderni è evocata dall'antinomia teorica — ma “a-critica”, in tal caso, anche se pronunciata dal criticismo — che, nella filosofia pratica kantiana, disgiunge moralità e legalità⁷: moralità come conformità a un imperativo formale universalizzabile, ma relegato nelle buone intenzioni dell'individuo privato (non trattare mai l'altro uomo come un mezzo) e legalità in quanto pubblica tutela delle libertà conflittuali⁸, o delle insocievoli socievolezze, e quindi pubblica obbligatorietà, formalmente *super partes*, dei patti tra diseguali (tratta pure e lascia che uomini trattino altri uomini come semplici mezzi, se ciò avviene per la mediazione di un contratto)⁹. Esempio è la definizione giuridica kantiana del matrimonio come contratto che dà diritto al possesso reciproco (nella specie, delle facoltà sessuali), ovvero a un trattamento dell'altro come mezzo, sia pure con la compensazione della reciprocità. Da bandire è invece, per la legalità cosmopolitica kantiana, la guerra: essa non è assolta neppure se alcuni uomini son trattati

come mezzo per contratto stipulato, ossia sono mercenari (*Per la pace perpetua*). La condanna può essere estesa, vorrei aggiungere, agli odierni eserciti professionali.

Il liberalismo politico di Kant ripropone, nel suo nuovo impianto teorico, la scissione antinomica già visibile nel liberismo economico smithiano: Adam Smith aveva già posto l'una a fronte dell'altra, nel clima culturale del suo tempo e del suo paese, la sfera dei buoni sentimenti morali, fonte di vincoli simpatetici o solidaristici, e la regola del mercato poggiate, invece, sui calcoli egoistici e sui precari equilibri tra la domanda e l'offerta. In Smith e in Kant la libertà dei moderni riceve la sua più alta formulazione teorica. Possiamo invece non soffermarci sul liberismo nella sua riproposizione tardiva o sul neoliberalismo volgare: la libertà si riduce a quella che reclamano gli uni di potere *produrre* e vendere merci senza restrizioni pubbliche, gli altri di comprare e *consumare* a loro piacimento, in apparenza senza limiti, beni materiali e immateriali divenuti merce. Il presupposto è nondimeno (sostiene Fredric Jameson) un imperialismo *culturale*, la cui "parola" è di fatto quella anglo-americana, un imperialismo universale che, facendo leva soprattutto sulla rivoluzione informatica, omologa le altre culture e gli altri modi di vita¹⁰.

E le tradizioni socialiste? Vi è una tradizione storico-politica socialista che si attarda nel convalidare il primato delle libertà negative, benché aggiunga nell'elenco e privilegi — o persino isoli come unica degna — la libertà dal bisogno, in tal modo sottoponendo a critica severa il carattere formale o elusivo della libertà borghese. La critica vuol essere radicale, eppure resta ancora in buona parte tributaria della libertà (e della democrazia) dei moderni, anche quando il «socialismo realizzato» degenera nel dispotismo (illiberale) e nel terrore giacobino (con il quale la democrazia si volge contro se stessa). Si osservi che il pensiero liberale persegue, in campo giuridico-politico, principalmente una libertà «negativa» (libertà da) volta a salvaguardare gli individui dagli eccessi del potere pubblico, mentre in campo economico persegue soprattutto, di fatto, una rude libertà «positiva» (libertà di), in nome dell'iniziativa imprenditoriale e della facoltà di compravendita attri-

buita anche al proprietario della semplice forza-lavoro¹¹. Il socialismo storico ha, viceversa, privilegiato la libertà (negativa) dal bisogno, sul terreno economico, rivendicando sul terreno giuridico-politico, benché non sempre formulando in termini teorici, o traducendo in pratica, una libertà (positiva) di intervento pubblico decisionale democraticamente motivato. Per inciso: se la libertà dal bisogno è un'aspirazione, oggi forse più che in passato, di vaste popolazioni umane, ad altri individui o gruppi più fortunati converrebbe reclamare libertà dai troppi bisogni indotti (una libertà, a dir vero, che ci è negata proprio nel nostro poter soddisfare bisogni ingannevoli, ma è riconquistabile nel poter farne a meno o nel non più avvertirli come bisogni).

La libertà giuridico-politica e quella economica presuppongono dunque la libertà di (o da) informazione, che è parola oggi investita della nuova razionalità *complessa*. In passato, il pensiero liberale ha associato, con la libertà di pensiero o di parola, la libertà positiva di informare — nei limiti segnati dal sapere *semplice*, ma elitario, dell'epoca —, mentre i socialisti hanno reclamato, per i lavoratori o per i «semplici», la libertà di essere informati o, più propriamente, la libertà negativa da disinformazione e da subalternità culturale. Vorrei osservare, anche a questo proposito, che sarebbe altrettanto desiderabile una libertà (negativa) da cattiva informazione e, ai giorni nostri, da “troppa” informazione in quanto essa stessa fonte di sostanziale disinformazione. La libertà di trasmettere o di ricevere informazioni sembrava incarnare, anche nella cultura positivista, la libertà hegelianamente fatta coincidere con la conoscenza della necessità e quindi consapevolmente disposta a inchinarsi alla *necessità* (chi informa e chi è informato sa come vanno le cose di questo mondo e come dovranno andare, necessariamente, in avvenire). Perché l'informazione divenga domani, al contrario, una necessità funzionale alla libertà come scelta etica, sarà auspicabile che gli umani non soltanto ricevano (passivamente) informazioni sullo «stato di cose presente», ma attivamente ricerchino e trascinano informazioni mediante le quali sia *possibile* arricchire la loro dignità e la loro progettualità. Questo compito dovrebbe essere affidato soprattutto alla scuola, ma non soltanto alla scuola.

2. *La libertà comunista*. — Diverso, rispetto ai limiti e ai vincoli storici della pratica socialista, è il tragitto teorico della tradizione comunista che si esprime innanzi tutto in Marx e, dopo Engels, si prolunga in autori peraltro dotati ciascuno di una propria visione originale: in special modo Rosa Luxemburg, Gramsci, il vecchio Lukács. Nei loro scritti è riconosciuto, sia pure con accenti diversi, il valore non contingente di alcune libertà negative, ma primeggia la libertà positiva a sua volta intesa, non più come disgiuntiva o aggressiva, ma come libertà comune di ciascuno e di tutti che concretesce in tutti e in ciascuno. Il comunismo è visto appunto come «...un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti» (*Manifesto*)¹². La libertà — di fare, di avere, di sapere, di deliberare — che ottengo per me è maggiore se tutti l'ottengono in egual misura, e viceversa: se non asservirò l'altro, in forma diretta o mediata, anch'io sarò più libero; se l'altro non sarà un soggetto alienato, anche la mia dignità sarà più alta.

Si noti che la stessa dote della libertà positiva *comunista* è implicita già nello statuto della *comunicazione*: chi comunica pensieri ad altri fa più ricchi gli altri senza depauperare se stesso. Sia detto per inciso: la pratica liberale in quanto liberista fa violenza a quello statuto di libertà quando privatizza la proprietà intellettuale¹³, ampliando la nozione di un plagio legalmente interdetto fino a impedire che altri riscoprano, anche per altre vie, teoremi o tecnemi da taluno già scoperti e però protetti con il segreto d'impresa. Invece, se sarà abolita, perché divenuta oggi del tutto ingiustificabile, ogni proprietà intellettuale, le mie invenzioni e i miei saperi mi faranno solidalmente più ricco, perché potrò renderne partecipi tutti i miei simili. Perciò persino chi ha cura di garantire soltanto il libero mercato non può che al prezzo di una manifesta contraddizione negare nel contempo la libera, e dunque non venale, circolazione delle invenzioni umane o del *know how*. E infatti dal monopolio delle tecnologie avanzate vengono oggi i maggiori vincoli aggressivi sugli esclusi e quindi sulla stessa, ipocritamente propugnata, libertà del mercato.

I progressi del sapere e del saper-fare fanno «arretrare le barriere naturali» (Lukács come Marx), ma nel contempo «il regno delle necessità naturali si espande, perché si espandono [...] i bisogni» e

tuttavia «si espandono le forze produttive che soddisfano questi bisogni». Ma l'ambito nel quale avviene quella triplice espansione «rimane sempre un regno della necessità». Perché la «libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguono il loro compito con il minore possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa» (è lecito in quell'accenno al risparmio di energia antivedere una necessità che oltrepassi i confini della forza lavoro, sul presupposto che anche l'esistenza «umana» è «natura»?)). Sin qui, scrive Marx, siamo ancora nel regno della necessità. «Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità. Condizione fondamentale di tutto ciò è la riduzione della giornata lavorativa»¹⁴. Ancora un inciso: Marx non poteva predirlo che oggi si sarebbe diffuso un tempo "libero" non libero e perciò spolticizzato; né voleva, d'altra parte, ammettere esplicitamente che nel regno della libertà il tempo sottratto al lavoro potrà essere impiegato, oltre che per attività culturali o ozi creativi, anche per sviluppare le «capacità umane» nell'elaborare in comune nuovi principi giuridici o un nuovo e più imparziale ordinamento istituzionale.

L'antinomia (a-critica) della filosofia pratica kantiana sarà risolta quando anche nella sfera pubblica la legalità potrà prescrivere norme sostanzialmente e non solo formalmente universalizzabili, vietando che un uomo sia libero a spese dell'altro o tratti l'altro — uomo o donna — come «mezzo». Operando una tale rettifica argomentativa, anche Ernst Bloch¹⁵ si professava kantiano: riproponendo il binomio kantiano dignità-persona¹⁶, elaborava un suo ritorno a Marx in contrasto con la vulgata staliniana. E, in effetti, Marx aveva riformulato concetti o progetti che potrebbero persino denotare un'attenzione maggiore per la persona libera che per la comunità emancipata in quanto tale. Ma nel contempo vi era stata, soprattutto in alcune tesi di Engels, un'insidiosa sottovalutazione della sfera del diritto (statuale), sottovalutazione forse animata dal medesimo intento di prefigu-

rare una poliedrica autonomia degli individui e invece, nella vulgata staliniana, approdata all'opposto risultato di lasciare gli individui indifesi di fronte allo strapotere politico, appunto perché privati delle garanzie derivanti da uno Stato di diritto. Si aggiunga che a un tale risultato infausto aveva forse contribuito, oggettivamente e/o soggettivamente, la sofferta scelta leniniana di una brusca rottura con le elaborazioni giuridiche occidentali, implicita nella teoria dell'«anello più debole» e nello spostamento dell'asse rivoluzionario verso l'area asiatica.

Marx e Engels, dopo aver preconizzato — in quanto assertori di un progetto politico — individui liberi nel comunismo, avevano anche nella loro analisi teorica postulato, con altrettanta fermezza, un autonomo statuto ontologico della vita umana individuale? No¹⁷. Essi avevano invece, in sede teorica, riposto quasi tutta la loro attenzione analitica sulle forme sociali e, in specie, sulla genesi sociale-capitalistica, non soltanto dell'individualismo, ma della stessa individualità, considerata un frutto maturo della modernità e quindi quasi identificata con la figura (negativa) dell'individuo atomizzato. Tale è la genesi dell'individualità anche nell'ontologia di Lukács. Bloch non gli fa eco, anzi afferma: «L'io è bensì più antico dell'economia individualistica [...], ma la sua solitudine non è più antica della società stessa» (capitalistica)¹⁸. Per il Marx scienziato la società precede e/o produce gli individui. Per il Marx “profeta” nascerà soltanto in futuro un'individualità liberata dall'ultima società oppressiva. È un'attesa nella quale lo sguardo retrospettivo di Rousseau, verso uno stato di natura incontaminato, sembra proiettarsi invece in avanti, verso la felicità di individui riconciliati con la natura, ma in pace anche con la società, con una società divenuta altra.

Noi dobbiamo postulare un diverso ordine ontologico e presupporre un'individualità non riducibile a quella atomizzata nel e dal capitalismo né soltanto rinviabile a quella finalmente intera, perché post-capitalistica. E dobbiamo, per contro, dichiarare possibile che in futuro soltanto emerga e si espanda, venuto a compimento o *perfectum*, l'«essere sociale» che mai non fu e che ancora non è. È pur vero che, per il Marx storico della civiltà, nella vita o nella mitologia premoderne, del mondo classico e del mondo medioevale, l'indivi-

duo a volte risplende come artigiano o come artefice e artista, non si annulla nella sua cerchia sociale. Ma è innegabile che anche nella migliore tradizione teorica marxista v'è una lacuna da colmare. È una profonda lacuna teorica che ha contribuito, insieme con altre cause, alla debilitazione degli individui "concreti" — nel loro bisogno di autonomia o di libertà individuali —, in specie quando una cosiddetta "costruzione" del socialismo ha tentato di trasferire quell'unilateralità teorica marxista, peraltro volgarizzata e irrigidita, nella prospettiva strategica e nella prassi politica. Anche se il marxismo è tutt'altro che riducibile a quel suo infortunio teorico, è inevitabile ravvisarvi, come scrive Roberto Finelli, «un deficit profondissimo di analisi e comprensione della soggettività, che ha avuto conseguenze assai nefaste nella storia del movimento operaio»¹⁹.

Ma ricollocare l'individuo nel livello ontologico che gli spetta implica il riconsiderare, oltre che la naturalità dell'individuo stesso, i "diritti" ontologici della natura in generale. Oggi sappiamo che un illimitato tentativo di padroneggiare la necessità, ossia dominare la natura, può alterare equilibri che regolano il nostro biologico adattamento all'ambiente naturale e può dunque insidiare anche la nostra specie. E non basterebbe affidare soltanto alla scienza, come sosteneva Popper, la simulatrice funzione (o "finzione") di far «morire» le ipotesi inadatte, in luogo di incauti individui umani che, dando corpo nella realtà a quelle ipotesi, percorressero strade accidentate e senza uscita (purtroppo, la «volontà di potenza» che anima la civiltà scientifica oggi egemone induce a disattendere quel popperiano canone di salvaguardia). Non basterebbe. Gioverebbe piuttosto volgere in positivo anche l'esortazione negativa a dar morte soltanto alle ipotesi scientificamente falsificate, invece che alla vita e alle nostre vite. Gioverebbe oltrepassare la logica di un incontrastato dominio del sapere sulla natura per finalizzare invece lo stesso sapere a una volontà generale lungimirante o per attingere la logica — o, più esattamente, l'etica — di una riflessività di forma superiore, come *dominio sul dominio* della natura.

Eppure, nello stesso Marx "scienziato" non v'è soltanto un'esemplare "determinismo" dialettico mutuato dall'ultimo grande della filosofia classica tedesca. Nessun «ritorno a Marx» è possibile se

manca un'adeguata riflessione teorica sui presupposti ontologici (seguiremo ancora Bloch) del nuovo «regno». Ma, per comprendere il marxiano passaggio «dal regno della necessità al regno della libertà», non basta far leva sulla formazione hegeliana di Marx. La libertà è consapevolezza e padroneggiamento della necessità, aveva giudicato Hegel come Spinoza e ripetuto Engels. In Engels e nello stesso Marx si trascinava, è vero, quell'ambiguità di ascendenza hegeliana e insieme post-illuministica, che perciò sarebbe improprio classificare come uno scientismo proto-positivistico. Un nodo, in essi irrisolto, stava infatti nell'aver giudicato, potrei dir così, che i complessi noetico-pragmatici governassero anche i complessi etico-prasseonomici: che il *sapere e/o il fare* — in specie, il fare-per-avere — implicassero esaustivamente il *deliberare* secondo valori e l'*agire* conforme. Ma, ripeto, rinviare a Hegel non basta. Gioverebbe scavare più a fondo — risalendo alle fonti che confluiscono nel pensiero di Marx — e portare alla luce un più recondito messaggio kantiano.

In una delle due grandi ottiche kantiane, il «regno della necessità» è quello nel quale io posso volere nei limiti ferrei delle condizioni oggettive (o naturali) date; in quell'ottica, l'accento batte sulle condizioni oggettive anche quando, nell'età moderna, le condizioni oggettive sono meglio conosciute (la cognizione della necessità è, appunto, sempre maggiore perché progredisce il *brainpower*). E il «regno della libertà»? È quello nel quale io posso volere a condizione che tutti possano, posso propormi un fine a condizione che tutti possano proporselo. Perciò sono persona libera in quanto la mia volontà sia in accordo con la volontà comune, o con la libertà, di tutti. Nel volere libero non sono sottintesi alcun dispregio delle condizioni oggettive o alcuna violenza contro-naturale. L'imperativo kantiano, invero, sembra idealisticamente prescindere dalla fattibilità di ciò che è nell'intenzione buona²⁰, mentre la libertà marxiana dovrebbe realisticamente sussumere le proprie condizioni oggettive nel protendersi verso un fine universale umanizzante e insieme verso un risultato effettuale: già dal giovane Marx, infatti, l'alienazione era stata definita come la perdita, nell'operaio, dell'«ente generico» che dovrebbe essere immanente (e operante) in ogni singola persona. L'intenzione buona di Kant sembra appagarsi nell'«interpretare» (o

contemplare?) se stessa, mentre la prassi rivoluzionaria di Marx è libera se è capace di «trasformare il mondo». Ma è evidente che, per Kant come per Marx, quando subentra la considerazione, rispettivamente, del «regno dei fini» e del «regno della libertà», l'accento principale batte allora su una condizione (inter)sogettiva: quella, appunto, per cui tutti possano contestualmente volere quel che io voglio, ovvero tutti possano far valere il carattere (kantianamente) universale della norma. In fin dei conti, per Marx come per Kant, volontà libera è quella che vuole l'universale.

Quando l'accento principale batte sulla volontà libera e concorde degli individui associati, non più sulla necessità oggettiva — che peraltro conserva ancora i suoi vincoli esterni —, la priorità etica della volontà libera retroagisce sulla propria premessa teoretica innalzandola al suo significato «dianoetico»: la conoscenza della necessità si inverte allora nella conoscenza *delle* possibilità. Perciò Gramsci fa un passo in avanti rispetto a Marx. Gramsci sa che l'affidarsi a un presunto corso necessario degli eventi, l'*amor fati* consigliato dallo stoicismo antico e dallo spinozismo moderno, il volere che le cose accadano come non potrebbero non accadere, significa *non* volere, ossia rinunciare alla volontà atteggiandosi in un'immobile attesa. Ma, se il giovane Gramsci vede nell'ottobre russo «La rivoluzione contro il “Capitale”» di Marx, già comprende quel che nei *Quaderni* teorizzerà con mente più sgombra da influssi idealistici, bergsoniani o soreliani: la volontà politica non registra una presunta necessità univoca degli eventi futuri; la volontà introduce se stessa come una componente tra le altre della cosiddetta «necessità oggettiva», e perciò può innalzarsi al livello superiore di una volontà che sia sintesi tra se medesima e l'insieme dei condizionamenti oggettivi dati e non oblitterabili²¹. Sul terreno specificamente storico-politico, peraltro, «necessità» e «libertà» si tradurrebbero rispettivamente nei concetti, ermeneutici e prasseonomici, di «forza» e «consenso». Gramsci afferma che, nella «storia generale», la «dialettica quantità-qualità è identica a quella necessità-libertà»²². Convalida la portata storica oltre che filosofica del rapporto tra necessità e libertà una lettera a Tania (9 maggio 1932) nella quale, con intento polemico nei confronti di Croce, il prigioniero scrive: «perché la storia europea del

secolo XIX sarebbe essa sola storia della libertà? [...] La “libertà” come concetto storico è la dialettica stessa della storia e non ha “rappresentanti” pratici distinti e individuati»²³. Nelle note carcerarie il concetto è meglio articolato: «Anche la storia delle satrapie orientali è stata libertà, perché è stata movimento e svolgimento, tanto è vero che quelle satrapie sono crollate». Resta tuttavia il fatto che nel secolo XIX la storia della libertà diviene «consapevole di esser tale»²⁴.

In quei passi possiamo forse avvertire un implicito riferimento a fonti hegeliane (in polemica, appunto, con Croce): è noto che secondo Hegel il dispotismo orientale si caratterizza, non per l'assenza della libertà, ma perché la libertà è di un solo individuo, il despota. Possiamo avvertire, in quei passi gramsciani, anche un altrettanto implicito corollario storiografico: se un generico «movimento» verso la libertà percorre tutta la storia umana, sia il liberalismo sia il socialismo utopistico sono, fino all'inizio del sec. XIX, movimenti di una liberazione, diremmo, ancora *in sé* — e perciò protesi verso una libertà negativa *da* —, laddove nell'avanzare di quello stesso secolo, con il comunismo critico, si fa strada il concetto della libertà *per sé*: come libertà, per gli individui associati, divenuta consapevole e perciò positiva, o libertà *di*. Nell'affermare che la libertà è la dialettica della storia umana tutta, ma in un dato tempo si fa anche «consapevole di esser tale», Gramsci mette da parte la classica concezione hegeliana della libertà come coscienza (o conoscenza) della necessità, ma riprende ancora da Hegel, parrebbe dalle ultime pagine delle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, una superiore dialettica tra libertà «oggettiva» (oggettiva per il suo «contenuto reale», aveva detto Hegel, riferendosi al tramonto dei vincoli feudali) e coscienza «soggettiva» della libertà (soggettiva per la sua «forma»: di volontà divenuta consapevole, in specie nell'«elaborare e realizzare le leggi») ²⁵.

Per addensare altre ombre sulla tradizione dei comunisti italiani e, in specie, sul rapporto tra Gramsci e Togliatti, sono state tentate due operazioni, speculari nella loro apparente antiteticità. Gli uni han voluto fare di Gramsci un pensatore totalitario non molto lontano, nella sostanza, dalla dottrina ufficiale sovietica anni Trenta. Altri han cercato di prolungare ben oltre le prime esperienze culturali del

periodo giovanile l'interesse di Gramsci per la scuola liberale (da Croce a Gobetti) e persino per il liberismo economico (Einaudi). È vero invece che, muovendo dalla critica della crociana «religione della libertà», il marxista Gramsci perviene a riflessioni che ne fanno a buon diritto un filosofo della libertà. Per lui, la filosofia è sapere storico e la storia è tutta storia della libertà. Lo è in quanto è sempre attraversata da moti o da aneliti di liberazione. Quella definizione del pensiero di Gramsci è nelle parole di Togliatti, ossia dell'uomo che più di ogni altro dovrebbe, secondo i censori, o condividere il presunto totalitarismo o dissociarsi dal presunto liberalismo gramsciano. «Il problema centrale, in questa rinnovata visione della nostra dottrina, diventa quello della libertà», scrive proprio Togliatti nel 1964, riferendosi al pensiero innovativo di Gramsci e particolarmente a un suo testo in cui così si esprime: «La legge essenziale dell'uomo è il ritmo della libertà; la storia del genere umano è un processo ininterrotto e indefinito di liberazione» («L'Ordine Nuovo», 20 settembre 1919)²⁶. Lo «storicismo assoluto» che accomuna i due artefici del comunismo italiano li fa apparire oggi quasi retrospettivamente permeabili dall'odierna necessità oggettiva di ripensare, nel nuovo contesto mondiale, le loro categorie e le loro strategie concernenti sia la dimensione nazionale, sia una funzione degli intellettuali per diversi aspetti datata e anche obiettivi di libertà che non possono permanere immutati.

Come leggere Gramsci oggi? Certamente, conviene bandire le letture strumentali e ripartire dai testi ai quali il suo pensiero è consegnato²⁷. Proprio dall'analisi di quel lessico potrebbero venire proficue indicazioni di metodo. Ancora qualche esempio fugace. Le ricerche sul lessico, piuttosto che su termini — come la stessa parola «libertà», o «disciplina», o «scuola», o anche «dialettica» — il cui uso gramsciano spesso non si discosta dai significati correnti o li accoglie nella loro genericità, potrebbero concentrarsi su locuzioni più pregnanti come il binomio «necessità-libertà» o quello «spontaneità-disciplina» (spontaneità è libertà non pienamente consapevole dei propri fini, disciplina sarà autodisciplina e quindi, ancora una volta, libertà che incontrerà una «direzione consapevole» storicamente liberatrice), o come le espressioni «scuola unitaria» e «Stato

educatore» (educatore alla libertà, appunto) o come «dialettica della rivoluzione» (che è sinonimo di liberazione), «dialettica rivoluzione-restaurazione» o anche «dialettica dei distinti», il cui recupero controverso e parziale — dalle dispute tra gentiliani e crociani — potrebbe designare una polarizzazione non conflittuale tra due ambiti superstrutturali e/o tra questi e la struttura economico-sociale. Entro un medesimo «blocco storico», infatti, tra struttura e superstrutture vi è «omogeneità», pur nella non abolita divaricazione che può conferire funzione «catartica» (ossia, ancora, liberatrice: *Quaderni*, p. 1244) a una data superstruttura, mentre ciascun ambito superstrutturale si relaziona dialetticamente con gli altri, e con essi “consuona” in uno stesso clima epocale, nondimeno facendo salva una sua *libera* facoltà di svilupparsi con una sua appropriata metodica intrinseca, “distinta” dalle altre. È una facoltà che Gramsci ravvisa, ad esempio, nell’arte. Si discute sul suo materialismo o non materialismo. Una risposta univoca è presso che impossibile. Ma che intende egli dire quando giudica che il «momento soverchiante» potrebbe non essere nella struttura (e che intende anche Marx, quando nel *Capitale* scrive che in alcune epoche storiche «la parte principale» potrebbe risiedere altrove)?

Sono tra coloro che ritengono “sistematico” il pensiero di Gramsci. Perciò mi pare che nuovi tentativi di ricostruzione critica dei testi potrebbero giovare di due metodologie complementari: da un lato, far progredire la conoscenza dei passaggi cronologici effettivi attraverso i quali vien precisandosi quel pensiero in sviluppo; dall’altro lato, non ignorare che, come altri autori, Gramsci aveva in mente, non una raccolta di aforismi, ma un lavoro articolato su alcuni grandi temi peraltro da lui indicati esplicitamente, fra i quali emerge la ricerca sugli intellettuali italiani segnalata da Togliatti²⁸. Poter seguire separatamente le note che, con evidenza, sviluppano un medesimo tema specifico, tra quelli preliminarmente programmati dall’autore, non significherebbe rendere arbitrariamente compiuta un’opera incompiuta, ma anzi mostrarne meglio, appunto, l’incompletezza e insieme rispettare la volontà dell’autore. Colui che compone simultaneamente o con applicazioni alterne due monografie può forse dalla critica esser costretto a confessarsi autore di una sola

monografia? In Gramsci, è pur vero, v'è forse un "tema" che attraversa e unifica tutti gli altri: quello, appunto, della libertà. Ma altri centri d'interesse da lui esplicitati meriterebbero d'esser osservati nella loro continuità intrinseca contrappuntata da una discontinuità estrinseca sulla quale sarebbe bene non si arrestasse, come su una meta conclusivamente raggiunta, ogni scrupolo filologico.

Riprendiamo ora il discorso precedente, su alcune concettualizzazioni che trapassano da Hegel a Gramsci, per accennare a uno dei momenti nei quali Marx, invece, si allontana forse da Hegel. Marx, specialmente nello scritto giovanile sulla libertà di stampa, aveva considerato le leggi alla maniera hegeliana, ossia come norme generali che sottraggono la libertà alla volontà arbitraria degli individui. Invece, a partire dalla *Critica alla filosofia del diritto di Hegel*, il Marx posteriore, guardando alla realtà effettuale del suo tempo, aveva giudicato "negativa" (nel significato deteriore del termine) la libertà formale perché essa, separando drasticamente il *bourgeois* dal *citoyen*, garantendo soltanto a quest'ultimo «uguaglianza di fronte alla legge», non risparmiava a quell'altro il vantaggio o il danno delle disuguaglianze reali. Dunque, come ha osservato Losurdo, Marx aveva in parte smarrito la lezione di Hegel. È pur vero che lo Stato di diritto liberale si limita a proteggere, nel mio atteggiarmi come cittadino, una mia libertà *da* altrui libertà. Ma proprio quel limite reclamava, nello stesso Stato di diritto dal quale era *posto*, d'essere storicamente oltrepassato. Noi possiamo forse integrare e rettificare gli enunciati hegeliani, la critica di Marx e il ritorno di Gramsci a Hegel. Infatti, l'idea di una nuova democrazia («progressiva»), enucleatasi lungo il travagliato XX secolo, da un lato convalida quella critica delle libertà liberali e dall'altro apre la via all'esercizio di una (della-volpiana, come vedremo) *libertas major* realmente *positiva*, come libertà *di* trasformare l'ordine sociale presente, a partire dalla (gramsciana) «volontà collettiva», o (rousseauiana) «volontà generale», consapevolmente tradotta nelle (hegeliane) «leggi» formalmente elaborate e fattualmente realizzate allo scopo di fare della libertà altrui il (marxiano) arricchimento, non più soltanto il limite, della mia libertà. La facoltà, come aveva (pre)detto Hegel, di «elaborare» e, soprattutto, di «realizzare le leggi» con piena coscienza presuppone

infatti una «volontà generale» costituente (l'idea di Rousseau era stata esplicitamente approvata da Hegel, in quel contesto), quindi conformata a un interesse realmente generale. La libertà di decidere in base a un accordo pubblico «generale» — in luogo della libertà “decisa” e perciò attuata negativamente, nella reciproca limitazione delle sfere di iniziativa individuale e privata — può segnare lo sviluppo da una democrazia ancora incompiuta verso una democrazia compiuta, formale e sostanziale insieme, e segnare un più ampio passaggio d'epoca dalla libertà liberale alla libertà comunista.

Con un percorso che contribuì a far avanzare la comprensione del rapporto tra liberalismo classico e comunismo, Galvano della Volpe mosse dapprima, in *La libertà comunista*, dalla critica a Rousseau e alla sua democrazia, che aveva non a torto posto l'eguaglianza in funzione della libertà, ma era rimasta ferma, pur sempre, alla libertà dell'«individuo astratto» moderno-borghese, a sua volta trasposizione della premoderna «persona cristiana»²⁹. La dellavolpiana critica a Rousseau (alla quale presteremo maggiore attenzione sul finire di questo capitolo) non risparmiava il «revisionismo» di Bernstein, che aveva creduto di ritrovare nel socialismo nient'altro che l'«idea liberale», e quello di Croce, che aveva di fatto acconsentito in quell'assunto, dissociando il liberalismo dal liberismo. Ma la critica dellavolpiana approdò in seguito, in *Rousseau e Marx*, al concetto di una *libertas major* nella quale potesse inverarsi, emendandosi dall'angusto carattere astrattamente borghese e pregiudizialmente liberistico, anche la libertà liberale o *libertas minor*³⁰. Il rapporto tra le due diverrebbe allora, se mi è qui consentito recuperare proprio un concetto crociano, rapporto di «implicazione», nel senso di «imbricazione»; ma sarebbe forse preferibile impiegare il termine hegeliano-marxiano «sussunzione» («formale» e «reale»), per segnalare meglio che, in quel rapporto, la libertà liberale sussunta è nello stesso tempo riplasmata o, come enuncia il termine *Aufhebung*, superata e conservata. Diciamo più esplicitamente: la libertà minore si conserva come, pur sempre, *non composibilità* dei soddisfacimenti individuali per quanto attiene a “bisogni” di beni materiali scarsi o a pratiche lesive, appunto, della libertà altrui (le libertà negative non sono dunque soppresse, anzi sono estese a tutti, se più non vi siano individui pri-

vilegiati); ma la libertà minore è superata perché diviene un momento, sia pure contraddittorio, della o nella libertà maggiore, intesa come libertà effettiva, uguale per tutti, nelle scelte individuali di beni non materiali e/o non scarsi — informazioni, attività culturali, spettacoli naturali, ozi gratificanti — e soprattutto come libertà, uguale per tutti, di *con-stituire* una volontà collettiva dalla quale sia ampliata la sfera dei beni pubblici accessibili a tutti o non escludenti nessuno e non fomentanti rivalità alcuna.

Dai più il comunismo è stato identificato con la proprietà comune dei mezzi di produzione. La proprietà comune resta un traguardo. Ma, se Fromm opponeva e anche l'attuale Pontefice oppone l'essere all'avere, anche l'*avere-in-comune* non può configurarsi come un fine ultimo, ma come un mezzo necessario (e tuttavia non sufficiente) per poter realizzare l'*essere-in-comunità*. E, insieme, l'essere-in-libertà³¹. La storia passata offre alcuni esempi di un essere-in-comunità tuttavia non assimilabile in alcun modo al nuovo comunismo. Vi sono state società primitive e, poi, società «asiatiche» e feudali nelle quali l'essere-in-comunità poté attuarsi in famiglie anche molto popolose poste sotto l'imperio di un padre-padrone. Sotto tale condizione, quelle società dovevano quasi fatalmente volgere al tramonto. Vi sono state e vi sono ancora società, per così dire, sovramondane nelle quali non più un padre-padrone, ma pur sempre un padre infallibile o insindacabile — celeste, eppur visibile in una sua terrena incarnazione, o rappresentanza vicaria — raccolse e raccoglie in sé idealmente la vita comunitaria dello spirito e della stessa carne. Queste ultime società sono state e sono, non a caso, assai più durature delle altre precedenti o contestuali. Ebbene, il nuovo comunismo vorrà essere (se potrà essere, se l'imponderabile delle vicende umane dischiuderà varchi perché esso sia) un essere-in-comunità senza né padri-padroni né padri insindacabili, ma appunto una «comunità di liberi», come nell'augurio della migliore tradizione marxista. In una comunità di liberi anche la proprietà comune sarebbe un obiettivo di libertà. Essenziale non sarebbe tanto l'abolire ogni appropriazione del plusvalore consumata a beneficio di pochi, quanto l'attribuire ai molti (a tutti) la facoltà (la libertà) di decidere sul come quanto e a qual fine ottenere beni da risorse comuni.

E l'eguaglianza? Nella tradizione che muove da Marx la libertà non vuol essere né soltanto formale né, ovviamente, subordinata di fatto al fine di un'ineguaglianza sostanziale, come nella nostra modernità. Ma, si badi, non vuol essere neppure mezzo al fine di un'eguaglianza incondizionata. Al contrario, proprio perché libertà positiva, formale e materiale insieme, essa fa dell'eguaglianza un proprio mezzo idoneo, una condizione fattuale e strumentale della propria possibilità: se la mia libertà dev'essere pari alla tua e concretizzare con la tua, entrambi dobbiamo rimuovere quelle e soltanto quelle disuguaglianze — nel fare e nell'avere, nel sapere e nel potere (o nel poter scegliere) — che renderebbero diseguali anche la tua e la mia libertà. E rimuovere «quelle e soltanto quelle disuguaglianze» cattive, che renderebbero diseguali anche le libertà, significa far salva la positività delle «differenze» buone, che meritino d'esser tutelate o, anzi, d'esser valorizzate, perché concorrono alla libertà comune e a quella, altrettanto sostanziale, di ciascuno. Il concetto di un'eguaglianza come mezzo alla libertà, non fine in sé, è implicito nelle citazioni blochiane da Engels: «il principio dell'eguaglianza è quello che afferma che non devono esistere privilegi, dunque è essenzialmente negativo [...]». Ma voler asserire eguaglianza = giustizia come principio supremo e ultima verità è assurdo» (*Anti-Dühring*, Dietz, p. 427). E Bloch aggiunge: «viene allontanato ogni equivoco di livellamento; il livellamento sarebbe in realtà dittatura della mediocrità»³².

3. *Dal neo-illuminismo all'etica transmoderna.* — Nell'ambito di altre correnti di pensiero, anche la concezione popperiana di una «società aperta» — che ammetta forme gradualistiche e esplorative di ingegneria sociale moderatamente redistributiva nell'alveo della libertà liberale — e specialmente il liberalismo neocontrattualista di Rawls teorizzano un'eguaglianza finalizzata alla libertà, ma falliscono proprio perché la loro libertà resta quella classica: negativa o, se positiva, pur sempre disgiuntiva, in quanto prerogativa soltanto di individui singoli. Vero è che Rawls postula un'ideale intesa preliminare, che sancisca uguali diritti a uguali libertà per ciascuno, «compatibile con un analogo sistema di libertà per tutti»³³ (così in *Liberalismo politico*). Ma anche in lui la libertà «per tutti» è, in realtà, per tutti i

singoli e prescinde dal versante complementare della libera comunità. Ed è vero che egli ritiene lecite alcune disuguaglianze soltanto se non precludano l'equa uguaglianza delle opportunità e producano il «massimo beneficio ai meno avvantaggiati». Ma le regole presupposte da Rawls — peraltro da lui giudicate praticabili soltanto nei paesi «a scarsità moderata», cioè più affluenti — e, a maggiore ragione, i postulati invocati da Popper, da Dahrendorf e da altri liberali illuminati non mantengono la promessa di rendere concretamente possibili, nelle *chances* individuali, criteri di relativa uguaglianza tali che conducano a uguali libertà. Infatti, non basta che le disuguaglianze siano giustificate soltanto se ne derivi un qualche beneficio ai meno avvantaggiati né basterebbe porre un limite insormontabile all'indigenza, se non fossero posti limiti anche all'opulenza (come già aveva ammonito Rousseau): in una società nella quale il divario tra l'una e l'altra potesse farsi sempre, e illimitatamente, maggiore — come in realtà accade nell'attuale globalizzazione “liberalizzata” —, la libertà sarebbe di fatto, come accennavo, non più il fine, ma al contrario un mezzo, o quasi un “espediente”, per generare e insieme per giustificare quelle crescenti disuguaglianze come apportatrici di crescita della ricchezza complessiva (che è piuttosto — quando c'è — crescita di una “media” generale cinicamente derisoria).

Rawls propone, come abbiamo constatato nel capitolo precedente, un concetto *minimale* dello stesso liberalismo politico: che si situerebbe nell'«intersezione» tra differenti «dottrine comprensive ragionevoli» — diciamo *Weltanschauungen* o concezioni del mondo — parzialmente compatibili le une con le altre (nelle loro enunciazioni implicitamente liberali, appunto). Inoltre, pur criticando l'utilitarismo, egli (già in *A Theory of Justice*) riconduce di fatto la «posizione originaria» alla weberiana «razionalità secondo lo scopo», ancorché — con un'operazione ancora riduttiva — postuli individui contraenti ignari dei propri scopi reali, che in quella contrattazione fondativa sarebbero coperti dal «velo d'ignoranza». Rawls fa dunque derivare dall'occultamento artificiale degli interessi particolari di ciascuno quel che rimarrebbe visibile come presunto interesse generale virtuale di tutti: l'eticamente giusto risulterebbe da una ponderata *prudenza* consigliata da un calcolo razionale dimidiato, il solo acces-

sibile in quello stato di generalizzata incertezza. Un tale liberalismo pragmaticamente neutrale, rispetto alle reali aspettative individuali, fa *astrazione* non soltanto dalle stesse aspettative concrete, ma — come Habermas obietta — anche dalle loro diverse radici storiche.

Habermas rettifica gli assunti di *Liberalismo politico* sulle «dottrine comprensive». Saranno tutelate, egli afferma, tra le anzidette dottrine, ossia tra le diverse credenze e relative pratiche, quelle che «non contraddicano i vigenti principi costituzionali»³⁴. Attribuisce dunque ai principi costituzionali la priorità, o il primato, sulle molte dottrine cognitive portatrici di un'idea del mondo e dell'agire umano? Così sembra. E tuttavia anch'egli, in fondo, ritiene che i valori etici dovrebbero a loro volta fondarsi su un modello di razionalità cognitiva, i cui metodi sarebbero pertanto estensibili alle procedure di giustizia e di autogoverno democratico. Il suo *cognitivismo* neoilluminista contraddice dunque il supposto primato dei principi «costituzionali». Habermas ravvisa in un aperto e scoperto confronto *argomentativo* tra gli interessi (e tra le «verità») particolari la condizione perché possano emergere norme aventi valore universale. Sarebbe compito dei discorsi pubblici «rendere “razionalmente accettabili” le norme alla luce d'interessi generalizzati, orientamenti di valore condivisi e principi fondati»³⁵. Egli teorizza dunque un liberalismo solidale affidato a un consenso democratico multiculturale perché derivato per *induzione razionale* dagli interessi diversi e dai diversi valori storicamente tramandati.

Per intendere la genesi oggettiva delle tesi di Habermas e insieme di Apel si ricordi che, nella tarda modernità, la ragione noetica fattasi *scientifica* ha guadagnato potere di penetrazione, mediante le sue applicazioni tecniche in tutti i campi; ma ha smarrito la fiducia in se stessa come potere di persuasione capace di far convergere normativamente i soggetti impegnati in quei campi diversi. Habermas e Apel, invece di guardare avanti, verso una ragione etica in quanto transmoderna, vorrebbero restaurare (con gli accorgimenti che la riflessione post-kantiana richiede come necessari) la ragione noetica nella sua forma classica, ossia come ragione *discorsiva* nella sua significazione e nelle sue implicazioni, in ultima analisi, illuministiche. La ragione discorsiva era, e vuol essere ancor oggi in Habermas e soprattutto in

Apel, noesi universalmente accettabile quasi per una apriorica virtù trascendentale ispirata, soprattutto in Apel, a un kantismo temperato: cioè basata sull'astratto principio regolativo di un indipendente *consensus omnium*, pur se in concreto debba fare i conti con situazioni storiche mutevoli e con le corrispondenti regole di un agire strategico (dove lo scarto a-dialettico tra una Parte A e una Parte B, nella proposta di Apel).

I presupposti storici di un tale neo-illuminismo ci parlano di una lunga vicenda che — se non si risale alla regola socratica per la quale, conosciuto ciò che è bene, è impossibile non volerlo — si snoda a partire, forse, dalla spinoziana *Ethica more geometrico demonstrata*, nella quale una calcolata razionalità sarebbe capace di finalizzare al bene o al giusto anche le passioni (egoistiche), suscitate e incitate le une contro le altre per farne scaturire così un agire virtuoso. Hobbes vede nella rinuncia degli individui a far valere le proprie innate passioni egoistiche (in specie, la loro distruttiva manifestazione estrema) un calcolo razionale consapevole, che saprebbe convincere tutti a delegare a un solo, nella forma di un libero contratto, la libertà di imporre la sua legge. Si noti che anche in Vico una ragione noetica, in lui trascendente ovvero divina, tramuta le passioni egoistiche dei singoli (in origine, «solitari bestioni») in un ordine civile giusto raggiunto inconsciamente, o per «eterogenesi dei fini». La ragione noetica diviene immanente, benché ancora sovraindividuale e inconsapevole o «invisibile», per i singoli attori, nel pensiero economico di Adam Smith: in lui, come in Mandeville, l'«eterogenesi dei fini» sta nell'ignaro concorrere dei calcoli egoistici di ciascun contraente, nel razionalmente “lungimirante” mercato, al risultato finale del bene comune. Noetica che si fa etica è la dea Ragione del rivoluzionario giacobino. Per Kant, i principi di ragione noetica si fanno (ovvero informano di sé gli) imperativi della ragione etica anche quando questi prescrivano di non privare della libertà-dignità l'altro individuo umano. E, più chiaramente, le leggi di natura si convertono in *legalità* giuridica³⁶, nella quale vige un analogo vincolo: per esempio, è legalmente conforme a ragione, come abbiamo ricordato sopra, che un individuo sia privato, o si privi, di alcune libertà, a vantaggio di un altro individuo, se ciò accada per contratto (*pacta sunt servanda*).

Secondo Hegel, il razionale è, nel tempo stesso, reale e non conosce ostacoli quando conduce verso il meglio con un'«astuzia» sotterranea. Dalla quale persino Marx deriverà la sua metafora della «talpa» che, a dispetto della borghesia ignara e a vantaggio di un proletariato non consapevole in quanto ancora «classe in sé», «scava» perché così avrebbero stabilito le leggi necessitanti della ragione storica. E anche per il Marx della lettera a Ruge del 1843 sarà chiaro «come da tempo il mondo possiede il sogno di una cosa della quale non ha che da possedere la coscienza, per possederla realmente».

Quella lunga vicenda è dunque riassumibile nell'enunciato: la ragione noetica *si fa* etica (in termini kantiani, la ragion pura *si fa* pratica)³⁷. Ebbene, l'enunciato della transmodernità dichiara, all'opposto: la ragione etica *si faccia* anche noetica in quanto informi, non assoggetti, la ragione noetica. Dunque non un'etica del discorso, ovvero subordinata alla ragione discorsiva, sarebbe a sua volta garante di un principio di libertà; ma, al contrario, un'etica della *liberazione* (meglio che della libertà) si farebbe garante, in quanto liberatrice, anche della ragione discorsiva e di quella scientifica. Al concetto di una libertà negativa degli uni, possibile purché non lesiva della libertà degli altri (ancora: purché non soppressiva dell'altrui libertà di stipulare o non stipulare un contratto) si opporrebbe il concetto di una liberazione degli uni capace di arricchire la (e di arricchirsi dalla) liberazione degli altri. Così intende Marx, sappiamo, il «regno della libertà» e così all'incirca, richiamandosi a Marx e emendando Apel, concepisce Dussel³⁸ il superamento dell'esclusione dell'Altro. Un tale principio primo della ragione etica transmoderna adombra un intenzionale o preterintenzionale ritorno (*mutatis mutandis*) al preteso primato premoderno della fede religiosa su ogni ragione noetica? No, perché quel primato rinvia a una (nascosta) legislazione sovrumana e a una (promessa) liberazione oltreumana, sancendo suo malgrado forme (palesi) di servitù terrena e persino facendole discendere dalla stessa imperscrutabile volontà legislatrice divina; laddove l'etica della liberazione in veste filosofica, distinguendosi in ciò anche dalla «teologia della liberazione», dovrebbe atteggiarsi come l'etica della ragione umana «tutta spiegata», direbbe Vico, ossia capace di consapevolmente «superare», in senso hegeliano, se stessa per poter

proporre (non imporre) alla ragione noetica fini che la ragione noetica, in quanto ragione *soltanto* noetica, non saprebbe concepire e perseguire. Infatti la ragione noetica si arresta là dove ha formulato principi, anche etico-politici, di *compatibilità* (versione praseconomica del teorema di un'universalità formalmente *non contraddittoria*), tra i diversi interessi individuali, e di mutua *consensualità* contrattualmente libera (equivalente praseconomico di ragioni teoriche fattesi *senso comune*), come presa d'atto di quella momentanea coincidenza tra interessi diversi. E invece la ragione etica, come abbiamo detto, fa scaturire dal principio normativo di una progressiva liberazione vicendevole, o di *co-liberazione*, anche un senso comune cognitivo potenzialmente capace di consolidarsi come mutuo consenso universale. Peraltro, il principio regolativo di co-liberazione, nel prefigurare-generare quel consenso, non esclude i movimenti intermedi di un *conflitto* tra paradigmi storici antagonisti (un'esemplificazione piuttosto dozzinale: è possibile convincere i *capitalisti* che una loro libertà è limitatrice dell'altrui; non è realistico sperare di convincere il *capitale*). Comprendiamo bene il rischio che la lotta possa divenire fine a se stessa (è accaduto, purtroppo), ma a quale altra alternativa ci affideremo, forse a quella che, interpellata dal giganteggiare delle iniquità, risponde: «solo un Dio ci può salvare»?

Possiamo ora riproporre dal nostro punto di vista alcune questioni emerse nel confronto Rawls-Habermas I progetti «etico-politici» (e dunque anche i principi costituzionali non a torto cari a Habermas) saranno validi in quanto sapranno, nell'interagire con essa, *sussumere* o *desumere* la razionalità cognitiva (e dunque anche le cosiddette dottrine comprensive privilegiate da Rawls) nell'alveo di una superiore «volontà collettiva» ragionevole, ossia orientata verso la ricerca di beni comuni che non risultino né dalla rimozione retrospettiva (Rawls) né dalla generalizzazione induttiva (Habermas)³⁹ di tutti gli interessi particolari, ma viceversa da un'autonoma normatività *selettiva* degli stessi interessi particolari. Sollecitando il loro confronto, o il loro conflitto, sperimentale e mirando al bene comune, quei progetti possono incontrare il più ampio consenso e restringere l'uso della coercizione nei limiti giuridicamente segnati dalle comprovate lesioni, appunto, della libertà maggiore e di quella minore. In una tale

prospettiva, il giusto è sì un *a priori*, ma storico e della volontà. Ed è un proponimento intenzionale sperimentalmente rivelatosi, *a posteriori*, adatto a favorire la libera coesione di collettività sempre più ampie: al limite, la coesione di tutti gli umani, conquistata facendo apertamente scontrarsi, non più soltanto i diversi interessi locali o individuali, ma soprattutto gli opposti grandi interessi sociali-collettivi. La normativa etica del giusto, lungi dall'occultare come vorrebbe Rawls o dal generalizzare induttivamente come vorrebbe Habermas gli interessi particolari, mira dunque a trasformarli: in modo tale che divengano sempre più permeabili da una postulata, e pur sempre fallibile, priorità dell'interesse comune, concepito come costruzione cosmopolitica *in fieri*. Non è chi non veda la distanza tra quel cosmopolitismo e il pensiero «comunitarista» statunitense, che idoleggia, peraltro nobilmente, un passato storico locale.

Ci è forse possibile abbozzare uno schema riassuntivo. Il moderno muove da un, illuministico prima che kantiano, principio di *ragione* (noetico-pragmatica): 1) la massima della condotta è giusta se, e soltanto se, è universalizzabile. Proceede con la constatazione: 2) il non trattare l'altro uomo *soltanto* come mezzo o, per assegnargli una sua (parziale) funzione di mezzo, ottenerne l'assenso, mediante *libero contratto*, è una massima universalizzabile. Conclude: 3) dunque la superiorità competitiva contrattualmente regolata di alcuni — che peraltro favorisca l'efficienza del produrre utilità crescenti (calcolate in una media pro-capite indifferente ai dislivelli di benessere-malessere) — è conforme alla massima del giusto. Il transmoderno muove invece da un principio di *liberazione* (etico-prasseconomica): 1) la massima del giusto esige pregiudizialmente che tutti e ciascuno si liberino dai vincoli, *diretti o indiretti*, di una loro sia pur parziale, e contrattuale, riduzione a mezzi. Quindi constata: 2) che tutti e ciascuno si liberino da ogni, sia pur parziale-contrattuale, riduzione a mezzi è conforme anche al principio dell'*universabilità*. E conclude: 3) dunque quella massima *etica* del giusto è conforme anche a *ragione noetica*.

Il finalismo comunista vuol atteggiarsi come sperimentazione transmoderna di una possibile «libertà maggiore» normativa che, nel sussumere selettivamente il (moderno) rispetto delle persone libere, funga da premessa cosciente per *deduzioni* (storiche) coronate da

successo adattivo nel dilatare la sfera della co-decisione, e quindi del consenso democratico, mediante l'abolizione delle diseguaglianze fratricide e la promozione delle differenze cooperatrici. Il finalismo comunista non instaura uno «stato di cose», nella forma di una libertà realizzata, ma vuol mettere in moto, come ho già detto, una (progressiva) liberazione di tutti a partire dalla liberazione dei «più svantaggiati» e degli esclusi. E la sperimentazione può essere, dapprima, anche locale e/o simulata (“mentale”).

4. *Cristianesimo, liberalismo, comunismo.* — Nelle pagine precedenti ricorre più volte il termine “sussunzione”, in specie con riferimento al ripresentarsi della libertà liberale nella, ulteriore, libertà comunista. Quel termine può valere anche per un complesso di relazioni storiche che abbraccino, oltre la libertà dei moderni, anche conquiste etiche di età premoderne. Il vecchio Lukács, nell'ultimo suo impegno teorico (*Prolegomena zur Ontologie der gesellschaftlichen Seins*), scrive: «Una gran parte delle azioni reali scende [...] nell'oblio e il materiale per le valutazioni posteriori è dato soltanto da quelle la cui essenza, il cui senso, il cui valore, ecc. restano consegnati alla coscienza come momenti di uno stadio evolutivo della genericità. Si può dire: l'ideologia essenziale (*die wesentliche Ideologie*) che la società ha prodotto e produce»⁴⁰. E, in altre pagine, accenna alla durata secolare di massime e sentimenti comuni (Socrate, Gesù ecc.). Nel saggio del 1968, *Demokratisierung heute und morgen*⁴¹, dopo avere riportato alcune affermazioni contenute nel noto intervento di Stalin sul linguaggio («la sovrastruttura non ha una lunga vita, essa viene liquidata e si dilegua con la liquidazione ed il dileguamento della base» corrispondente), Lukács dichiara il suo radicale dissenso. Alcuni valori sovrastrutturali possono oscurarsi per tutta una fase storica (leggiamo nel *Manifesto*, egli afferma⁴², che la prassi borghese fece «della dignità personale un semplice valore di scambio») e rivivere più intensamente in epoche successive⁴³. Sarebbe interessante, su questo tema della “perennità” o del “risorgere”, un confronto, oltre che con Ernst Bloch, con Walter Benjamin o anche con Simone Weil. Bloch guarda all'«eredità» storico-ideale⁴⁴. Egli, ad esempio, si pone un problema certamente marginale, ma per le consuetudini tea-

trali d'oggi non privo di attualità: con quali caratteri scenici tradizionali e storici un dramma antico può conservarsi vitale anche per lo spettatore di epoca successiva? e entro quali limiti i drammi del passato possono essere «modernizzati» nella messa in scena o anche negli abbigliamenti dei personaggi ecc.? La risposta di Bloch è articolata sulla distinzione tra un dramma antico (che dev'essere sempre reinterpretato in epoca successiva, ma rispettato nel suo contesto ideologico originario, nel "vestire" o atteggiarsi antico dei suoi personaggi) e, ad esempio, un dramma barocco la cui trama sia intessuta su vicende di eroi o di personaggi antichi o classici (ai quali in tal caso è, invece, lecito imporre panni di età barocca)⁴⁵.

Anche Galvano della Volpe si studia di tematizzare una processualità storica *ideale* in cui il futuro sia il passato stesso riguadagnato per un suo carattere (*eticamente*, perché logicamente) positivo e portato a un livello superiore. Non ci preme qui mostrare i limiti metodologici (e ontologici) della dialettica storica dellavolpiana: ne discuteremo alla fine della nostra Parte seconda. Ci interessa di più, per ora, il tentativo di estendere alle sovrastrutture una (condizionata) capacità di sopravvivere al proprio tempo logico-storico. La positività del passato è capace di espandersi e di sopravvivere, proiettandosi verso il futuro, non soltanto nei processi strutturali, ma anche nelle forme sovrastrutturali ("ideologiche")⁴⁶. Ad esempio, alcune conquiste dell'arte classica o premoderna, dissepolti, possono ricongiungersi alle istanze ideali più alte del nostro tempo. Nella *Critica del gusto*, memore del «fascino eterno» che Marx attribuisce all'epos greco⁴⁷, della Volpe non concede nulla neppure a quanti ritengono le opere d'arte dei secoli trascorsi fruibili ancor oggi *malgrado* i loro contenuti ideologici datati (o *purché* depurate da quei contenuti ideologici). Al contrario, per lui, le opere sopravvivono *insieme* con le corrispondenti ideologie (con le ideologie positive, e perciò predisposte anch'esse a resurrezione): le grandi creazioni dell'arte sopravvivono proprio *perché* permeate di grandi ideologie storiche⁴⁸. Più in generale, se le astrazioni determinate sono *modelli* periodizzanti «storico-ideali» atti a indicare cesure e ricongiunzioni storiche — contrapposizioni o contraddizioni e ricomposizioni logico-storiche —, la dellavolpiana *critica* dell'«ideologia» (così come dei «principi logici») procede di pari

passo con una loro, ponderata, *rivalutazione*. Si mantiene perciò fedele a della Volpe, suo maestro, Mario Rossi là dove afferma che i diritti civili e politici — affermatasi con la borghesia — sono «un risultato storico al quale la società socialista non deve affatto rinunciare, ma che al contrario essa deve realizzare compiutamente e senza contraddizioni; e questi diritti devono esser considerati come diritti *umani* e *sociali*, la cui affermazione consegue all'emancipazione umana e sociale che la rivoluzione socialista pone a proprio scopo»⁴⁹.

Nell'accingersi a formulare una sua proposta di *modelli* etico-politici storicamente determinati, della Volpe considera l'ideale cristiano della persona degna e ravvisa in esso il termine iniziale di riferimento per un'analisi sulla «libertà dei moderni» (intesa come concezione dei diritti dell'*individuo* che «entra» nella società) e sulla democrazia dei contemporanei (intesa come programma ugualitario per l'*uomo sociale* e per il suo sviluppo multilaterale). Ma egli si sofferma particolarmente sul discrimine tra il modello della modernità e quello della contemporaneità (io preferirei dire della transmodernità), ossia tra liberalismo e democrazia socialista (preferirei dire tra liberalismo e democrazia comunista), sottovalutando la «contraddizione» tra l'ideale, cristiano e pre-borghese, della persona e i diritti dell'individuo affermati dalla civiltà liberale. E tale sottovalutazione è di ostacolo alla piena intelligibilità dello stesso divario tra liberalismo e comunismo. Inoltre, poiché lo scarto logico e storico tra la «persona» cristiana e l'«individuo» borghese gli appare quasi trascurabile, poiché il lato «positivo» dell'ideale cristiano, nella sua storica configurazione autonoma, gli appare controverso e quasi assimilabile al lato negativo dell'individualismo borghese-moderno, gli accade di non apprezzare appieno la possibile «reincarnazione» (o transvalutazione) della stessa positività cristiana nell'idea di comunismo, o per contro trasporre involontariamente, nella società socialista, criteri di giustizia (la premiazione dei «meriti») già appartenenti al mondo cristiano-medioevale che converrebbe invece considerare storicamente superati.

Altre formulazioni dell'avolpiane suggeriscono approcci più articolati. Nell'«Avviso al lettore» di *La teoria marxista dell'emancipazione umana* (1945), leggiamo: «La conclusione è evidente: il marxismo

deve, e può, per compiere intera la propria missione redentrice, saper mostrare, in maniera adeguata, [...] le sue ragioni *morali*, oltre che economiche; cioè, infine, ch'esso possiede anche una dottrina — e superiore — della *libertà e dignità umana in generale*»⁵⁰. Qui, i termini «*libertà e dignità*» sembrano rinviare a due distinte eredità storiche. Nella *Libertà comunista* (1946), un'implicita distinzione tra cristianesimo e liberalismo trova riscontro nel concetto di un legame (quasi per “azione a distanza”) tra cristianesimo e socialismo: «Il legame ideologico generico del socialismo col cristianesimo si manifesta nel comune concetto della dignità dell'individuo umano qualsiasi, ossia nel concetto dell'universale valore umano (sconosciuto agli antichi)». Ma le affermazioni che seguono sembrano nuovamente assimilare cristianesimo e liberalismo e distanziare entrambi in ugual misura dal socialismo: «La differenza specifica del socialismo come ideologia nei confronti della ideologia cristiano-liberale risiede proprio nella sua fondazione materialistico-pratica del concetto del valore dell'uomo (persona), fondazione che è un capovolgimento (rivoluzione) della fondazione teologica trascendentistica, che dello stesso valore umano dà il liberalismo»⁵¹.

Nel primo capitolo del *Rousseau e Marx* cristianesimo e liberalismo sono ancora assimilati, perché l'accento batte sull'«*impotenza assiologica*» cristiano-liberale, ovvero sull'incapacità di concepire valori che non siano privilegi, incapacità propria sia di «ogni apriorismo o *spiritualismo*», sia di ogni «teologia (anche la più laica)»⁵². La concezione kantiana attesterebbe che cristianesimo e liberalismo sono solidali nel loro comune approdo a una concezione etica sostanzialmente utilitaristica (se la virtù è sacrificio, nondimeno la felicità è la conclusiva ricompensa all'anima virtuosa), a una concezione della società come «aggregato di monadi», a una considerazione essenzialmente negativa del diritto, come di funzione che prolunghi e insieme raffreni la contesa tra gli individui, innalzando argini all'offesa che la libertà degli uni potrebbe arrecare alla libertà degli altri⁵³. Il concetto kantiano di persona, d'altra parte, resta pur sempre quello tradizionalmente legato al privilegio (all'«*endiadi metafisica*» di persona e beni di proprietà); ma il privilegio è, per definizione, non universalizzabile; riesce perciò impossibile a Kant fondare sull'intangibilità della

persona l'universalità non contraddittoria della legge morale⁵⁴. Negli scritti anteriori al 1950, della Volpe disapprova anche in Rousseau il tentativo di «fondare la società politica, ossia quell'elemento storico-temporale ch'essa è, su degli elementi così refrattari come gli "imprescrittibili" diritti originari, presociali, assoluti dell'uomo della natura, cioè dell'individuo ch'è individuo-valore o persona»⁵⁵: individuo borghese e persona cristiana sono solidalmente «refrattari», in specie, se la «società politica» si volga al nuovo compito «storico-temporale» di instaurare l'eguaglianza tra gli individui-persone.

Gli scritti che seguono al 1950 (anno a partire dal quale della Volpe intende rivalutare la concezione del ginevrino) presentano invece la persona cristiana degna, l'individuo borghese libero e l'eguaglianza dell'uomo sociale come *distinti* valori positivi che si ritrovano nelle tre istanze roussoiane. E uno scritto del 1963 riconosce ancora esplicitamente, come il saggio del 1946, che nella «sollecitudine ultima del socialismo scientifico per il valore della persona umana si svela, indubbiamente, l'eredità cristiana trasmessagli da Rousseau principalmente»⁵⁶. Nella democrazia egualitaria (socialista), anticipata da Rousseau, rivivono dunque le distinte eredità positive del cristianesimo e del liberalismo, a condizione che entrambe raggiungano davvero l'universalità non contraddittoria cui mirava la norma etica kantiana. Ma nel 1966 il rapporto tra il comunismo e il cristianesimo sembra restringersi in una sola, brusca asserzione: il marxismo è ateismo «nella sua intima logica», benché il rispetto dei valori religiosi rientri nel rispetto di «quelle "libertà civili" (libertà di coscienza) che uno Stato socialista è tenuto necessariamente a restituire»⁵⁷. In quest'ultima affermazione è forse implicito il concetto di un rapporto tra socialismo e cristianesimo che si esaurisca interamente nel rapporto tra socialismo e liberalismo. E qual è il rapporto tra socialismo (o comunismo) e liberalismo?

Il socialismo (il comunismo) conserva, del liberalismo, la *libertas minor* (preoccupata principalmente di approntare tecniche e regole di salvaguardia, in negativo), sia pur subordinandola alla *libertas major* (costitutiva del comunismo e istitutiva, con il comunismo, di «una società in cui tutti abbiano la possibilità di essere uomini totali»⁵⁸). Il socialismo-comunismo fa propria, del liberalismo, l'istanza

(universalizzabile in senso kantiano) della «libertà di coscienza», lasciando cadere il principio della libera concorrenza, ossia il «diritto di proprietà privata illimitata»⁵⁹ dei mezzi di produzione (diritto intimamente contraddittorio, e perciò non universalizzabile, se attribuito a tutti gli individui). E “liberare” il liberalismo dal «diritto di proprietà privata illimitata» significa, a quanto pare, espungere da esso l'elemento strutturale che è abbarbicato al suo lato sovrastrutturale meno “caduco”, significa cioè conferire «storica fecondità» al lato propriamente ideologico della *libertà*, di contro alla storicità transeunte del suo sostrato economico-sociale⁶⁰. Anche la cristiana *dignità* della persona si libera, nel socialismo-comunismo, del suo contraddittorio corredo strutturale storicamente transeunte, qual è il «privilegio» nella sua forma feudale e in quella che, modernamente rimodellata, vorrebbe perpetuarsi entro la stessa società borghese.

Ma, come ho avvertito prima, della Volpe conferisce, complessivamente, un più debole risalto tanto alla distinta specificità storica della *persona degna* di matrice cristiana quanto al discrimine storico essenziale tra cristianesimo e liberalismo; perciò corre il rischio — nell'enunciare il principio comunista «tutti abbiano la possibilità di essere uomini totali» — di involontarie concessioni al lato (strutturale-sociale) caduco della stessa persona cristiana. Nell'interpretare la formula con la quale Marx definisce la società comunista («da ciascuno secondo la sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni»), della Volpe infatti reintroduce, in luogo dei marxiani «bisogni», il concetto dei «meriti personali» e propone che soprattutto i meriti (non tanto i bisogni) siano da gratificare. La formula del comunismo suonerebbe, in tal caso, «da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi meriti». Ma il lato strutturale caduco dell'«ideologia», o sovrastruttura, cristiano-medioevale non consiste forse nella consacrazione dei «meriti» e nella stratificazione sociale meritocratica in tal modo sancita? In essa, il privilegio vuol essere, appunto, la ricompensa dei meriti acquisiti dalla persona (ad esempio, dal nobile aristocratico o dall'artigiano) per nascita o per “rango” e quindi per educazione ricevuta. Inevitabile dovette essere, pertanto, il disappunto di alcuni giovani usciti dalla scuola dellavolpiana⁶¹, nella congiuntura segnata dai movimenti del 1968.

5. *Le «tre fonti» della nuova etica.* — È possibile ora sommariamente ridefinire una possibile periodizzazione «storico-ideale», postulando un dialettico perdurare, o riemergere, di valori etici positivi in una trama complessa di intersezioni storiche reali? Il movimento di idee, e di programmi etico-sociali, conosciuto con il nome di comunismo potrà dare l'impronta a un'intera epoca storica, pur se vi confluiscono altre fonti appartenenti ad altri tempi storici? In altri termini: perché anche coloro che giudicano irreversibile la crisi del marxismo “non possono non dirsi” marxisti? Un movimento di idee può farsi visibile per un soggettivo impegno di fedeltà che ottiene da molti e/o per un'oggettiva presenza nel suo tempo. La presenza può restare anche se la fedeltà e l'impegno soggettivo sembrano dileguarsi. Ma la presenza può indicare un'origine (dire da dove viene quel movimento di idee) e/o suggerire in quale direzione vuol andare: quale futuro esso attende in quanto evolva in una dimensione epocale.

I molti marxismi hanno segnato un processo di dilatazione del nucleo originario. Ma un'obiezione ricorre contro l'uso (singolare o plurale) della parola marxismo. Bobbio ritiene, con Roy Medvedev, che non abbia senso designare con un qualsiasi “ismo” lo studio scientifico dei fatti sociali, così come non avrebbe senso chiamare galileismo il moderno studio dei corpi celesti⁶². In quanto pretendiamo di essere scienziati (sociali), non potremmo fare alcuna professione di fede (“ismo”), salvo che nell'intelligibilità del reale: punto e basta. È in questione pertanto il presunto “fideismo” extrascientifico dei “marxisti”. Limitarsi a rispondere che siamo “marxisti” per il nostro punto di partenza e per un buon tratto del cammino che abbiamo percorso sarebbe come ammettere che *fummo* sin qui fideisti, ossia seguaci di un “partito preso” nel campo della scienza sociale.

Ma le parole che finiscono in “ismo” non indicano soltanto una fede, una setta o anche una scuola: possono designare, in alcuni casi, grandi movimenti culturali-ideali che gli storici assumono come carattere di un'epoca, carattere storicamente determinato, eppure dotato di tale portata da trasmettersi, dalla sua sorgente ispiratrice più profonda, alle epoche successive. Credo che, in tal senso, lo schema dell'evolpiano potrebbe offrire una base per nuove riflessioni. In specie, dopo essere stato variamente ridiscusso o riproposto da una

parte del pensiero cattolico (da B. Sorge, dal primo e meno settario G. Baget-Bozzo e, con maggior acume, da I. Mancini), esso potrebbe, in prima approssimazione, enucleare così le «tre fonti», o istanze, dell'«ideologia contemporanea»: 1) l'istanza spiritualistica della *persona degna*, nel percorso che muove dal provvidenzialismo di Agostino all'esistenzialismo tragico di Pascal; 2) l'istanza illuministica dell'*individuo libero*, il cui sviluppo esemplare culmina nell'utilitarismo di Bentham o di Stuart Mill e infine nell'edonismo-nichilismo di Nietzsche; 3) l'istanza marxista dell'*uomo intero*, nel tracciato che corre, particolarmente, dal materialismo storico di Marx allo «storicismo assoluto» di Gramsci.

Vi sarebbe dunque uno scarto di tempi storici tra le diverse «fonti», non tanto «della religione e della morale» (Bergson), quanto della *religione*, della *politica* e dello *Stato* contemporanei; perché, in base a quello schema, le fonti evocherebbero rispettivamente la religione (cristiana) *premoderna*, la politica (illuministica) *moderna* e la disciplina statuale auspicata (dal migliore marxismo) per la società *transmoderna*. Mancini inverte l'ordine dei tempi, sia pure nella *breve* vicenda del presente (*dopo* il marxismo in crisi egli vede oggi affiorare o riaffiorare il radicalismo *solitaristico*, o «libertino»⁶³ e infine il radicalismo *solidaristico*, cristiano), o al massimo concede la quasi contemporaneità o compresenza delle tre fonti nell'arco di uno stesso secolo (in tal caso, toccherebbe a Kierkegaard il compito di impersonare il radicalismo cristiano, di fronte a Marx e a Nietzsche)⁶⁴. E invece soltanto il loro ordine storico-cronologico effettivo, può farci comprendere anche il «difficile» rapporto che si istituisce fra le tre fonti nel presente.

Esse sono l'una in rapporto di continuità-discontinuità rispetto all'altra: storicamente, l'una comincia dove l'altra finisce; ma, in un'ottica *logico*-storica in quanto dialettica, l'inizio dell'una «rovescia» l'approdo finale dell'altra. La persona di Pascal, infatti, adombra già l'individuo atomizzato di Bentham (e vi è un vago sapore utilitaristico nella «scommessa» pascaliana, che Mancini⁶⁵ ritrova ai nostri giorni anche in alcune manifestazioni della religiosità popolare), ma l'utilitarismo di Bentham è agli antipodi dell'esistenzialismo tragico di Pascal. Analogamente, l'uomo integrale potrebbe avere nel

percorso da Marx a Gramsci insospettati punti di contatto con l'«oltre-uomo» nietzscheano, ma il comunismo è l'antitesi del nihilismo (si pensi al Nietzsche spregiatore di ogni spirito «gregario»). Uomo integrale è infatti quello che raggiunge la propria integralità, e la propria libertà, nel vincolo sociale autentico che lo rende uomo tra gli uomini. Ciascuna delle istanze che ritroviamo nel nostro presente presuppone un “valore ideale” formatosi in rapporto a una società storicamente determinata, realizzatasi o anche soltanto possibile.

In verità, le società storiche, e le relative istanze capaci di prolungare la loro presenza nelle epoche successive, non sono soltanto le tre sopra menzionate. Non può essere ignorata, infatti, la società detta primitiva che ci appare, anch'essa, «contraddittoria» o ambivalente per i suoi aspetti, ora transitori ora imperituri, ora inquietanti ora concilianti. La *società primitiva* è società di *rapporti parentali*. Vive in quella sua angustia il primo legame societario sperimentato dagli esseri umani. E non ignora la reciproca esclusione, l'ostile contrapposizione (per la sopravvivenza nella penuria) tra le diverse comunità claniche o tribali. È superfluo avvertire che, di quella società, persino il lato oscuro tende a prolungare la sua influenza sul corso successivo della storia umana, quando le rivalità etniche e persino tribali o resistono alle modernizzazioni o cercano di riempire i vuoti di socialità che le modernizzazioni lasciano sempre più aperti. Vi è tuttavia un lascito etico “eterno” di quella società, del suo mondo mitico in specie. Dal mondo mitico dei primitivi ci viene un monito a non obliare il vincolo originario di solidarietà tra gli uomini associati e la natura: un vincolo che, per noi avvezzi agli imperativi del progresso, si traduce nel concetto, direbbe Von Wright, di «co-evoluzione». Per il suo radicarsi nella naturalità — e per il suo proiettarsi verso i miti naturali-sociali — anche il legame familiare è quasi una costante che, pur con trasformazioni profonde, attraverserà le altre società che faranno seguito alla società delle origini.

La *società di dominio* è società di *rapporti personali*. Si configura come oppressione, ma anche come meritocrazia e riconoscimento del valore più alto. Quale valore? Quello della “competenza” (della perizia “professionale” acquisita)⁶⁶. Per la sua perizia militare soprattutto, il signore feudale è signore. Entro ciascuna professione,

o «vocazione» (*Beruf*) in senso weberiano, vale di più il lavoro più esperto e soprattutto il lavoro che mira a una «perfezione *gratuita* del manufatto»⁶⁷. C'è una ascesa terrena entro ciascuna professione, o meglio entro ciascun ordine. L'ordine supremo, come superiore perfezione, è un traguardo separato da limiti invalicabili nella vita terrena (valicabili solo nella sublimazione del «riscatto» celeste, come promessa ultraterrena)⁶⁸. Il dominio è «signoria» dell'ordine superiore. Il cristianesimo, in quanto religione, è il comune denominatore «sovrastrutturale-istituzionale» di un'epoca storica. Il concetto di dignità dell'uomo ha radici nell'ideale cristiano della *persona*, che non incontra più un limite nelle nozioni greco-romane dello schiavo e della donna come esseri inferiori per *natura*, ma che è vincolato a sua volta, in modo contraddittorio, al modello sociale di una *gerarchia* di persone l'una dipendente da, e obbediente a, l'altra. La gerarchia dei valori personali si spinse fino a presupporre, con la *Commedia* dantesca, che anche tra i peccatori dannati al castigo eterno vi fossero quelli posti più in alto e quelli posti più in basso. Una società di dominio, cioè fondata su rigidi rapporti di *dipendenza personale e diretta*, seppe sprigionare l'ideale di un *rispetto della persona* umana come valore permanente, capace di perpetuarsi anche quando cadde quel dominio, ovvero quei rapporti sociali tramontarono. Quando si delineò il superamento dei rapporti gerarchici personali, quasi a compensare il loro tramonto, il concetto umanistico-rinascimentale della *dignitas hominis* designò nell'uomo — in ogni uomo — il predestinato signore⁶⁹ e *faber* della terra (sia pure non più centro dell'infinito universo) o — potenzialmente — di una più vasta porzione della natura assegnatagli in perpetuo dominio. Ma ora ci accorgiamo che l'asservimento della natura si riverberava (si riverbera) negativamente sulla nostra «signoria», la avviliva mentre la esaltava.

Potrà rivivere, dunque, anche l'ideale cristiano della persona degna. Sta in ciò, evidentemente, la grande forza del cristianesimo, come escatologia «realistica» che Bloch rivaluta, specie nelle sue componenti messianiche e plebee, di contro ai sogni eudemonistici delle altre religioni e delle stesse «utopie sociali» del passato⁷⁰. La politica laica non è stata ancora capace di porsi a quel livello di

coerenza e di efficacia etica⁷¹. Eppure, non le mancherebbero occasioni: si rifletta, ad esempio, ad alcune novità dei movimenti per la liberazione della donna rivendicanti, più che la parità giuridica, la piena tutela della dignità nella persona morale e fisica, contro gli impedimenti alla piena affermazione della personalità, ma anche contro la violenza sessuale in una accezione estesa fino a comprendere l'uso pubblicitario della donna-oggetto.

La *società di classe* implica *rapporti impersonali tra individui parziali*, divisione non rigida tra categorie e classi conforme a divisione del lavoro, supremazia ricondotta a vantaggio *realmente* conseguito, in uno scambio contrattuale *formalmente* paritario, magistero (sull'altrui lavoro diviso) convertitosi nella facoltà di dirigere e controllare le (altrui) limitazioni reciproche, ritrasformandole in cooperazione. Il valore è *quantità* di prodotto (o di lavoro speso per produrre). Perciò anche la felicità è misurata quantitativamente, sia nell'individuo che nella società ed è felicità che l'individuo *assomma* nella società (utilitarismo) o *sottrae* alla società (libertarismo). Scrive Nietzsche, dissacrando a suo modo l'edonismo volgare del suo e del nostro tempo: «Ancora oggi sta a voi la scelta: o *il minor possibile dispiacere* — in una parola assenza di dolore — e in fondo socialisti e politici di tutti i partiti onestamente non dovrebbero prometter di più alla loro gente, oppure *il maggior possibile dispiacere* come scotto per l'incremento d'una pienezza di raffinati piaceri e gioie, raramente assaporati fino a oggi»⁷².

Riprendiamo il discorso sulla società di classe. *L'ideologia*, con gli *idéologues*, vuol esprimere l'istanza (politica) di una idealizzazione-realizzazione della razionalità borghese. Sappiamo che la prima razionalità capitalistica conduce alla produttività della divisione manifatturiera del lavoro. L'ideologia, in quanto momento della formazione sociale-istituzionale moderna, si incaricherà allora di presentare una parte divisa (la parte dominante) come se fosse il tutto unito o come se fosse il centro di gravità del tutto. Perciò l'ideologia è anche la razionalizzazione ideale dei rapporti (antagonistici) di una società di classe. Dirò, per inciso, che si suole constatare una sensibile diversità d'uso del termine tra la prima e la terza generazione marxista (Marx-Engels e Lenin-Gramsci)⁷³. La prima accentua il signifi-

cato di «falsa coscienza», di inconsapevole travestimento del rapporto reale o di pensiero sublimante *altrove* il rovescio del reale che è qui e ora. È questo un significato che si avvicina ancora a quello di utopia (non a caso il modello di siffatta ideologia è, in Marx-Engels, la religione, da essi considerata in un'ottica quasi-feurbachiana). La terza generazione marxista usa invece il termine ideologia nel senso di «ragione teorica che si fa pratica»⁷⁴, o meglio ragione che si fa etico-politica, che s'incarna nella prassi reale e sociale in quanto politica, che diviene (*idea-*) *forza* materiale (Marx letto da Gramsci): non più «mito» (Sorel), ma «visione del mondo», seppur parziale («partitica», secondo Lenin). Nei due usi è, ora implicito ora più esplicito, il carattere soprattutto politico che l'ideologia assume nel mondo borghese: come forma politica della «secolarizzazione» borghese o della (borghese) «morte di Dio».

Ma una società di rapporti (impersonali) contrattuali-competitivi tra individui o somme di individui, qual è la moderna società di classe, associa alla logica strutturale di quei rapporti *liberi* (“liberistici”) il più duraturo principio ideale della *tolleranza*, che passa in eredità ai posteri come valore non più revocabile. Gli storici futuri, se vorranno indicare con un nome solo la stagione culturale e istituzionale che va da Francesco Petrarca, attraverso Erasmo (e lo stesso Lutero), a Voltaire e da Voltaire fino a Nietzsche, sceglieranno forse la parola “illuminismo”, allargandone i confini rispetto ai nostri ricordi di scuola, ma restringendoli rispetto all'uso che ne fecero la scuola di Francoforte e, prima ancora, lo Hegel della *Fenomenologia*. La componente illuministica, “volterriana” o non, è comune a un diversificato orizzonte di coscienza che suol dirsi “borghese” e tuttavia si apre al tempo che precede o a quello che succede: quando Nietzsche si dichiara illuminista è ben consapevole del valore storico-universale di quell'espressione e perciò riconosce, ad esempio, che «anche il cristianesimo ha dato un grande contributo all'illuminismo»⁷⁵. L'ideale della tolleranza fa tutt'uno, in fondo, con quello della libertà liberale in quanto libertà essenzialmente negativa: tolleranza è lasciare che altri pensino, dicano e facciano purché *non* impediscano a me di pensare, dire e fare. Il *limite* della mia libertà è nella libertà altrui e viceversa.

In uno schema tipologico riassuntivo, la dignità della persona e la libertà dell'individuo sono dunque pensabili come valori *permanenti*, benché siano sorti in connessione organica con forme *transitorie* di società: benché il *valore della persona* (il rispetto della *dignità* umana spirituale, che implica anche l'*habeas corpus*, ossia il rispetto della persona corporea, soggetto originario dei diritti *naturali*) sia sorto nell'ambito di una società di dominio, nella quale i rapporti sociali tra persone erano rapporti di dipendenza diretta della persona inferiore da una persona superiore; e benché l'ideale dei *diritti individuali* (diritti *civili* attribuiti al singolo, nel riconoscimento di una sfera *privata* per l'iniziativa di ciascuno e per la *libertà* fisica e intellettuale dei diversi soggetti entro i limiti fissati dagli obblighi di reciproca *tolleranza*) sia cresciuto a sua volta con la società di classe, e perciò con rapporti societari impersonali o spersonalizzati, contrattuali-competitivi tra individui o somme di individui. Sovvertendo certi schemi paleomarxisti, ridiremo dunque che (almeno in talune componenti essenziali) la «base» perisce e la «sovrastruttura» sopravvive⁷⁶. Non sembri anomalo, inoltre, in chi si richiama a una matrice materialista, il ricorso ai valori ideali e ancor più anomalo, in chi fa propria la visione storicistica, il ricorso ai valori permanenti. Dopo tutto, quella di Marx volle essere una teoria del *valore* (materiale) aperta ai “prodotti” della coscienza sociale superiore; prodotti che, quando vi si sia impegnata una intera epoca storica, sono *meno deperibili* dei prodotti materiali. Anzi, possono attingere il «fascino eterno» che lo stesso Marx attribuì all'arte greca.

Il transmoderno è il non-ancora. *Società comunista* è quella che si fonda (si fonderà?) su *rapporti mediati* — ma non più di dipendenza, personale o contrattuale, a seconda di quel che prescrivevano i precedenti modelli delle relazioni signore-servo e capitalista-operaio — *tra soggetti multilaterali* e insieme *multirelazionali*. “Divisi” sono (saranno?) i compiti, di volta in volta accettati o assegnati, non gli individui o le classi: uno stesso individuo o gruppo, prevedono gli autori dell'*Ideologia tedesca*, si disporrà a funzioni molteplici. La razionalità sociale sarà razionalità di una crescita *qualitativa* più che quantitativa, complessiva più che settoriale. La quantità dei mezzi sarà subordinata alla qualità dei *fini*. Vi sarà dunque una sorta di

recupero del canone di una società di dominio, ma senza che vi sia scissione tra uomini-mezzo e uomini-fine. Neppure la natura (la natura in generale e la naturalità o corporeità del singolo uomo) sarà più trattata *unicamente* come mezzo.

Il lettore ingenuo (o troppo malizioso) chiederà: ma qual è, o sarà, l'aspetto caduco o il lato deteriore della società comunista? La risposta potrà venire se e quando sarà divenuto realtà quel che ora è semplicemente un *ideale* ovvero un modello progettuale. Gli esperimenti parziali di socialismo burocratico e autocratico tentati finora non possono certo essere spacciati per comunismo o socialismo «realizzato», anche se non debbono essere unilateralmente ridotti al loro carattere burocratico e autocratico, indipendentemente dal loro contesto storico — decolonializzazione, *Welfare State* ecc. — e soprattutto dalle tragiche vicissitudini di un intero secolo segnato dalle guerre totali e dal totalitarismo del «sapere assoluto» moderno-capitalistico.

6. *Dialettica del continuo-discontinuo e della latenza-tendenza.* — Liberalismo illuministico e umanismo marxista sono tempi diversi e successivi di una medesima cultura *laica* venuta dopo quella cristiana (perciò è improprio discorrere, come suole certa pubblicistica, di «cattolici, laici e marxisti», quasi che questi ultimi non fossero altrettanto “laici” dei liberali o dei libertari). Cristianesimo e illuminismo sono tempi diversi e successivi di una medesima cultura *radicale* che precede quella marxista. E qui per cultura «radicale» — aggettivo che prendiamo a prestito da Italo Mancini — dobbiamo intendere, certamente, quella che ricerca solo *nell'uomo la radice dell'uomo*, attribuendo tuttavia a questa espressione giovane-marxiana un significato diverso da quel che essa riceve nel giovane Marx. L'uomo, infatti, può esser la radice dell'uomo, sia come persona umana spirituale che trascende se stessa, come Uomo-Dio (cristianesimo), sia come individuo umano biopsichico autosufficiente (immanentismo illuministico). In contrasto con entrambe le ottiche «radicali», quella marxista (o marxiana: specie del Marx maturo) afferma, da un lato, che la radice dell'uomo è la natura in generale e, dall'altro, che la società umana oltrepassa o riplasma l'uomo psichico e lo infutura: non è semplice “somma meccanica” di individui (come ritiene il radi-

calismo illuminista) né semplice prefigurazione di una ultraterrena comunione di spiriti (come sostiene il radicalismo cristiano).

In altri termini, le tre fonti — dell'utopia premoderna, dell'ideologia moderno-contemporanea e dell'assiologia transmoderna — possono risolversi alternativamente nelle due opposizioni logico-storiche, ora dell'ethos laico (individualistico o comunistico) *versus* quello confessionale, ora del comunismo nei confronti del radicalismo (personalistico o individualistico). La continuità *radicale* tra cristianesimo (valore religioso della persona spirituale) e liberalismo illuministico (diritti civili e/o politici dell'individuo razionale) è insidiata dalla continuità *laica* tra liberalismo e comunismo (nel loro differente, e sia pur divergente, idealizzare una società di "liberi" e/o di "uguali"). I due nessi di continuità si sciolgono dunque in una discontinuità che, hegelianeggiando, potremmo rappresentarci come «negazione della negazione». Quando si oppone all'individuo "robinsoniano" del liberalismo illuministico, infatti, l'uomo intero comunista non "restauro" forse, *per certi aspetti*, la persona spirituale cristiana? E quando sviluppa gli antagonismi di classe fino a negare l'utilitarismo e l'anarchia sociale della società di classe, il comunismo non "riattualizza" il carattere *personalistico* dei rapporti di dominio liberati dalla struttura del dominio? Del resto, un originario modello evangelico non riaffiora forse nel comunismo utopistico quando si ritrae dinanzi alla scristianizzazione *personalizzante* della società borghese e invoca al suo posto un «Nuovo cristianesimo»? L'imperativo della dignità-libertà di tutti gli uomini nei tempi, ormai maturi, di una possibile e necessaria unificazione della specie, un tale imperativo non è quel che ci fu consegnato dalla tradizione religiosa e cristiana; ma certo si confronta «storicisticamente» con esso e, come ci suggerisce ancora Bloch, ne estrae una «latenza» profonda e feconda, che può rinascere, che deve rinascere secolarizzata e trasvalutata.

Conviene qui rileggere, nel saggio del 1946, il passo di Galvano della Volpe che ho sopra riportato: «se il legame ideologico generico del socialismo col cristianesimo si manifesta nel comune concetto della dignità dell'individuo umano qualsiasi, ossia nel concetto dell'universale o valore umano (sconosciuto agli antichi), d'altra parte, la differenza specifica del socialismo come ideologia nei confronti dell'i-

deologia cristiano-liberale risiede proprio nella sua fondazione materialistico-pratica del concetto di valore dell'uomo (persona), fondazione che è un capovolgimento (rivoluzione) della fondazione teologica trascendentistica, che dello stesso valore umano dà il liberalismo»⁷⁷. La cultura marxista è debitrice verso quella illuministica; quando si è oscurato un tal legame di perpetuità (quando l'idea di tolleranza si è eclissata nella teoria e nella pratica dei comunisti) anche la cultura marxista si è stemperata o fossilizzata (fino ad eclissarsi essa stessa). Come il cristiano rispetto della persona umana rivive nella *fraternità*, accanto agli altri principi del 1789, e nell'appellativo «compagno» con cui il lavoratore socialista si rivolge all'altro lavoratore, così la tolleranza (la *libertà*) non è più considerata un'illusoria dea dalle «alcinesche seduzioni», ma davvero uno degli «immortali principi» dell'89 che conserveranno valore anche nella città futura.

E l'uguaglianza? Abbiamo detto che ha per fine la *libertas maior*. L'uguaglianza è, come idea di società, inscindibile dal suo *presupposto* politico: dalla democrazia. Della Volpe lo aveva compreso, quando indagava il *continuum* Rousseau-Marx. Ma, nell'affermare il valore della democrazia, i marxisti non dichiarano un debito verso altri mondi culturali (come accade invece per l'idea di tolleranza, o libertà che dir si voglia). Essi si richiamano — direbbe ancora della Volpe — alla *loro* tradizione: il giovane Marx, sia pure col «sarcasmo appassionato» che a giudizio di Gramsci distingue i veri rivoluzionari, additava nell'uguaglianza formale tra i cittadini, propria della moderna democrazia rappresentativa, la (contraddittoria) promessa di una più compiuta uguaglianza politica e sociale. Uguaglianza tra cittadini come uguaglianza tra gli uomini. Anche i *diritti umani*, che un'etica comunista dovrebbe rivendicare nel loro significato più esteso, finalmente emancipandosi dagli incubi delle sue «malattie infantili», dei suoi «culti della personalità» e delle sue «violazioni della legalità», oltrepassano i diritti naturali (della persona) e i diritti civili (dell'individuo). Anche i diritti umani, nel loro significato più proprio, ci verranno soltanto da una *democrazia* post-borghese⁷⁸.

Certo, il concetto di un movimento storico che riattualizzi forme appartenenti al passato sembra in contrasto con l'*immagine di sé* che ci viene proposta dal comunismo di Marx. Mentre il pensiero illumi-

nistico, dal Settecento a Nietzsche, assume come “bandiera” (come ideologia) l’arcadia di un passato prefeudale, o precristiano, e idoleggia ora il solitario Robinson, come vita del “primitivo”, ora le virtù civili del mondo classico, il comunismo che si proclama “scientifico” non idoleggerebbe, non idealizzerebbe né ideologizzerebbe alcun passato precapitalistico o premoderno (vedasi in Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*). E tuttavia il comunismo che si ispira a Marx attinge ispirazione dal liberalismo e rivaluta a suo modo anche il cristianesimo. Lo rivaluta *di fatto* (quale che sia la “coscienza di sé e dell’altro” che esso ci tramanda), non solo perché ripropone a suo modo il valore della persona, ma anche perché riconsidera il disvalore come presenza e potenza (non semplicemente privativa) del “male”. Nel cristianesimo predomina un concetto anti-plotiniano, o quasi manicheo, del male come antagonista non illusorio. L’illuminismo, accogliendo dalla tradizione provvidenzialistica agostiniana il criterio della bontà eminente di ogni libera scelta in quanto tale, nell’arbitrio dell’uomo singolo come nel disegno supremo del Dio Signore, afferma invece una concezione ottimistica del male come semplice deficienza di bene, nel mondo, e del progresso come esito certo, nella storia. Il comunismo parrebbe ritornare a una visione, che fu già cristiana, della vicenda terrena come lotta (dall’esito incerto) tra bene e male, ovvero tra «progresso» e «reazione». Per il cristianesimo il «male radicale» è unicamente un male contro l’uomo in quanto persona (contro il divino che è in noi). Con il comunismo più avvertito e più consapevole delle nuove crisi generate dal capitale, emerge il nuovo concetto di un male che non soltanto può colpire l’uomo in quanto colpisce il suo destino *sociale*, ma può colpire l’uomo in quanto colpisce la sua sede *naturale*. Se la nostra è l’epoca del genere umano (nel “bene” e nel “male”) unificato, in un mondo senza confini, ed è anche quella del terrore nucleare che colpirebbe a morte la società umana nella sua interezza, allora *ogni* persona ridiventa “sacra” perché diviene *imago societatis*. E diviene *imago mundi*. Perciò anche il terrore anarchico (di singoli individui che “a fin di bene” intendessero “giustiziare” altri individui) non potrebbe più invocare tolleranza o comprensione pseudo-libertaria. Perciò, dal momento in cui è divenuto possibile distruggere l’ecosistema e alte-

rare irreversibilmente l'ambiente naturale, non solo chi spaccia merci contaminate di diossina, ma persino l'innocente cacciatore è un potenziale assassino e anche i passerini del bosco ridiventano nostri "fratelli", da nutrire con francescano amore.

Il tema dell'*eredità alta* è stato da noi riconsiderato, fin qui, sulla scorta di grandi interpreti e continuatori della filosofia marxiana. L'eredità si riferisce a valori (etici, in specie) che hanno raggiunto la loro "classicità" in un passato storico-epocale e che, conservati in quanto trasvalutati, possono rivivere nel tempo presente o in un tempo futuro. Una nozione filosofico-storica assai diversa è quella, per così dire, di un'*incubazione soffocata* in un passato che tuttavia può incontrare l'ambiente propizio per il suo "venire alla luce", o per il suo "riscatto", nel tempo presente o in un tempo futuro. Questa seconda nozione è particolarmente familiare a Bloch. Vi è, anche nell'orizzonte della politica, la presenza di un passato che reca in sé un futuro «latente». Con più accentuate espressioni messianiche, anche Benjamin concepiva a suo modo l'avvento del nuovo (e la rivoluzione) come riscatto postumo dell'antica soggezione dei «vinti». Ma la dialettica tra ciò che è vivo e ciò che è morto nelle zone sotterranee, o negli strati subalterni, del passato-presente è una dialettica complessa, irta di contraddizioni irrisolte e di ambiguità insidiose. Bloch discorre di «un passato vendicato»⁷⁹. Per il linguaggio di Bloch, nella società presente, i proletari sono «sovracontemporanei», la borghesia capitalistica è «contemporanea», ma i piccoli borghesi e i contadini sono «acontemporanei»⁸⁰: lo sono i contadini, il cui tempo storico è quello del calendario agricolo, delle stagioni naturali ecc.; lo sono i piccoli borghesi, che si volgono talvolta verso il passato per frustrazione sociale e economica. Si spiega così certa regressione tipica del piccolo borghese. Egli rivolge il suo odio contro l'*usura*, più che contro le forme moderne di sfruttamento. Perciò poté divenire facile preda propagandistica dei nazisti e perseguire gli ebrei nel nome di una quasi feudale fedeltà personale al «capo»⁸¹. Gli impiegati possono, dal canto loro, incarnare l'«inautentico» heideggeriano⁸². Piccoli borghesi e contadini sono dunque per diversi aspetti anacronistici. Ma il comunismo deve saper parlare anche ad essi, non soltanto ai proletari, perché anch'essi, ribaltando il loro sguardo

nostalgico rivolto all'indietro verso il passato, possono nutrire le speranze di un futuro «regno»⁸³. D'altra parte, l'insistere sul significato meramente negativo della nozione di arretratezza, nell'analisi di una data società, è generalmente causa di attesismo sociale e politico⁸⁴. La sovrastruttura della società in ascesa è «di solito più matura della struttura economica»⁸⁵. Specie nei tempi gravidi di rivoluzione, si rovescia l'ordine tra infrastruttura e sovrastruttura; la teoria interviene ad attivare l'infrastruttura⁸⁶.

L'infuturarsi dell'uomo fabbro (nelle figure emergenti del produttore, dell'operaio) non preclude, anzi rincuora i tragitti più lunghi di coloro che — per adoperare un'espressione familiare al lessico del comunismo italiano — «vengono da lontano e vanno lontano». Il *Faust* e la *Fenomenologia* insegnano che l'uomo è fabbro e viandante⁸⁷. Se è necessario, per il socialismo, recuperare il *passato irredento* e la sua «eccedenza» rispetto al presente, persino la *decadenza* può fornire materiali per una civiltà superiore. Lukács, invece, ritiene che i dislivelli spazio-temporali delle nostre società siano *prodotti* dal presente capitalistico e non siano soltanto o non siano affatto sopravvivenze del passato storico: il socialismo pertanto, lungi dal proporsi di conservare le forme ideologiche contadine o piccolo-borghesi, dovrebbe accordarsi piuttosto con la borghesia progressiva, realizzando una sorta di alleanza tra presente e futuro, in luogo di quella (faustiana) tra passato e futuro vagheggiata da Bloch⁸⁸. Il concetto di «sopravvivenza» implica infatti in Bloch «maturazione postuma di formazioni ideologiche del passato», in quanto rappresentino «possibili pre-apparizioni del nostro volto lontano». Egli discorre di «componente utopica dell'ideologia»⁸⁹ e di «eccedenza utopica nelle ideologie storiche»⁹⁰ nella seminalità germinativa del passato non-passato. La «totalità» che è nella «tendenza» è la «latenza» come «fondamento utopico della tendenza». «La latenza è la caratteristica in cui la tendenza ha la singolare pre-esistenza della sua direzione e della sua anticipazione; in altre parole: la latenza è il modo in cui il contenuto della meta non ancora essente si fa valere nella tendenza»⁹¹. Un più giovane studioso scrive: «*il passato stesso ha delle domande da porci, ha esso da interpellarci, ovvero — benjaminiana-mente — attende al varco nel futuro*»⁹².

La tarda borghesia tedesca irrazionalista accusa Marx di plagio nei confronti delle antiche, mitiche attese di salvezza, dell'antico «sogno di una cosa» (Marx aveva adoperato questa espressione scrivendo a Ruge nel 1843), ma raddrizzare e soprattutto realizzare qualcosa di antico non è da poco, secondo Bloch⁹³. Bloch, come da un'altra ispirazione ideale Benjamin, immagina una «maturazione postuma» di alcuni germi dell'antico sul terreno del nuovo. Diversamente dai socialdemocratici, egli dice, Lenin e i sovietici seppero andare incontro agli ideali contadini, con feste e simboli e con il patriottismo inteso come espressione di una vera comunità popolare. Dobbiamo tuttavia avvertire, a questo riguardo, che nell'articolo del maggio 1956 sul XX Congresso, pubblicato in *Politische Messungen*, Pestzeit, Vormärz, Bloch rettifica le sue precedenti affermazioni sulla funzione positiva del mito — o del «culto» — nel socialismo. Il «culto della personalità», sembra voglia suggerire ora, benché fosse un sano «mezzo pedagogico», nelle intenzioni originarie, non avrebbe dovuto, in seguito, trasformarsi nella perversità di un fine a se stesso, teso a subordinare a sé tutto il resto, con grave pregiudizio per la liberazione reale del conclamato uomo nuovo nella nuova società⁹⁴.

Note

- ¹ In particolare F. Rossi-Landi, 1968.
- ² In particolare A. Sohn-Rethel, 1977. Ma Sohn-Rethel ritiene che il pensiero moderno e le sue categorie derivino dal mercato, mentre io propendo per la filiazione inversa.
- ³ Kant, 1784 (A481 e A484); trad. it., 1995, pp. 45 e 46. Sotto questo profilo si potrebbe risalire a un "moderno nell'antico". In alcuni autori latini, infatti, *libertas* è quasi sinonimo di libertà di parola come *dicendi tacendique libertas*. In altri testi, o contesti, è «rispetto di se stessi e della propria dignità». In altri ancora (esempi in Seneca e in Tacito), *libertas* è riferita, ovviamente, anche ai diritti politici (Viansino, 2001, pp. XLVIII-XLIX e p. 13). Roma ha sottomesso altri popoli alla sovranità del diritto e delle leggi, dette in Ammiano (sulle orme di Virgilio) «*fundamenta libertatis et retinacula sempiterna*» (Ammiano Marcellino, 2001, p. 52).
- ⁴ J. Bidet, 1999. E cfr. Bidet, 2001: il moderno «serait sans issue s'il n'allait tautologiquement de soi que des êtres libres et égaux se traitent par la parole: aucune prérogative ne saurait les distinguer s'ils n'en conviennent discursivement. La démocratie est censément le gouvernement par l'entente discursive universelle». Il discorso, per coerenza e in linea di principio, concerne «un usage de choses, dont nul ne saurait unilatéralement prétendre qu'il a sur elles un droit prévalant sur celui d'autrui: le monde est donc censément posé comme également à tous» (pp. 133-134).

- ⁵ La distinzione tra libertà positiva e libertà negativa risale a Kant, 1797, (I, A5-6); trad. it., 1996, p. 14: «la *libertà* dell'arbitrio è l'indipendenza della sua *determinazione* da ogni impulso sensibile, e questo è il concetto negativo della libertà. Ed ecco il concetto positivo: la libertà è la facoltà della ragion pura di essere per se stessa pratica».
- ⁶ G. Lukács, 1987, p. 44.
- ⁷ Kant, 1797 (I, A14-15); trad. it., 1996, p. 20: «La legislazione che erige un'azione a dovere (*Pflicht*), e questo dovere nello stesso tempo a impulso, è *etica* (*ethisch*). Quella al contrario, che non comprende quest'ultima condizione nella legge e che in conseguenza ammette anche un impulso diverso dall'idea del dovere (*Pflicht*) stesso, è *giuridica* (*juridisch*)».
- ⁸ Anche la virtù è lotta, per Kant, 1788 (A151), trad. it., 1994, p. 307: è «la convinzione (*Gesinnung*) morale in *lotta*».
- ⁹ Per Kant, 1797 (I, A33), trad. it., 1996, pp. 34-35, «il diritto è [...] l'insieme delle condizioni, per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio di un altro secondo una legge universale della libertà». È prevista anche la coazione per mutuo consenso. Secondo Kant, «il concetto di diritto [consiste] nella possibilità dell'accordo della coazione generale e reciproca con la libertà di ognuno»: *ivi* (AB36), trad. it., cit., p. 36. Pertanto il diritto è anche inteso come «facoltà di costringere (*Befugnis zu zwingen*)»: *ivi* (AB36), trad. it., cit., p. 37.
- ¹⁰ F. Jameson, 2000, e 1975.
- ¹¹ Si noti che il patto originario, secondo Hobbes in specie, mira a tutelare *da* l'offesa mortale altrui il bene della vita dei singoli. Tale è la sicurezza (o *securitas*) cercata. Nelle teorie e nelle pratiche successive, la principale sicurezza da tutelare diviene sempre più esplicitamente la proprietà, ossia la facoltà *di* possedere beni acquisiti. Sul tema della sicurezza, oggi particolarmente assillante, traccia uno svolgimento storico nella direzione che ho indicata sopra un articolo di J. Delumeau apparso nel supplemento di *Il Sole 24 ore*, 7 ottobre 2001. La libertà dal bisogno e la sicurezza del lavoro e dei servizi sociali pubblici sono tra i presupposti “sostanziali” della libertà, secondo A. Sen. In *Development as Freedom*, 1999; trad. it., *Lo sviluppo è libertà*, Milano, Mondadori, 2000, l'autore sostiene infatti che «la mancanza di libertà sostanziali è direttamente legata alla povertà materiale», nonché «alla mancanza di servizi pubblici e interventi sociali» (p. 10), e che la disoccupazione genera «inasprimento dell'esclusione sociale, accentuazioni delle tensioni razziali e delle asimmetrie fra i sessi» (p. 99).
- ¹² Marx-Engels, in G. M. Bravo, 1973, p. 50.
- ¹³ L'urgenza del profitto incita «à monopoliser les connaissances qu'il produit, lors même que leur diffusion n'aurait aucun coût» (Bidet, 2001, p. 141).
- ¹⁴ K. Marx, 1968, p. 933.
- ¹⁵ E. Bloch, 1954, t. II, pp. 455-456; trad. it., 1994, pp. 1009-1010.
- ¹⁶ Per Kant, 1785 (BA77), trad. it., 1994, pp. 157-159, «ciò che si innalza al di sopra di ogni prezzo, e perciò non comporta equivalenti, ha una dignità» come «valore intrinseco»; «la dignità della condizione umana (*Menschheit*) consiste precisamente in questa capacità, di essere universalmente legislatrice, pur congiunta con la condizione di essere, al tempo stesso, sottoposta a tale legislazione»: *ivi* (BA87); trad. it., cit., p. 171. Sull'uomo come fine e non come mezzo cfr. Kant, 1797 (II, A140), trad. it., cit., p. 334: «l'uomo non può essere trattato da nessuno (cioè né da un altro, e neppure da lui stesso) come un semplice mezzo, ma deve sempre essere trattato nello stesso tempo come un fine; e precisamente in ciò consiste la sua dignità (la personalità), per cui egli non solo si eleva al di sopra di tutti gli altri esseri della natura che non sono uomini, destinati per questo appunto a servirgli da strumento, ma anche, di conseguenza, si innalza al di sopra di tutte le cose».

- 17 È nota, per esempio, l'affermazione delle marxiane *Tesi su Feuerbach* (Tesi VI): «Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali». Il concetto sarà variamente conservato in vita nella posteriore tradizione marxista (tutto sommato, Gramsci incluso).
- 18 Bloch, 1994, p. 1112.
- 19 R. Finelli, «Un'altra risposta a Halevi», in *la rivista del manifesto*, giugno 2001.
- 20 È la libertà «la causalità incondizionata della causa nel fenomeno», per Kant, 1781-1787 (A419 B447), trad. it., 1996, p. 327; e «non consiste nella contingenza dell'azione [...] ma consiste nella spontaneità assoluta, che è in pericolo solo con il predeterminismo»: Kant, 1793 (B59; aggiunta nella seconda edizione); trad. it., 1995, p. 54. È moralità «il rapporto delle azioni con l'autonomia del volere, cioè con la possibile legislazione universale mediante le sue massime»: Kant, 1785 (BA85-86); trad. it., 1994, p. 169.
- 21 Anche Bloch esprime un concetto simile quando afferma che «elementi anticipatori sono una componente della realtà stessa» (Bloch, 1994, p. 232). Altrove richiama la marxiana terza Tesi su Feuerbach per sottolineare l'«interazione tra uomini e circostanze» e il procedere del soggetto che, nel lavoro, cambiando la natura, «cambia allo stesso tempo la propria natura»: per Marx, egli dice, «il fattore soggettivo dell'attività produttiva in quanto tale è un fattore *oggettivo* esattamente come quello *obbiettivo*» (*ivi*, pp. 306-308).
- 22 Gramsci, 1975, p. 1248.
- 23 Gramsci, 1996, p. 574.
- 24 Gramsci, 1975, pp. 1229-1230. Anche H.-G. Gadamer, 2002, pp. 23, facendo riferimento a Hegel, sostiene che il principio più alto è «quello della libertà di tutti, e noi comprendiamo la storia reale a partire da questo principio: come la lotta che sempre si rinnova, e che mai non finisce, per questa libertà».
- 25 Hegel, 1967.
- 26 Sta in quella definizione una delle ragioni per le quali è opportuna la raccolta completa dei togliattiani *Scritti su Gramsci*, curata e introdotta da Guido Liguori (cfr. Togliatti, 2001). Ma non mancano altre ragioni: ad esempio, dall'insieme di quegli scritti possiamo ora comprendere meglio la non arbitrarietà dell'interpretazione togliattiana del pensiero di Gramsci e la consonanza tra i due almeno sul tema degli intellettuali nella storia d'Italia e su quello, contiguo, della questione nazionale sulla quale avrebbe dovuto misurarsi, per riceverne alimento, il disegno egemonico delle classi lavoratrici italiane e anche il loro internazionalismo militante.
- 27 Perciò è saggia la scelta dell'I. G. S. Italia nell'aver organizzato un seminario sul lessico dei *Quaderni*, stimolando a continuare con modestia l'opera di ricostruzione filologica e cronologia già sapientemente iniziata da Valentino Gerratana (la cui amicizia mi sia qui consentito ricordare, dai giorni del quotidiano «La Voce della Sicilia» a quelli del suo breve insegnamento nell'Università senese e fino ai giorni dell'amarezza per le tristi vicende del suo e mio partito).
- 28 Le metodologie complementari sono tali, inoltre, perché l'una non esprime preferenze tra prima e seconda stesura di un brano testuale, ma registra entrambe nel loro ordine temporale; mentre l'altra tende a rispettare la scelta (fosse anche sbagliata) dell'autore. L'edizione tematica voluta da Togliatti era, sotto molteplici riguardi, arbitraria, pur se mossa dall'intento di attenersi, in linea di massima e con qualche licenza, alla partizione degli argomenti che figura nel Q. 8 (p. 936 dell'edizione critica) e che parrebbe aggiornare i programmi di lavoro precedenti. Ma sappiamo anche che esortò allora il lettore medio a leggere Gramsci più di quanto poté esortarlo l'edizione critica, ben altrimenti rigorosa e documentata. Il cauto accostamento delle note visibilmente pertinenti a una tra le ricerche "specia-

li" dovrebbe invece, è chiaro, far tesoro dei risultati dell'altra metodologia nello stabilire un ordine cronologico tra quelle note e, a seconda dei casi, nel collocare una seconda ste-sura a volte nella data ad essa attribuita dal curatore o, altre volte, nel luogo in cui trovasi la corrispondente prima stesura.

²⁹ G. della Volpe, 1972-1973, vol. quarto.

³⁰ In G. della Volpe, 1962 e 1972-1973.

³¹ In un suo saggio diffuso via Internet, dal titolo *Beni pubblici, libertà e comunismo*, Ernesto Screpanti propone una parafrasi della definizione marxiana del comunismo: esso sarebbe «il processo di trasformazione attraverso cui il *principio di prestazione* è soppiantato dal *principio di libertà*»; perciò quel nuovo principio «separa la remunerazione dalla prestazio-ne» (ossia, secondo il Marx della *Critica al programma di Gotha*, vuol dare «a ciascuno secondo i suoi bisogni», non più secondo il suo lavoro o secondo le sue capacità)

³² Bloch, 1994, p. 1125.

³³ J. Rawls, 1994. Di Rawls sono tradotti nel 2001 (Edizioni di Comunità, Milano) anche i *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a cura di S. Veca, e *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone.

³⁴ J. Habermas, 1998.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Si convertono in legalità giuridica e anche in leggi morali, secondo Kant, 1785 (BA80 Anm.), trad. it., 1994, p. 163, in nota: «la teleologia tratta la natura come un regno dei fini, la morale tratta un possibile regno dei fini come un regno della natura. Là il regno dei fini è un'idea teorica a chiarimento di ciò che esiste; qui è una idea pratica, per porre in esse-re ciò che non esiste, ma può divenire reale in virtù della nostra azione (*unser Tun und Lassen*, lett. *il nostro fare e omettere*), e precisamente secondo quella idea».

³⁷ Per Kant, 1785 (BA63), trad. it., 1994, p. 139, «la volontà è pensata come una facoltà di determinarsi all'azione *secondo la rappresentazione di certe leggi*. E una tal facoltà può incon-trarsi solo in un essere razionale». Ancora, «è un tipo di causalità proprio degli esseri viven-ti in quanto razionali»: *ivi* (BA97), trad. it., cit., p. 185; «la libertà è bensì la *ratio essendi* della legge morale, ma la legge morale è la *ratio cognoscendi* della libertà»: Kant, 1788 (A5 Anm.), trad. it., 1994, p. 95, in nota. La volontà «non rende possibile nulla, ma soltanto decide quel-lo che è già presupposto come possibile»: Kant, 1763 (A66); trad. it., 1990, p. 144.

³⁸ Cfr. in K. O. Apel e E. Dussel, 1999.

³⁹ J. Habermas, 1998, p. 72.

⁴⁰ Lukács, 1984[c], B. 13, p. 66; trad. it., 1990, p. 68.

⁴¹ Lukács, 1987, p. 108.

⁴² Lukács, 1987, p. 140.

⁴³ «Che della Volpe stesso si sia ripetutamente richiamato a Lessing, cioè a un teorico della borghesia in ascesa e dunque di una classe storicamente ancora progressista, non è affatto casuale. La cosa conferma infatti che nel tentativo di risolvere problemi e difficoltà che si pongono nel nostro presente storico non è possibile, a livello ideologico ossia (marxistica-mente) all'interno dell'edificio categoriale delle sovrastrutture, fare a meno di rintracciare e via via trascogliere e rielaborare sempre quegli spunti o antecedenti teoretici del passato i quali con le istanze sociali di emancipazione del presente hanno congruenza quando in essi, sia pure sotto specificazioni storiche diverse da quelle attuali, sono comunque venuti alla luce programmi di emancipazione dell'umanità» (Merker, 1978, pp. 143-144).

⁴⁴ Bloch, 1994, p. 12.

⁴⁵ Per nuove generazioni e nuove rappresentazioni «i buoni drammi tornano, ma non sono mai gli stessi». E tuttavia non possono essere «modernizzati» a piacere. È necessario distin-

guere tra personaggi di altra epoca in drammi della stessa epoca e personaggi di altra epoca in drammi moderni: non c'è «idiozia di peggior gusto che recitare Amleto in frac (ovviamente l'Amleto di Shakespeare), mentre l'*Orfeo* di Cocteau può benissimo portare occhiali di corno anni Venti. È necessario che «il profumo del tempo della poesia e del suo scenario non si vanifichi mai. Infatti proprio la nuova parzialità dello sguardo richiede che i personaggi e le vicende siano collocati nel luogo dell'ideologia loro assegnata tramite la poesia». È bene che «non il presente venga imposto al dramma, ma che il dramma significhi anche il presente» (Bloch, 1994, p. 490-493). Sul malvezzo di «aggiornare» le opere vestendo Don Giovanni in jeans, ma in cambio smarrendo i tratti storicamente eversivi di un personaggio che agisce nel secolo in cui la Controriforma si scontra con i «Lumi», scrive un articolo polemico Luigi Pestalozza in *l'Unità* del 27 agosto 2001.

⁴⁶ G. della Volpe «si mostra interprete equilibrato e attento, consapevole della continuità dei «fini-valori di pensiero» nel mutare delle condizioni economiche e sociali» (Modica, 1978, p. 120).

⁴⁷ Cfr. anche in E. Romagna, 1983, pp. 241-244, ove si richiamano le osservazioni di della Volpe sulla necessità di ricostruire filologicamente e non anacronisticamente le ideologie presenti nell'*Antigone*, per poterne cogliere l'«eterno» valore estetico.

⁴⁸ Sta in ciò anche l'unico «realismo» estetico ammissibile, secondo della Volpe. Engels aveva inteso il contrario, quando aveva affermato (sull'esempio di Balzac) che le opere d'arte avrebbero potuto essere realistiche *malgrado* le ideologie professate dagli artisti. Su «Il realismo come dimensione immanente dell'arte nell'estetica di Galvano della Volpe» ha scritto Beraldi, 1971.

⁴⁹ Rossi, 1974, p. 57. Riesce difficile, allora, sostenere (come pure M. Rossi sostiene, in Rossi, 1974, pp. 121 e sgg.) che le sovrastrutture siano sempre funzionali alla struttura. Una tesi analoga incontriamo in G. A. Cohen, 1980.

⁵⁰ Della Volpe, 1972-1973, vol. 3, p. 311.

⁵¹ Della Volpe, 1972-1973, vol. 4, pp. 128-129. Egli sottopone a critica la fondazione teologica della persona liberal-borghese e, come vedremo, la surrettizia assunzione della proprietà in quello stesso concetto di persona; meno convinta sembra in lui la critica dell'«atomismo» nella concezione liberal-borghese dell'individuo: sembra infatti che lo renda un poco impacciato la sua concezione gnoseologico-ontologica, che conferisce rilievo alla «discretezza» e alla «positività del molteplice». Quanto alla fondazione teologica, M. Alcaro segnala in della Volpe «la critica della *persona originaria* della tradizione platonico-cristiana, alla quale si riducono, nella sostanza, tanto il concetto roussoiano di persona, quanto quello di «personalità» del pensiero democratico e liberal-socialista» (Alcaro, 1987, p. 50). Anche G. Colombo sottolinea lo spirito «anticristiano» e quindi l'adesione non estrinseca del primo della Volpe alla filosofia di Nietzsche (G. Colombo, 1979, pp. 195-198).

⁵² Della Volpe, 1972-1973, vol. 5, p. 205.

⁵³ Della Volpe, 1972-1973, vol. 4, p. 114; vol. 5, pp. 210-211.

⁵⁴ Della Volpe, 1972-1973, vol. 5, p. 215.

⁵⁵ Della Volpe, 1972-1973, vol. 5, p. 203. M. Fedeli De Cecco, 1982, pp. 7-9, avverte che, quando nel 1943 riapre il discorso sul ginevrino, della Volpe aveva forse appreso da Rodolfo Mondolfo, suo maestro all'Università di Bologna, una interpretazione di Rousseau in chiave di riaffermata interiorità morale originaria e quasi come preludio alla problematica kantiana. Ma, negli anni successivi, della Volpe «pone sempre di più l'accento sul primato che la politica detiene nel pensiero roussoiano e la indica come soluzione della problematica morale e come fondatrice della stessa morale». Inoltre, precisa la Fedeli De Cecco (a pp. 23-28), «al Rousseau liberale, messo in luce nelle opere precedenti, si contrappone ora un

Rousseau democratico-rivoluzionario che è il teorico della volontà generale e della sovranità popolare, il critico del parlamentarismo e il fautore di una eguaglianza antilivellatrice». Il *Contratto* e, soprattutto, il *Discorso* vengono ora privilegiati, rispetto all'*Emilio*. In pari tempo, per l'incalzare dei problemi posti al movimento operaio dalle violazioni della «legalità socialista», viene recuperato anche il Kant liberale che reclama limiti al potere dello Stato, in virtù della massima che vuole l'uomo trattato sempre come fine e mai soltanto come mezzo. L'autrice stabilisce infatti una relazione stretta tra quel mutamento, nell'ottica teorica dell'avolpiana, e i problemi della via *democratica* al socialismo che si trovano al centro dell'VIII Congresso del Pci e nell'elaborazione di Togliatti dopo il 1956.

⁵⁶ Della Volpe, 1972-1973, vol. 5, pp. 296-297.

⁵⁷ Della Volpe, 1972-1973, vol. 5, p. 495.

⁵⁸ Della Volpe, 1972-1973, vol. 4, p. 82.

⁵⁹ Della Volpe, 1972-1973, vol. 5, p. 245.

⁶⁰ Lo sviluppo dal liberalismo alla democrazia socialista non può essere, pertanto, «a linear development»: J. Fraser, 1977, p. 174.

⁶¹ Tra i meno giovani obiettori di allora vi è anche Colletti (1970, p. 261): in Rousseau i «meriti» sono commisurati al «rango», mentre in Marx i «bisogni» sarebbero maggiori nei «meno dotati». Critiche analoghe si trovano in Fedeli De Cecco, 1982, specie a pp. 62 e sgg. Sul Rousseau di G. della Volpe, si può consultare anche Violi, 1966; Postigliola, 1971; Cerroni, 1972; Zolo, 1976. Sul problema Rousseau si veda l'introduzione di V. Gerratana («L'eresia di J. J. Rousseau») a Rousseau, 1968. Oggi è difficile condividere le conclusioni di un articolo di L. Gruppi (1978), scritto nel decimo anniversario della morte: il senso «liberal-borghese» delle «garenzie» per l'individuo (borghese) dovrebbe capovolgersi in garanzia per la «società nel suo complesso». Nella stessa ricorrenza anche *Rinascita* (n. 35, 1978) ha pubblicato, insieme con altri contributi, un intervento di J. Fraser sul Rousseau e Marx.

⁶² Si veda in *Mondoperaio*, n. 5, 1978.

⁶³ Mancini, 1978, p. 10.

⁶⁴ Mancini, 1978, p. 133.

⁶⁵ Mancini, 1978, p. 176.

⁶⁶ Weber, 1961, v. I, p. 443.

⁶⁷ Mancini, 1978, pp. 62 e 89 (a proposito di Peguy).

⁶⁸ Weber, 1961, v. I, p. 486. E cfr. Rossi (1974, p. 95): «l'universale valore onde per la prima volta l'individuo è riconosciuto persona l'investe come una trasfigurazione che ne cancella le fattezze corruttibili, come una trasumanazione che finisce col respingerne oltre la soglia del disvalore la condizionata e temporale umanità. La stessa uguaglianza parificherà queste essenze trasfigurate, ma abbandonerà ai loro disuguali livelli le esistenze storiche».

⁶⁹ Cfr. Antimo Negri, 1986, p. 42: a proposito del *De dignitate et excellentia hominis* di Giannozzo Manetti (ove peraltro il dominio dell'uomo si estende *cunctis quae creata sunt*). Concetti quasi «rinascentali» si ritrovano in Hoffmann, 1982, p. 79: «It is a matter of the "physical organization" of man that the conditions of is life are not *given* but must be *produced* by him». Quel che l'uomo è dipende dal modo come assolve un tale compito. Il suo «modo di vita» si manifesta nel che cosa e nel come egli produce. La sua libertà è, insieme, la sua *universalità*: egli si apre al *mondo*; non è assegnato a una particolare nicchia ecologica, ma in compenso è capace di usare l'intera natura come se fosse il suo ambiente naturale.

⁷⁰ La frase di Marx sulla religione «oppio del popolo» dev'essere letta nel suo contesto («La religione è il sospiro della creatura oppressa ...») e nei suoi risvolti positivi (cfr. Bloch, 1971, p. 96). Prendendo spunto da Bloch, I. Mancini propone un confronto tra il contesto della definizione marxiana («oppio del popolo») e l'accostamento gramsciano tra la

religiosità e la «lotteria». Per Mancini giova, a quest'ultimo proposito, richiamare non soltanto alcune forme popolari della religiosità, ma anche e soprattutto la famosa «commessa» di Pascal (cfr. Mancini, 1978, pp. 176-178). Contro la «corrente fredda» del marxismo (attestata, ad esempio, dall'opuscolo di Engels *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*) si dovrebbe far valere la «corrente calda», che discende dai marxiani *Manoscritti del 1844* (cfr. Bloch, 1971, pp. 328-329). Nella visione utopica del futuro dell'*homo faber* è necessario recuperare anche l'ideale arcadico dei primordi, non solo come sentimento nostalgico, ma soprattutto come ideale di umanità serena per i doni ricevuti dalla natura (*ivi*, pp. 246-253).

⁷¹ Lo sguardo verso l'avanti deve sostituire quello verso l'alto (Bloch, 1971). Su Münzer e il «regno di Dio sulla terra», sul «futuro regno della libertà del figlio di Dio», su Gioacchino da Fiore, il terzo regno (dello Spirito), i tre apostoli (Pietro, Paolo, Giovanni apostolo dello Spirito), secondo Schelling, cfr. Bloch, 1980[c], pp. 187-188 e 198-199. Sulla trascendenza come differenza tra tempi, non tra enti, cfr. Mancini, 1978, p. 105.

⁷² Nietzsche, 1965, p. 46.

⁷³ Sullo scarto semantico si soffermava Ferngani, 1965; e cfr., tra le molte ricostruzioni, quella di Sabetti, 1962. Korsch, che faceva parte della «terza generazione», in *Marxismo e filosofia* (1966) segnalava «un accurato elenco di tutto il materiale filologico-terminologico» riguardante l'ideologia nell'opera di Hammacher, del 1909, *Das philosophische system des Marxismus*. È nota la conversione di Althusser dall'uso «scientista» all'uso leninista-maoista del termine ideologia.

⁷⁴ Mancini, 1978, p. 55; dello stesso autore, cfr. 1974.

⁷⁵ Nietzsche, 1965, p. 127.

⁷⁶ Sui rapporti tra base e sovrastruttura, mi permetto di rinviare a Prestipino, 1979. Cristianesimo, marxismo e neocapitalismo sarebbero tappe di una successiva «caduta degli immutabili» (e quindi dei valori), secondo Severino, 1979, p. 367. Secondo Zanardo (1988, pp. 17-18) le tre culture dovrebbero oggi aprirsi a una reciprocità di apporti e di esperienze, anziché chiudersi nei rispettivi integralismi a difesa dei patrimoni tradizionali.

⁷⁷ Della Volpe, 1972-1973, vol. 4, pp. 128-129.

⁷⁸ Per il passaggio dai diritti naturali (dapprima come diritto alla vita soltanto) ai diritti di libertà e, infine, ai diritti politici e sociali, cfr. Bobbio, 1979, pp. 139-140.

⁷⁹ Bloch, 1994, p. 12.

⁸⁰ *Ungleichzeitigkeit* (non-contemporaneità, asincronismo) è parola che Bloch impiega, dapprima, nella recensione a *Storia e coscienza di classe* (cfr. Boella, 1977[c], ove è tradotta con «anacronismo»).

⁸¹ Si veda la ricostruzione di Bodei, 1982[b], a p. 31.

⁸² Peraltro, Bloch critica l'«essere-per-la-morte» anche come concetto illusoriamente eguagliante o compensatorio delle disuguaglianze (non meno illusorio dell'attesa di un al di là migliore): Bodei, 1982[b], pp. 32-33, in nota. Ma purtroppo i francesi, dichiara Bloch all'intervistatore parigino, si «sentono forse più vicini ai gotici giochi di parole di Heidegger, non sempre compresi dagli stessi tedeschi» (Bloch, 1984, p. 139).

⁸³ Bloch, 1984, p. 89.

⁸⁴ In *Experimentum mundi* Bloch concorda con Rosa Luxemburg: cinquanta rivoluzioni fallite sono preferibili all'assenza di rivoluzioni: Bloch, 1980[a], pp. 18-19.

⁸⁵ Bloch, 1980[c], pp. 65-66.

⁸⁶ Bloch, 1980[a], p. 221.

⁸⁷ Cfr. Bodei, 1982[b], p. 66. Sull'importanza del Faust per l'intera opera di Bloch, cfr. Jameson, 1975, p. 159.

⁸⁸ Bodei, 1982[b], pp. 52-53.

⁸⁹ Bloch, 1980[a], p. 85.

⁹⁰ Bloch, 1980[a], p. 129.

⁹¹ Bloch, 1980[a], pp. 181-182.

⁹² E aggiunge: «Il ritmo accelerato dei mutamenti (più o meno traumatici) che si registrano sulla scena mondiale sembra indurre, per eccesso di storia, ad un declino del senso storico»: cfr. Bartolommei, 1986[b], p. 711 e 716. L'autore cita Simone Weil: «Da alcuni secoli, gli uomini di razza bianca hanno distrutto dovunque il passato, stupidamente, ciecamente, nelle loro patrie e nelle patrie altrui. Se ciò nonostante c'è stato, per taluni aspetti, un reale progresso nel corso di questo periodo, ciò non è accaduto per merito di questa furia distruttiva, ma suo malgrado, per l'impulso di quel poco di passato che sopravviveva». Il passato oppresso attende di essere redento. La tradizione che dev'essere salvata è solo quella del passato irredento degli «avi asserviti». Non verso *tutto* il passato siamo indebitati (*ivi*, p. 711-713).

⁹³ Bloch, 1972[b], p. 52-54.

⁹⁴ Bodei, 1982[b], p. 133, in nota. Sulle critiche a Bloch nella RDT, cfr. N. Merker in *Società*, 5, 1956, e Zecchi, 1974. Quando la moglie di Bloch fu espulsa dalla RDT, le fu chiesto se fosse sostenitrice del "socialismo umano". Rispose, ridicolizzando la domanda, di volere un socialismo inumano (Bloch, 1984, p. 143).

IV. Filologia marxiana: lo Stato

1. *Giacobinismo e libertà individuali "sospese"*. — Il cosiddetto «socialismo realizzato», condizionato dall'assenza di tradizioni sia democratiche che liberali in quei paesi e dalla presenza poco incoraggiante, nei paesi occidentali, di istituzioni degeneri — specialmente durante e dopo la prima guerra mondiale —, ha rifiutato come «borghese», e quindi discriminatoria, qualsivoglia democrazia rappresentativa, ancorché basata sul suffragio universale. Eppure, la «dittatura del proletariato», da Marx e da Engels, era stata concepita come una democrazia che dovesse anch'essa (sull'esempio di quella «borghese») restringersi, non essere abolita, ovvero come una democrazia che rovesciasse — contro gli stessi borghesi — le discriminazioni sostanziali che la democrazia «borghese» aveva praticato fino allora contro la maggioranza dei cittadini, anche regolamentando un elettorato, esclusivamente maschile, selezionato in base al censo o alla razza o all'alfabetizzazione. Eppure, la concezione leniniana della democrazia dei soviet si era mossa lungo quella linea (restrizione del diritto di deliberare, ma di segno sociale rovesciato). Si può criticare la democrazia consiliare, e condivido le critiche, ma si deve riconoscere che da un simile esperimento avrebbe potuto originarsi, in paesi economicamente, politicamente — e anche nei livelli di istruzione delle masse — sottosviluppati e/o dipendenti, un progressivo allargamento della democrazia non diverso da quello verificatosi in Occidente, salvo che per il favore accordato alle classi antagoniste, non più a quelle proprietarie. E invece è stata percorsa un'altra stra-

da: quella del cesarismo o dell'oligarchia (di partito) che, a lungo andare, si è rivelata rovinosa proprio per aver conseguito alcuni successi. Nell'assicurare, infatti, non soltanto tutela sociale o diritto di vita e di lavoro, ma soprattutto crescita culturale di massa a popolazioni che, almeno in quei campi, hanno potuto allora raggiungere, e forse sopravanzare, la "civiltà" occidentale, il regime sovietico ha allevato la maturazione dei suoi «seppellitori».

L'obiezione corrente contro i (più avanzati) «principi di giustizia» proposti, in linea teorica, dal comunismo enfatizza, e presume definitiva, un'accertata falsificazione reale delle sue idee-guida nel loro, novecentesco, «farsi Stato». Quelle idee sarebbero state falsificate ad opera di una pratica politica che, si presume, le avrebbe dimostrate (definitivamente) «incompatibili» con la libertà. È un'obiezione che mal dissimula una sorta di idealismo temperato. Sul rapporto teoria-pratica si confrontano, infatti, almeno tre concezioni differenti. Quella idealistica sostiene (nella sua versione estrema, ad esempio gentiliana) che la teoria è essa la prassi per eccellenza. O sostiene (in una versione, appunto, temperata) che la teoria genera, non una sua, ma *la sua* pratica, senza residui «impuri». Intende (in entrambe le versioni): ogni idea ha «*la sua* concreta realizzazione», che è dunque un alcunché di unico nel campo del possibile. Intendendo che vi sia un'univoca realizzazione dell'idea, ne inferisce che il reale funga quasi da epifania dell'idea, ne riveli o ne sveli l'essenza recondita¹. È una concezione che assolutizza l'utopia del moderno, coltivata a partire dal cogito cartesiano. È una concezione che, al limite, si propone di conseguire il dominio del soggetto conoscente sulla realtà oggettiva, trasformandola in una proiezione del soggetto che vi si rispecchierebbe ammirandovi, come Narciso, la propria immagine. Parzialmente diversa è la concezione popperiana, che si autodefinisce ispirata al razionalismo critico. Essa sostiene che un'ipotesi scientifica si affida alla sua pratica applicativa, tuttavia intesa come un suo specifico, e preordinato, *experimentum crucis*, non come *la sua* pratica in senso generale. Con un tale esperimento l'ipotesi si espone, programmaticamente, al rischio di esserne «falsificata». Se invece fosse salva, sarebbe lasciata provvisoriamente indenne, non mai verificata con un verdetto conclusivo. Quella che vorremmo definire una con-

cezione dialettica (specialmente nella versione marxiana) sostiene infine che ogni teoria può dar luogo a *una* pratica — che non è mai la sua pratica² — soltanto in circostanze storico-ambientali date. La «realizzazione» di un'idea è un processo attivato in condizioni oggettive date «in certi tempi e certe guise», condizioni che possono dialetticamente retroagire sull'idea facendone un'idea *altra*. E in effetti: in *quelle* condizioni, il marxismo — pensiero critico — divenne «marxismo-leninismo» canonico dapprima e in seguito dogmatico.

Una ricorrente obiezione suol imputare a un eccesso di «statalismo» i trascorsi illiberali del «socialismo realizzato». Il termine «statalismo», pur nella sua connotazione negativa, dovrebbe presupporre, a rigore, l'esistenza di una forma-Stato sviluppata: ossia di uno Stato «allargato» ricomprensente il sistema dei pubblici poteri e insieme il loro prolungamento o radicamento per entro la «società civile», intesa nel significato gramsciano dell'espressione³. In tal caso, lo «statalismo» indicherebbe un processo centripeto a ritroso, verso l'accentramento della «società civile» nell'ambito più «ristretto» della potestà statale. Ma, nel contesto sovietico, non vi era uno Stato che potesse restringersi, rispetto a una supposta situazione prerivoluzionaria più aperta: poiché vi era piuttosto una perdurante carenza storica di statualità, nel significato proprio del termine, e un partito-principe, insediatosi al posto di uno Stato, a rigore, ancora inesistente, dava luogo a una politica assolutistica⁴ *sui generis*, come anche Gramsci avvertiva. Quella carenza era tanto maggiore se il partito-principe, accogliendo la versione più ingenuamente anti-statalista del marxismo — la previsione di un quasi imminente deperimento dello Stato —, rifiutava anche di progettare, sia pure per una fase ulteriore, una statualità compiuta, aperta, articolata e partecipata. Stato inesistente e quindi democrazia inesistente. Ma, anche se potesse configurarsi come democrazia «sospesa», quello staliniano, osserva Luciano Canfora, «è stato davvero il più lungo esperimento giacobino nei due secoli della modernità»⁵. È stato inoltre un esperimento giacobino che, diversamente da quello della grande rivoluzione francese, non ha potuto dar luogo a una burocrazia sia pure indirettamente controllata dalla classe in ascesa, perché il proletariato (in ciò diverso dalla borghesia, come nota Medvedev) difettava di basi cul-

turali sufficienti per poter esercitare un qualche controllo informale sulla burocrazia, e quindi subiva la trasformazione dei funzionari in «una forza sociale relativamente indipendente»⁶ o (secondo altri studiosi, ad esempio Bettelheim), in una “nuova classe”.

2. *Eticità nei fini e mezzi “ingiusti”?* — Se l'essere *sociale* è quel possibile che giudichiamo di dover porre in essere, non sorprenderà che, nelle pagine di questo libro, i problemi di etica si presentino soprattutto nella loro forma di problemi *politici*. Dico politici in senso lato e alto. Ma le società parziali non sono ancora società nel significato ontologicamente compiuto del termine. Non lo sono le società divise in classi e non lo sono neppure le cosiddette società «post-classiste», se vi si espande ancora un più marcato individualismo competitivo e se, peraltro, sono tuttora divise l'una dall'altra dalle frontiere di tenaci, benché residuali, inimicizie confessionali, etniche e persino tribali. Se la libertà degli individui o delle società parziali oggi presuppone ancora una loro debole integrazione nella totalità umano-sociale — nella «vita generica» unitariamente consapevole di se stessa —, possiamo dire che gli uomini vivono *ancora* nel «regno» della libertà minore. E non basterà la «pace perpetua»; sarà necessaria la «repubblica universale» perché l'essere sociale cominci a prender corpo, tra le altre (antecedenti e condizionanti) modalità dell'essere. Potrà albeggiare allora la libertà maggiore o la dignità mediata dall'eguaglianza, posto che dignità significhi «trattare come fine», non più soltanto ciascun individuo, ma l'umanità tutta divenuta comunità solidale. Un'etica per gli individui — degni e perciò *massimamente* liberi, uguali per poter essere liberi ovvero degni — potrà infatti radicarsi soltanto in un'etica per l'umanità: per l'unità, istituzionalmente sancita, di tutto il genere umano.

Se non v'è una *naturale* tendenza al progresso storico, in un cammino fatto per contro di sofferenze e crudeltà, è inevitabile che anche gli incerti tentativi umani di porre, coscientemente, la giustizia come fine si affidino all'impiego di mezzi ingiusti? Il latino *si vis pacem para bellum* è emblematico di una comprovata concordia discorde tra mezzi e fini, nella sfera etica? Agli inizi dell'età moderna, la politica dovette conquistarsi la propria autonomia separandosi dalla religio-

ne e dai suoi precetti. Machiavelli diede voce a quello scandalo. I mezzi spregiudicati che Machiavelli aveva consigliati al principe erano, infatti, dal segretario fiorentino, riguardati con la consapevolezza della separazione teorico-pratica, da lui per la prima volta presupposta, tra politica e morale (in quanto religione). Nel machiavellismo successivo, e in Hobbes, quei mezzi divennero necessità imposta da una visione pessimistica (della natura umana) fatta propria dalla controriforma e da gran parte delle sette protestanti. Secondo Ernst Bloch⁷, il giusnaturalismo e Rousseau perseguirono per primi un'idea modernamente ottimistica — non più venata di paternalismo cristiano-feudale né vincolata al riscatto di un peccato originale — della dignità umana e, postulando una certa *coerenza morale* (non soltanto razionale) tra mezzi e fini, reclamarono un argine certo all'impiego, sia pure per fini giusti, di mezzi ingiusti.

Kant accentuò la separazione del diritto statale da una legge morale a sua volta resa autonoma dalla sua originaria forma religiosa, ma tentò di conservare alla moralità (concepita come legislazione interiore per l'individuo) il primato sul diritto (come normativa esterna per il cittadino). Oggi, la moralità tende a trasferirsi dentro la sfera pubblica o a fianco del diritto e, per contro, tendono a inaridirsi le ragioni di una condotta morale che si reputi esclusivamente individuale e privata, sol perché si sono infiacchiti i suoi originari connotati comunitari di matrice confessionale. E infatti, pur nell'odierna rivincita della tradizione liberale — e nell'odierna ipocrisia delle guerre imperiali travestite da guerre umanitarie —, si comincia a comprendere che i «diritti umani» non sono materia estranea al diritto *tout court* (al diritto internazionale, in specie). L'insensatezza, oltre che nell'ipocrisia suaccennata, è nella pretesa di escludere dai diritti umani i diritti sociali, come se l'uomo non fosse, per suo "destino", l'*essere sociale*. Per suo "destino", non per un suo statuto originario, come riteneva Lukács.

L'individualismo rinserrato nel presente fuggevole e nella solitudine del soggetto singolo — frutto troppo maturo della società tardo-capitalistica — differisce radicalmente dalla valorizzazione della più autentica individualità in quanto soggetto *degno* di espandersi. La libertà dell'individuo sarà difesa unilateralmente e illusoriamente, se e finché l'essere sociale sarà in difetto o sarà imperfetto. L'essere sociale

“perfetto”, peraltro, non sarà la «società regolata» quale fu concepita nel solco del marxismo più ortodosso. Per un eccesso di liberalismo o di libertarismo, infatti, Engels (più che Marx) sopravvalutò gli effetti benefici che prevedeva sarebbero indotti — sull’ordinato convivere degli uomini — semplicemente da una socializzata «amministrazione delle cose»; dal canto suo, Lenin sopravvalutò l’efficacia pedagogica della proprietà comune in quanto tale. Lenin prevedeva (con Engels) il deperimento dello Stato, perché vedeva nello Stato soltanto il potere di una *élite* di «governanti» su mandato di una classe di oppressori. Né Engels né Lenin vedevano, neppure in prospettiva, la possibilità di un governo delle *leggi* liberamente statuite dalla *civitas* degli *uguali* e legalmente regolatrici anche delle inevitabili obbligazioni e delle relative sanzioni. Non vedevano, in altri termini, la forma alta della democrazia istituzionalizzata. Velava le loro previsioni la democrazia deviata di quei tempi e quell’omissione portava con sé, come conseguenza teorico-pratica implicita, una separazione tra moralità e legalità — o la negazione dell’una e dell’altra — e la rovinosa noncuranza per una nuova normativa statuale in cui l’universalità del dover essere e l’imperatività della legge positiva si congiungessero, per dar forma istituzionale certa alla concordia civile. L’*universalità* della legge deve peraltro prefigurare l’*unità* di tutti gli esseri umani.

I dibattiti sui guasti dello stalinismo sono emblematici di un’istanza non sempre avvertita con lucidità dagli stessi accusatori di quel regime: il liberalismo poteva e doveva essere il tempo storico della separazione della politica dalle obbligazioni religiose (e la proto-democrazia di Robespierre poteva, con animo spregiudicato, far gliottinare amici e nemici); il socialismo *deve* invece guadagnare una dimensione alta dell’agire politico, deve infine sollevarsi a quella che Gramsci era solito designare come (superiore) sfera etico-politica o come il «farsi Stato» di forze già subalterne. Ma lasciarsi alle spalle lo stalinismo significa al tempo stesso congedarsi dal «socialismo in un paese solo», per ritrovare — non più atteggiando le labbra al sorriso — il candore della vecchia identificazione tra «socialismo e umanità». Significa, non soltanto per i filosofi, come proponeva Husserl, né soltanto per i politici di professione, ma per i cittadini tutti farsi «funzionari dell’umanità».

L'Ontologia del vecchio Lukács voleva essere la «premessa» a un'etica. L'ontologia di Bloch era un'etica. Il giovane Lukács di *Tattica e etica* aveva tentato di giustificare il ricorso a mezzi terroristici, da parte del combattente rivoluzionario, attribuendogli una sorta di "umiltà" morale: come potrei conservare per me una coerente integrità di propositi e di azioni, in un mondo che sanguina e perciò reclama rimedi estremi? Non è rilevante ricercare se in quel tentativo di giustificazione fosse intervenuta — secondo la supposizione affacciata dallo stesso Bloch⁸ — una qualche influenza «dostoevskijana» della prima moglie di Lukács, la russa Elena Grabenko, che sembra avesse una qualche dimestichezza con gli attentati dinamitardi. In tarda età, Lukács ripudia quei tormentati pensieri "teologico-politici" e condanna il terrorismo di Stato stalinistico. E tuttavia, pur dopo le cocenti delusioni procurategli dallo stalinismo, Lukács si ostina a ripetere che «il peggior socialismo è sempre migliore del miglior capitalismo». Ma Bloch, sappiamo, replica: *corruptio optimi pessima*⁹.

A giudizio di Lukács, Stalin invertiva il normale rapporto tra mezzi e fini, ossia tra «tattica» e «strategia», poiché era solito escogitare motivi e principi di ordine teorico-strategico privi di validità intrinseca, proclamandoli al solo scopo di legittimare il ricorso alle pratiche e alle tattiche deteriori da lui pregiudizialmente decise¹⁰. Strategia e tattica. L'uso del termine strategia era stato frequente soprattutto in Lenin, forse sotto l'influenza della passione per le cose militari che era stata coltivata dal «generale», cioè da Engels. In Lenin, la strategia aveva condizionato la tattica, facendosi teoria-pratica della rivoluzione. Dopo Lenin, l'involuzione staliniana: la tattica prevaricava, distortendo la strategia ("machiavellismo" deterioro di Stalin); la strategia degenerava in giustificazione e "razionalizzazione" della tattica (è questa, ripeto, l'accusa mossa da Lukács allo stalinismo). In tal caso, strategia ridiventava di fatto sinonimo di ideologia in una delle accezioni del termine: come razionalizzazione appunto e persino come *coscienza falsa*: quindi non soltanto "falsa coscienza", o coscienza inconsapevole d'esser falsa. Era coscienza che si sapeva e si voleva falsa, per gli scopi pratici che perseguiva. Era una sorta di mistificazione consapevole come quella che gli illumini-

sti, con argomentazioni semplicistiche, avevano attribuito alle religioni positive¹¹, la cristiana compresa. Ma, nell'ambientare storicamente la prassi staliniana, potremmo forse rammentare che certo pragmatismo del primo Novecento faceva del successo — delle preferenze individuali-sociali soddisfatte — la regola di tutta l'umana condotta, compresa la scienza, e perciò toglieva alla distorsione “mercantile” della condotta teorica o etica il carattere di mistificazione del vero o del bene, il vero o il bene riducendosi essi stessi, unicamente, a funzione dell'utile socialmente conseguito dall'interesse individuale. In questo senso, anche Nietzsche era stato a suo modo pragmatista¹², mentre Lenin aveva professato la sua più ostinata avversione contro il pragmatismo.

Habermas attribuisce all'espressione «agire strategico» un significato in parte derivato dalla teoria dei giochi e molto vicino a quello dell'agire teleologico orientato in primo luogo sugli oggetti esterni (materiali), o sulla loro manipolazione-trasformazione; variante di rilievo sarebbe tuttavia la necessità, per l'agire strategico del soggetto, di mettere nel conto delle previsioni e degli scopi anche le possibili iniziative di altri soggetti aventi lo stesso interesse a conseguire il successo¹³. Si potrebbe “sublimare” la parola strategia, mettendo in primo piano l'azione rivolta verso gli altri soggetti sociali in vista di una “intesa” positiva da raggiungere con essi. In tal caso, il significato leniniano della parola “strategia” potrebbe riguadagnare credito, ad esempio, in una politica delle *alleanze* o nel gradualismo riformatore-rivoluzionario, in quanto equidistante dal rivoluzionarismo estremista e dal riformismo moderato. Strategia sarebbe allora progetto di lunga lena, da attuarsi nei tempi lunghi, ma per risultati e fini di trasformazione sociale essenziale. Sarebbe quadro di riferimento travalicante ma a tal punto pervadente le “tattiche” che queste cesserebbero di apparire mosse destituite di ogni valore finalistico intrinseco, o d'esser ridotte a semplici mezzi strumentali; anzi, acquisterebbero, di volta in volta, parziale autonomia finalistica: sarebbero “tappe” raggiunte in vista di valori parziali compatibili con il fine strategico generale, ma non a quello rigidamente vincolati. Scomparirebbe ogni “tatticismo”, inteso come sottomissione schematica e fanatica della società presente alla città futura e, nello stes-

so presente, dell'individuo alla società. Riemergerebbe il valore universale, non solo dell'uomo nuovo nascituro nei tempi a venire, ma dell'uomo che vive (e soffre) nel tempo presente.

Una *quaestio* peregrina, nella casistica suggerita dal moralismo dei moralisti, può essere così formulata: come i mezzi possono essere malvagi, a dispetto dei fini buoni, così un personaggio storico è divisibile in due parti (in due fasi), una cattiva e una buona? e, se è divisibile, i suoi eredi storici sono in dovere di rifiutarne l'intera eredità per la sua parte cattiva (quell'«assassino» è solo un assassino?¹⁴) o possono tenerlo in onore per la parte buona o ancora possono destinare alle due parti due distinte valutazioni e due distinti atteggiamenti emotivi? Valgano ad esempio i criteri seguiti, in Italia, nel riguardare l'eredità del partito che fu di Togliatti. Boris Godunov sente che il suo amore per il suo popolo non può riscattare, nella coscienza del suo popolo, il peccato originale di una usurpazione compiuta attraverso il delitto. Anche sul capo incolpevole dei suoi figli si distenderà l'ombra di quel delitto che attende espiazione, secondo i canoni drammaturgici dell'antico sentire popolare. Il costruttore del «partito nuovo» italiano è «corresponsabile» degli antecedenti misfatti staliniani. Egli si affannerebbe perciò a salvare il proprio «regno» tenendo nascosta al popolo comunista la verità di quegli anni terribili e oscuri e cercherebbe così di preservare anche lo stesso popolo comunista — questa sua geniale ma fragile creatura — dall'onta abbattutasi su di esso. Ma che cosa significa «corresponsabilità» morale con lo *stalinismo*, cioè con un fenomeno storico? E che cosa s'intende per «stalinismo»?

Lo stalinismo fu la politica di Stalin, ossia la risposta di Stalin agli avversari (interni) di Stalin ed anche la risposta di Stalin agli avversari (esterni) del potere sovietico. Sartre giudicava: né Stalin, né Trockij. A suo avviso, in un paese arretrato, caratterizzato da una società e da una cultura ancora contadine, fortemente controllato dal capitale straniero, prima della rivoluzione, subito dopo accerchiato dall'occidente e costretto — per difendersi — a industrializzarsi e ad armarsi a tappe forzate, il partito sovietico *avrebbe dovuto* dichiarare «pre-socialista», cioè ancora capitalistico, il proprio Stato e limitarsi a preservare alcune condizioni sociali e alcune situazioni di potere, in

vista di una possibile futura impresa socialista; non avrebbe dovuto proporsi di costruire il «socialismo in un solo paese»¹⁵. Quella di Sartre è un'opinione rispettabilissima. Togliatti era di altro avviso. Per lui liberarsi dal capitalismo nella sua forma monopolistica (e dai suoi mali) era un *dovere* (anche un dovere morale) non procrastinabile *sine die*. E per lui i modi concreti — ad esempio: via democratica o dittatura giacobina — caratterizzanti il processo di liberazione dal capitalismo monopolistico dipendevano dalle reazioni dello stesso capitalismo; per lui, in altri termini, anche le iniquità connesse alla rivoluzione — o commesse dalla rivoluzione — sarebbero state in larga parte (storicamente e moralmente) imputabili allo stesso avversario capitalistico. A suo giudizio, lo stalinismo era dunque, per un aspetto non secondario, il prodotto di scelte capitalistico-occidentali che avevano di fatto inchiodato l'Unione sovietica alle sue radici storiche, alla sua arretratezza politico-istituzionale in specie, avendola costretta a esercitarsi in quelle sue prime esperienze di un socialismo militarizzato, burocratizzato e centralizzato. Si vedano, tra gli altri interventi in tal senso, la polemica di Togliatti con Bobbio e l'intervista a *Nuovi Argomenti*. E, sull'oggettiva improbabilità per una «rivoluzione proletaria di dare vita a un regime parlamentare proprio in un paese nel quale non era mai esistito un parlamentarismo», si veda la relazione al Convegno gramsciano del 1958¹⁶.

Lo storicista Togliatti era convinto che antiche radici autocratiche e nuove esperienze socialiste maturate nel segno della militarizzazione e del centralismo burocratico — già deplorato da Gramsci pur nel suo storicistico differenziare «Oriente» e «Occidente» — non potessero cancellarsi o correggersi facilmente («natura di cose è nascimento di esse in certi tempi e certe guise», egli ripeteva con Vico). E la sua convinzione morale, professata nei fatti — in ogni caso non da lui declamata —, escludeva che la cancellazione o la correzione dovesse aver luogo a tutti i costi: ad esempio, con il ripristinare il dominio del capitalismo nel primo paese che aveva tentato di liberarsene. Per lui e per molti dirigenti o militanti della sua generazione il capitalismo monopolistico approdava, in forza della sua indole, nella mostruosità *anche etico-politica* del fascismo e dell'hitlerismo: nel «male radicale» per eccellenza, da combattere e da abbattere. La

costruzione del socialismo in Italia derivava, per lui, la sua storica specificità dal suo atto di nascita nella «rivoluzione democratica e antifascista» (perciò la «via italiana» si distingueva da quella sovietica), così come il modello strategico di quella che in seguito fu detta «democrazia consociativa» era in lui un corollario storico-politico del decisivo incontro realizzato con i cattolici nel dar vita alla Costituzione repubblicana¹⁷.

Noi possiamo e, su questioni essenziali, dobbiamo giudicare diversamente. Ma non credo che la nostra mutata prospettiva comporti per noi l'obbligo di pronunciare condanne sommarie. Potremmo persino giudicare preferibile che oggi, in un paese aspramente sconvolto nella sua vita, fosse ristabilito un "ordinario" capitalismo, anziché prolungato un esperimento rivoluzionario tutto condizionato da pressioni esterne (statunitensi, *expressis verbis*), e quindi condannato alla sartriana «penuria», alle pratiche repressive e alle misure liberticide connesse con una guerra civile alimentata dall'esterno. Ma non possiamo biasimare chi solidarizza con quel paese o lo reputa *liberticida suo malgrado*, poiché il suo temerario tentativo si scontra con i pesanti divieti di una (dell'unica) grande potenza militare mondiale. (Dopo tutto, Togliatti voleva risparmiare al suo paese proprio una guerra civile che fosse combattuta per e contro il socialismo, sotto le opposte pressioni, a quel tempo, delle due potenze mondiali.) Oggi il dato saliente non è che alfine si ridesti la «questione morale» nella cosiddetta area socialista europea o nei suoi dintorni, ma che la lotta contro il capitalismo forse non è più, per il "socialmodernismo" e per gli intellettuali che lo attorniano, un *imperativo morale*.

La scienza politica tratta solitamente del Potere, di «questa categoria spuria che dilata e rigonfia l'interesse, ma non lo spiega né lo trasforma»¹⁸ in quell'interesse *disinteressato* che è l'interesse di tutti: alfine, l'interesse del genere umano. Un pregiudizio fortemente radicato attribuisce alla politica, soltanto, «il monopolio legittimo della forza fisica» (Weber). Per la sua autonomia, rivendicata nella tradizione teorica moderna, da Machiavelli a Schmitt, il potere politico si configurerebbe dunque come la sola facoltà «legittima» di degradare l'uomo a semplice *mezzo* — nella irredimibile *naturalità* delle sue

passioni —, in deroga alla massima universale kantiana. Tutt'al più, un disegno politico eticamente connotato saprebbe subordinare a un «fine giusto» quella degradazione dell'uomo (attuandola «per il suo bene»). Abbiamo già posto l'interrogativo: nella sfera politica, il fine giusto giustifica pur sempre i mezzi ingiusti, ammesso che essi siano impiegati per *quel* fine? A giudizio di Bloch, abbiamo ricordato, non li giustifica. Alcuni mezzi «cattivi» possono soverchiare il fine e vanificarlo: «*corruptio optimi pessima*». Anch'egli, peraltro, non esclude il ricorso alla violenza quando le ragioni degli oppressi la rendano necessaria. L'eccezione vale anche per l'oggi e per noi? Dinanzi al constatato dispiegamento di mezzi distruttivi, o lesivi dell'umanità, divenuti raccapriccianti in modo estremo, oggi potremmo forse esprimere una più generale avversione alla violenza, per il suo carattere «indivisibile».

Contro il riformismo e contro l'anarchismo, che assolutizzano rispettivamente i mezzi e il fine, Bloch afferma che «gli orizzonti e la loro infiammato pre-apparizione devono essere visibili in tutte le mete prossime, e la pervadente, pre-lucente, attraente meta finale deve giungere ad operare fin dentro alla teoria-prassi di tutte le mete prossime, come entelechia di tutti i movimenti rivoluzionari ricchi di prospettiva»¹⁹. I Fabiani inglesi, il cui modello era Fabio Massimo detto *cunctator*, e i seguaci di Bernstein, tedeschi e non solo, per i quali «la via è tutto e la meta nulla» sono da Bloch derisi senza pietà. In proposito, Fontane fa dire al consigliere di commercio Treibel, in modo assennato: «è un problema da sollevare senz'altro in ogni momento, soprattutto durante le gite in campagna». E Bloch aggiunge: «Il temporeggiatore si salva da molte sciocchezze tranne dalla maggiore: arrivare troppo tardi»²⁰.

D'altra parte, anche in relazione al tema della coerenza tra mezzi e fini, egli deplora che nella letteratura comunista siano assenti, in genere, le questioni dell'etica o della morale e che vi si trovino solo riprovazioni «giornalistiche» senza basi teoriche: ad esempio, sul «regime hitleriano lordo di sangue». In effetti, la tradizione comunista voleva essere, essenzialmente, portatrice di una *Teoria* «giusta» in quanto *vera*, non di norme etiche — concernenti l'uguaglianza, ad esempio, come giustizia²¹ — che fossero considerate *per se stesse*

degne di ispirare la prassi politica rivoluzionaria. Nella tradizione del marxismo, l'*interesse* (non un presunto movente etico) della classe operaia era riguardato come, potenzialmente, *universale*. Ed era visto come universale perché l'appagamento di quell'interesse soggettivo — autosopprimersi come classe —, dal quale la sola classe operaia sarebbe animata, era giudicato coincidente con l'esito, ritenuto oggettivamente *necessario*, del corso storico nella sua totalità: con la formazione di una società senza classi. Non intervenivano, di certo, ragioni etiche a sostegno della previsione-progettazione di una tale società; ma vi si potrebbe forse scorgere una variante debole dell'«eterogenesi dei fini»: l'instaurazione di situazioni conformi a un principio etico sarebbe un risultato oggettivo (e non altro) di volizioni, in un soggetto collettivo, utilitaristiche soltanto.

L'ispirazione etica sembrava invece acquistare un maggiore risalto in quelle formazioni «riformiste» per le quali la Teoria perdeva ogni carattere di totalità e di infallibilità o veniva bandita come Teoria unica vincolante, dal momento che la formazione politica si dichiarava «laica», ossia pluralista e aperta a tutte le convinzioni filosofiche, scientifiche o religiose. Tuttavia, in questo passaggio, si manifestava un singolare divario tra rivoluzionari e riformisti. La Teoria unica permetteva al partito rivoluzionario di considerarsi (e forse d'essere) «diverso» dagli altri anche sotto il profilo di una tensione morale di fatto, sia pure connotata di *rigorismo* arcaicizzante o/e di più moderno *terrore* giacobino: il partito rivoluzionario, si direbbe, era privo di principi morali in senso forte, ma era dotato di una forte tensione morale. Al (nuovo) riformismo può accadere tutt'altro. Solo al partito rivoluzionario, infatti, poiché esso credeva di possedere la chiave teorica di lettura di tutti i fenomeni sociali e politici, poiché credeva di poter fornire la spiegazione «vera» di tutti i comportamenti degli avversari di classe nel loro, consapevole o inconsapevole, sottostare a un determinato interesse o nel loro recitare una parte definita sulla scena storica della generale (onnicondizionante) lotta di classe, solo al partito rivoluzionario il presunto possesso della teoria giusta infondeva, di fatto, una inconsueta idea del giusto nella condotta. La giustizia della Teoria giusta e la congiunta bontà della nuova morale proletaria, in quanto globalmente

alternativa alla morale «borghese», erano tutt'altro che provate, ma si presentavano di certo come «diverse» (alternative, appunto), rispetto all'esistente.

Al nuovo riformismo, dicevo, potrebbe toccare in sorte un cammino più "banale". Se il riformismo rinuncia a considerarsi portatore di una Teoria privilegiata (non v'è nulla da obiettare, ovviamente, a tale rinuncia) e se la sua laicità e il suo pluralismo smorzano anche la pretesa di custodire una specifica normativa etico-politica da proporre in luogo di quelle tradizionali o dominanti, la «diversità» potrebbe ridursi alla pretesa più modesta di offrire un personale politico (moralmente) migliore nell'opera di governo, migliore nell'osservanza degli stessi canoni di moralità politica tradizionalmente proclamati in linea di principio (e nella pratica disattesi) dai precedenti uomini di governo. Senza riferimento a valori alternativi, la «questione morale» sarebbe una risorsa debole. In assenza di valori nuovi, qual altra credibilità potrebbero vantare i riformatori rispetto ai conservatori? Non certo per una maggiore efficienza tecnica nel compito di rendere governabili i sistemi complessi della presente società: perché — a parità di ogni altra condizione — i conservatori sono, in genere, più esercitati e più esperti degli oppositori, nel conservare l'esistente.

Il discorso torna, dunque, alla necessità di principi generali, alla necessità, non di una teoria generale (o della Teoria giusta), ma di *nuovi* principi di giustizia, alimentati da una critica radicale dell'esistente, che si sforzino di raggiungere un'ipotetica *universalità* sinora non raggiunta dalle massime morali e dalla condotta etico-politica degli individui e degli Stati. L'ideale, kantiano e specialmente blochiano, dell'uomo (individuo e genere) trattato sempre come fine e mai soltanto come mezzo, o della irrinunciabile "dignità" del nostro umano "camminare eretti"²², quell'ideale, con le sue implicazioni sul terreno della «pace perpetua», della non-violenza, dei rapporti sociali «giusti» tra gli uomini tutti di questo nostro unico mondo, del loro legame equilibrato con la natura, dei loro doveri solidaristici verso la posterità²³, può costituire la regola generale di un'etica realistica — di *un dover essere* che sia anche razionalmente e fattualmente (traducibile in) *un essere* — e perciò idonea a ispirare la condotta politica, pur

senza rinviare necessariamente, anche in sede politica, a una qualche retrostante teoria «giusta», come teoria *dell'essere* sociale e politico.

Per il politico che sia anche filosofo, invece, vi è necessità di una teoria retrostante, di un'ontologia, a patto che essa stessa si costituisca, ci suggerisce sempre Bloch, come un'ontologia del «non-essere-ancora».

3. *Due testi a confronto.* — Ritengo che la comprensione del nostro tempo possa essere meno ardua se ripensiamo le formulazioni ormai classiche del materialismo storico senza sottacerne alcune ambiguità e alcune discordanze: quelle che è possibile avvertire tra *L'ideologia tedesca* e il *Manifesto*, nell'approccio teorico e nel giudizio etico-sociale, sono indicative di nodi (probabilmente ancora oggi) non risolti dalla prassi emancipatrice.

Nell'approccio teorico dell'*Ideologia tedesca* tutti i caratteri essenziali della modernità capitalistica erano ricondotti alla divisione del lavoro. Quel testo non si attardava in un paradigma valido soltanto per il tempo di Adam Smith? La divisione razionale del lavoro era carattere distintivo della produzione in un tempo storico che sarebbe pervenuto al suo apice e al suo compimento nel taylorismo-fordismo. Infatti, possiamo considerare essenziale in quest'ultimo l'estrema parcellizzazione delle mansioni operaie: anche l'irrompere prepotente della macchina e dei suoi ritmi è, nel taylorismo, soprattutto funzionale alla stessa frammentazione o atomizzazione estrema nelle operazioni manuali dell'operaio.

Nell'*Ideologia tedesca* la mente razionale organizzatrice della divisione del lavoro era appassionatamente avversata quasi per un impetto di anticapitalismo romantico (le nobili denunce della divisione del lavoro, nelle lettere schilleriane *über ästhetische Bildung*, appartengono a un clima culturale che dal 1795 si prolunga fino a quegli anni). Era avversata perché posta inesorabilmente agli antipodi della prefigurata società comunista: «nella società comunista, in cui ciascuno non ha una sfera di attività esclusiva ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia;

senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico»²⁴. I due autori avevano dato voce a una (implicita) critica *ante litteram* del produttivismo senza freni, che è un connotato essenziale della modernità capitalistica, quando avevano prefigurato le attività libere (o i liberi ozi) della società futura?

L'ideologia tedesca aveva in effetti ricondotto a un episodio della divisione del lavoro anche lo Stato e la politica, ravvisando in essi una sfera divisa (separata) dalla società complessiva e, perciò divisa, illusoria o ingannevole: «tutte le lotte nell'ambito dello Stato [...] altro non sono che le forme illusorie nelle quali vengono condotte le lotte reali delle diverse classi». Forme illusorie, dunque, benché si possa concedere che «ogni classe la quale aspiri al dominio, anche quando, come nel caso del proletariato, il suo dominio implica il superamento di tutta la vecchia forma della società e del dominio in genere, deve dapprima conquistarsi il potere politico per *rappresentare* a sua volta il suo interesse come l'universale, essendovi costretta *in un primo momento*»²⁵.

Nel *Manifesto*, Marx e Engels, invece che fermarsi a denunciare la divisione del lavoro, spostano l'accento su un carattere epocale nuovo: sulla necessità, per il capitale, di attuare una rivoluzione scientifica e tecnologica senza sosta. «La borghesia — essi scrivono — non può esistere senza rivoluzionare di continuo gli strumenti di produzione, quindi i rapporti di produzione, quindi tutto l'insieme dei rapporti sociali»²⁶. L'incessante rivoluzione del modo di produzione messa a fuoco dai due autori allude (“profeticamente”) a uno stadio più avanzato della modernità, che poteva appena profilarsi nel 1848 e si sarebbe dispiegato soltanto ai nostri giorni. Per il suo approccio teorico-descrittivo su un fenomeno nuovo, dunque, il *Manifesto* fa un significativo passo in avanti rispetto all'*Ideologia tedesca*.

Ma la percezione-previsione del nuovo convive ora con un forse tardivo recupero di motivi illuministici, perché Marx e Engels celebrano fin troppo entusiasticamente, non soltanto la presunta oggettività assoluta delle proprie e delle altrui conquiste teoriche positive, ma anche la nuova *ratio* scientifico-tecnica della modernizzazione. È una celebrazione che ci lascia dubbiosi se, con il senno di poi, osserviamo i guasti che la febbre dell'innovazione tecnologica provoca

oggi nell'ambiente naturale e nella vita sociale, sempre più atomizzata e alienata per la sete di consumi individuali, che pervade non soltanto l'occidente "privilegiato". E se osserviamo che il bisogno — irrinunciabile, per il modo capitalistico — della crescita produttiva si accompagna alla (e provoca la) dissipazione delle condizioni naturali della produzione e quindi della stessa crescita. In ciò risiede la «contraddizione» più acuta e più insanabile che il modo capitalistico abbia mai conosciuto nella sua storia: una contraddizione a fronte della quale il classico conflitto capitale-lavoro, non insanabile, può considerarsi forse meno idoneo a «seppellire» il modo capitalistico. La profezia del *Manifesto* sul proletariato «becchino» del dominio borghese si rivela, almeno in parte, fallace?

Il romanticismo dell'*Ideologia tedesca*, ribellione filosofica contro l'ordine razionale della divisione del lavoro²⁷, si tramuta dunque in un esplicito neo-illuminismo²⁸ quando Marx e Engels pongono mano al *Manifesto*, nel quale essi esprimono, invece, giudizi di valore quasi apologetici sulla nuova *ratio* scientifico-tecnica della modernizzazione e celebrano il progresso scientifico come capace di generare sviluppo economico mediante crescita indefinita della produzione e di far avanzare la civiltà. L'idea illuministica di «progresso» si cinge di una nuova aureola trionfale perché, di fatto, gli autori l'associano alla previsione di quell'illimitato espandersi delle potenze scientifiche. Anche la previsione della società futura, si noti, è affidata ai progressi di un socialismo «scientifico». E non a caso Auguste Comte, dal canto suo, contrassegna come età della scienza l'ultimo stadio della civiltà. È dunque possibile cogliere un qualche indizio di scientismo nel libretto del 1848. Il *Manifesto* non si limita a spostare l'accento dall'uno all'altro modo della razionalità come principio di modernizzazione. Rivela anche, nei suoi autori, un mutato atteggiamento (un mutato giudizio di valore) sulla razionalità pervenuta al suo modo più sviluppato. Ebbene, il mutato atteggiamento (o giudizio di valore) può considerarsi un passo indietro rispetto all'*Ideologia tedesca*.

Nel *Manifesto*, avvertiamo infine anche una, per i due autori, insolita attenzione alla funzione dello Stato. Sulla funzione dello Stato, peraltro, si fa più palese il contrasto tra il romanticismo libertario (forse presente nell'*Ideologia tedesca*) e un giacobinismo democratico-

autoritario (forse latente nel *Manifesto*). Al riduzionismo accentuato dell'*Ideologia tedesca* — ove anche lo Stato è riconducibile, quasi senza mediazioni, alla divisione del lavoro — subentra un implicito riconoscimento di alcune prerogative e soprattutto di alcune potenzialità specifiche insite nella forma-Stato: ancora una volta sembra che i due autori, facendo un nuovo passo in avanti rispetto all'*Ideologia tedesca*, anticipino sviluppi e esperienze che matureranno nel XX secolo. La funzione dello Stato — funzione attiva, non solamente di garanzia, reale o apparente, per questa o quella classe —, diviene persino oggetto di fiduciosa attesa, almeno sotto il profilo delle future decisioni rivoluzionarie. Lo Stato, non soltanto sancisce l'altrui proprietà giuridica, non soltanto *agisce* come «comitato d'affari» della borghesia, ma può farsi esso stesso proprietario della maggiore ricchezza sociale: «Il proletariato si servirà della sua supremazia politica (*seine politische Herrschaft*) per strappare alla borghesia, a poco a poco, tutto il capitale, per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato (*alle Produktions Instrumente in den Händen des Staats*)», nonché il credito, i mezzi di trasporto ecc.²⁹.

Nel 1848, per gli eventi di quell'anno cruciale, si compie nelle convinzioni politiche dei due autori un più marcato spostamento dalla tradizione liberale agli orizzonti democratici³⁰, ossia dall'idea di uno Stato avente, nella migliore ipotesi, il compito di *laisser faire* all'idea di uno Stato come luogo delle possibili decisioni di una maggioranza *in fieri* e perciò come possibile agente di dinamica sociale, non dunque relegato nella mera funzione conservatrice assegnatagli dal liberalismo. Le misure previste dal *Manifesto* per la transizione e le successive conquiste dello Stato sociale in Occidente, pur nella loro varietà da paese a paese o nella loro relativa caducità, hanno pur sempre qualcosa in comune.

4. *Sul concetto di Stato in Marx.* — Nella dialettica gramsciana, sulla quale alla fine di questo mio lavoro mi soffermerò più analiticamente, ogni elemento o momento storico-paradigmatico è l'unità di se medesimo e del suo Altro. È una regola che ha palesi riflessi sul lessico. Alcuni termini gramsciani hanno infatti una duplice valenza in quanto denotano sia un insieme composito, sia una sua parte più

significativamente caratterizzante. Esempio tipico è il concetto di Stato = Stato e società civile. In alcuni contesti, anche la guerra di posizione è considerata come unificante se stessa e la guerra di movimento: gli sviluppi della guerra di posizione «rendono solo “parziale” l’elemento del movimento»³¹. Analogamente, in una delle prime note dei Quaderni, dominio = dominio e direzione. Ma, nel corrispondente testo di seconda stesura, direzione e dominio sono unificati dal concetto di «supremazia», verosimilmente più prossimo a direzione che a dominio. Vediamo meglio. Nel Q. 1 leggiamo: «una classe è dominante in due modi: è cioè “dirigente” e “dominante”. È dirigente delle classi alleate, è dominante delle classi avversarie. Perciò una classe già prima di andare al potere può essere “dirigente” (e deve esserlo): quando è al potere diventa dominante ma continua ad essere anche “dirigente”»³². La seconda stesura³³ dice invece: «la *supremazia* di un *gruppo sociale* si manifesta in due modi: come “dominio” e come “direzione intellettuale e morale”. Un gruppo sociale è dominante dei gruppi avversari che *tende a “liquidare”* o a sottomettere *anche* con la forza armata ed è dirigente dei gruppi affini e alleati. Un gruppo sociale può e anzi deve essere dirigente già prima di conquistare il potere governativo (è questa una delle condizioni principali per la stessa conquista del potere); dopo, quando esercita il potere e anche se lo tiene fortemente in pugno, diventa dominante ma deve continuare ad essere anche “dirigente”».

In parallelo, tuttavia, Gramsci svolge un discorso “meno leniniano”. Si veda un brano che resta invariato nella seconda stesura³⁴. In esso leggiamo: «L’esercizio “normale” dell’egemonia nel terreno divenuto classico del regime parlamentare, è caratterizzato dalla *combinazione* della forza e del consenso che si equilibrano variamente, senza che la forza soverchi di troppo il consenso, anzi cercando di ottenere che la forza appaia appoggiata sul consenso della maggioranza». Che la «combinazione della forza e del consenso» sia riferita anche alla supremazia sugli avversari risulta meglio da quel che segue nello stesso brano: «Tra il consenso e la forza sta la corruzione-frode (che è caratteristica di certe situazioni di *difficile esercizio della funzione egemonica*, presentando l’impiego della forza troppi pericoli) cioè lo snervamento e la paralisi procurati all’antagonista o agli anta-

gonisti con l'accaparrarne i dirigenti». Qui è implicito che la «funzione egemonica» può essere esercitata, sia pure «variamente» e combinandosi con la forza o con la «frode», anche sugli antagonisti.

In qual modo l'egemonia possa essere esercitata prima della, e dopo la, conquista del potere è suggerito dal Risorgimento italiano. Al riguardo, conviene distinguere tra due fasi (nella seconda delle quali soltanto si delinea anche una forma di rivoluzione passiva): 1) la fase pre-unitaria, caratterizzata dall'*egemonia* dei moderati sui mazziniani, "alleati" in quanto mirano anch'essi all'unificazione nazionale (emblematiche sono la condotta e la conclusione della spedizione dei Mille e la politica cavouriana che fa dire al re Vittorio Emanuele II di «avere in tasca» Garibaldi); 2) la fase post-unitaria, nella quale i moderati ormai al potere nell'Italia unita mettono in opera una loro particolare *rivoluzione passiva*, in quanto «combinazione della forza e del consenso»; essi infatti non soltanto hanno il dominio sulle persistenti classi feudali e, soprattutto, fanno uso della forza su quelle del lavoro subalterno, ma anche tendono a egemonizzare gli stessi gruppi avversari, cooptando parte dei loro dirigenti o dei loro intellettuali³⁵ e appropriandosi talvolta di alcune tra le loro istanze o rivendicazioni. La cooptazione, in quanto decapitazione dei gruppi avversari, è «trasformismo»; la parziale soddisfazione di alcuni propositi dell'avversario è «riformismo». Il concetto di «riformismo» diviene più esplicito nei testi di seconda stesura³⁶. Il riformismo è processo di restaurazione che ha «accolto una qualche parte delle esigenze dal basso», per solito, all'indomani di una dura «reazione delle classi dominanti al sovversivismo sporadico, elementare, disorganico delle masse popolari»³⁷. Ossia è disegno egemonico che fa seguito all'impiego della forza. E infatti Gramsci obietta a Croce: «Può pensarsi una storia unitaria che si inizi dal 1815, cioè dalla Restaurazione? Se una storia d'Europa può essere scritta come formazione di un blocco storico, essa non può escludere la Rivoluzione francese e le guerre napoleoniche, che nel blocco storico europeo sono la premessa "economico-giuridica", il momento della forza e della lotta [...]. Lo stesso aveva fatto con la *Storia d'Italia*: incominciando dal 1870 essa trascurava il momento della lotta»³⁸. Il «momento della forza», benché necessario, è tuttavia parziale e man-

chevole; la sintesi (tra struttura e superstrutture) è invece raggiungibile nel blocco storico. Altrove Gramsci scrive infatti: «la passione economica-politica è distruttiva quando è esteriore, imposta con la forza»; non lo è più «quando il processo è normale, non violento, quando tra struttura e superstrutture c'è omogeneità e lo Stato ha superato la sua fase economico-corporativa»³⁹. La volontà «distruttiva» si riferisce forse a una fase (preliminare), caratterizzata dalla «guerra manovrata» (o della supremazia «imposta con la forza»), nella quale «è necessario che i termini dialettici si volgano in tutta la loro potenza e come “estremismi” contrapposti»⁴⁰. Tornerò, dicevo, sulla *dialettica* gramsciana.

Giovanni Viansino, rievocando la certamente non cancellata presenza delle lingue e delle culture antiche nel Gramsci ormai lontano dalle sue giovanili frequentazioni universitarie, fa notare che «due vocaboli cardine della sua costruzione teoretica» («catarsi» e «egemonia») hanno, non a caso, radice antica. Il termine greco ἡγεμονία, in specie, era stato impiegato in Atene per indicare essenzialmente il potere militare-navale e quindi l'uso della forza. Precisa Viansino: «Il verbo greco *hegheomai* ha due significati fondamentali: “guidare, giudicare”, mentre *hegheonomia* è sempre riferita al potere militare, alla “forza imperialistica” esercitata e, in epoca romana, vale come *imperium*; come “supremazia politica” compare prima in Isocrate (8, 30) e poi soprattutto in Aristotele (*Politica*, 1289 a 9; 1304 a 23; anche individuale: 1296 a 39)»⁴¹. L'identità con l'azione basata sulla forza si conserva fino a oggi, per esempio in Jiang Zemin⁴² e negli altri dirigenti cinesi. Ma Gramsci, dopo aver fatto propria, in un primo tempo, la leniniana distinzione estrinseca tra *dominio* sugli avversari (di classe) e *egemonia* nei confronti degli alleati, opera una sua distinzione più approfondita, basata sui caratteri intrinseci delle due modalità di azione, non più sui presunti destinatari. Egli, come abbiamo visto, non soltanto osserva l'egemonia, dopo la formazione dell'Italia unita, dei moderati sul Partito d'Azione divenuto loro antagonista (sia pur velleitario) e sugli stessi ceti popolari; non soltanto giudica possibile, per contro, una funzione egemonica della parte rivoluzionaria sui suoi alleati e sugli stessi suoi avversari, ancor prima della conquista del potere; ma afferma che persino in ogni singola

coscienza individuale possa storicamente prodursi un conflitto tra opposte egemonie. Si può infatti ravvisare la differenza tra il dominio e l'egemonia nella proprietà, attribuita a quest'ultima, di dispiegarsi anche in un «reciproco assedio» tra i contendenti. Mentre il dominio non può essere esercitato che da una parte sola, ciascuna parte potrebbe far valere invece una sua, sia pure tendenziale, egemonia sull'altra. Il punto focale del confronto tra opposte egemonie è lo Stato. Lo Stato «è concepito sì come organismo proprio di un gruppo» per la sua «massima espansione», ma quell'espansione è (concepita e presentata come) «la forza motrice di una espansione universale, di uno sviluppo di tutte le “energie nazionali”» (Q. 13, p. 1584). Il pensiero politico di Gramsci sembra evolvere dunque verso un profondamente rinnovato “aristotelismo”.

Vedremo che Marx compie, sotto un certo aspetto, un percorso inverso⁴³. Nello scritto sulla libertà di stampa (1842) egli afferma che le leggi non opprimono la libertà, ma debbono tutelarla. Nella sua lettera a Ruge del settembre 1843 incontriamo la locuzione lessicale e il concetto di uno «*Stato politico*»⁴⁴ inteso come quello che, «anche là dove non sia compenetrato di esigenze socialiste, contiene in tutte le sue forme *moderne* le esigenze della ragione». Tuttavia, «dappertutto esso incorre nella contraddizione tra la sua destinazione ideale e le sue premesse reali». È una contraddizione feconda, perché dal «conflitto dello Stato politico con se stesso» può emergere la «verità sociale»: esso infatti esprime, «all'interno della sua forma *sub specie rei publicae* tutte le lotte, i bisogni, le verità sociali». La «sua forma» più specifica non è, d'altronde, irrilevante: valga il tipico esempio della significativa «differenza tra sistema corporativo e sistema rappresentativo», i cui vantaggi il critico non ignora, perché consentono di elevare lo stesso «sistema rappresentativo dalla sua forma politica alla forma universale»⁴⁵. Dell'autunno 1843 è anche la *Questione ebraica*, nella quale la «*critica dello Stato politico*»⁴⁶ (qual è concepito, in specie, da Bruno Bauer) si fa più severa. Lo Stato politico non tanto oppone le esigenze della ragione a quelle della religione, come dichiarava la precedente lettera a Ruge, quanto ripropone a suo modo il principio stesso della religione. Infatti, alla borghese «società civile lo Stato politico si rapporta nel modo spiritualistico in cui il

cielo si rapporta alla terra»⁴⁷. La critica scopre che non tutti i bisogni sociali (come dichiarava la lettera a Ruge), ma soltanto l'«uomo egoista» perché borghese, ossia il tipico «membro della società civile, è ora la base, il presupposto dello Stato *politico*»⁴⁸. Infine, nella *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* (fine 1843-gennaio 1844) Hegel è riguardato come colui che «parte dalla *separazione* della '*società civile*' e dello '*Stato politico*'»⁴⁹: della società civile, nella quale il privilegio dell'uomo borghese è salvaguardato, e dello Stato politico nel quale è legalizzata l'uguaglianza formale attribuita al *citoyen*. La critica si fa qui ancor più radicale, preannunciando la futura identificazione marxiana tra Stato politico e Stato di classe: quindi tra lo Stato moderno (sia pure rappresentativo) e la moderna dittatura di classe borghese o tra lo Stato di una, prevedibile, transizione rivoluzionaria e la *dittatura del proletariato*. Non si lascerà spazio, allora, per rapporti politici che non siano di dominazione, o di "guerra" combattuta perché subentri una nuova dominazione.

Nelle opere di Marx, si rammenti, non troviamo alcun concetto di «deperimento dello Stato» che possa essere assimilato a quello che incontriamo in Engels. A rigore, Marx non prevede un futuro «deperimento dello Stato», ma un deperimento della politica, e quindi dello «Stato politico». Nel nesso semantico tra i due termini greci *pòlis* e *pòlemos*⁵⁰ il Marx più maturo — discostandosi da Aristotele — isola forse il significato più specifico di *pòlemos* per associarlo (implicitamente) al termine «politica» e, in particolare, alla funzione storica della politica moderna. Politica è in Marx sinonimo di lotta combattuta a livello della «sovrastruttura», essenzialmente, come lotta di classe: quando la classe *ricosce* se stessa come tale, facendosi «classe per sé», ovvero conseguendo appunto «*coscienza politica*» di sé. Ma la lotta è sempre lotta tra due *parti*, o tra due partiti nel significato generico che la parola «partito» riceve dal *Manifesto* (Carl Schmitt attribuirà alla natura intrinseca del politico il conflitto amico-nemico). Nella società comunista, dunque, deperirà la politica perché deperirà la lotta di classe. E deperirà lo Stato politico in quanto Stato ancora condizionato e quasi sopraffatto dalle parti in lotta o da *una* parte politica che abbia il sopravvento. Ripeto: la parte chiamata in causa, in tal caso, non è la parte sociale *tout court*, ma il *partito* politico.

Il secolo da poco concluso senza glorie ha dato vita, con il fascismo e, per altro verso, anche con il cosiddetto «socialismo reale», a un caso estremo — di Stato sopraffatto da una parte politica — nel partito-Stato. Ma, al di qua di quel caso-limite, visibile peraltro nelle sue più cupe incarnazioni storiche, anche gli episodi più modesti di «occupazione dello Stato» in regime di «partitocrazia» possono configurarsi come sintomi di una patologia ricorrente: una patologia che, negli ultimi anni, ci interroga anche sul mutato ruolo dei partiti nelle democrazie occidentali, sulla probabile irreversibilità della loro crisi e, in ogni caso, sulla forma — ridimensionata o «surdeterminata» — entro la quale, d'ora in avanti, essi potranno sopravvivere, o rivivere una vita meno ambiziosa. La crisi dei partiti reclama, dalle nuove avanguardie storiche, una critica (degli stessi partiti) che guardi avanti, verso elaborazioni arditamente innovative orientate soprattutto verso il primato della progettualità, non una critica regressiva, come quella oggi prevalente nel segno di un pernicioso ritorno alla vecchia personalizzazione bonapartista-liberale della politica, mal dissimulata dai nuovi supporti massmediatici e dalle loro risorse neo-plebiscitarie.

Torniamo a Marx. Abbiamo constatato che nel *Manifesto* è valorizzata la funzione dello Stato nel corso della transizione verso una società comunista. Ebbene, in quelle pagine incontriamo anche un accenno alla società comunista come a quella nella quale «il potere pubblico perderà il carattere politico»⁵¹. La traduzione francese di Laura Lafargue è «le pouvoir public perd alors son caractère politique». Quel «son» («suo») è significativamente mancante nel testo originale tedesco che qui conviene riportare per intero: «Sind in Laufe der Entwicklung die Klassenunterschiede verschwunden und ist alle Produktion in den Händen der assoziierten Individuen konzentriert, so verliert die öffentliche Gewalt den politischen Charakter. Die politische Gewalt im eigentlichen Sinn ist die organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer andern»⁵² («Quando, nel corso dell'evoluzione, le differenze di classe saranno sparite e tutta la produzione sarà concentrata nelle mani degli individui associati, il potere pubblico perderà il carattere politico. Il potere politico, nel senso proprio della parola, è il potere organizzato di una clas-

se per l'oppressione di un'altra»⁵³). Il tedesco «die öffentliche Gewalt» è reso, nelle traduzioni italiana, francese e spagnola, con «il potere pubblico»⁵⁴. Jacques Texier⁵⁵, riferendosi a quella frase del *Manifesto*, sostiene che oggi essa dovrebbe essere rettificata, perché il carattere politico dello Stato perdurerà, verosimilmente, anche dopo il superamento del carattere di classe (della politica). A mio avviso, quella frase potrebbe essere piuttosto reinterpretata — alla luce di una dialettica (marxiana) più matura o meno rigida — come se volesse significare che, in un futuro ordinamento comunista, il carattere politico (denotante la dinamica di un conflitto tra posizioni “settarie”, o unilateralmente costrittive) cesserà di esser *dominante* sulla normativa statuale «super partes» e ne diventerà, invece, una componente *subordinata*.

Nelle *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei* del 1875 (note come *Critica del programma di Gotha*), Marx scriverà: «Es fragt sich dann: Welche Umwandlung wird das Staatswesen in einer kommunistischen Gesellschaft untergehen? In andern Worten, welche gesellschaftliche Funktionen bleiben dort übrig, die jetzigen Staatsfunktionen analog sind? Diese Frage ist nur wissenschaftlich zu beantworten»⁵⁶. In altri termini, al problema della «trasformazione» che lo Stato subirà, quando sarà realizzata una società comunista, una risposta potrà venire soltanto in sede scientifica (ovvero, par di capire, soltanto se e quando una società comunista sarà un fatto compiuto e osservativamente analizzabile). Trasformazione, dunque, non sparizione o soppressione. Infine, il concetto improprio di «soppressione dello Stato» sarà, in una lettera del 10 novembre 1877 (indirizzata a Wilhelm Blos)⁵⁷ che lo stesso Texier ha voluto amichevolmente segnalarmi, modificato o sostituito da Marx con il concetto più appropriato e più pertinente di «soppressione dello Stato di classe».

Si fa sempre più evidente che Engels, non Marx, aveva consegnato alla successiva tradizione marxista un'idea di deperimento dello Stato che avrebbe influito negativamente su un insieme di ingenuità e di arbitri imputabili alle scelte rivoluzionarie dei comunisti. Engels aveva previsto, infatti, che al «governo sulle persone» sarebbe subentrata «l'amministrazione delle cose», lasciandosi così condizionare in

quelle sue previsioni dalle sue esperienze di industriale pur sempre incline a concepire l'organizzazione di fabbrica, ancorché gestita dai lavoratori associati, come un modello generalizzabile anche per le future istituzioni pubbliche di un'umanità liberata. Egli non aveva sospettato che il governo *sulle* persone potesse convertirsi, invece, nell'autogoverno *delle* persone in quanto sinonimo per eccellenza dello stesso comunismo. Eppure egli si era impegnato più di Marx (Texier lo ha dimostrato con cura) nella valorizzazione della democrazia come della forma più apprezzabile di governo anche nella prima fase post-rivoluzionaria.

Soltanto lo «Stato *politico*», concepito come ancora correlato a una società di classe, si sarebbe dunque gradualmente dileguato secondo Marx⁵⁸. Si può anche presumere che egli avesse, implicitamente, previsto il permanere di funzioni *giuridiche*, proprie di uno Stato di diritto, a tutela delle libertà personali (peraltro non più finalizzate alla padronanza su altre persone, sia pur mediata dalla padronanza sulle cose)? Se quest'ultima supposizione è discutibile, è altrettanto e forse più discutibile, ripeto, l'attribuire anche a Marx, non diversamente che a Engels o a Lenin, la previsione del deperimento dello Stato. Tra Marx e il marxismo posteriore non distinguono quanto dovrebbero, ad esempio, Medvedev e anche Losurdo, il quale peraltro ha giustamente considerato quell'arbitraria previsione come una ragione non secondaria dell'involuzione sovietica: «lo stato d'eccezione rilancia l'utopia», egli ha scritto, «e questa irrigidisce ulteriormente lo stato d'eccezione»⁵⁹.

5. *Corollari non impossibili*. — Sulla base delle considerazioni precedenti, potremmo forse tentare di approssimarci, indirettamente, alla risposta non formulata nelle *Randglossen* — perché formulabile «scientificamente» solo in un tempo storico futuro — operando una serie di esclusioni che ci sono suggerite dallo stesso testo e da altri, più o meno, convergenti. In virtù di una prima e più ovvia esclusione, diremmo che in una società comunista lo Stato non sarà più uno Stato di classe. Ma, sempre sulla base delle nostre considerazioni precedenti, aggiungeremmo che quello Stato non potrà — per conseguenza — agire come Stato di parte o di partito o non potrà

caratterizzarsi come Stato eminentemente politico (Stato politico è, per Marx, sinonimo di Stato di parte o di partito, come abbiamo osservato). Infine, è verosimile che quelle previsioni sottintendano il superamento dello Stato nazionale, in quanto anche lo Stato-nazione è uno Stato di parte e, invece, la società comunista non potrà prescindere da «relazioni *universalis* tra gli uomini», implicitamente prefigurate dall'esortazione conclusiva del *Manifesto*: «Proletari di tutti i paesi, unitevi!». Tali relazioni, senza precedenti nella storia, saranno possibili a partire dalla stessa «mondializzazione» capitalistica, descritta o preannunciata dai due autori.

Una definizione in positivo dello Stato «di tutti i paesi» sarebbe, come abbiamo letto nelle *Randglossen*, scientificamente illecita. Potremmo tuttavia prevedere una *meta*-democrazia planetaria, nella quale la formazione di una volontà collettiva gramsciana in quanto volontà *generale* rousseauiana, la rappresentazione o rappresentanza legittima di una tale volontà e la piena controllabilità (o «falsificabilità») dell'agire rappresentativo da parte dei popoli uniti fossero congiunte al frequente avvicendamento, alla sobria retribuzione e alla ininterrotta revocabilità dei rappresentanti? ossia congiunte ad alcune regole che Marx aveva apprezzato particolarmente ripensando alla Comune parigina?

Se alle definizioni formali tentassimo di far seguire quelle secondo i contenuti, il compito forse principale di una meta-democrazia planetaria ci parrebbe quello di una «regolazione cosciente della specie» in rapporto ai precari equilibri dell'ambiente naturale, minacciati dai «progressi» della nostra specie e minaccianti la stessa nostra specie. È un compito che, nel voler instaurare pur sempre una società di liberi e di uguali, conseguirebbe anche all'avvenuta dilatazione dello «sfruttamento» — non più soltanto dell'uomo sull'uomo, ma del capitale su una natura non risarcita per i danni sofferti — e reclamerebbe una nuova critica dell'economia anti-ecologica, ovvero di quel progresso tecnologico osannato nel *Manifesto*. Tale compito potrebbe competere soltanto a una statualità che potesse oltrepassare i singoli Stati-nazione nel loro costitutivo essere parziali e quindi, per intrinseca vocazione, l'un contro l'altro armato. Come compito preminente, quello di abolire lo sfruttamen-

to rinsaldando la solidarietà umana anche contro più generali squilibri minaccianti la vita *sul pianeta*, sovrasterebbe i compiti ancora ragionevolmente attribuiti alle comunità locali. Ed è questa l'obiezione maggiore che potrebbe essere rivolta a quanti, nel dibattito sviluppatosi da Carl Schmitt a Kelsen, Foucault, Luhmann, Bobbio, all'ultimo Habermas, a Zolo, Teubner e Bronzini, avversano le «ipocrisie» del diritto internazionale, in taluni casi privilegiando pur sempre la democrazia diretta — inseparabile dal concetto di comunità ristrette e locali — sulla democrazia rappresentativa e dunque privilegiando l'autogoverno locale su quello «generale» (nel senso del genere o dell'umana specie).

D'altra parte, cercheremmo invano, in Marx come in Lukács, la prefigurazione della società futura come di un sistema ancor più “compleso”, e del corrispondente «cervello sociale» come di una *coscienza politico-statuale* funzionalmente necessaria a progettare e a regolare le (anche allora incessanti) *trasformazioni* della stessa società futura: una coscienza politico-statuale, beninteso, non più l'appannaggio esclusivo di una parte (privilegiata) della società, e nondimeno *funzionante* come elemento egemonico sovraordinato, come luogo deputato alla *programmazione*, non soltanto della produzione materiale, o delle attività lavorative (privilegiate da una tradizione economicistica), ma *della società* in quanto tale, della sua crescita e dei suoi ancora indefiniti e indefinibili avanzamenti nella “virtù” e nella “felicità” sua e degli individui che la compongono.

Apel non si inganna quando, citando il passo del primo libro del *Capitale* in cui sembra che Marx veda nella futura «associazione di uomini liberi» soltanto una sorta di Robinson collettivo e quindi relazioni ormai «semplici e trasparenti» dei lavoratori liberi con il loro lavoro e con i prodotti del lavoro (o della natura), deplora che in quel passo Marx non accenni esplicitamente anche a una nuova forma delle relazioni inter-umane che si conformi a una regolamentazione culturale-istituzionale corrispondente⁶⁰. E non si inganna Apel quando osserva che, se ora avvertiamo gravi «conseguenze su scala mondiale delle azioni collettive degli uomini», nuove e più responsabili «norme morali e giuridiche» ispirate da «una macroetica *universale*» divengono necessarie, mentre si rivelano insufficienti tanto «una

morale delle “consuetudini”, riferita a un contatto ravvicinato tra gli uomini», quanto un conservatorismo comunitaristico dettato da nostalgia per le particolarità locali⁶¹.

Sulla previsione del deperimento dello Stato in Engels, in Lenin e nella tradizione marxista, vorrei aggiungere ancora un’osservazione, richiamandomi a quel che ho già detto sulla lacuna teorica di un marxismo ignaro dello statuto ontologico, relativamente autonomo, dell’individualità. Conseguenza da quella lacuna anche l’assenza di un’adeguata considerazione delle tensioni esistenziali, ineliminabili in qualsiasi società passata o futura, tra individui diversi: in specie, tra individui di sesso diverso o di generazioni diverse. Superata la contraddizione di classe, perdureranno altre contraddizioni, invariate o più verosimilmente mutate. Ma, se gli iniziatori del marxismo avevano incluso tra i compiti dello Stato borghese, oltre che l’affermazione politica del dominio di classe, anche l’istituzione di garanzie reciproche tra gli individui appartenenti alla stessa classe (dominante), non «si comprende allora perché, dopo la scomparsa delle classi e della lotta di classe, dovrebbe diventare superflua la ‘garanzia’ o l’assicurazione’ da fornire ai singoli membri di una comunità unificata»⁶² non certo al riparo, dicevo, da vecchie e nuove disarmonie esistenziali.

La formula del «deperimento dello Stato» preclude un concetto “utopico” *adeguato* all’essere sociale nelle sue possibilità *alte* ancora inattuata, e preclude pertanto un’adeguata conoscenza retrospettiva degli altri strati dell’essere. Più che il «deperimento» dovremmo prefigurare un «superamento» come «inveramento» dello Stato (dello Stato attuale e *imperfetto*). Dirò conclusivamente, più avanti, che è «Stato senza aggettivi» quello non più «politico» o non più «borghese» o non più «di classe» ecc., dissociando quel nuovo concetto astratto dalla sua passata e presente forma ancora plurale (*gli Stati*), ancora particolaristica (*gli Stati-nazione*), ancora bellicistica nella funzione delle loro forze armate o in quella, vicaria, delle loro diplomazie (adibite ad affrontare i conflitti, o le controversie, internazionali), ancora oppressiva e repressiva (di un reale o presunto disordine interno). A scanso di equivoci converrebbe, per quel nuovo concetto astratto, per quella nuova entità cosmopolitica, per quella

nuova funzione progettuale, di tutela e di promozione umano-naturale, di preminente cura dell'interesse comune, di consensuale prevenzione contro l'illibertà e di massima educazione alla libertà, con un minimo di coercizione indispensabile alla difesa — quando siano accertati atti lesivi — della libertà di tutti e di ciascuno; converrebbe, per quel nuovo e ancora ignoto attore etico-sociale, ricorrere al termine *statualità*, piuttosto che al termine (purtroppo logoro e, per molti lettori, infido) di Stato.

Per poter concepire il comunismo, non solo come autocoscienza⁶³ del «genere per-sé», ma anche — sia pure nella sua irrimediabile «finitudine» (Tosel) — come *autoproduzione*⁶⁴ del processo sociale, Lukács avrebbe dovuto distaccarsi dalla concezione riduttiva («epifenomenica») della politica e dello Stato consolidatasi nella tradizione marxista. C'è in lui, invece, soltanto una fuggevole definizione della politica che ne adombra la funzione alta, per il comunismo, una definizione della politica da lui, forse, erroneamente considerata ricomprensiva o sostitutiva della statualità. «La politica è — egli scrive — una prassi che in ultima analisi è diretta alla totalità della società, ma è cosiffatta che, nell'immediato, mette in moto il mondo sociale fenomenico come terreno di trasformazione, cioè di mantenimento o distruzione, dell'esistente, e tuttavia la prassi così avviata viene inevitabilmente mossa, per via indiretta, anche dall'essenza e mira, altrettanto indirettamente, anche all'essenza»⁶⁵: dove il procedere un poco tortuoso e le insistite riserve («nell'immediato», «indirettamente») testimoniano di un nodo teorico non risolto. Rimangono pertanto episodiche, nell'*Ontologia* di Lukács, l'insoddisfazione per l'interpretazione engelsiana degli effetti sociali come «media generale»⁶⁶; la registrazione degli sviluppi contemporanei nel corso dei quali la stessa direzione capitalistica della società acquisisce alcuni strumenti per comprendere e quindi controllare e (con tentativi contraddittori) programmare, non solo la produzione, il consumo, il tempo libero, ma anche le relazioni sociali⁶⁷; la riproposizione, infine, del termine familiare di «prospettiva», sia pure come «scopo posto» solo per «posizioni teleologiche di uomini singoli o di loro gruppi»⁶⁸, capaci di «porre — dapprima solo col pensiero — l'umanità come unità socio-filogenetica del genere umano»⁶⁹.

Si rammenti che la fiducia di Marx (più che di Engels: del quale si vedano i «Principi», ove si adopera il termine «associazione» e ricorre il termine «nazione» invece che «Stato»⁷⁰) nell'accentramento statale, ipotizzato dal *Manifesto* per la transizione, soggiace pur sempre alle due condizioni necessarie (per il comunismo) che erano state indicate già nell'*Ideologia tedesca*: alla condizione di «un grande incremento della forza produttiva» e alla condizione di un consolidato tessuto, appunto, di «relazioni *universalis* tra gli uomini, ciò che [...] sostituisce agli individui locali individui inseriti *nella storia universale*, individui empiricamente universalis»⁷¹. «Il comunismo è possibile empiricamente solo come azione dei popoli dominanti tutti in “una volta” e simultaneamente, ciò che presuppone lo sviluppo universale della forza produttiva e le relazioni mondiali che esso comunismo implica»⁷².

Sappiamo ora che, proprio perché quelle due condizioni non sono state soddisfatte nell'esperimento sovietico e perché il capitale ha potuto attuare la *sua* «mondializzazione», quel regime è stato abbattuto. Infatti, avevano precisato i due autori, «ogni allargamento delle relazioni sopprimerebbe il comunismo locale». È lecito far ricadere sugli autori del *Manifesto* anche la più remota responsabilità teorica delle degenerazioni «statolatriche» (così Gramsci le classificherebbe) del sistema sovietico? Ma, in tal caso, la ricerca sui vizi originari di unilateralità teorica dovrebbe essere ampliata per investire, precisamente, tutte e due le postulazioni, discordanti tra loro nell'approccio al problema dello Stato, che è possibile rintracciare nelle opere marx-engelsiane. Dalle due postulazioni o da una loro versione radicalizzata traggono origine, almeno in parte, le tempestose vicende teorico-pratiche dei tentativi messi in atto, successivamente, ad opera del movimento operaio o nella prassi politica di ispirazione marxista. È infatti possibile ipotizzare due “peccati originari” che si ritrovano nella storia del movimento socialista rivoluzionario, un “peccato” per troppo liberalismo e uno, al contrario, per troppo poco liberalismo.

Troppo liberalismo. Ritengo anch'io (come Losurdo) che l'utopia romantica — liberale-libertaria — dell'estinzione dello Stato, recepita nella tradizione marxista almeno dall'*Ideologia tedesca* in poi,

sia storicamente corresponsabile della successiva noncuranza pratica con la quale i comunisti, raggiunto il potere, hanno affrontato (o, meglio, rifiutato di affrontare) i compiti di una radicale riforma delle istituzioni: per qual ragione avrebbero posto mano alla riforma delle istituzioni, se le giudicavano prossime ad estinguersi nella loro interezza? L'exasperazione dei caratteri repressivi e oppressivi, con i quali si pretendeva di identificare lo Stato in via di estinzione, era una sorta di fatale «contrappasso» per chi aveva coltivato quell'illusione teorica.

Troppo poco liberalismo. Ritengo, d'altra parte, che l'utopia giacobina — di una democrazia integrale —, recepita dalla tradizione teorica che ha il suo punto di partenza proprio nel *Manifesto*, e poi presupposta dalla pratica del movimento operaio in alcuni momenti storici cruciali, sia anch'essa parzialmente corresponsabile della successiva omissione di ogni connotato liberale dello Stato di diritto e della conseguente repressione di ogni libertà civile o personale. L'agognata democrazia integrale si convertiva in tal modo, appunto, nel terrore giacobino. E si mettano pure nel conto le attenuanti invocate da un esperimento che mirava a trasformare la società facendo leva appunto sul potere politico (esperimento compiuto per la prima volta nella storia) e che, con quel suo brusco passaggio e proprio per quella sua asprezza, avrebbe spianato la strada a successivi sviluppi non violenti, specialmente quando le democrazie occidentali sarebbero state indotte (da quello stesso giacobinismo macchiato di terrore) a sfide più miti, nel corso dei loro esperimenti di Stato sociale.

Concorrevano inoltre, come presupposto non trascurabile di quel troppo e insieme di quel troppo poco liberalismo, una concezione profondamente errata della dialettica storica. Marx, nelle sue analisi teoriche e nella sua visione retrospettiva delle formazioni sociali, aveva concepito in maniera rigorosa e articolata la dialettica storica. E una concezione rigorosa e articolata si troverà, specialmente, in Gramsci; non soltanto nelle sue riflessioni storiche, ma anche (e pregiudizialmente) nei suoi espliciti enunciati teorici volti a interpretare, «tradurre», riformulare e riformare la dialettica hegeliana⁷³. Dalle pagine più pregnanti di Marx (e di Gramsci) si apprende che non v'è, in un'opposizione dialettica storicamente data, alcuna *purezza estrema* ravvisabile all'in-

terno dell'uno o dell'altro termine opposto⁷⁴. Tuttavia, in alcune sue previsioni meno caute, Marx aveva fatto dipendere l'evento rivoluzionario da situazioni estreme: per esempio, dalla proletarizzazione (presso che) totale e dalla (presso che) totale concentrazione monopolistica dei mezzi di produzione. Il *Manifesto del partito comunista* aveva appunto fornito, con quelle previsioni, un involontario avallo a enunciati teorici (sulla dialettica del processo storico) che altri, discostandosi dalla lettera e dallo spirito dell'opera marxiana, avrebbero formulato in seguito con irrigidimento dogmatico.

La rivoluzione di ottobre, è vero, sfidava l'interpretazione dogmatica che aveva predicato la (fiduciosa e immobile) attesa di un compiuto sviluppo capitalistico in Russia, ma anche il leninismo privilegiava nella teoria, e per taluni aspetti nella pratica politica, un'interpretazione della dialettica storica che possiamo così riassumere schematicamente: se la rivoluzione mira alla negazione totale del sistema vigente, essa deve *attivamente* adoprarsi perché (non certo aspettare passivamente che) il sistema vigente raggiunga il suo apice, ovvero tocchi il limite estremo di una sua assolutezza senza residui. In Lenin (si rifletta sul suo commento alla logica hegeliana nei *Quaderni filosofici*, da un lato, e sulla sua diagnosi dell'epoca ne *L'imperialismo fase suprema del capitalismo*, dall'altro) troviamo dunque la formulazione, peraltro già adombrata da alcuni teorici della Seconda Internazionale, di un concetto filosofico e insieme di un progetto politico basati sulla presunta necessità di acutizzare al massimo una determinata «tesi» per poter convertirla nella sua «antitesi», a sua volta intesa come negazione totale della tesi.

Comprendiamo allora perché, più che lo stesso Lenin, il successivo stalinismo abbia vagheggiato, non soltanto un comunismo pur sempre utopico che sarebbe scaturito dalla volontaristica instaurazione di una forma estrema di capitalismo monopolistico (di Stato), ma anche un ideale modo di vita integralmente libertario (proteso verso l'estinzione dello Stato) che sarebbe scaturito da un'exasperazione delle funzioni repressive, militari e poliziesche, già sommariamente giudicate funzioni precipue e caratterizzanti, anzi esclusive, dell'odiato Stato imperialista che aveva generato la guerra totale. Ma proprio quelle due vie al comunismo tentate allora, implicanti una (teo-

ricamente professata e praticamente programmata) identità degli opposti, avrebbero invece reso inevitabile la restaurazione capitalistica post-sovietica: in specie, la tentata esclusione delle libertà civili e personali, dal novero dei diritti normativamente sanciti, avrebbe contribuito alla rivincita di un liberalismo politico, a sua volta, tendenzialmente integralista, nel suo fanatismo ideologico e spregiudicatamente primitivo per le forme della parallela e congiunta accumulazione economico-finanziaria.

Il tramutarsi degli opposti *estremi* l'uno nell'altro non è soltanto un presupposto della nostra logica storica. E non è soltanto osservabile nella storia recente del movimento comunista. È, ancor prima, un percorso visibile già nello stoicismo antico dalle sue origini fino a Seneca: dal concetto di una autonomia interiore del saggio che può ignorare o vanificare ogni potere organizzato al concetto di una sacralità del potere imperiale romano. È, soprattutto, un fenomeno esemplare di alcuni svolgimenti politici di impronta borghese-capitalistica, nel confronto con i quali il movimento comunista sembra muoversi in parallelo, almeno dalla rivoluzione di ottobre fino alla metà del secolo XX. Un parallelismo non virtuoso ha, in circostanze storiche diverse, accomunato movimenti ideologico-politici diversi. L'uno, liberale persino smodatamente nelle sue intenzioni originarie, è approdato (come anche la dialettica della hegeliana *Fenomenologia dello Spirito* ci insegna) nel terrore giacobino e poi nel bellicoso impero napoleonico centrato sull'investitura plebiscitaria dell'Uomo forte (della personalità «cosmico-storica» nel linguaggio hegeliano, del «capo carismatico» in quello weberiano); e, con una parabola non molto dissimile, è approdato in seguito, dalla disordinata repubblica di Weimar, al nazismo in Germania e da un caotico regime liberale al fascismo in Italia. L'altro movimento, permeato nei suoi inizi da aspirazioni mutate dall'anarchismo, è approdato anch'esso al terrore di tipo giacobino e alle tragiche distorsioni del «culto della personalità». Entrambi hanno invocato all'inizio o presagito come auspicabile il declino dello Stato («meno Stato» o «fine dello Stato»). Entrambi incorsero infine in quel male opposto che Gramsci avrebbe chiamato «statolatria». E né l'uno né l'altro possono oggi considerarsi ormai immuni, in ogni parte del mondo, da una tale malattia,

anche se l'odierna ondata globale neoliberista mostra assai più spiccate tendenze a diventare, di fatto, neo-autoritarismo decisionistico liquidatore, di fatto, delle libertà e della democrazia effettive.

Fare i conti con il proprio passato storico, per la teoria della rivoluzione, implica dunque emendarsi dalla «malattia infantile» dell'«estremismo» teorico-pratico: contro gli eccessi di spirito liberal-libertario, conviene ripensare in termini positivi, e propositivi, la forma-Stato; nello stesso tempo, contro ogni tentazione illiberale, conviene recepire — nell'alveo primario di una democrazia compiutamente socialista, concretizzante la *libertas major*⁷⁵ di una volontà o progettualità collettiva — l'istanza *seconda* (seconda, ma irrinunciabile) delle garanzie liberali o dei diritti civili in quanto individuali o personali.

6. *È pensabile una statualità senza aggettivi?* — Abbiamo detto della (implicita o anche esplicita) concezione marxiana dello Stato nell'età moderna, o borghese, e nella prospettiva comunista; pensando a quest'ultima, abbiamo accennato alla possibilità che siano sanciti nuovi e più compiuti diritti universali nel rapporto tra le due libertà, maggiore e minore, in una democrazia anch'essa compiuta⁷⁶. Vorremmo ora riesaminare tali concetti in un quadro più dichiaratamente *logico-storico*. Ci converrà dapprima “rileggere il *Capitale*”? Potremo in tal caso supporre che non la merce in senso letterale, ma lo *scambio* sia il presupposto storico (e anche logico) dal quale intende avere il suo inizio l'indagine del *Capitale*, ovvero l'indagine marxiana sul modo di produzione capitalistico: lo scambio, inteso essenzialmente come sistema razionale di equivalenze formali, ovvero astratte, che nella sua *essenza* è categoria della modernità (non, come riteneva Adam Smith, di tutti i tempi). Infatti, lo scambio è razionalità ormai sicura di sé e perciò capace di applicarsi e estendersi a ogni altra relazione: anche al rapporto tra capitale e lavoro, in quanto riconducibile a un più generale scambio, *formalmente*, tra uguali o tra equivalenti. Il denaro, a sua volta, è lo stesso principio astratto di un sistema universale di equivalenze fattosi *medium* astratto-concreto: ora nel processo di produzione (nel quale, ad esempio, la produzione dei mezzi di sussistenza eguaglia la produzione e/o riproduzione

ne della forza lavoro), ora nei rapporti sociali (nei quali entra in gioco, appunto, la merce, che viene scambiata con altra merce secondo gli equilibri — formali — del mercato e per la conseguente redistribuzione del reddito tra le classi e entro ciascuna classe), ora nei rapporti politici (nei quali ha luogo, appunto, lo scambio politico, in specie tra governanti e governati e attraverso il mutevole equilibrio tra erogazioni pubbliche e tributi riscossi).

Produzione, società, cultura e istituzioni sono variamente intrecciati nel corso della storia umana. Lo vedremo meglio nella nostra Parte seconda. Ma il primitivo lavoro comunitario-tribale e poi quello servile divengono, ci spiega Marx, lavoro *sans phrase* soltanto nella modernità. È come dire: negli svolgimenti storici, ogni categoria interpretativa ha, appunto, una storia e una preistoria. Il suo significato “vero” e “nudo” si fa palese quando giunge il momento storico-epocale in cui, come concetto categoriale, non abbisogna più di “aggettivi”. Ebbene, come per i concetti detti strutturali (fra i quali è compreso anche il concetto di lavoro), così per quelli superstrutturali è necessario disgiungere preistoria e storia. In particolare, la disgiunzione è d’obbligo quando discorriamo di politica e di Stato e, in relazione allo Stato, di politica partitica o di razionalità giuridica o di economia programmata o di società civile democratica: più propriamente, di partiti o di diritto o di pianificazione o di democrazia *tout court*. Ciascuna di quelle nozioni, come accennavo, ha una sua preistoria e infine una storia; e ha, soltanto nella sua storia, l’ambizione di proporsi come nozione, o categoria logico-storica, *sans phrase*.

Consideriamo dapprima lo Stato nella sua “preistoria” e, tralasciando le sue prefigurazioni più remote rintracciabili già nelle primitive istituzioni mitico-genealogiche o patriarcali, poi nelle prime oligarchie sacerdotali o militari e anche nel cosiddetto dispotismo asiatico (nel quale, come leggiamo in Hegel, un sol uomo è libero), facciamo una breve sosta sull’epoca premoderna, nella quale più organicamente lo “Stato” ha principale radicamento o fondamento entro la struttura sociale: in specie, entro le relazioni sociali di dominazione o di asservimento. La città-Stato greca e la *res publica* romana sono un non-ancora Stato perché in esse “soltanto alcuni sono liberi”: lo “Stato” è l’autoregolazione della libertà degli uni e la regola-

zione della servitù degli altri. Non molto dissimili sono le funzioni dello “Stato” feudale, nel quale si fa legge, più particolarmente, un legame di fedeltà agli uni o all’uno da parte degli altri come risultato dei rapporti di forza, e quindi di dominio, sanciti o da una guerra cesata o da quella, sia pure tacitamente, minacciata. Il sovrano è pertanto, nella piramide sociale, il più forte tra i forti e, quando ha saputo e potuto disarmare i suoi pari divenuti meno forti, proclama: «lo Stato sono io» (anche l’imperio del vincitore nella Roma dei Cesari potrebbe esemplificare, come un caso particolare, la stessa tipologia).

Una tale idea pre-feudale, feudale o tardo-feudale di sovranità si prolunga, più o meno surrettiziamente, fino all’età moderna e rende ambiguo, o improprio, persino il concetto odierno di «sovranità popolare». Nella stessa età moderna non vi è ancora lo Stato senza aggettivi, ma v’è quel che Marx — come abbiamo notato — chiama lo «Stato politico». In esso perdura l’impronta del conflitto sociale, benché in altra forma.

Ma vi si fa valere la ‘libertà dei moderni’, ossia quella — negativa — *libertà da* (da sottomissione personale) che, non contrapponendosi più all’altrui servitù, si presume congiunta con un universale principio di *eguaglianza* unicamente formale o astratta: principio di ragione o ragione di *scambio*, perché ancorato nel primato moderno della razionalità cognitiva-operativa o noetico-pragmatica, il cui compito è, appunto, di cogliere l’identico o *l’astrattamente* uguale tra cose, diversificate invece, *concretamente*, tra loro». In breve: libertà (soltanto) da costrizione diretta, uguaglianza (soltanto) nella contrattazione diretta. Lo “Stato” garantisce l’eguaglianza, pur mantenendo in vita, anzi regolamentando, il conflitto come concorrenza competitiva tra “liberi” *individui* (in quanto siano, tutti, *cittadini* proprietari di capitale o di forza lavoro) e come lotta tra “libere” *classi* (libere in quanto non siano più consociate da vincoli corporativi), o tra liberi centri di potere e gruppi di pressione in quanto interessi organizzati contrastanti e contraenti, nello scambio politico appunto. E dopo? Lo Stato senza aggettivi potrà essere soltanto, per ragioni di contiguità storica, lo Stato non più «politico»: ossia non più chiamato ad esprimere l’astratta «uguaglianza» tra individui reciprocamente ostili o tra classi sociali in lotta l’una contro l’altra.

Ma, a questo punto, è necessario ripercorrere la preistoria dei sottosistemi statuali, ciascuno dei quali ha una sua preistoria e infine una storia; e ha, soltanto nella sua storia, l'ambizione di proporsi come nozione, o categoria logico-storica, *sans phrase*». Si consideri il diritto. Anche nella sua preistoria, a dir vero, il diritto pregresso promana dal pre-Stato: da Giustiniano al codice napoleonico e fino ai codici a noi più vicini. Anche la sua preistoria più illustre, tuttavia, non può essere confusa con la sua storia: una storia, peraltro, che ancora non ha avuto ma potrà avere inizio in un domani incerto. Se facciamo alcuni passi indietro, infatti, osserviamo che il "diritto" consuetudinario, ad esempio, non era ancora a rigor di termini un diritto; e non lo è neppure il moderno "diritto" civile o penale, che si modella di nuovo sulla moderna idea razionale dello scambio (tra dare e avere o tra delitti e pene) sancito da un *contratto*: il preteso diritto moderno ambisce, certamente, all'universalità, ma in quanto la si identifichi con la libera contrattualità tra *alcuni* individui preventivamente vincolati alle clausole di un patto da *tutti* originariamente, così si presume, stipulato. Il diritto moderno è dunque, per la sua forma, un diritto contrattualistico o, se si vuole, meta-contrattualistico (Rawls nell'ottica di Bidet)⁷⁷. Del resto, anche la costituzione, in quanto presagio o promessa dello statale *tout court* nello «Stato politico» e, prima, in quanto architettura di argini, non contro lo Stato in senso proprio, ma contro il potere feudale sovrano nella sua tarda o pre-moderna forma assolutistica, anche la costituzione è un contratto: come tale, vincola i contraenti, il sovrano in specie. Ed è un contratto politico anche tra gli individui soggetti, che segna gli argini entro i quali gli stessi individui in quanto cittadini potranno far valere le loro future libertà.

Nello Stato non più politico il diritto è, come *legislazione* deliberata da una volontà generale (benché riecheggiante le leggi "scoperse" dall'intelletto scientifico) e insieme come *sapienza* giuridica (non dunque cognitiva *in primis*), la stessa razionalità scientifico-cognitiva in quanto sussunta nello Stato: una razionalità non più "data" ma "posta", che ora (in quanto posta) promana dallo Stato. Un impossibile sistema di diritti indipendente dallo Stato (o in funzione anti-Stato) è talvolta nei voti di alcuni utopisti radicali e, più realistica-

mente, proprio della moderna razionalità capitalistica, che sa di non poter articolarsi come tale senza postulare come originario il diritto di proprietà (qual è teorizzato da Locke) e senza reclamare la certezza del diritto a garanzia dell'effettività di cui abbisognano le transazioni mercantili e/o proprietarie (come ci spiega Weber). Il limite oltre il quale la moderna razionalità capitalistica è incapace di proseguire è situato là dove i diritti civili dovrebbero incontrare anche i diritti sociali (è questa la tesi del giovane Marx, quando denuncia la scissione tra il *bourgeois* e il *citoyen*). Il diritto *sans phrase*, invece, dovrebbe non più coincidere con il diritto di proprietà. Già oggi, sappiamo, nella nostra società (barbaricamente) "postmoderna" e "postindustriale", il contrassegno preminente del capitale o del capitalista non è più nella proprietà dei mezzi di produzione: è invece nel monopolio del sapere-potere di direzione e di disposizione. Al riguardo: Marx, nel suo tempo, era incorso inavvertitamente in una contraddizione allorché aveva attribuito alla (sovrastrutturale) proprietà giuridica dei mezzi di produzione la condizione (strutturale) dello sfruttamento capitalistico esercitato sul lavoratore.

Se nello Stato politico non v'è ancora, a rigore, il diritto senza aggettivi, anche nella competenza finanziaria, come programmazione di entrate e spese pubbliche, non v'è ancora la programmazione o pianificazione senza aggettivi, ossia come regolazione statale dell'economia. Nel moderno Stato politico sono infatti possibili forme più o meno pronunziate di intervento pubblico mediante manovre finanziarie, valutarie, fiscali, doganali ecc. o mediante strumenti redistributivi o anche mediante gestioni pubbliche, ma pur sempre modellate su quelle capitalistiche e privatistiche in quanto guidate dal criterio dello scambio (a scopo di profitto): in altri termini, la produzione capitalistica e il correlato scambio sociale di merci sul mercato condizionano ancora l'intervento pubblico e ne segnano i limiti, inducendovi la propria, in ultima istanza regolatrice, razionalità. Perciò Gramsci scorge, nel suo tempo, alcuni esempi di programmazione parziale riconducibili a quella che egli denomina «rivoluzione passiva».

Quando i "vetero-comunisti" usavano l'espressione «democrazia borghese» non avevano tutti i torti. Concordo pienamente con chi oggi, in un'ottica "neo-comunista", sostiene che il capitale (o il capi-

talismo) è per sua natura ostile alla democrazia. Quella ateniese fu, come è noto, una “democrazia” schiavista, non fu dunque una democrazia. Non lo fu neppure la “democrazia” corporativa, facendosi forti della quale alcuni nobili o aristocratici (e, per assimilazione, artigiani o popolani anche dediti a fatiche rurali) si radunavano in assemblee per decidere insieme quali loro interessi potessero considerarsi comuni e quali concessioni al potere sovrano potessero ritenersi tollerabili. Non lo è neppure la “democrazia” liberale odierna, nella quale l’uguaglianza dei cittadini è soltanto formale e, anche come uguaglianza formale, è viziata dalla potenza del denaro: ad esempio, quando un magnate delle comunicazioni può, in una campagna elettorale, trarre vantaggio per sé dalle stesse comunicazioni e spendere tanti soldi quanti ne occorrono per mettere in svantaggio concorrenti, rivali o avversari. Il ruolo del “pubblico”, infatti, sembra oggi occupato e usurpato dalla “pubblicità”. Il cittadino è tramutato in spettatore dalla politica-spettacolo o meglio, appunto, dalla politica-pubblicità. Ma dobbiamo considerare che anche questo fenomeno è un risultato (perverso) dell’abnorme primato dell’informazione-comunicazione odierna in quanto scientificamente razionalizzata, ossia in quanto è parte consistente del *sapere* che si fa potere. Sotto questo profilo, la novità non è tanto la cosiddetta politica-spettacolo — e quindi la “finzione”, o la “messa in scena” di una “commedia” politica tra “personaggi-maschera” — quanto la, calcolata, riduzione del conflitto e/o della complessità mediante pronunciamenti semplificati e tendenti all’uniformità, come se tutti i cittadini volessero le medesime cose e i partiti (o i personaggi politici) dovessero per conseguenza prenderne atto.

Si manipolano le masse, o il loro senso “comune”, dopo aver simulato il loro “consenso”, come se le loro preferenze “spontanee” si esprimessero attraverso i cosiddetti sondaggi, ossia attraverso quella stessa razionalità semplice che tramuta le masse in (semplici) quantità numeriche. Il contratto politico con i cittadini è in tal modo stipulato con una minoranza passiva. Il “voto” degli elettori arriva dopo, per sancire appunto che, noncuranti della crescente astensione elettorale, i rappresentanti possono vantare il sostegno di una minoranza camuffata (nel sistema “maggioritario”) come “maggio-

ranza”. Ora davvero il potere attribuito ai rappresentanti è maggiore della somma dei voti espressi dai rappresentanti, come fa notare Edgardo Logiúdice, e una minoranza dispersa di individui è presentata come l'intera cittadinanza o l'unità compatta del Popolo. La classica riduzione razionale delle diverse individualità in unità semplici (“una testa un voto”) regredisce, proprio nell'epoca che vede il trionfo della razionalità scientifica, o complessa, verso i vecchi criteri elettorali premoderni o protomoderni: si ripristinano gli esclusi dal voto (esclusi volontariamente, in apparenza almeno, o involontariamente come gli immigrati nei paesi ricchi); si riaffaccia una selezione per censo (selezione oggi indiretta: chi possiede i mezzi finanziari, oggi sempre più sconfinati, raccoglie più voti di scambio, ovvero beneficia, nei fatti, di un voto plurimo) e infine per grado di istruzione (chi può accedere più facilmente ai nuovi e sofisticati mezzi di comunicazione è più informato ed è quindi un elettore privilegiato). La *legittimazione* popolare del potere dipende pur sempre, ci ricorda ancora Edgardo Logiúdice, dalle forme *legali* che la regolamentano, e quindi dalle leggi (nel caso specifico, elettorali) volute dal potere.

Ritenere che la razionalità moderno-capitalistica sia *per sua natura* compatibile con la democrazia senza aggettivi è, ripeto, totalmente sbagliato. Non è tuttavia errato ammettere che, in talune circostanze favorevoli, forze antagonistiche (beninteso, non regressive ovvero non espressive di un idealizzato pre-capitalismo) abbiano potuto costringere più che convincere alcuni gruppi capitalistici e in primo luogo lo Stato politico ad accogliere una più avanzata o meno imperfetta democrazia (come «democrazia progressiva» appunto). Il moderno Stato rappresentativo, come «Stato politico», dovrebbe pertanto essere oggetto di una nostra duplice critica storica: sia per il passato che si ritrova tuttora in esso — riemergendo quasi inatteso, a volte *regressivamente*, malgrado l'avanzare della modernità — come passato pseudo-mitico e passato pseudo-religioso, sia per il futuro che in esso non figura ancora se non per un'ambigua e talora deviante “anticipazione” assimilabile, per taluni aspetti, alle rivoluzioni passive. Infatti, anche le anticipazioni possono essere regressivamente distorte, come è dimostrato dall'odierna (falsa) mondializzazione o unificazione del genere umano, dalla (falsa) “ideologia” dei “diritti

umani”, dall’odierno sconfinare della scienza-tecnica, o della nuova razionalità complessa, sottratta a quel che, domani, dovrebbe essere il principio regolativo del bene comune e animata invece, più della precedente razionalità semplice, dal principio moderno-capitalistico di un’accumulazione (crescita) e di una produttività (attenta al calcolo costi-rendimenti) del tutto indifferenti al “che cosa” e “per chi” si produce. Nel mezzo, tra la *perpetuazione* del passato e la cattiva *interpretazione* odierna del possibile, stava la specificità non tutta “esecrabile” del blocco guidato dalla razionalità discorsiva.

Una democrazia rappresentativa senza aggettivi, invece, potrebbe non soltanto amalgamarsi sempre più con nuove forme di “democrazia diretta”, ma fuoriuscire dagli schemi della rappresentanza senza mandato e anche della rappresentanza per mandato (imperativo o meno): quest’ultima essendo ancora vincolata al carattere contrattualistico della razionalità politica moderna. Una democrazia rappresentativa senza aggettivi sarebbe caratterizzata a) da una tendenziale unificazione istituzionale della specie umana, sia pure attenta alle particolarità e alle autonomie locali; b) dall’assenso accordato a programmi più che a individui o gruppi politici (ai dirigenti si richiederebbe l’attuazione di quei programmi, più che la *fedeltà* a un mandato direttamente ricevuto dai cittadini); c) dalla collegialità delle decisioni e dal frequente avvicendamento dei dirigenti che decidono; d) dall’ininterrotta possibilità di un controllo invalidante o revocante da parte della cittadinanza (universale o locale). Il tutto compatibilmente con la dimensione ormai globale dei problemi e delle istanze chiamate a risolverli (ad esempio: pace, equilibrio ambientale, giustizia internazionale ecc.). Ammaestrati dai guasti del passato e dalle degenerazioni del presente, dobbiamo inventare nuovi modi di un agire democratico che sia un agire permanente e collettivo — non di un attimo e di un “atomo” —, coestensivo a tutti i campi: sociale, culturale, economico.

Sarebbe incongruo separare il diritto senza aggettivi, la programmazione senza aggettivi o la democrazia senza aggettivi dal concetto di uno Stato senza aggettivi (un mio tentativo di formalizzare tali relazioni si trova in alcuni scritti precedenti⁷⁸): in parole povere, affermare che nel sistema comunista potesse allignare o soltanto il

diritto o soltanto la democrazia in assenza dello Stato, come se quel sistema potesse concepirsi privo di statualità o come se diritto e democrazia non fossero, insieme con altre componenti (i partiti politici, ad esempio), quel che Gramsci definiva lo «Stato allargato». E, in quel contesto, «allargato» non voleva essere, ovviamente, un aggettivo limitativo, ma al contrario indicava la compiutezza o la “verità” dello Stato, anche se Gramsci ne scrutava i caratteri osservando “controluce” la stessa più avanzata modernità e lasciando in ombra la transmodernità.

Non meno ingenua è la convinzione che il partito politico possa operare in assenza, o dopo il declino, dello Stato. È una convinzione che accomuna politici e studiosi di tutto rispetto. Vorrei ricordare, tra gli altri, Mario Rossi. Ma io ritengo che l’enfasi sul partito che dapprima si “impadronisca” dello Stato e si proponga poi di farlo deperire e persino di sopravvivere al deperimento dello Stato, ritengo che quell’enfasi, apparentemente innocua in sede teorica, debba necessariamente approdare in pratica, come la storia ci insegna, nell’esito rovinoso del partito-Stato, o di un partito che occupi totalitariamente e sostituisca illimitatamente, non soltanto lo Stato nei suoi poteri coercitivi, ma anche lo “Stato di diritto” e le relative garanzie estese ai cittadini tutti. L’occupi e lo sostituisca, almeno nelle intenzioni, “per sempre”. Lo Stato allargato è invece il solo che possa precludere la «statolatria» (ancora Gramsci), ossia il culto, vorremmo dal canto nostro precisare, di una pseudo-statualità. Altra cosa, ben più motivata e anzi a parer nostro ineccepibile, è sostenere che i partiti possano e debbano avere una loro insostituibile funzione *nello* Stato.

Lo «Stato allargato» nel significato gramsciano di tale espressione dovrebbe invero affacciarsi oltre lo Stato-nazione per le ragioni già addotte in precedenza. Ma salutare l’inevitabile superamento, o svuotamento, dello Stato-nazione come una liberazione da (o come la premessa per la futura estinzione di) qualsiasi figura della statualità sarebbe una temibile illusione. Vorremmo anche noi come Giuliano Amato, ad esempio, un’Europa larvamente para-feudale o post-feudale, i cui poteri fossero bilanciati ma divisi, sicché potesse sovrastarli l’unità reale dei poteri tecnocratici forti, extra-politici e a-democratici? Vorremmo togliere di mezzo ogni potere esecutivo

centrale, invece che esigere per l'esecutivo, e per le sue auspicabilmente sobrie appendici amministrative, una salda investitura conferita dal parlamento europeo e invece che fare dello stesso parlamento un'espressione più compiutamente democratica secondo una nuova, e più compiuta, concezione della cittadinanza universale? Dire, con Gramsci, «Stato allargato» significa negare che lo Stato possa identificarsi con il governo e insieme negare che la democrazia e il diritto possano funzionare senza governo: quindi, secondo quelle illusorie previsioni, anche senza statualità.

So che numerosi critici radicali dell'odierna globalizzazione neocapitalistica giudicano non desiderabile, o almeno prematura, ogni rivendicazione di democrazia planetaria e, in specie, di competenze democraticamente centralizzate per talune materie ben definite aventi comunque, oggi e domani, dimensioni o implicazioni di carattere, appunto, globale o planetario. Il giudizio pecca di ingenuità perché quelle materie non possono essere lasciate in balia del presunto ordine neocapitalistico (con risultati visibili nella loro gravità), ma neppure in balia di un disordine connotato di casualità: perché anche una rete di comunità locali liberate e ricche di buona volontà umanitaria non potrebbe garantire mediante una sorta di generazione spontanea la soluzione di alcuni problemi riguardanti tutta la nostra specie. I tremendi problemi d'oggi che, per loro natura, reclamano soluzioni e risoluzioni vincolanti, concertate a livello mondiale, sono quelli riguardanti l'ambiente, le grandi risorse umane o naturali già mobilitate dalla modernità, le nuove comunicazioni nella loro bontà e nel loro rovescio: devastazione irresponsabile, sfruttamento illimitato, distorsioni manipolatrici. Si aggiunga la necessità di prevenire o arginare o contrastare l'uso di alcuni mezzi di distruzione tecnologicamente sofisticati (e perciò capaci di produrre disastri non localizzati) da parte di sempre possibili minoranze ancora portatrici di fanatismi ideologici, retaggio del passato, o anche di singoli individui (malgrado ogni redenzione sociale) pur sempre in preda a forme cruenti, diremmo, di sadismo o masochismo. Siamo certi che, superate le grandi e devastanti contraddizioni della tarda modernità, non potranno ripetersi, in altri luoghi o modi, gesti tragicamente aggressivi come quelli che (impiegando veicoli ultramoderni e coltelli pri-

mitivi) hanno abbattuto le due torri a New York con i loro inermi inquilini? Anche in futuro i vari pericoli suaccennati potranno ripresentarsi, sia pure in contesti molto diversi e più rassicuranti. Essi potranno essere affrontati soltanto da una democrazia planetaria e perciò realmente efficace, non da un diffuso neo-anarchismo anti-istituzionale, non da comunità locali pur se autogestite, non da manifestazioni spontanee pur se suffragate da democrazia diretta (altro aggettivo significante una democrazia plausibile ma parziale e non a tutti i livelli praticabile): in sintesi, non da una felice «armonia prestabilita» tra individui incondizionatamente liberi, agenti in società «libere» da ogni, ancorché nuova, figura istituzionale di forma statale o sovra-statale.

Allora, all'idea illusoria di una libertà senza Stato, illusoria perché in tale ipotesi né le collettività né gli individui sarebbero con certezza e realmente liberi, conviene anteporre l'idea di una libertà sostanziale formalmente garantita da un ordinamento statale democratico a tutti i livelli e insieme sovranazionale. In sua assenza, è probabile che si rigenerino poteri forti, occulti o non democratici, affiancandosi ancora una volta alla supremazia imperiale di una nazione sulle altre.

Note

- ¹ La realizzazione «appare unicamente come un logos che in ogni caso si dispiega [...] il pan-logos lega sempre di nuovo il produrre in un mero manifestare» (Bloch, 1994, p. 224).
- ² Per Bloch (1944, p. 227), sempre «l'utopico [...] dopo la realizzazione si ripresenta». E ciò accade per la «non coincidenza [...] anche della migliore realizzazione» con l'utopico in quanto tale.
- ³ Anche H. Marcuse, in *Davanti al nazismo. Scritti di teoria critica 1940-1948*, trad. it. a cura di C. Galli e R. Laudani, come fa notare S. Petrucciari, nega che per la Germania nazista si possa adoperare l'espressione Stato totalitario, perché lo Stato moderno si caratterizza per la distinzione della società civile, mentre in Germania il partito e gruppi privati subordinavano a sé lo Stato e, senza mediazioni, l'intera società
- ⁴ L'assolutismo può manifestare, anche nel premoderno o nel mondo antico, forme di «statalizzazione» economica, burocratizzazione ecc. che si accompagnino alla sacralizzazione del potere (Viansino, 2001, pp. XXXVII-XXXVIII).
- ⁵ L. Canfora, 1999, p. 174.
- ⁶ R. Medvedev, 1999, p. 127.
- ⁷ In passato, mentre le utopie sociali miravano a massimizzare l'umana felicità, il diritto naturale propose il modello del «camminare eretti», dell'«umana dignità» (Bloch, 1984, p. 107). Nel

diritto naturale e in Rousseau la «ragione e la natura divennero le insegne sotto cui un mondo fondato sulla dignità umana pensava di fare il suo ingresso. Questa dignità era allora concepita in termini puramente individualistici, né poteva essere altrimenti, in quanto essa corrispondeva all'affermarsi del modo di economia privato, cui essa ancora si richiamava. Ma proprio perciò, in quanto dignità della libertà individuale, era precisamente orientata contro l'oppressione feudale e anche contro il sistema patriarcale del dispotismo illuminato» (Bloch, 1954, t. II, p. 104; trad. it., 1994, pp. 619-620); «il giusnaturalismo, in quanto democrazia, equivale a una aristocrazia concessa a tutti gli uomini» (p. 105; trad. it., p. 620). Il diritto naturale (Hobbes fa eccezione in parte) «geht überwiegend *menschliche Würde* und leitet, in tunlichst *durchdachter Deduktion*, aus dem Begriff eines a priori freien Vertragssubjekts die Rechtsbedingungen ab, unter denen die Würde sozial gesichert und erhalten wird», ossia si preoccupa principalmente della *dignità umana* e, grazie a una *deduzione per quanto possibile condotta rigorosamente*, fa derivare le condizioni giuridiche del concetto di un soggetto che *a priori* liberamente si impegna in un contratto, condizioni necessarie alla garanzia e alla salvaguardia sociale della stessa dignità. «Solo Thomasius (*Fundamentum juris naturae et gentium*, 1705) teorizza la felicità come un'esigenza (*ein Soll*) del diritto naturale» (p. 108; trad. it., p. 624). Nel diritto naturale, «Selbst sein Pathos der freien Person wirkt wie ein Menetekel gegen jede Verwechslung oder Vermischung von Kollektivität mit Herde und Herdencharakter»: lo stesso suo pathos della persona libera opera come un avvertimento contro ogni possibile confusione o miscuglio tra collettività e truppa o tra collettività e qualsivoglia condizione gregaria. «Proprio il rapporto di un ordine concreto con il contenuto di volontà della libertà concreta serba l'eredità del giusnaturalismo di contro a qualunque collettività concepita solo in modo astratto e isolato, di contro a una collettività contrapposta agli individui, anziché pro-manante da essi, non più divisi in classi». L'obiettivo «Ciascuno secondo le proprie capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni» rende esplicita quella vocazione giusnaturalistica (p. 112; trad. it., pp. 628-629). La realizzazione di una umanità non generica è il fine di Gesù, Münzer e Marx. La lotta contro la disumanizzazione nel proletariato diventa lotta per l'umanità in cerchi sempre più ampi. La critica della religione si esprime, nelle *Glosse*, con l'affermare che «l'uomo è, per l'uomo, l'essere supremo». Marx vagheggia «l'umanità che si comprende nel suo operare» (così Bloch).

⁸ Bloch, 1984, p. 126. Sulle differenze (o divergenze) tra Lukács e Bloch e su alcuni studiosi odierni di Bloch, cfr. Oldrini, 1988.

⁹ Cfr. Bloch, 1980[a], pp. 154-157.

¹⁰ Cfr. Lukács, 1987. Cfr. *Conversazioni con Lukács*, di Abendroth, Holz e Kofler, 1968, pp. 188-189.

¹¹ Cfr., ad esempio, in Condorcet, 1974, p. 62: «si perfezionò l'arte di ingannare gli uomini per deprederli, e di arrogarsi sulle loro opinioni una autorità fondata su paure e speranze chimeriche».

¹² Nietzsche, 1965, p. 16.

¹³ Habermas, 1986, vol. I, pp. 157-158.

¹⁴ Così chiedeva Palmiro Togliatti, commentando Hegel.

¹⁵ Sartre, 1985, pp. 109-128.

¹⁶ Togliatti, 1973, p. 443. I successivi giudizi di Togliatti su Gramsci chiariscono assai bene gli sviluppi ulteriori della strategia togliattiana: cfr. Liguori, 1988 e 1996. E cfr. Grazioli, 1988.

¹⁷ Bisogna rifarsi a questa metodologia generale storicistica di Togliatti per inquadrare meglio la sua propensione agli accordi di prospettiva con il partito cattolico messa in luce, ad esempio, da Macaluso, 1988.

¹⁸ Cerroni, 1987[b], pp. 4-5.

- ¹⁹ Bloch, 1980[a], p. 158.
- ²⁰ Bloch, 1994, pp. 1092-1093.
- ²¹ Tra i vari scritti sull'argomento, si vedano i saggi raccolti sotto il titolo *Marx, Justice and History*, a cura di Cohen, Nagel e Scanlon, 1980, e si veda Burke, Crocker e Legters, 1981.
- ²² «L'altezza introduce un senso nell'essere. Essa è già vissuta attraverso l'esperienza del corpo umano. Essa porta le società umane a erigere altari. Non è che l'umano sia sotto il segno dell'altezza per il fatto che gli uomini abbiano, a cagione del loro corpo, un'esperienza della verticale; ma perché l'essere è ordinato all'altezza, perciò il corpo è posto in uno spazio in cui si distinguono l'alto e il basso e si scopre il cielo che, per il principe Andrea, in Tolstoj — senza che una parola nel testo evochi i colori — è tutto altezza» (così, con accentuazione della *trascendenza* religiosa, invece che del *trascendere* blochiano, in Levinas, 1985, p. 79).
- ²³ Kiss (1985, pp. 423-424) afferma che non basta sostituire al vecchio concetto di *res nullius* quello di una *res communis omnium*, comprendente oggi, in conseguenza dei rapidi progressi tecnologici, anche l'atmosfera e lo spazio. Taluno ha proposto di considerare l'atmosfera, le profondità marine ecc. «eredità comune dell'umanità», che è concetto diverso e più adeguato di *res communis* (p. 425). Nel 1979, l'ONU ha dichiarato che la luna è parte dell'eredità comune dell'umanità (p. 431). In assenza di giurisdizioni esecutive, vale per il principio dell'eredità comune soltanto la garanzia della reciprocità, ma a lungo andare, malgrado le prevedibili difficoltà e il rischio di apparati macchinosi, bisognerà pur creare istituzioni idonee dotate di poteri concretamente vincolanti (pp. 440-441).
- ²⁴ Cfr. *L'ideologia tedesca*, in Karl Marx e Friedrich Engels, 1972, p. 33.
- ²⁵ *Ivi*, p. 32 (i corsivi sono miei: la funzione del potere politico sembrerebbe soltanto ideologica anche dopo la vittoria del proletariato e sarebbe, comunque, una funzione di breve periodo).
- ²⁶ Cfr. *Il Manifesto e i suoi interpreti*, in G. M. Bravo, 1973, p. 33. È probabile che lo stacco tra l'epoca della divisione del lavoro manifatturiero e l'epoca della rivoluzione incessante nell'impiego delle macchine abbia un'accentuazione maggiore nelle riflessioni di Engels che in quelle di Marx. Si vedano di Engels, infatti, i «Principi del comunismo», scritti in preparazione del *Manifesto*, nei quali l'autore sottolinea che il proletario si distingue nettamente dall'operaio manifatturiero (cfr. K. Marx e F. Engels, 1973, p. 364). Ma la distinzione non era posta in evidenza nel precedente «Abbozzo della professione di fede comunista» dello stesso Engels (*ivi*, pp. 97 e sgg.). Del resto E. J. Hobsbawm, (1998, p. 28) fa notare che «rivoluzione industriale» è un «termine specificamente usato da Engels a partire dal 1844», ossia dal *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*. Tra coloro che scorgono una stretta filiazione dai «Principi del comunismo» al *Manifesto* è G. Pischel, che ha curato un'edizione dei «Principi», sotto il titolo *Il catechismo dei comunisti*, nel lontano 1945 (cfr. Engels, 1945). Il concetto di una costitutiva tendenza del capitalismo a rivoluzionare le tecniche industriali si ritrova, circa cento anni dopo, in Schumpeter, al quale R. Passet attribuisce (per quel concetto) le «analisi profetiche» che noi preferiamo attribuire agli autori del *Manifesto* (cfr. R. Passet, 1997, pp. 15-16).
- ²⁷ Anche a Edgardo Logiúdice ho amichevolmente addebitato un'avversione «romantica» alla divisione del lavoro: cfr. E. Logiúdice, «El Manifiesto naif o la constantinización del comunismo. Lectura del Manifiesto Comunista desde La ideología alemana», nella rivista argentina *Periferias. Revista de Ciencias Sociales*, n. 4, 1998, pp. 79 e sgg.
- ²⁸ Uomini dell'*Aufklärung* erano Marx e Engels secondo Georges Lábica, 1998.
- ²⁹ Cfr. in G. M. Bravo, 1973, p. 49. Su *Il Manifesto del partito comunista a 150 anni dalla sua pubblicazione*, vertono i saggi, a cura di G. Cacciatore e M. Martirano, contenuti nel fascicolo monografico di *Diritto e cultura* (Edizioni Scientifiche Italiane), n. 1/2, 2000,

- ³⁰ Sul concetto di democrazia nell'evolversi del pensiero marxiano e di quello engelsiano ha compiuto approfondite ricerche Jacques Texier. Si veda, in particolare Texier, 1998.
- ³¹ Gramsci, 1976, Q. 13, p. 1567. In Gramsci, il concetto di «rivoluzione passiva» può essere identificato con «guerra di posizione»? No, perché la prima è promossa da chi ha il potere («dall'alto»), mentre la seconda è una forma «dello scontro di classe» (ossia è condotta «dall'alto» e anche «dal basso»): la prima ha caratteri di «parzialità», mentre la seconda è un tutto che ricomprende anche la prima.
- ³² *Ivi*, Q. 1, p. 41.
- ³³ *Ivi*, Q. 19, p. 2011 (i corsivi sono miei: G. P.).
- ³⁴ *Ivi*, Q. 1, p. 59 (testo A), e Q. 13, p. 1638 (testo C); i corsivi sono miei (G. P.).
- ³⁵ Nel Q. 1, p. 42, leggiamo: i moderati italiani, essendo «un'avanguardia reale, organica delle classi alte» potevano esercitare «una potente attrazione, in modo «spontaneo», su tutta la massa d'intellettuali». Invece, il Partito d'Azione avrebbe potuto esercitare soltanto «un'attrazione «organizzata», secondo un piano», ma non hanno saputo esercitarla. È come dire: è spontanea la direzione, sugli altri intellettuali, degli intellettuali organici alla classe che detiene il potere; dev'essere organizzata, invece, la direzione cui aspirano gli altri intellettuali. Organizzata, non tale da sconfinare nella concezione dello Stato «come un assoluto razionale» e della stessa funzione intellettuale come, anch'essa, assoluta. Una simile concezione può dipendere, per un suo aspetto non secondario, dallo sviluppo arretrato di un paese rispetto ad altri. Si allude qui, più particolarmente, al fascismo e ai suoi intellettuali?
- ³⁶ Cfr. Q. 10, p. 1325, t. C, a confronto con il Q. 8, p. 958, t. A. Similmente, se in un testo A si legge «Teoria della rivoluzione-restaurazione, una dialettica addomesticata», nella seconda stesura manca l'aggettivo addomesticata
- ³⁷ Q. 10, pp. 1324-1325 (t. C).
- ³⁸ Gramsci, 1996, pp. 573-574.
- ³⁹ Gramsci, 1976, Q. 10, p. 1316, t. C.
- ⁴⁰ Q. 15, p. 1791, t. B.
- ⁴¹ G. Viansino, in una relazione al Convegno su *Gramsci: filosofo intellettuale e politico*, svoltosi a Cuba nei giorni 30 ottobre – 2 novembre 2001: «Solo le *concordanze* in un *Lessico* gramsciano auspicabile potranno chiarire in che tempi e con quale frequenza Gramsci ha assegnato al vocabolo valori di «convincimento democratico» oppure di «signoria totalitaria»».
- ⁴² I popoli cinesi «non vogliono più vedere un qualche paese o gruppo di paesi farsi avanti ancora con l'egemonismo e con la politica del più forte» (*Intervento all'assemblea celebrativa dell'80° anniversario della fondazione del Partito comunista cinese*).
- ⁴³ H. E. Pérez Rivera, 2001, propende per una distinzione in due fasi: quella della *Gazzetta Renana* (aprile 1842-marzo 1843) e quella successiva alla *Critica della filosofia del diritto di Hegel* (marzo-agosto 1943). Egli in parte si richiama a J. M. Maguire, 1978, e a B. Badie e P. Birnbaum, 1979,
- ⁴⁴ K. Marx e F. Engels, 1976[a], p. 155.
- ⁴⁵ *Ivi*, pp. 155-156.
- ⁴⁶ *Ivi*, p. 163. Su *Questione ebraica e Critica della filosofia del diritto di Hegel* si sofferma S. Garroni, 2000, sottolineando in specie la critica marxiana dello «Stato politico e non più religioso» auspicato da B. Bauer e il passaggio di Marx al concetto di uno «Stato politico o laico moderno» come caratterizzante la moderna società capitalistica e, insieme, ancora intriso di religiosità surrettizia.
- ⁴⁷ K. Marx e F. Engels, 1976[a], p. 166.
- ⁴⁸ *Ivi*, p. 181.

- ⁴⁹ *Ivi*, p. 81. J. M. Maguire, 1978, B. Badie e P. Birnbaum, 1979, e E. Pérez Rivera, 2001, sostengono che ha inizio proprio con la *Critica della filosofia del diritto di Hegel* una svolta nella concezione marxiana dello Stato.
- ⁵⁰ Victor Ehremberg (cfr. «Quando è nata la polis?», in C. Ampolo, 1980, pp. 124-125) afferma che la città-Stato «è quasi sempre una polis-città circondata da mura; e il suo cuore era la polis, chiamata più tardi, per segnare la differenza, acropoli, cioè cittadella». Ehremberg aggiunge: «La cittadella o roccaforte micenea, alla base della quale si estendeva una città priva di mura, fu probabilmente il più comune predecessore della polis». Anche C. Ampolo (1980, cit., pp. XXXVI-XXXVII) segnala una «connessione tra la cittadella (*pòlis*) e la guerra (*pòlemos*), connessione assente in latino, dove semmai c'è un rapporto tra la comunità in senso politico e militare (*populus*) e l'attività di devastazione e saccheggio (*populari*)». Infatti non v'è nesso semantico diretto tra *urbs* e *bellum*. È noto che le ricostruzioni storiche sulla città antica risalgono quanto meno all'opera classica di Fustel de Coulanges. Lo spostamento semantico, nel mondo ellenico classico, è testimoniato o sancito da Aristotele (cfr. *Politica*, I, 1252 a; III 1276 b; III, 1279 a): sulla *pòlis* in quanto comunità di cittadini (liberi) si fonda ormai il concetto aristotelico della politica, o del soggetto politico. D'altra parte, la tradizione latina vuole, viceversa, che *civitas* provenga da *civis*; mentre in alcune lingue neolatine (italiana, francese) e nell'inglese la derivazione si rovescia di nuovo: da città (*citè, city*) proviene cittadino e cittadinanza (*citoyen, citizenship*). Un caso parzialmente diverso, per una diversa tradizione storica, è quello della lingua tedesca, nella quale da *Burg* (borgo o castello medioevale) deriva, non la nozione politica della cittadinanza, ma quella economico-corporativa, o già capitalistica, di una *bürgerlich Gesellschaft* in senso hegeliano. Del resto, dopo la rivoluzione francese il moderno *bourgeois*, osservava il giovane Marx, è una figura convenzionalmente distinta da quella del *citoyen*. I, III, p. 30. Termini derivati da *civis* sono anche *civilis, civiliter* e quindi *civilitas*, che suole indicare la scienza del governare (nel senso del greco *politikè*) o, in altri testi, i comportamenti "giuridico-costituzionali" di chi occupa il potere supremo (così in *Scriptores Historiae Augustae*, Lipsia, 1965); ma può indicare anche (in Plinio il giovane) regole di convivenza, particolarmente osservate dall'aristocrazia senatoria fedele alle sue tradizioni, o (in Cicerone, Livio e altri) regole di *humanitas*, parola latina che può corrispondere al greco *philanthropia*, intesa a sua volta soprattutto come «comportamento non punitivo ma generoso verso i nemici»; *incivilitas* è, per contro, «quella dei soldati saccheggiatori» (Viansino, 2001, pp. XLIX-L).
- ⁵¹ Cfr. *Il Manifesto*, in G. M. Bravo, 1973, p. 50: la traduzione è di Palmiro Togliatti; E cfr. anche la citata edizione Rizzoli (in Hobsbawm, 1998) del *Manifesto*, nella traduzione di Marcello Monaldi, a p. 89.
- ⁵² Trascrivo dall'edizione anastatica del *Manifesto*, Dietz Verlag Berlin, Leipzig, 1965, p. 16.
- ⁵³ Cfr. la traduz. Togliatti, cit., pp. 49-50.
- ⁵⁴ *Gewalt* è, in effetti, termine ambiguo: può significare potere, ma anche violenza (appunto, se il potere pubblico conserva ancora «carattere politico»).
- ⁵⁵ Texier, 1998, pp. 4-5,
- ⁵⁶ Cfr. K. Marx e F. Engels, 1966, p. 24. Tra parentesi, osserverei che un dirigente non sospettabile di stalinismo forse accoglie implicitamente il criterio marxiano («trasformazione» dello Stato nella società futura) quando ravvisa «la necessità della ricerca di una nuova statualità perché la democrazia non deperisca e non scompaia» (F. Bertinotti, «Per un nuovo soggetto politico», in *la rivista del manifesto*, n. 30, 2002).
- ⁵⁷ Marx scrive: «Was die "Suppression de l'Etat" betrifft, einen Ausdruck, den L[issagaray] selbst in der 2ten französischen Ausg. ändern wird, so ist der Sinn derselben kein anderer,

als der in meinem Pamphlet über den "Bürgerkrieg" in Frankreich entwickelte. In Kürze kannst Du übersetzen: "Abschaffung (oder Unterdrückung) des Klassenstaats": cfr. MEW, t. 34, p. 308; e cfr. la nota a p. 584, dalla quale apprendiamo che la lettera fa riferimento alla progettata traduzione in tedesco della *Histoire de la commune de 1871* di Lissagaray. Ciò spiega, osserviamo, il fatto che Marx, per convalidare la nozione di «Abschaffung (oder Unterdrückung) des Klassenstaats» (nozione che parrebbe incompatibile, qui, anche con il concetto di dittatura del proletariato) si richiami al proprio scritto su *La guerra civile in Francia*, il cui oggetto precipuo è appunto la Comune di Parigi.

⁵⁸ Le motivazioni sono anche in G. Prestipino, 2000[b].

⁵⁹ D. Losurdo, 1999, p. 69. Di *Utopia e stato d'eccezione* Losurdo tratta nel volume del 1996.

⁶⁰ Cfr. Apel, in *op. cit.*, pp. 300-302. Apel si inganna, invece, quando aggiunge che delle relazioni o interazioni tra gli uomini sarebbe, in tutti i tempi, una componente insostituibile lo scambio delle merci mediante negoziazione.

⁶¹ *Ivi*, pp. 6 e 349.

⁶² D. Losurdo, 1999, p. 68.

⁶³ Lukács, 1981, II, p. 175.

⁶⁴ Il processo di autoproduzione sociale, peraltro, già si delinea nelle società capitalistiche: Lukács, 1981, II, p. 322. Per il concetto di autoproduzione o «autocostruzione» umana, si veda M. Rossi, 1974, p. 35 e *passim*.

⁶⁵ Lukács, 1981, II, p. 483.

⁶⁶ Lukács, 1981, II, p. 256.

⁶⁷ Lukács, 1981, II, pp. 316-317. Poco oltre (pp. 319-320), Lukács indica la correlazione tra i (nuovi) mezzi di informazione e le nuove capacità di manipolazione sociale proprie del tardo capitalismo. Ma già nello stadio della manifattura colui che dirige il lavoro altrui effettua una «posizione teleologica generale», ovvero una posizione «socio-teleologica»; in seguito, con il delinarsi del saggio medio di profitto, ogni singolo capitalista si sottomette a una ragione sociale complessiva ancora più estesa (p. 311). Si tenga presente, d'altra parte, che qualsiasi agire ideologico risulta efficace solo se il gruppo che agisce è convinto che i propri interessi coincidano con quelli generali (pp. 452-453). Qui Lukács riecheggia uno dei grandi temi di *Storia e coscienza di classe*.

⁶⁸ Lukács, 1981, II, pp. 330-331.

⁶⁹ Lukács, 1981, II, p. 175. Altrove Lukács impiega l'espressione «socio-teleologia» per una distinzione più marcata del processo sociale nel e dal processo lavorativo come finalismo che si esercita solo sull'oggetto naturale (*ivi*, p. 310).

⁷⁰ Cfr. i citati «Principi», in K. Marx e F. Engels, 1973, pp. 368 e 371.

⁷¹ Cfr. *L'Ideologia tedesca*, in K. Marx e F. Engels, 1972, pp. 33-34.

⁷² *Ivi*, p. 34. Sull'impossibilità del comunismo in un solo paese, come sulla necessità della rivoluzione democratica, sulla gradualità del processo di trasformazione e sulla vocazione (in linea di principio non violenta) del proletariato, i citati «Principi» di Engels sono molto espliciti (cfr. K. Marx e F. Engels, 1973, pp. 369, 370 e 372). «L'étatité mondiale se profile à mesure qu'émergent les conditions classiquement exigées: un territoire, qui est le monde, une communauté, qui est l'humanité, un pouvoir unifié» esercitato sotto forma di mercato capitalista (Bidet, 2001, p. 143).

⁷³ Sulla dialettica in Hegel e in Marx un pregevole contributo di interpretazione si trova nel saggio di E. Grassi, 1997. L'autore così si esprime, ad esempio, nell'interpretare la dialettica hegeliana: «Il divenire è infatti il passare da un organismo all'altro, ove alcuni elementi di esso rimangono tali, anche se subordinati entro le nuove relazioni» (*ivi*, p. 40). E il concetto ricorre più volte, adeguatamente articolato, in altri contesti.

- ⁷⁴ Dello stesso E. Grassi si veda un saggio meno recente (Grassi, 1976). Vi si legge, tra l'altro: «Merce e denaro sono tra loro in una contrapposizione esterna, ma la contrapposizione è anche interna a ciascuno, in quanto tutti e due sono valori d'uso e di scambio, con la differenza che l'ordine della contrapposizione è inverso» (*ivi*, p. 17): appunto, vorrei ancora precisare, nelle opposizioni dialettiche non v'è alcuna purezza estrema che possa essere osservata all'interno dell'uno o dell'altro termine opposto.
- ⁷⁵ Vedasi Galvano della Volpe, 1962.
- ⁷⁶ Abbiamo accennato, anche sulla scorta degli studi di Jacques Texier, alla maggiore sensibilità mostrata dal vecchio Engels per una possibile transizione democratica che superi, di fatto, la nozione di dittatura del proletariato come prima fase del socialismo. Possiamo sostenere ora che la regola democratica sia, non soltanto una possibile via al socialismo o al comunismo, ma un loro carattere permanente.
- ⁷⁷ Abbiamo richiamato le analisi di Jacques Bidet che mostrano l'essenzialità moderna dello scambio, visibile anche nel suo prender forma di contratto interindividuale o centrale.
- ⁷⁸ Prestipino, 1993 e 2000.

Parte seconda

Ontologia dell'essere-in-comunità

I. Il presupposto antropocentrico e l'essere sociale

1. *Kant e l'anti-metafisica.* — In filosofia, la kantiana «rivoluzione copernicana» “smaschera” suo malgrado, a quanto pare, quella intrapresa dall'astronomia e dalla fisica moderne, che nel loro assunto pareva volessero negare la centralità dell'uomo e della terra da lui abitata: la nuova filosofia, a suo modo, torna a fare del soggetto — e quindi dell'uomo come intelletto e, inseparabilmente, sensibilità — la condizione di ogni oggettività possibile per la scienza e per la sua validità. Reinterpretato in un'ottica kantiana, Cartesio è colui che dà inizio al (nuovo) «rovesciamento della metafisica dell'essere in una “metafisica” della ragione costruttrice dell'essere»¹: l'«io penso» cartesiano è l'atto dal quale *muove* la conoscenza certa. Per Kant l'autoconsapevolezza dell'«io penso» accompagna *ogni atto* di conoscenza². Kant si propone, per primo, di rintracciare nella costituzione (mentale) degli uomini, non più idee innate in quanto tracce passivamente anamnestiche, ma principi costruttivi della natura scientificamente conoscibile. Nel suo proposito, ineccepibile, possono tuttavia riaffiorare, dal modello cartesiano, il dualismo che oppone la natura al pensiero e, insieme, il pregiudizio che guarda la natura come, soltanto, un “inanimato” oggetto di dominio per l'uomo. Ma la kantiana *Critica del giudizio* vorrebbe, almeno in parte, scongiurare ogni ricaduta nella metafisica cartesiana e nel preteso dominio di ascendenza teorica baconiana.

Per Kant un'ontologia è possibile se è ricondotta al problema di un'«oggettività», a sua volta concepita come inseparabile dalla funzio-

ne del soggetto (umano)³: è indagine ontologica quella rivolta non all'essere in generale — nella tradizione leibniziano-wolffiana l'ontologia è detta appunto metafisica generale — e neppure all'oggetto in generale, ma all'intelletto (e alla ragione) in quanto luogo dei concetti (e dei principi) a partire dai quali ogni oggetto può essere pensato, sempre assumendo come vincolo l'umana sensibilità che, sola, può dare ai concetti contenuti non illusori. Il vincolo kantiano pel quale una scienza è valida se i suoi oggetti sono dati nella sensibilità vieta di avventurarsi sia nella metafisica dell'essere in generale, come dicevamo, sia nei campi che la tradizione leibniziano-wolffiana classificava come quelli della *metaphysica specialis*: psicologia, cosmologia e teologia (razionali), perché anch'essi oltrepassanti i confini della sensibilità.

Ripensare l'ontologia sarebbe impossibile, per Lukács, per Bloch e per chiunque volesse seguire le loro orme, senza confrontarsi innanzi tutto con Kant. Ma quali aporie potremmo ora avvertire nella critica kantiana? Kant scopre, più di ogni altro pensatore precedente, che il conoscere, o il fare scienza, è un'attività *costruttiva* e, in tal senso, definisce *spontanea* la facoltà intellettuale. Sulla capacità costruttiva asserisce: «*costruire (konstruieren)* un concetto significa rappresentare a priori la corrispondente intuizione»⁴; «il concetto della posizione (*Position*) o del porre (*Setzung*) è del tutto semplice e in generale identico con quello di essere»⁵. Sulla spontaneità: «i concetti si fondano sulla spontaneità del pensiero»⁶; l'intelletto è «spontaneità della conoscenza (di contro alla recettività del senso)»⁷. Ma il carattere operativo che dobbiamo attribuire alla scienza è inconciliabile, ad esempio, con le distinzioni kantiane tra *Gegenstand* e *Objekt*, o tra limiti (*Grenzen*) e confini (*Schranken*). Infatti, la separazione tra un *Gegenstand* costruito dal nostro intelletto e l'*Objekt* inconoscibile (la «cosa in sé», il «noumeno») è dallo stesso Kant presentata come se fosse molto prossima alla demarcazione tra una scienza e l'altra: tra la matematica e la scienza naturale, nell'esempio kantiano⁸. L'inconoscibile non è, per Kant, anche impensabile, se è per lui sufficiente che un pensare sia non contraddittorio perché sia anche il *pensare un possibile*⁹.

Inoltre, le categorie kantiane sarebbero assolutamente a-storiche oltre che a priori, ossia prive di ogni loro genesi o applicazione storica, oltre che presenti nel soggetto pensante prima di ogni esperienza.

Riteniamo invece che le categorie della mente non soltanto abbiano avuto un fondamento e uno sviluppo storici, ma si siano depositate in noi come un patrimonio dinamicamente ereditario e alla maniera di *codici antropologici* (comuni a tutti gli esseri umani) non totalmente dissimili dai codici genetici delle altre specie animali¹⁰. Kant, infine, attribuisce una funzione unificante all'«io penso» e definisce l'«io penso», o l'«appercezione pura», come l'autocoscienza che, in quanto rappresentazione, accompagna tutte le altre rappresentazioni. Riteniamo, invece, che nella conoscenza in generale, come nel procedere delle scienze, si possa in prima istanza, o preliminarmente, postulare un movimento antropocentrico che, provenendo da, o misurandosi con, un modello di azione umana sociale (reale o possibile), tenti di cogliere somiglianze con, o differenze da, quel modello nelle azioni o nelle operazioni esperite come indipendenti dall'agire umano; ma, in un secondo tempo, o in ultima istanza, si possa o si debba rovesciare l'ottica e pervenire alla cognizione dell'umano a partire dai livelli più elementari dell'essere.

La scienza moderna, dopo Kant e più manifestamente dopo la fine del secolo XIX, ha percorso le due vie assolutizzando, tuttavia, ora l'uno ora l'altro movimento, o portando a una scissione tra i due. Mi riferisco, in specie, alla scissione “schizofrenica” tra una scienza teorica che mira sempre più al riduzionismo, biologista o fisicalista (ossia a percorrere soltanto un cammino disantropocentrato), e le sue applicazioni tecnologiche che, isolando il secondo obiettivo del programma baconiano — porre la natura al servizio dell'uomo —, praticano un loro antropocentrismo altrettanto esclusivo e ossessivo. Il loro tentativo, infatti, sembra essere quello di fare, degli oggetti di natura trasformati o manipolati, altrettante “protesi” degli individui umani (perciò disumanizzati anch'essi). Nei suoi sviluppi ulteriori, per contro, una tecnologia sempre più affinata, se persevera nel tentativo di imporre le sue finalità e i suoi schemi antropocentrici alle cose, diviene sempre più inaffidabile proprio per l'inattesa impossibilità di raggiungere il suo scopo. Diviene inaffidabile per la crescente imprevedibilità delle repliche contro-finalistiche che vengono dalle stesse “cose” incautamente messe in moto, sul terreno operativo. Che fare, dunque? Heidegger ha cercato di dare una sua risposta all'interroga-

tivo che ci viene dagli eccessi ai quali è andata incontro l'umanizzazione tecnica della natura. Ma, dopo aver ripercorso a suo modo (in *Sein und Zeit*) la via kantiana di una comprensione dell'essere imperniata sul soggetto pensante-senziente, accentuandone peraltro la finitezza temporale, ha poi proposto una fuga verso un passato storico trasfigurato, inseguendo l'idea di un essere che si sveli (*a-letheia*) nell'arte piuttosto che nella scienza o nella stessa filosofia. Ha così incoraggiato l'evasione estetizzante di una parte della saggistica filosofica contemporanea (priva, peraltro, delle suggestioni della prosa heideggeriana). È consigliabile, piuttosto, il recupero di un'ontologia dell'essere che renda omaggio, in certo qual modo, a Bruno e a Spinoza e perciò ritenti, in filosofia, una «rivoluzione copernicana» più consona a quella intrapresa (benché con le ambizioni “schizofreniche” dette sopra) dall'astronomia e dalla fisica moderne; la ritenti, ma a patto di non smarrire l'esigenza metodologica irreversibilmente affermata dal soggettivismo moderno: perché compete allo stesso soggetto antropocentrico l'onere di pervenire, tendenzialmente, alla negazione del proprio antropocentrismo (alla conclusiva negazione, pertanto, della centralità dell'uomo nella sua dimora).

Se alla metodologia preliminare necessariamente antropocentrica fa seguito l'altrettanto necessario percorso inverso — inverso, e tuttavia complementare — di una compensatrice ontologia della «disantropomorfizzazione» (Lukács), allora mondo¹¹, anima e Dio ridiventano oggetti di una scienza possibile? In un certo senso sì, ma a condizione che un'onto-cosmologia sia intesa come riflessione filosofica sull'essere non vivente, un'onto-biologia come riflessione sull'essere vivente, un'onto-psicologia come indagine sull'essere cosciente e la «teologia» sia in realtà onto-sociologia, cioè indagine filosofica sull'essere sociale (ancora Lukács) concepito come un «non ancora» (Bloch) o come un futuro possibile. E a condizione che ciascuna disciplina rinunci a qualsiasi pretesa totalizzante. Sotto questo aspetto aveva ragione Kant: non è pensabile una scienza del mondo nella sua totalità, né del vivente (o della psiche o del sociale) come di un tutto senza confini. Pertanto anche, e *a fortiori*, la cosiddetta ontologia generale, come scienza dell'essere nella sua absolutezza (*ens qua ens*), si dissolverebbe senza rimedio¹².

2. *Prossimità e distanza nella conoscenza del mondo.* — Il primo atto del sapere è, per Ernst Bloch come per Cartesio o come per Fichte, nell'io che prende coscienza di sé; ma Bloch si distingue da Cartesio o da Fichte — e anche da Kant: dalla sua concezione dell'«io penso» — perché afferma che, in quella prima certezza, l'io è *presente* a se stesso in quanto è «sentito emotivamente»¹³. Potrei chiosare: dal sentire il nostro io perveniamo alla prima coscienza del mondo, anch'esso dunque sentito, nel suo esser presente, ancora in guisa antropomorfica, ovvero «emotivamente». Che significa esser presente? Il presente è la prossimità temporale. Bodei osserva che in *Das Prinzip Hoffnung* il presente (*hic et nunc*) non è né un punto divisorio (Aristotele), né una duplice proiezione, verso il passato e verso il futuro (Agostino); è invece una porzione di tempo esperibile prima o dopo, nell'attesa o nel ricordo e comunque in una rete di mediazioni. Il presente non è sopravvalutato (come in Feuerbach) né svalutato (come in Hegel); è tuttavia concepito come una zona d'ombra («Ai piedi del faro non c'è luce»)¹⁴: la prossimità temporale degli eventi, così come l'eccessiva vicinanza spaziale degli oggetti, li offusca perché ce ne dà una visione sfocata.

L'io comincia a far chiarezza quando pone se stesso o le cose in una distanza che è temporale prima che spaziale: la spazialità — in quanto amplificazione di distanze tra oggetti — è, anzi, un risultato del distanziamento temporale tra eventi. Ma se osservare con chiarezza l'essere delle cose, o il nostro stesso essere, è un metterlo a distanza, e se distanziarlo è condizione necessaria per conoscerlo, nel distanziarlo corriamo tuttavia il rischio di estraniarlo o di reificarlo, come il produttore corre il rischio di feticizzare il suo prodotto¹⁵. Con espressioni che suscitano nel lettore italiano echi ambiguamente gentiliani, Bloch spiega: il divenire «passato» del «sono» o dell'«è» equivale all'esser «fissato» di ciò che si trovava nell'immediatezza iniziale¹⁶. Immediatezza significa forse, qui, indeterminatezza? E fissato è qui sinonimo di spazializzato? Sappiamo che in qualche sua nota Gramsci, forse per una qualche (più diretta) suggestione gentiliana, accennava a identificare la struttura materiale del nostro mondo sociale e persino la natura con il «passato» della nostra attività. E mostrava di ritenere che la presunta indipendenza dell'«oggetto» (spaziale)

offerentesi alla nostra «contemplazione» fosse un'illusione comune alla religione popolare e alle vedute correnti delle (o sulle) scienze naturali. Anche la filosofia «speculativa», non importa se idealistica o materialistica, incorreva per lui nella stessa illusione di poter semplicemente, come si legge nell'XI glossa a Feuerbach, «interpretare il mondo», o persino conoscerlo in quel che esso è in sé. Bloch è (non a torto) più cauto di Gramsci su questo argomento: vi è una natura indipendente da noi, ma una conoscenza che voglia essere distanziante e tuttavia non estraniante — afferma a sua volta ispirandosi ancora e più esplicitamente a Fichte — non può essere contemplativa; dev'essere «impegnata». Si potrebbe qui osservare, per inciso, che nella nozione di un *contemplare* è implicitamente privilegiata la costituzione *spaziale* dell'oggetto (distante), mentre nell'*interpretare* con «impegno» è privilegiata la tensione *temporale* dell'evento (distante ma “riguadagnato” al nostro presente).

Quando sosteneva che la storia è sempre storia contemporanea, anche Croce mostrava il lato teoreticamente positivo dell'impegno (l'efficacia degli interessi pratici del presente come stimolo alla chiarificazione di un problema concernente il passato o al conseguimento della verità storiografica) e quello negativo (l'origine pratica dell'errore in cui inconsapevolmente incorre chi elabora teorie o scrive storie)¹⁷. I seguaci dell'empirismo e del positivismo vecchio e nuovo si illudono, invece, di cogliere la realtà obiettiva dei fatti qual essa è, ma perciò soggiacciono più spesso — dichiara Bloch — all'«interesse annebbiante della loro classe». Convinzioni simili suole esprimere anche Lukács. Le nostre idee migliori non si accordano con i dati di fatto? «Tanto peggio per i dati di fatto, noi la sappiamo più lunga»¹⁸, ripete Bloch con ispirazione fichtiana e hegeliana. Egli è convinto che il marxismo, nella sua partiticità consapevole, «insieme con gli altri feticismi, ha cacciato via specialmente anche il feticismo dei fatti»¹⁹. Proprio l'impegno «partitico» *lungimirante* (cioè mirante al futuro sperato) del *18 Brumaio di Luigi Bonaparte* fa di Marx un indagatore del presente ben più acuto dello storico borghese, pago dello stesso presente. Costui, anche quando rievoca avvenimenti del passato, illudendosi di conseguire una maggiore imparzialità grazie alla sola distanza temporale, ugualmente «soggiace all'ef-

fetto dello spazio nocivo», ossia della perdurante prossimità — assenza di un intervallo o apertura di un intervallo vuoto — tra il suo oggetto e i propri interessi soggettivi.

A giudizio di Bloch, per poter evitare le insidie surrettizie degli *inconfessati* interessi soggettivi, è necessaria la «presenza del fattore subbiettivo in tutta la sua meditata inquietudine, in tutta la sua meditata profondità»²⁰. Egli così riassume il suo pensiero sull'argomento: «a differenza dall'atteggiamento puramente contemplativo, disimpegnato, meno che mai può esser qui eliminato il nostro 'io', e soprattutto il nostro 'noi', appunto in quanto penetra e insieme procede con la cosa, non soltanto raffigurando, ma anche ultra-figurando l'andamento della cosa. Qui comunque tutto è e rimane partitico, e più di ogni altro, addirittura, quel che vorrebbe essere solamente contemplativo, che vorrebbe prendere il suo oggetto così com'è, anziché conoscerlo nel suo movimento e, seguendolo così proprio nella sua stessa rotta, assimilarcelo nel suo divenire»²¹.

Che significa, propriamente, «partitico»? Rileviamo qui un'altra concordanza di fondo tra Bloch e l'ultimo Lukács. Nella sua tarda *Estetica* e nella sua postuma *Ontologia*, Lukács opera un radicale spostamento semantico della nozione di «partiticità» quale gli si era configurata nei suoi lavori precedenti: il «prender partito», che ci dischiude la conoscenza oggettiva, non si attua più nell'adesione alle aspirazioni e alle lotte di una determinata classe sociale, ma nello scegliere il punto di vista del «genere umano» come possibilità *futura* di vita autenticamente comunitaria. La stessa scelta sembra muovere il «principio speranza» di Bloch nel suo significato deontologico e perciò anche epistemologico e ontologico²². In apertura della Premessa al *Principio speranza* Bloch affianca alle classiche domande «Chi siamo? Da dove veniamo? Dove andiamo?» le domande più particolarmente kantiane: «Che cosa ci aspettiamo? E che cosa ci aspetta?»²³. Perciò egli caldeggia «una ontologia del non-ancora»²⁴.

3. *Filosofia e filosofia della storia*. — La filosofia è logica: del tempo storico. La filosofia è ontologia: di quell'essere che è tempo e di quegli strati-stadi dell'essere che possiamo ritrovare, come risultato di una serie regressiva di negazioni logiche, soltanto «alle nostre

spalle” e “sotto i nostri piedi”. Il pensare scientifico come «disantropomorfizzazione» (Lukács) in tanto è possibile in quanto questa sia preceduta da un movimento *antropocentrico*. Dire antropocentrico, invece che antropomorfo, vale come riferirsi a un movimento (a un primo movimento) dello stesso *pensare* razionale-scientifico, sempre necessitato a irradiarsi, appunto, dall'esser uomo dell'uomo o, meglio, dal suo volersi, in prospettiva, come essere sociale. Antropomorfo è invece *l'immaginare* (magico o artistico). Perciò sarebbe preferibile, per indicare il secondo e inverso movimento del pensare razionale-scientifico, sostituire il lukácsiano «disantropomorfizzante» con il più pertinente *disantropocentrato*.

Come ontologia, dunque, la filosofia — nel suo primo movimento di pensiero — colloca il mondo sulla «testa» anziché sui «piedi»²⁵. Anche l'ideologia quale la intende Marx sarebbe coscienza di relazioni reali apprese nel loro esser «capovolte» in una sorta di «camera oscura»²⁶. Ma la filosofia (per il suo primo movimento, antropocentrico) non è coscienza che capovolge le cose: è coscienza-scienza che apprende le cose capovolgendo se stessa; ossia che apprende le stratificazioni delle cose come se fossero stratificazioni di una coscienza capovolta: negata, nel modo d'essere suo proprio, per gradi o livelli consecutivi che conducono al modo d'essere il più remoto dalla coscienza medesima. Questa apprensione, come *prima* cognizione delle cose, è *la sola possibile*: ed è la sola che, giunta al termine del suo conoscere negativamente le cose, può «raddrizzare» il risultato, rimettere con i piedi per terra quel che era «a testa in giù», ristabilire l'ordine *genetico-causale* inverso. La critica della “falsa coscienza” filosofica non proviene dall'esterno della scienza filosofica: è autocritica del filosofare medesimo ed è *realismo* che scatta quando è stato toccato il fondo del ritrovamento *idealistico* della realtà²⁷.

Lukács non scorge la possibilità (ammessa invece, sia pure in un contesto a-storico tributario della teologia, dal Kant della *Critica del giudizio*) di un rapporto organico, interno alla stessa scienza, tra un primo procedere a ritroso, dall'«idea regolativa» di un antropomorfismo (o, meglio, antropocentrismo) metodologico, e una successiva direzione inversa, disantropomorfizzante (o, meglio, disantropocentrata), in quanto oggettivisticamente ordinata. Nell'*Estetica* e soprat-

tutto nell'*Ontologia*, uno spiraglio di luce si apre soltanto là dove Lukács attribuisce una certa quale connotazione di carattere antropocentrico alla sola filosofia, che per lui è scienza non certo inferiore, per contenuto di verità, a quelle sperimentali o naturalistiche, anzi sarebbe scienza — secondo la formula positivisteggiante del vecchio Engels — ordinatrice e criticamente generalizzatrice delle altre scienze. La lunga citazione che segue è sintomatica, al riguardo: «la filosofia sviluppa le generalizzazioni delle scienze soprattutto mettendole in una relazione indissolubile con la genesi storica e il destino del genere umano, con la sua essenza, con il suo essere e con il suo divenire. Mentre nelle scienze il metodo della generalizzazione si fa sempre più spiccatamente disantropomorfizzante, al suo culmine esso contemporaneamente provoca nella filosofia l'antropocentrismo. Qui va sottolineato il termine contemporaneamente. Infatti, in contrapposto alla fondamentale tendenza antropomorfizzante delle arti, il metodo della filosofia non comporta mai una rottura con quello delle scienze. Il superamento delle barriere dell'appercezione antropologica del mondo resta presente nella filosofia, talvolta vi è anzi potenziato; il suo sviluppo mostra un legame sempre più profondo, quantunque sempre anche critico, con i metodi genuini (non manipolatori) della scientificità. Antropocentrismo significa in tale contesto due cose: da una parte, che per la filosofia l'essenza e il destino del genere umano, il suo *donde* e *verso-dove*, costituiscono il problema centrale permanente, pur se di continuo mutato in rapporto all'epoca storica. L'andar oltre la necessaria divisione del lavoro delle scienze, l'universalità filosofica, non è mai fine a se stessa in una filosofia che sia autentica, non è mai una semplice sintesi enciclopedica o pedagogica di risultati comprovati, ma una sistematizzazione, come mezzo per intendere nel modo più adeguato possibile questo *donde* e *verso-dove* del genere umano»²⁸. Diremo, dal canto nostro: l'*antropocentrismo regolativo* di ogni conoscere disantropocentrato (non solo della filosofia, come sostiene Lukács, o delle scienze filosofico-storiche, ma anche di quelle matematico-sperimentali) è l'assunzione dell'attività teleologica come faro alla luce del quale, e per contrasto con il quale, è possibile all'essere pensante intendere gli altri strati-stadi dell'essere.

Sulla scienza in generale spunti più interessanti si trovano forse nei *Prolegomeni*. Per «percepire il mondo così com'è in sé», afferma Lukács con espressione ancora mutuata dal realismo ingenuo, è necessario un «*processo di disantropomorfizzazione*»: il corsivo è mio e intende sottolineare che si tratta di una processualità, secondo me, intrinseca alla stessa scienza evoluta, non di una propedeutica che soltanto prelude o abilita o introduce alla scienza. Invece Lukács si limita a dire che quel processo inizia «già negli stadi più primitivi del lavoro»²⁹, tacendo che esso ricomincia ogni volta “daccapo” negli stessi procedimenti scientifici più evoluti, i quali muovono dall'assunzione metodologicamente irrinunciabile di un modello antropocentrico e mirano dopo a rettificarlo, pur nella insopprimibile interazione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. Tuttavia, lo stesso Lukács ammette che l'*operare* delle categorie modali nel costituirsi del nostro essere sociale ha influito sulla nostra conoscenza della natura più di quanto il loro operare nella natura abbia influito sulla conoscenza della loro operatività sociale³⁰. Ammette che la storicità propria dell'essere sociale «illumina retrospettivamente», nella nostra conoscenza, anche le «più semplici forme ontologiche precedenti», come Marx suggerisce con l'esempio dell'anatomia uomoscimmia. Se tutti i processi sono processi causali, essi possono essere conosciuti solo *post festum*, cioè con «una trattazione storico-scientifica che guarda indietro a processi trascorsi». E sta in ciò la scientificità (filosofica) del marxismo, contro ogni netta separazione, dualistica, tra categorie «ideali» (meramente pensate) e realtà, ma anche contro la concezione, idealistica, di una realtà che sarebbe soltanto quella «formata» dalle categorie ideali³¹. Il fatto, infine, che la filosofia prenda di solito le mosse dalle categorie, laddove la scienza empirica compia più spesso il percorso inverso, «dal dato ontologico immediato alla generalizzazione categoriale», non ci autorizza a separare nettamente scienza e filosofia³². È vero che il «rispecchiamento», inteso come effetto di «disantropomorfizzazione», è da Lukács considerato come una forma dell'adattamento attivo, nell'uomo, e insieme come un aspetto essenziale dell'«arretramento delle barriere naturali»: ossia, come progressiva liberazione dall'immediatezza nel rapporto uomo-natura o dalla, più arcaica, identificazione tra uomo

e natura³³. Ma, a parer nostro, la teoria del rispecchiamento contraddice proprio quel concetto di un adattamento *attivo* dell'uomo alla natura. Esporremo in seguito le nostre critiche all'epistemologia del rispecchiamento e un nostro concetto dell'*operatività* come, a rigore, l'unica prova possibile di una reale corrispondenza tra le teorie scientifiche e le "cose" del mondo. Mario Rossi si dichiarava a favore di un «umanismo operativo». È forse preferibile la formula: *umanismo metodologico e realismo operativo*.

Una filosofia che voglia essere dialettica storica (pur senza farsi storia *tout court*) e che guardi al tempo sopravveniente «dopo» il proprio tempo, può essere designata come «filosofia della storia»? Sono noti gli argomenti contrari che l'empirismo, il positivismo, la filosofia analitica o il pragmatismo oppongono a ogni sorta di filosofie della storia. Il significato di un evento, obietta A. C. Danto con un argomentare di sapore vagamente kantiano, si può dare soltanto entro un contesto più ampio. Poiché non esiste un contesto più ampio della «totalità» della storia, la storia nella sua totalità non avrebbe né senso né significato³⁴. E se, come sosteneva Burckhardt, la filosofia subordina, mentre la storia coordina, una filosofia della storia sarebbe una contraddizione in termini³⁵. Facendo propria l'accusa di Popper, Danto si schiera contro le «filosofie sostanzialistiche della storia» in quanto «profezie». Profeta è colui che parla del futuro come se discorresse del passato³⁶, colui che *sa* anche i singoli eventi futuri nella loro incomparabile "novità". Secondo Danto, Tucidide non faceva profezie, perché non *preannunziava* eventi *singoli*, ma da certe regolarità che riteneva di avere accertato negli eventi trascorsi *induceva* regole *generali* riguardanti, indifferentemente, il passato e/o il futuro. La sua sarebbe stata, pertanto, ciò che oggi diremmo una scienza sociale, non una filosofia della storia³⁷.

Sarebbe dunque lecito trattare come un passato anche il futuro a condizione di prevederne solamente le regole generali, ossia a condizione di far previsioni soltanto nell'ottica della «scienza sociale»? Ma, vorrei obiettare, è proprio una «filosofia della storia» rettamente intesa — ossia intesa come ipotetica formalizzazione di un determinato sviluppo storico sospeso tra il passato e il futuro — quella che, nel volgersi alle cose future, le riguarda soltanto per la loro *gene-*

ralità; anzi, quella che guarda al futuro come campo di (general) *possibilità*. Diremo, infatti, prendendo spunto dalla critica kantiana, che il possibile è, in un certo senso, l'ambito più generale entro il quale si staglia il reale, così come il reale è l'ambito che abbraccia anche il necessario. Sotto questo aspetto, le «profezie» di alcuni cosiddetti filosofi della storia non sono affatto più ardite, o azzardate, delle previsioni di Tucidide quali si configurano nella lettura che ne propone Danto. L'empirismo e il pragmatismo contemporanei pervengono invece a conclusioni ben più ardite quando affermano che non tanto la filosofia della storia quanto la storia stessa concerne sempre e *soltanto* il futuro, anche quando sembra volgersi al passato. Da Peirce, Dewey, Lewis o Ayer apprendiamo infatti che l'asserzione storica sarebbe sempre traducibile in una previsione: nella previsione di (nuove) *prove* future a conferma di un'ipotesi su eventi passati³⁸. Secondo il pragmatismo di Lewis, io avanzo una pretesa legittima di oggettività storica quando dico, non già che qualcosa è accaduto ieri, ma che *domani*, se *agirò* in un certo modo, *avrò* determinate esperienze comprovanti quel che è accaduto ieri. Degli eventi passati avrebbe rilevanza storica e cognitiva quel che (come loro effetto o "lascito" o come prolungamento della loro durata) potrò esperire domani³⁹. Dovrò dunque trattare anche il passato alla stregua di un futuro, non (con i filosofi della storia derisi da Popper) il futuro alla stregua di un passato?

L'utopismo di ispirazione blochiana potrebbe oggi replicare adducendo che ormai le stesse scienze positive, muovendo certamente dall'analisi degli eventi passati del mondo, da quell'analisi passano a enucleare ipotesi aperte a possibili sviluppi futuri, nella vicenda di un tempo cosmico-storico concepito come irreversibile e tuttavia ramificato in direzioni diverse (tra loro alternative, ossia non composibili) nel suo procedere per fratture o «catastrofi». Ma il discorso testuale di Bloch è diverso. Per lui la filosofia guarda al futuro con speranza soggettiva e oggettiva. In quanto «atto cognitivo», la filosofia riguarda il «non-ancora-conscio, unitamente al suo correlato oggettivo-reale, il non-essere-ancora divenuto, il non-divenuto di cui è gravida la materia dell'essere»⁴⁰. Certamente, aggiungo, il frutto della gravidanza potrebbe non maturare. Contro l'ipostasi teistica, la filosofia si

rivolge a un *transcendere* che non è trascendenza (ma neppure l'interminabile avvicinamento alle «idee regolative» prospettato da Kant).

Il non ancora e la tendenza-latenza non sono, per Bloch, un alquanto di rimpicciolito o di incapsulato nella cosa qual è, qui e ora, né sono un adveniente già preordinato: la teleologia si costituisce nel corso dello stesso processo genetico. «L'aprire gli occhi su questa genesi costituisce l'organo della filosofia; lo sguardo, drizzato dialetticamente, sistematicamente aperto sulla materia tendenziforme, è il suo nuovo assetto». Ma la vera genesi è alla fine. La patria è quella in cui nessuno è stato ancora⁴¹. Diremmo: la speranza non induce soltanto all'agire, dà ali anche al conoscere; e darà forza all'agire efficace, non più la certezza (nella predestinazione del proprio agire "agito"), ma appunto la speranza (nel proprio agire consapevole). La «storia», aveva detto Marx, incomincerà solo quando avrà avuto termine la «preistoria». L'inizio del «regno», nel linguaggio di Bloch, sarà l'avvento del marxiano «regno della libertà».

La crisi delle filosofie della storia esemplate su quella hegeliana e delle sociologie "a disegno" (come quella comtiana) ha seriamente compromesso il ricorso alle *cause finali* nella spiegazione dei fatti storico-sociali e persino degli atti individuali. La filosofia della storia che circola nel *Capitale* di Marx presume che l'agire sociale obbedisca a una *originaria* finalità *nascosta*, lo «sviluppo delle forze produttive», e a una *conclusiva* finalità *consapevole*, la «comunità di liberi e di uguali». È — quella marxiana — una concezione che si affaccia per la prima volta nei giovanili *Manoscritti economico-filosofici*: mentre negli animali, o nelle piante, la vita individuale è inconsapevolmente indirizzata (oggi diremmo che è geneticamente programmata) alla conservazione e alla diffusione della specie (ossia dello stesso patrimonio genetico), la vita individuale dell'uomo è inconsapevolmente-consapevolmente protesa verso quella «essenza generica» sua propria che è la *socialità*. L'indefinito arricchimento delle facoltà umane individuali si traduce nell'espansione dell'essere sociale (della perfettibilità umano-sociale) o si identifica con essa. Tra gli animali, preciserà Marx nel *Capitale*, vi possono essere, non solo attività costruttive, ma anche relazioni "sociali" a loro modo "perfette". E tuttavia la più imperfetta delle attività costruttive umane si distingue da quelle

(il peggior architetto si distingue da qualsiasi ape) per la *consapevolezza del fine*. Noi possiamo dire, procedendo oltre, che sviluppare e affinare tecnologicamente le forze produttive *non sarà* più in futuro (invero non dovrebbe essere, già nell'epoca attuale) lo scopo preminente delle azioni umane, se le azioni umane collettive saranno sempre meno risultanze inconsapevoli o spontanee («lo fanno ma non lo sanno») di atti coscienti (teorico-pratici) individuali e diverranno sempre più decisioni guidate da un auto-cosciente scopo collettivo di respiro universale. Perciò, la competizione tra capitalismo e comunismo potrebbe ridestarsi come competizione tra un capitalismo *noetico-pragmatico*, ancora capace di sviluppare le forze produttive, predisponendole verso meccanismi sociali di mercato in gran parte spontanei, e un comunismo *etico-prasseonomico*, faticosamente rivolto a subordinare il saper-fare, o la tecno-produzione, per promuovere soprattutto l'auto-consapevolezza e l'auto-determinazione di un genere umano egualitariamente liberato e unificato.

Marx «nega» la filosofia? Egli rifiuta soltanto la filosofia precedente⁴² e propone, invece, la mondanizzazione dell'indagine filosofica come «rifacimento del pianeta Terra»⁴³. Perciò la filosofia è, per il marxismo, «“il proprio tempo” (e quello che viene immediatamente dopo) “appreso in pensieri”»⁴⁴. Correggerei così la parentesi: e quello che *può* venire immediatamente dopo. Il mondo dato è conoscibile dal mondo sperato. Vi è un legame genealogico tra Hegel e Marx? «Spira nella dialettica hegeliana — afferma Bloch — un corroborante vento marzolino, il soffio del rovesciamento di ciò che esiste, che deriva dalla Rivoluzione francese»⁴⁵. Eppure, la dialettica hegeliana è talvolta un metodo per manipolare la storia; la dialettica marxista è invece, secondo Bloch, la storia stessa⁴⁶. In altri termini: è un ordinare il fatto alla luce del fattibile, è un *interpretare* il mondo esistente a partire dal progetto che intende *cambiarlo*. Diremo: è un porre la causalità come “effetto” di un agire consapevolmente *teleologico*.

4. *La sequenza regressiva degli strati-stadi*. — La teoria della conoscenza, di quella scientifica in specie, attraversa le due parti di questo libro. Ritengo che vi sia un duplice movimento verso due opposte direzioni egualmente insopprimibili nel fare scienza e, soprattutto, nel

fare scienza filosofico-ontologica. Il primo movimento (direi genericamente blochiano) assume come punto di riferimento iniziale la nostra costituzione antropica, da Lukács definita essenzialmente come capacità *teleologica*, e perviene (ma a questo punto Lukács e Bloch non ci assistono più) a una prima determinazione delle altre forme dell'essere per via negativa⁴⁷, ovvero “togliendo” un carattere dopo l'altro fino a toccare il fondo della realtà meramente fisica, definibile come del tutto *a-teleologica*. Il movimento successivo deve compiere il percorso inverso, scoprendo via via negli strati superiori, non soltanto le tracce, ma il permanere corposo degli strati inferiori e delle loro proprietà o “leggi”. Presupposto metodologico antropocentrico (come suggerisce il quasi-idealista o utopista Bloch) e procedimento disantropocentrico o obiettivante (come vuole il realista o materialista Lukács) sono l'uno pre-condizione dell'altro e l'altro condizione, egualmente necessaria, del primo. Il primo movimento, peraltro, non si diparte dalla nostra umanità qual essa è, ma (come suole sempre ripetere Bloch) dal suo «non-ancora», o (come ci suggerisce anche un Lukács debitamente rivisitato) dal suo «essere sociale» ancora inadempito. Perciò, sul fare dell'uomo e sul suo ritrovarsi nel fare del mondo, afferma Bloch: «Questo, dunque, è l'*experimentum mundi*, non solo come esperimento sul mondo, ma anche nel mondo, cioè come *esperimento reale del mondo stesso* [...] A questo corrisponde un'ontologia del non-essere-ancora». E conclude, con Marx: «Naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura»⁴⁸.

Alle definizioni dell'uomo come essere «per sua natura» sociale, possiamo attribuire due diversi significati: un significato di matrice platonica, se «natura di cose è nascita di esse» (lo storicismo platonizzante di Vico si affida a una tal «degnità», ma a suo modo anche il giusnaturalismo vi fa ricorso quando asserisce che l'uomo «nasce libero» ecc.), e un significato più tipicamente aristotelico, se natura di cose è invece *compimento* di esse, ovvero di ciò che in esse è una rilevante «potenzialità» del loro *essere-in-divenire* (il suggerimento ci viene dal «neo-aristotelico» Enrico Berti). Il primo significato presuppone una visione retrospettiva, il secondo uno sguardo prospettico. I filosofi che, a cominciare dallo stesso Aristotele e fino a Lukács, hanno giudicato l'uomo un essere sociale, oltre che per la sua voca-

zione, *anche* per la sua genesi, sono incorsi in errore, a mio avviso, o si sono abbandonati a un eccesso di ottimismo. La socialità dell'uomo è un suo *poter-essere*, non il suo venire-ad-essere. Che l'uomo "nasca" in società è ipotesi fallibile, se si concede che la società — a rigor di termini — non è ancora nata, che essa albergerà soltanto come esito possibile del divenir uomo dell'uomo, che essa è ancora, per il mondo degli uomini, un'utopia. E nondimeno senza quell'utopia immanente (e sia pure latente) non potrebbe sussistere un mondo degli uomini quali oggi sono. Ma la scienza — e dunque anche l'ontologia — non può fermarsi alla considerazione della socialità come compimento o almeno come vocazione immanente dell'essere umano. Deve passare all'indagine della genesi (del nascimento): qual è la radice dell'essere (non ancora) sociale?

Anche la natura (ora non mi riferisco più alla natura umana, ma a quella pre-umana) si lascia scoprire, dapprima, non per l'*origine* dell'una o dell'altra sua formazione, ma piuttosto per le *tensioni* (è troppo chiamarle «tendenze», con Ernst Bloch?) che tutta la pervadono: anch'essa si *pro-tende* in un campo di possibilità oggettive che predispongono la nostra scienza a invertire, successivamente, la sua ottica, ossia a ricostruire le regolarità di un universo astrattamente pensabile come sempre uguale a se stesso. Già l'immagine newtoniana dell'universo fisico gli attribuì un rigido determinismo causale, antitetico al libero agire teleologico, proprio dei soggetti umani: un determinismo, peraltro, che la scienza ben presto constatò doversi estendere allo stesso agire dei soggetti umani, la cui autonomia o libertà fu perciò, al tempo stesso, affermata e negata. In tal modo, la nostra conoscenza del mondo — e di noi stessi — senza dubbio conobbe tangibili progressi, rispetto alle vedute ancora animistiche o antropomorfe della magia insinuatasi fin nel Rinascimento. Ma le nostre cattive abitudini nel trattamento dell'ambiente naturale ebbero inizio proprio allora: con la nostra, da allora divenuta insaziabile, volontà di dominio tecnologico sulla natura e, nella natura, anche sulla naturalità della vita umana. Cosicché oggi, per instaurare rapporti più ragionevoli e vantaggiosi tra le nostre vite e il loro più vasto mondo vitale, la scienza dovrà forse e per certi aspetti recuperare, depurandola, proprio quell'antecedente disposizione simpatetica verso il mondo: riten-

tare un'«ermeneutica» della naturalità-altra, riguadagnando una concezione *più umana* delle stesse cose non umane. Un simile compito si addice forse alla scienza in generale. Di certo si impone alle scienze filosofiche in particolare. Un sapere delle cose programmaticamente — e dunque con vigile metodo critico — modellato sulla coscienza che abbiamo di noi stessi, anzi delle (ancora irrealizzate) potenzialità *sociali* che sono insite nella nostra “natura” potrà preludere, ancora una volta, a un percorso inverso: dalla naturalità originaria della natura a quella dell'uomo stesso. Del resto, quando alcune nuove scienze discorrono oggi del mondo fisico (o della biosfera) in termini di «sistemi» (o di «eco-sistemi») non proiettano forse sulle stesse cose fisiche o biofisiche un'idea regolativa di *società*?

In uno scritto del 1958 Cesare Luporini, mantenendosi fedele al concetto di una preminenza filosofica del problema dell'uomo, delineato nel suo *Situazione e libertà nell'esistenza umana* e, sul sentiero di un dialogo critico con Scheler, nel successivo *Filosofi vecchi e nuovi*, affermava: «La domanda concernente l'uomo e la natura, e cioè la loro differenza o contrapposizione, la loro relazione o identità, e perfino il senso e la legittimità dei due termini, è una domanda sul cui filo si può scrivere tutta la storia della filosofia, e qualcosa di più, la storia della mentalità umana. Come tutte le domande, essa parte da noi uomini. In questo caso ciò significa che muove appunto dalla differenza e dalla contrapposizione»⁴⁹. Nell'«Introduzione» a *Dialettica e materialismo*, del 1974, quell'affermazione è così corretta o integrata: «È vero ciò che si dice: che una *natura* non c'è per gli uomini se non in quanto mediata socialmente. Ma questa è una mezza verità, se non viene completata dall'altra: che il modo di concepire questa *natura* (in enorme parte pre-umana, anzi pre-vivente) deve essere tale da rendere a sua volta pensabile concettualmente, in forma ad essa omogenea, il posteriore mondo umano-sociale»⁵⁰. I due testi, dunque, dovrebbero essere così unificati: la domanda concernente la natura «parte da noi uomini», muovendo «dalla differenza e dalla contrapposizione», ma la conoscenza oggettiva deve proporsi di rovesciare la direzione di un tale movimento, ossia il modo di concepire la natura deve essere tale da rendere pensabile, «in forma ad essa omogenea, il posteriore mondo umano-sociale».

Praticheremo allora, dapprima, una — ontologicamente obbligata — «via all'in giù». A partire da quel che siamo? No. A partire da quel che *vorremmo essere*, dal nostro dover-essere *futuro*. Secondo F. L. Polak, l'uomo è il solo essere vivente che divida consciamente il mondo in due domini: quello delle cose che sono e quello delle cose immaginate o desiderate o progettate per il futuro. Poiché il futuro è operante in noi, esso entra a far parte del mondo presente e del nostro indagare il mondo⁵¹. «Cultures are the human expression of the attempt to bridge the gap between the natural, factual environment and the idealistic and better world of the imagination. Human culture result from the enduring effort of man to create the world in the image of the preceding and prevailing image of the future»⁵². La tradizionale «via all'in giù» metafisica discendeva da un Dio che era, secondo Feuerbach, un io innalzato e universalizzato. Ma l'autentico io innalzato e universalizzato — al quale inconsapevolmente ci esortano anche l'«unico» e l'«oltre-uomo» degli iper-individualisti, stirneriani o nietzscheani — è il *futuro* del nostro io, come “io” compiutamente sociale: ossia, è un *noi* che 1) riunifichi socialmente l'*io* e il *tu* di feuerbachiana memoria; 2) risolva e abolisca l'estraneità del *lui* (di tutti i “lui”) rispetto al vincolo istituito tra l'io e il tu, ossia realizzi *l'unità del genere umano*⁵³. Ai nostri giorni, l'unità del genere umano è divenuta una meta cognitivamente possibile e eticamente necessaria, benché il punto di vista che privilegia gli individui “insocietoli” sia ancora avvantaggiato, se gli individui sono, gli uni per gli altri, soggetti-oggetti di odio, più che di (feuerbachiano) amore, e se la guerra (attuale o virtuale) regola ancora, in ultima istanza, i rapporti tra le diverse (e divise) comunità umane.

La dimensione ontologica dell'unità del genere umano è, sappiamo, fortemente presente nell'ultimo Lukács, il quale pone alla sommità del divenire storico il «genere umano per sé» autocosciente. Con accenti, e forse anche con intenti, diversi l'ultimo Bloch afferma in un passo da me citato anche in un altro contesto: «a differenza dall'atteggiamento puramente contemplativo, disimpegnato, meno che mai può esser qui eliminato il nostro “io”, e soprattutto il nostro “noi”, appunto in quanto penetra e insieme procede con la cosa, non soltanto raffigurando, ma anche ultra-figurando l'andamento della cosa»⁵⁴.

Tentare una retrospezione a partire dagli esiti idealmente possibili dell'essere sociale significa commisurare a ciò che costitutivamente appartiene all'uomo (anzi, al futuro dell'uomo) i livelli di realtà *altri*; significa attenersi alla regola che fa derivare, ripeto, da una posizione preliminare antropocentrica, in quanto sia stata metodologicamente "negata" (o "rimossa"), la successiva procedura disantropocentrica. Ogni intento scientifico, e quindi anche ogni analisi ontologica, avrà dunque quel duplice compito.

La «via all'in giù» si potrebbe così delineare in quattro strati-stadi:

1a) attuazione finalistica, con coscienza sociale, di mutamenti interni alla coscienza sociale medesima (*auto-determinazione formativa* o *auto-condizionamento normativo* di assetti istituzionali, di ordinamenti giuridici ecc.);

1b) attuazione finalistica, con coscienza sociale, di mutamenti non interni alla coscienza sociale (*condizionamento normativo* sugli strati inferiori: in primo luogo, educazione delle coscienze, o delle volontà, individuali e valorizzazione delle loro capacità).

L'essere sociale sarà dunque lo strato di un'attività teleologica auto-cosciente interindividuale (socio-teleologica) produttrice di modificazioni progettuali che possono aver luogo nello stesso essere sociale, nonché negli strati antecedenti dell'essere cosciente individuale, del vivente e del fisico-inorganico.

2a) attuazione finalistica, con coscienza non sociale, di mutamenti interni alla stessa coscienza non sociale (*determinazione produttiva* di, o *condizionamento psichico* su, valori culturali: arte, scienza, linguaggio, ecc.);

2b) attuazione finalistica, con coscienza non sociale, di mutamenti non interni alla coscienza non sociale (*condizionamento attivo* da parte di un soggetto individuale, ossia intervento lavorativo su processi biologici o, a mezzo di questi, su fenomeni fisici; *determinazione produttiva* di, o *condizionamento attivo* su, un essere sociale superiore già dispiegato o in via di formazione).

L'essere cosciente sarà lo strato di una capacità teleologica individuale (psico-teleologica) che produca modificazioni predisposte nella coscienza individuale: modificazioni dello stesso essere cosciente e, per suo tramite, dell'essere vivente o dell'essere fisico, con

la possibilità di dar luogo all'essere sociale o a sue modificazioni.

3a) attuazione finalistica non cosciente di mutamenti interni allo stesso finalismo non cosciente (*determinazione genetica* o *condizionamento biologico* del vivente medesimo o di suoi sviluppi);

3b) attuazione finalistica non cosciente di mutamenti non interni al finalismo non cosciente (*condizionamento biologico* come adattamento attivo, ossia modificazione dell'ambiente fisico; *determinazione genetica* o *condizionamento biologico* dello strato cosciente e, con la mediazione di questo, *condizionamento biologico* dello strato socialmente cosciente).

L'essere vivente sarà definibile come lo strato di una capacità teleologica non cosciente (bio-teleologica) produttrice di mutazioni filogeneticamente programmate (e di modificazioni ontogeneticamente accidentali) nel vivente medesimo, che possano dare origine all'essere cosciente, modificarne il corso, modificare l'essere fisico e (quando abbia fatto la sua apparizione) anche l'essere sociale.

4a) attuazione non finalistica di mutamenti interni all'essere non finalistico (*determinazione materiale* o *condizionamento causale* dello stesso mondo fisico);

4b) attuazione non finalistica di mutamenti non interni all'essere non finalistico (*determinazione materiale* o *condizionamento causale* su esseri viventi o, con la mediazione di questi, anche *condizionamento causale* su esseri coscienti o socialmente coscienti).

L'essere fisico ci si rivelerà, allora, come lo strato di una causalità a-teleologica, o semplicemente di una capacità soltanto causale (e quindi anche casuale) condizionatrice di modificazioni che avvengano nello stesso mondo fisico e che possano dare origine allo strato ulteriore dell'essere vivente o modificare lo stesso essere vivente o (quando siano comparsi) l'essere cosciente e l'essere sociale.

Nell'essere fisico, così da noi definito retrospettivamente, "condizionamento causale" e "determinazione materiale" sono dunque concetti negativi, equivalenti a quelli di "azione non finalistica" e "azione non formatrice"; ma, giunta al fondo della sua retrovisione degli esseri, l'ottica potrà finalmente rovesciarsi: gli strati dell'agire finalistico potranno configurarsi, per il sapere ontologico, come *casi*

particolari di causalità; gli stadi dell'agire formativo si configureranno come *casi particolari di materialità*. La via potrà — e dovrà — essere ripercorsa nella direzione inversa: quella “vera”⁵⁵.

5. *Teleologia sociale e forma sociale*. — Nel rapporto che N. Hartmann istituisce tra «base portante» e strato «sovrapoggiante» (*aufrubendes*), che può «sovrastrutturare» la prima⁵⁶, è percepibile un'eco della concezione marxiana. Secondo Hartmann, ogni strato del reale «poggia su» un altro, ma si dispiega sovrapponendovi leggi sue proprie, autonome, in un rapporto che sarebbe, più particolarmente, di «sovraformazione» tra gli strati inferiori (*mondo fisico e vita organica*: la vita «sovraforma» la sua base fisico-materiale) e di «sovrastrutturazione» tra gli strati superiori (*realtà psichica e essere spirituale*: l'essere spirituale «sovrastruttura» la sua base psichica)⁵⁷. Da questo carattere «pluristrato» del reale, e dall'insieme di rapporti diversificati che vi si realizzano, Hartmann fa discendere la sua critica alle opposte unilateralità dello hegelismo (che privilegia lo «spirito assoluto», l'idea ecc.) e del marxismo (che nella versione volgare assolutizza le forme inferiori, materiali); del vitalismo e del meccanicismo⁵⁸; della *Lebensphilosophie* (la cui nozione di *vitalità* è, per lo spirituale, un abito troppo largo e insieme troppo stretto, perché è soprattutto riferibile al mondo organico) e dello heideggerismo (la nozione di *esserci*, per designare l'umano, è ancor più larga e ancor più stretta, perché è in primo luogo riferibile al mondo fisico). Egli critica infine le concezioni che, ispirandosi alla psicologia del profondo, confondono l'*inconscio* che è elemento dello psichico (individuale) con l'altro “inconscio” che sarebbe elemento dell'essere spirituale ovvero attività sociale realizzata (quasi come lo hegeliano «spirito obiettivo», potremmo dire, o come l'idealità-realtà del «terzo mondo» popperiano): l'uno si situerebbe verso il «basso», mentre l'altro si situerebbe verso l'«alto», rispetto alla coscienza individuale⁵⁹.

Nella vita sociale opererebbe infatti anche un inconscio superindividuale che, secondo Hartmann, in forma di tendenze o correnti preferenziali, orienterebbe le scelte e le iniziative dei singoli. La «vita pubblica, sociale e politica», ossia ciò «che riguarda la formazione, la plasmazione e la guida della comunità», non ha coscienza propria; vi

è, per così dire, una «supplenza» da parte di gruppi o di singoli individui che si fanno portatori di quelle tendenze d'epoca collettive. Solo per l'opera di tali individui o gruppi, nella vita politica, il «tutto» può essere «consapevole di sé, prevedere il futuro, prendere decisioni»⁶⁰. Osserveremo, dal canto nostro: affermare che l'autocoscienza — o meta-coscienza — *sociale* sia la sola possibile (a livello strettamente individuale, possiamo sperimentare solo modi e forme di attività *meta-operativa*, non mai meta-coscientiale), non significa affermare che la società in quanto tale possa farsi autocosciente. Non le società (non le classi, non le nazioni, non l'umanità), ma gli individui stessi si innalzano a coscienza sociale di sé *in quanto* si sappiano e si considerino membri di una collettività etica, convergente verso fini razionali-universali. Trattando dell'essere sociale, anche l'attribuirgli direttamente un inconscio, come propone Hartmann, è erroneo. Tutt'al più, egli potrebbe scrivere "inconscio" tra virgolette, anche per non indulgere all'«inconscio collettivo» di Jung, che (ai fini di questo discorso) sarebbe del tutto fuorviante. Sollecitazioni maggiori, anche secondo Bloch, possono venirci invece da Freud. Nella concezione freudiana, ad esempio, la distinzione tra un Es, un Io e un Super Io potrebbe essere interpretata come indicativa di un sostrato che affonda nell'essere biologico (Es) e di un vincolo che si affaccia sull'essere sociale (Super Io), *ancora* o *già* presenti, in ragione e posizione diversa, nell'essere cosciente (Io). Ma afferma Bloch: «L'inconscio della psicoanalisi [...] non è mai un non-ancora-consocio [...]; esso piuttosto consiste di regressioni»⁶¹.

Hartmann denomina «essere spirituale» lo strato o livello ontologico più elevato. Come l'essere sociale per Lukács, così per lui l'essere spirituale è «fondato» sul lavoro⁶². In virtù del proprio lavoro l'uomo non è più soltanto preformato dalla specie; egli è, soprattutto, il risultato di un processo di «autoformazione» e di «autorealizzazione»⁶³. Ma è il «lavoro spirituale», in particolare, quello che rompe la continuità rispetto a una vita umana ancora dipendente da una sua «base» costituita dalla vita organica. L'essere spirituale è pertanto quell'essere sociale-interindividuale, quella vita spiritualmente *comune* (l'uomo e la comunità, il popolo e l'umanità) che sta alle altre regioni sottostanti dell'essere come il «più libero» (e più «ricco») sta

al «più forte». In questa contrapposizione tra *forza* e *libertà* avvertiamo un'altra eco marxiana (l'eco del contrasto tra il «regno della necessità» e il «regno della libertà»)?

Considero convincente l'idea hartmanniana di un rapporto tra coscienza e socialità come rapporto tra strati diversi e contigui *derivato* dal, e modellato sul, rapporto *originario* tra il fisico e il vivente. L'«essere cosciente» o «psichico», peraltro, non è l'«anima» scheletriana: della costituzione dell'essere cosciente è parte integrante, infatti, non solo l'attività inconscia o subconscia nel suo radicarsi sul terreno dei fondamenti biologici (Freud), ma proprio il *lavoro* (Marx): il lavoro in quanto, ripeto, produca modificazioni nello stesso essere cosciente e, per suo tramite, nell'essere vivente o nell'essere inorganico. Ma appartiene allo strato-stadio dell'essere cosciente anche la *produzione dei rapporti sociali*, intesi a loro volta, con Marx, come risultato, o presupposto, del modo di produzione della vita individuale, ossia come risultato, o presupposto, del lavoro corrispondente e del corrispondente sviluppo delle «forze produttive».

Ma, allora, perché denominarlo strato dell'«essere cosciente» e perché distinguerlo da uno strato superiore, ossia dall'«essere sociale» propriamente detto? Perché l'essere sociale autentico è, secondo me, *l'essere-in-comunità*, che corrisponde, è ovvio, al genere umano unito, nel confronto con il quale la socialità già inerente (o interna) all'essere cosciente è un'*anticipazione logico-storica*, appunto, del non-ancora essere-in-comunità. L'esser-in-comunità, infatti, è lontanissimo dalle comunità locali. La differenza tra il comunitarismo (locale o particolare) e il comunismo (mondiale o totale) è anche quella che corre tra la prassi sociale *immediata* e la prassi sociale *mediata*, anzi istituita, da una forma istituzionale finalmente universale.

L'essere socioteleologico, o *spirituale* (Hartmann), e la realtà psichica sono invece da Lukács unificati nel suo concetto di «essere sociale», che è al centro della sua ontologia, benché egli non si spinga, come ad esempio Bucharin, fino ad annullare interamente le entità psichiche nelle loro relazioni sociali. Allorché obietta a Hartmann⁶⁴ che, nell'uomo, la vita psichica sorge «simultaneamente alla sua socialità», Lukács ha certamente ragione, nel senso che all'individualità psichica umana si accompagna sempre una qualche socia-

lità, sia pure non ancora teleologicamente ordinata o non ancora dispiegata come autocoscienza sociale indivisa degli umani. Ma, potremmo osservare, si tratta di una socialità che è ancora un elemento di quel sovra-sistema che è l'umana attività cosciente, così come, secondo Lukács⁶⁵, la coscienza proto-psichica era a sua volta soltanto un elemento subordinato, o addirittura un «epifenomeno», nell'essere organico pre-ominide. Epifenomeno o, più verosimilmente, sopravvenienza «tendenziforme» nel significato blochiano? Ben diversa pienezza ha la stratificazione socioteleologica in senso proprio — o in senso forte —, che Lukács talvolta intravede, forse, nella società comunista ideale⁶⁶, ma più spesso appiattisce sull'esistente, trascurandone la specificità essenziale come specificazione futura e possibile. Egli non la “vede”, perché essa appartiene appunto — come semplice possibilità — al *futuro* dell'uomo. Lukács disdegna, non solo l'antropologia escatologica di un Teilhard de Chardin, ma anche l'immaginario utopico di Ernst Bloch⁶⁷. Epperò, come sarebbe *possibile*⁶⁸ un'ontologia storico-materialistica, se le ontologie metafisiche non le avessero aperto la strada, prendendo deliberatamente le mosse dall'assunzione di una realtà non visibile? da un mondo superiore (ancora) inattuato in questo nostro mondo?

Si deve proprio escludere che, in futuro, sulla discordia dei voleri possa prevalere la concordia di un volere (relativamente) “all'unisono”, sia pure intenzionato a conseguire soltanto alcuni risultati essenziali? È possibile prevedere un “salto”, oltre il quale il progresso dal «genere in-sé» al «genere per-sé» comporti non soltanto la *coscienza*, in alcuni uomini, di appartenere a una totalità vivente e presente, ma anche la capacità, in tutti gli uomini, di *costruire insieme* un ordine sociale conforme a un'idea (a un'eticità) consapevolmente preformata? Lukács concepisce il «regno della libertà» come quello in cui «il genere umano non più muto deve in quanto tale essere presente anche nella coscienza degli uomini»; ma, pur con qualche esitazione, propende a credere che la nascita del regno della libertà non comporti «salto da una forma d'essere all'altra». Il salto ontologico conclusivo sarebbe già stato compiuto con l'«umanizzarsi» dell'uomo, ossia con quella sua *coscienza attiva* dell'operare — benché non ancora pienamente cosciente del genere per-sé — che è il lavoro⁶⁹. In fin dei conti,

l'uomo che «conosce se stesso» (assolutizzato dalle varie tradizioni idealistico-spiritualistiche) non è, per Lukács, l'«uomo che crea se stesso» anche nei propri rapporti essenziali con gli altri uomini: non è un «oltre-uomo». L'«autocoscienza» del genere umano è per lui soltanto un riconoscimento *post festum* di ciò che il genere umano sarà divenuto a seguito di un processo in larga misura spontaneo e incontrollabile. Resta in ombra, così, la prospettiva di un vasto e articolato *progetto*, sia pure fallibile, volto a edificare per gradi una «società di liberi e di uguali», in cui ciascuno conservi, anzi accresca, le proprie facoltà di auto-determinazione (la propria libertà) e, d'altronde, la volontà di tutti, la volontà collettiva sappia irrompere con inusitato vigore, con inusitata capacità di preordinare l'espansione di una comune trama di (uguali) possibilità realizzabili, o realizzazioni possibili. Che una simile volontà collettiva possa, certo gradualmente, farsi strada è condizione eticamente necessaria perché quelle libertà dei singoli non restino una mera potenzialità inadempita o, peggio, si convertano in oscura selva di crudeli vincoli vicendevoli, sopportati o imposti per una sorta di rinnovato *bellum omnium contra omnes*⁷⁰. Non v'è dubbio che l'agire sociale sia costituito dall'insieme delle azioni individuali: ma si tratta di sapere se, già prima del salto ontologico che conduce all'essere sociale a pieno titolo, negli individui — in tutti, in alcuni, in uno solo eventualmente, ove si voglia accreditare, con Hegel, l'«individuo cosmico-storico» — si ritrovino, operanti più o meno consapevolmente, esigenze o tendenze o intenzionalità *collettive* in quanto tali e se, in tal caso, sia possibile sfuggire al teleologismo organicistico senza cadere nel dilemma tra determinismo, o meccanicismo, atomistico e individualismo utilitaristico.

Eppure, alcune affermazioni isolate di Lukács evocano proprio l'idea di un progetto come volontà collettiva e quindi la nozione di un ulteriore salto ontologico: la «preistoria, la storia del divenir-uomo dell'uomo», del suo travagliato farsi genere umano unito, «può terminare solo quando i due poli dell'essere sociale, individuo umano e società, cessano di operare spontaneamente in modo antagonistico l'uno sull'altro: quando la riproduzione della società promuove l'esser-uomo, quando l'individuo nella sua vita individuale si realizza consapevolmente come membro del genere umano. Questo è il

secondo grosso salto nell'autodispiegarsi dell'essere sociale, il salto dalla genericità in-sé alla genericità per-sé, l'inizio della vera storia dell'umanità, nella quale la — insopprimibile — contraddittorietà interna alla genericità, quella fra individuo e totalità sociale, cessa di avere un carattere antagonistico»⁷¹. Nella migliore delle ipotesi, dunque, in Lukács coesistono e si scontrano due concezioni del sociale, riecheggiando un dualismo irrisolto che scorgemmo già in Marx: da un lato, il concetto di un *continuum* tra «regno della necessità» e «regno della libertà», garante il lavoro nel suo evolversi da mezzo di vita a «bisogno» vitale il cui appagamento non abbia altro scopo che se stesso; dall'altro lato, il concetto di una discontinuità tra «preistoria» e «storia» o (secondo la terminologia di Tönnies e di Scheler) tra *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*, cioè tra società e comunità, e persino tra socialismo e comunismo; da un lato, una concezione del sociale come luogo di una *teleologia imperfetta* e, dicevamo, quasi di una ricaduta nel determinismo inintenzionale (cieca sarebbe la catena degli effetti sociali che pur sono, all'origine, derivati da atti individuali intenzionali); dall'altro lato, una concezione fin troppo irenica e quasi paradisiaca dell'essere sociale compiuto.

Lo strato dell'essere sociale, se potrà costituirsi, sarà quello di un'attività *istituzionale socioteleologica* nel cui ambito processi causali saranno messi in atto ad opera di un antecedente «scopo posto» da una volontà sociale-generale. Nell'essere sociale allora, l'ordinamento secondo *fini* e la sequenza delle *forme* (i due termini aristotelici sono qui pertinenti) potranno raggiungere — per così dire — la loro “qualità ultima”. Ma, nel nostro tempo, l'essere sociale è ancora incompiuto perché è soltanto genericamente concepibile come “qualità ultima” nella sequenza delle forme ed è ben lontano dal proporsi *in atto* (non soltanto *in potenza*) come “qualità ultima” dell'agire secondo fini.

6. *L'essere sociale imperfetto*. — L'azione sociale finalistica, ma imperfetta, ha potuto sinora esplicarsi nell'ambito di *istituzioni* sociali separate le une dalle altre. Quando sorgono e si sviluppano corpi sociali specificamente regolamentati come corpi decisionali (legiferanti, governanti, amministranti ecc.), vi è la possibilità di procedere

ideative-operative non riducibili a quelle proprie dei singoli individui che compongono la società o l'istituzione data. La «volontà generale» è concepita in tal modo da Rousseau: per le procedure impersonali della sua formazione. Ma le procedure sarebbero ancor più *impersonali* se si avvalessero davvero della preventiva convergenza di tutte le volontà interessate. Se l'umanità dispone da millenni di istituzioni, ossia di *formazioni sociali istituzionali*, oltre che di *formazioni sociali* nel significato marxiano, una qualche sia pur imperfetta teleologia sociale è all'opera. E tuttavia — abbiamo constatato — la teleologia sociale sinora operante nelle istituzioni ha incontrato limiti che non si ritrovavano nell'agire teleologico dell'essere cosciente (individuale). La volontà intelligente del singolo individuo umano, pur incontrando altri ostacoli in se medesima e nei suoi mezzi materiali di ogni sorta, può talvolta proporsi a se stessa come *superiorem non recognoscens*, come non soggetta al dispotismo di un'altra volontà individuale: perché, come volontà individuale, non è *parte* di un altro individuo più grande e può non dipendere da un individuo più intelligente o più potente. Al contrario, le singole società nazionali o anche plurinazionali sono ora più che in passato parte di una più vasta società umana planetaria che, non essendo ancora una società *istituita* (o dotata di volontà generale intelligente), costringe le stesse società istituzionalizzate parziali nelle leggi ferree di una logica più elementare, “naturalisticamente” competitiva, e perciò non preordinata e non prevedibile: la volontà “generale” di una società organizzata ma parziale soggiace oggi ancora, senza eccezioni, alla costrizione “dispotica” che le è imposta da una società non organizzata, ma “superiore” (in quanto maggiore e ricomprensiva di quella società organizzata). L'odierna crisi dello Stato-nazione mostra l'acuirsi di una tale eteronomia storica.

Lo sviluppo di una compiuta teleologia sociale in quanto istituzionale presuppone il superamento delle divisioni che mantengono in stato di guerra virtuale, non già soltanto individui umani (*bellum omnium contra omnes*), ma anche parti diverse della società politica universale; e insieme esige il dispiegamento — nella stessa forma istituzionale — della capacità di trasformare secondo ragione (a fini di giustizia e di liberazione) la società umana non istituzionalizzata.

L'urgenza di un'istituzione che, dilatando e trasvalutando la presente forma-Stato, intervenga ad abbracciare e regolare *tutta l'umanità*⁷², in maniera che, come afferma Lukács, sia *posta* «l'umanità come unità socio-filogenetica del genere umano»; una siffatta urgenza ci apparirà più chiara se osserveremo l'odierno squilibrio critico tra i mezzi — ormai *planetari*, a cominciare da quelli *distruttivi* della vita umana e delle risorse naturali a disposizione di soggetti *divisi* gli uni dagli altri — e gli *scopi* effettivamente proponibili in seno alle istituzioni esistenti, che sono invece scopi, come le istituzioni stesse, *di parte*, regionali, unilaterali e, solitamente, escludentisi a vicenda: *mors tua vita mea*. Il cosiddetto equilibrio del terrore tra le superpotenze parziali era la “forma fenomenica” di un tale scompenso *ontologico* tra i mezzi ormai quasi illimitatamente disponibili e i fini angusti inevitabilmente perseguiti dalle potenze detentrici di quei mezzi. Anche le comprovate difficoltà nel costruire società socialiste locali conformi alle speranze e alle attese dei primi aspiranti costruttori convalidano forse la (marxiana) concezione universalistica, o internazionalistica, del comunismo e la congiunta previsione che esso si realizzerà in «tutti i paesi» o in nessuno. Nell'ultimo Lukács, la forte tensione verso l'«ente generico» smentisce dunque, benché egli non lo avverta, la sua ostinata fedeltà alla scelta del «socialismo in un solo paese».

La superiorità dell'essere sociale sugli strati antecedenti è dunque ipotizzabile, per ora, soltanto in un futuro problematico. Essa consiste nell'*idea* della prassi «imputabile» a una *coscienza sociale* dispiegata, o meglio, a un'*autocoscienza* socialmente e istituzionalmente generalizzata. Il Lukács di *Storia e coscienza di classe* la ravvisava nel «soggetto-oggetto identico» come proletariato ideale. Il Lukács della tarda maturità propone per l'appunto il concetto di «autocoscienza del genere umano». Se nel passato e nel presente degli uomini, accanto alla teleologia consapevole che è propria dell'attività lavorativa (o tecnologica), troviamo una attività sociale ancora per gran parte inconsapevole e se su quella società opaca agisce ancora la tendenza a massimizzare un “astratto” sviluppo tecnologico-produttivo ancorato a una *ragione noetica* incurante dei nuovi confini etici e/o ontologici nei quali s'imbatte, nel futuro dell'umanità è lecito forse prefigurare, invece, un “cervello sociale” come *ragione etica* che *progetti*

consapevolmente lo sviluppo o la trasformazione della società e insieme il rispetto dei limiti naturali; che non si esaurisca, cioè, nel *pre-costruire* lo sviluppo o la trasformazione dell'apparato produttivo, ma (prendendo coscienza di quei vincoli etico-ontologici), sappia *pre-formare* gli sviluppi dello stesso "corpo sociale".

Il cervello sociale di quell'ipotetico futuro potrebbe fornirci una chiave di lettura anche per la comprensione dei meccanismi inconsapevoli che permangono nel nostro presente agire sociale (dall'anatomia dell'«oltre-uomo» all'anatomia dell'uomo). La macchinalità e la ferinità, leonina e volpina, del politico contemporaneo — che taluno descrive ancora in termini darwiniani, di lotta per la sopravvivenza e per la preminenza, o per il *potere*, tra individui, gruppi, classi rivali — sono decifrabili alla luce di quel raggio prospettico futuribile. Se il concetto di cervello sociale coincide con quello di *progetto politico* (in quanto statuale), anche il politico odierno è analizzabile guardando in avanti, non volgendo lo sguardo all'indietro. Nel futuro, tutto sommato, è la chiave di lettura della politicità moderna, di *ogni* politicità moderna (*Realpolitik* compresa). Se con "utopia" intendiamo un'*ipotesi* (scientifica) ardita essenzialmente nutrita o *in-formata* da un *progetto* (politico-statale) "avveniristico", allora l'utopia *transmoderna* è una chiave per intendere anche la genesi e gli sviluppi "rivoluzionari" della scienza moderna, come gli epistemologi ormai riconoscono, in modo esplicito o implicito. La stessa *scienza*, infatti, nell'orientarsi verso la *tecnica* e la *produzione*, indaga — come lo stesso Lukács dichiara⁷³ e come chiariremo ancora in seguito — una «possibilità latente» (nel mondo) proponibile come fine rispetto ai mezzi impiegabili per attuarla e alla sua conclusiva attuazione⁷⁴. Potremmo dunque distinguere (mediante categorie modali) tra scienza del *possibile*, tecnica del *necessario* e produzione del *reale*⁷⁵. Indagine del possibile, non tanto di ciò che è, sarà perciò anche l'ontologia come scienza rigorosa⁷⁶. L'esistenza o la realtà di qualcosa è, invero, una modalità logica⁷⁷ correlata alla necessità, come a suo pre-supposto materiale, e alla possibilità come suo post-posto indeterminato e formale.

L'utopia della comunità transmoderna è anche la chiave per conoscere che cos'è il lavoro (non viceversa). Secondo Lukács il lavoro è l'essenza dell'uomo. Appartiene anch'egli al novero di coloro che

generalizzano lo statuto dell'*homo faber*, nell'antropologia culturale, nella sociologia e nella teoria politica? Non direi. In lui il lavoro è la radice, non il "destino supremo" dell'uomo e forse neppure il referente privilegiato della prassi rivoluzionaria prevedibile per il futuro prossimo. Per lui, la "rappresentanza" del mondo del lavoro (in quanto «classe in sé» fattasi «classe per sé») dovrà, coerentemente, ampliarsi in conformità al concetto di una classe operaia o lavoratrice come, in prospettiva, «classe generale» e dovrà farsi, sempre di più, rappresentanza del genere umano «non più muto», cioè del *genere per sé* in quanto sia divenuto (auto-)cosciente di sé.

Si noti che la disputa teorico-politica, a favore o contro la centralità del lavoro nel cammino del moderno e nella possibile rivoluzione anti-capitalistica, ferve tuttora specialmente nel dibattito tra le componenti del fronte "alternativo" alla globalizzazione neo-liberistica e alla congiunta mercificazione universale. Da un lato, un operaismo nutritosi negli anni sessanta-settanta, ora rigenerato e fattosi consapevole degli ultimi mutamenti nella «composizione di classe» (combinati con il «post-fordismo», con la «flessibilità» ecc.), pur elaborando un concetto allargato di «lavoro dipendente», comprendendovi ampi settori di lavoratori formalmente autonomi e/o impegnati in servizi «terziari», e pur accogliendo — accanto all'istanza d'una liberazione del lavoro — anche quella d'una possibile liberazione progressiva *dal* lavoro, tien fermo in tal modo, nella riproposta «centralità del lavoro», un criterio-guida essenzialmente *politico*⁷⁸. Dall'altro lato, un pensiero libertario pre-formatosi anch'esso negli anni sessanta-settanta mette sotto accusa, insieme con la logica produttivistica del capitale, anche l'identificazione teorica — fattasi nel novecento anche identificazione storico-politica — dell'uomo con il lavoro: ne sarebbero scaturite, secondo quel pensiero libertario, le immani tragedie del secolo appena concluso e ne deriverebbe oggi (se si volesse contrastare davvero la globalizzazione capitalistica) il compito di far leva soltanto sulle piccole comunità libere e solidali (forse anche "ludiche" in senso marcusiano?), con spirito anti-istituzionale privilegiante il «volontario», contrapposto al «Militante» e quindi a ogni idea di «partito»⁷⁹. Possiamo far nostra la centralità del lavoro, allargato come abbiamo visto sopra, a condizione che la classe nella quale i

lavoratori (dell'intelletto e della fatica) prendono coscienza dei propri interessi collettivi e il partito nel quale la coscienza diviene politica sappiano oltrepassare, nella coscienza appunto, la loro presente — e, nel presente, *necessaria* — parzialità o partiticità: sappiano prefigurare il progettato loro superamento nella «classe generale» (Marx) e, più oltre, nella compiutezza del genere umano «non più muto» (Lukács).

Lukács, pur scorgendo nel lavoro la radice, non il “destino” dell'uomo, come dicevamo, tuttavia ritiene che il lavoro umano, come *agire cosciente guidato da uno scopo* nell'intervento attivo dell'uomo sulla natura, metta in moto i processi teleologici più compiutamente efficaci, ovvero le più integrali «posizioni teleologiche primarie» del «ricambio organico tra società e natura»⁸⁰ e che, invece, le attività più propriamente sociali diverse dal lavoro, in specie le azioni esercitate su altri uomini per condizionarli, o per educarli, nei pensieri e nelle opere, così come le decisioni o le iniziative dei gruppi e delle classi sociali o degli Stati e dei partiti, benché modellate sul lavoro, si configurino soltanto in parte come attività teleologiche: perché tra le intenzioni coscienti dei singoli individui co-agenti e i loro risultati effettivi c'è sempre uno scarto non trascurabile. Infatti, i soggetti sociali coscienti agiscono anche su “oggetti” che sono *altri esseri coscienti*, non soltanto su oggetti e processi naturali⁸¹. E gli “oggetti” coscienti, in quanto siano anch'essi centri di attività teleologica, sfuggono almeno in parte all'altrui agire teleologicamente orientato⁸². Ma, se ci fermassimo a una tale constatazione, l'«essere sociale» di Lukács sembrerebbe ripiegare o su posizioni affini a quelle dell'individualismo metodologico teorizzato da una parte del marxismo di lingua inglese o su posizioni deterministiche. Se si rinunciasse a ogni spiegazione finalistica dell'agire collettivo come tale — se si escludesse anche per il futuro, ad esempio, qualsiasi «volontà generale» —, sarebbe inevitabile il ripiegamento su una concezione del sociale (e quindi anche del politico-statuale) che, aggiornando Bentham, scorgesse negli effetti sociali soltanto il risultato di azioni compiute da diversi individui per scopi unicamente individuali. Sintomo dell'odierno ripiegamento sulla solitudine del singolo è, infatti, nel campo moderato o conservatore, un neoliberismo che accantona anche le classiche nozioni di prosperità come «ricchezza delle nazioni» — pur se a tal meta sospinga

una «mano invisibile» —, o di crescita economica come «progresso civile» della *polis* e considera unico agire finalistico attendibile quello che impegnerebbe i singoli, siano pur variamente coalizzati tra loro, soltanto nella ricerca del loro individuale benessere e della loro individuale libertà. Anche sul fronte della «nuova sinistra» un rivisitato eudemonismo ha proclamato talvolta che «il fine della lotta non è una società *virtuosa*; è un *insieme di uomini felici*»⁸³.

Il risvolto dell'individualismo esasperato sarebbe in tal caso il determinismo meccanicistico. Indirizzate ad altri esseri dei quali non possono conoscere e padroneggiare tutte le determinazioni, e/o con i quali non possono accordarsi in una direzione univoca, le «causalità libere» dei soggetti sociali sarebbero convogliate in un determinismo sociale (Engels lo paragonava al «parallelogramma delle forze» meccaniche e ne interpretava le risultanti alla stregua di semplici medie statistiche) che potrebbe apparire una regressione verso il determinismo delle cause non libere, delle cause materiali-inorganiche e di quelle biologiche. Confrontato con lo strato sottostante della psiche antropica (con l'*essere cosciente* teorizzato da Hartmann), anche l'essere sociale di Lukács potrebbe dunque apparire quasi sprovvisto di un suo specifico agire finalizzato. Il filosofo, lo storico o il sociologo si imbattono solitamente in quella carenza di attitudine teleologica quando affrontano il problema della «spiegazione» e/o «comprensione» dell'agire sociale. Anche von Wright considera un problema assai arduo la conciliabilità tra l'indeterminismo dell'individuo agente e il determinismo dei comportamenti collettivi⁸⁴. Si potrebbero ipotizzare *cause*, ma non *fini* dell'agire sociale “imperfetto”, anche quando fossero (più o meno) “oggettivamente” convergenti gli scopi dei singoli individui umani componenti una data società. Per questo aspetto la dinamica sociale sarebbe, a confronto con l'operare dell'essere cosciente individuale, come una sorta di ricaduta nel dominio della causalità “cieca”, della “spontaneità” propria degli eventi biologici, anzi, dei movimenti meccanici⁸⁵.

Gli atti individuali intenzionali, nel rivolgersi verso altri individui o gruppi di individui, afferma Lukács, «mettono in funzione serie causali che si muovono più o meno indipendentemente dalle intenzioni di chi le ha poste». Il soggetto umano in tal caso si trova di fron-

te, per così dire, una «seconda natura», verso la quale «deve comportarsi come con la prima, cioè deve cercare di trasformare in un fatto posto da lui il corso delle cose che è indipendente dalla sua coscienza»⁸⁶. E tuttavia non può realmente comportarsi nello stesso modo: infatti, la società «come insieme», la società «complessiva», è un processo «spontaneo-involontario» che differisce da quelli fisici o biologici proprio perché è messo in funzione da atti (singoli) più o meno volontari⁸⁷ che lo rendono più imprevedibile dei processi fisici o biologici. Si profila dunque una contraddizione: l'essere sociale, quanto più si innalza nella sua socialità sviluppando ulteriormente la socialità del lavoro — quanto più tende ad allargare i propri confini, ad esempio con l'ampliarsi del mercato mondiale, e ad abbracciare l'intero genere umano —, tanto meno è capace di conservare intatta la facoltà di produrre effetti *conformi ai fini* prefissati, ossia di eguagliare l'efficacia teleologica propria del lavoro, che pur costituisce, dell'essere sociale, il modello originario. In altri termini, la società degli uomini in quanto tale non sarebbe il soggetto di un agire teleologico, ma la risultante di meccanismi “spontanei” (cioè non coscienti) messi in moto — per lo più, involontariamente: «lo fanno ma non lo sanno» — da atti coscienti individuali.

Perciò, quando Lukács ripete che la società è, per gli uomini, una «seconda natura», attribuisce a questa espressione il significato, non già di un innalzarsi fino ad una natura superiore, ma quasi di un ricadere nella naturalità necessitante propria delle condizioni (e delle componenti) fisiche e biologiche della vita umana. La società è, almeno finora, un secondo «regno della necessità». Questa conclusione non è in contrasto, anzi si accorda proprio con il — deludente — concetto (marxiano e lukácsiano) di un carattere *naturalmente* sociale degli individui umani, cioè di una loro predisposizione quasi *biologica*, più che storico-evolutiva, alla socialità⁸⁸.

Possiamo, a tal proposito, rammentare le riflessioni di Lukács — da noi riportate in un contesto precedente — sulle contraddizioni che esplodono sin dalle origini nell'agire sociale degli esseri umani allorché il loro innalzarsi — in virtù di quell'agire sociale — al di sopra dell'istinto di specie degli altri animali si accompagna ad atti di ferocia intraspecifica (Lukács menziona il cannibalismo) ignoti agli altri ani-

mali. E possiamo aggiungere che, anche in tempi più recenti e persino nel nostro tempo, l'essere sociale imperfetto si è macchiato e ancora si abbruttisce per violenze di ferocia gratuita nella loro esecuzione talora rigorosamente razionalizzata (si pensi ancora al caso emblematico dei campi di sterminio nazisti o a quelli più recenti dei piloti suicidi-omicidi) e/o nondimeno del tutto irrazionale (si rifletta sulle odierne faide interetniche in un mondo ormai divenuto «villaggio globale»). Del resto, si ha la sensazione che, deleguata la grande violenza genitrice e figlia delle due guerre mondiali, la ferocia intraspecifica dell'essere sociale imperfetto perduri facendosi più capillare e perciò meno eccezionale e più diffusa. Ancora Lukács ci ammonisce che proprio nei paesi più «progrediti» del mondo capitalistamente unificato — e quindi a prima vista predisposto a una più alta socializzazione — l'aggressività quotidiana si diffonde e penetra maggiormente, atomizzandosi nei singoli individui in lotta tra loro (*homo homini lupus*).

Indubbiamente, il filosofo e il sociologo sono di volta in volta alle prese ora con un atomismo quasi fiscalista che tenta di risolvere i fatti sociali nel cumularsi e/o elidersi di atti psichici per loro natura (come dice anche Hartmann)⁸⁹ isolati e divisi, ora con un vitalismo organicista che postula tensioni psichiche collettive o impulsi sociali «archetipici» di carattere inconscio, ora con un umanismo economicistico che fa derivare dall'attività lavorativa, immediatamente, ogni altra forma di coscienza sociale e ora, infine, con uno spiritualismo idealistico che spiega ogni sviluppo storico-sociale come attuazione dei disegni di una Coscienza superiore, trascendente o immanente. Ciascuna di queste posizioni coglie forse un aspetto reale della dinamica sociale. E tutte insieme potrebbero offrire una spiegazione adeguata, perché composita, della società come semplice *aggregato* fisico e come manifestazione della *specie*, ma anche come *coscienza* dell'esperire pratico-lavorativo e come «società autoregolata» o *progettualità* spirituale comunitaria. Ma la verità dello spiritualismo idealistico è, sosteneva Gramsci⁹⁰, ancora immatura: soltanto in un remoto avvenire potrà diventare verità, in termini di storia realizzata, quel che oggi, nell'idealismo e nello spiritualismo, è ancora speculazione obnubilante e mistificante. Gli strati o stadi (*strati*, in senso fondativo; *stadi*, in senso genetico) della materia fisico-inorganica, della

natura vivente e della psiche antropica “esistono” certamente sul nostro pianeta. Ancora “non esiste” o non ha un’esistenza compiuta proprio lo strato o stadio dell’*essere sociale*. L’«essere sociale» come «autocoscienza» e insieme «autoproduzione» *in fieri* del genere umano associato è, al presente, nient’altro che utopia: utopia deformante e sviante, se si pretenda di vederla “incarnata”, o realizzabile, nel presente; utopia ideal-regolativa promotrice di conoscenza efficace, se alla luce della sua “inattualità” (della sua *possibilità* futura) sapremo, in termini ontologici, intendere *regressivamente*, e per *contrasto*, anche il passato e il presente della natura e dell’uomo.

L’ “utopia” marxiana, peraltro, in quanto prefigura l’essere sociale venturo come «società autoregolata», inverte la concezione, marxiana e soprattutto lukácsiana, della presente costituzione dell’*homo faber* come struttura, nelle sue potenzialità *sociali*, ancora imperfetta, ma perfezionabile. Nel presente, infatti, coscienza progettante (l’«architetto») e atti lavorativi “opachi” (come dell’«ape»), intelligenza del fine ed esecuzione macchinale di operazioni strumentali, scienza e sua applicazione tecnica sono funzioni ancora predominanti. Sono funzioni costitutivamente differenziate tra loro e tutte insopprimibili nella loro progrediente differenziazione⁹¹; ma, ancorché non (necessariamente) dislocate in individui diversi, non bastano a denotare una socialità concettualmente compiuta. Una possibile «società autoregolata», invece, sarà quella forgiata da un “architetto collettivo” che non abbia applicazioni meramente *pragmatiche*, ma — come progettualità eticamente condivisa — istituisca una *prasseonomia* a sua volta ispirata a principi universali.

Note

¹ F. Gagliardi, 1998, p. 15.

² «L’io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»: Kant, 1781-1787 (B132; aggiunta in B), trad. it., 1996, p. 128.

³ F. Gagliardi, 1998, p. 7.

⁴ Kant, 1781-1787 (A713 B741); trad. it., 1996, p. 517.

⁵ Kant, 1763 (A8); trad. it., 1990, p. 114.

⁶ Kant, 1781-1787 (A68 B93); trad. it., 1996, p. 103.

- ⁷ *Ivi* (A126); trad. it., cit., p. 623.
- ⁸ Cfr. Kant, 1783 (A166-167); trad. it., 1996, pp. 227-229.
- ⁹ Cfr. Kant, 1781-1787 (BXXVI Anm.); trad. it., 1996, p. 16, in nota: «per *conoscere* (*erkennen*) un oggetto è richiesto che io possa provarne la possibilità (sia in base alla sua realtà, attestata dall'esperienza (*nach dem Zeugnis der Erfahrung*), sia a priori, tramite la ragione). Ma posso *pensare* (*denken*) ciò che voglio, purché non mi contraddica, ossia purché il mio concetto sia un pensiero possibile, anche se non sono in grado di stabilire se, nell'insieme di tutte le possibilità a questo concetto corrisponda anche un oggetto, oppure no».
- ¹⁰ L'accostamento è anche in Peter Winch, del quale trovo una citazione in D. Jervolino (cfr. la rivista *Alternative/i*, n. 2, 2001, p. 85).
- ¹¹ Kant distingue tra mondo (*Welt*), come «l'insieme (*Ganze*) matematico di tutti i fenomeni», e natura come «un tutto (*Ganze*) dinamico», in quanto si guardi all'«unità nell'*esistenza* dei fenomeni»: Kant, 1781-1787 (A418-419 B446-447); trad. it., 1996, pp. 326-327.
- ¹² Ontologia e metafisica convergono nell'analitica dei concetti puri, abbandonando la loro antica pretesa di indagare l'essere in generale. Kant, 1781-1787 (A247 B303), trad. it., 1996, p. 237: «I principi di cui [l'intelletto] è in possesso non sono altro che principi dell'esposizione dei fenomeni e il nome risonante di ontologia, che pretende dare in una teoria sistematica conoscenze sintetiche a priori delle cose in generale (ad esempio, il principio di causalità) deve cedere il posto a quello modesto di una semplice analitica dell'intelletto puro». E cfr. Kant, 1770 (A11), trad. it., 1990, p. 432, e Kant, 1781-1787 (A845 B873), trad. it., 1996, p. 597. La metafisica è detta «la filosofia *prima* che contiene i *principi* dell'uso dell'*intelletto puro*»: Kant, 1770 (A11); trad. it., 1990, p. 431.
- ¹³ Bloch, 1980[a], p. 43. Il bambino dapprima pensa così come percepisce o ricorda, poi percepisce e ricorda così come pensa (dalla «Introduzione» di G. Blanck, 1984, p. 48). Tuttavia, in Kant, 1783 (A136), una nota al § 46 dei *Prolegomena* avverte che la rappresentazione dell'appercezione «è nulla più che il sentimento di una esistenza (*Gefühl eines Daseins*) senza il minimo concetto, ed è soltanto la rappresentazione di ciò con cui sta in relazione (*relatione accidentis*) tutto il pensiero» (trad. it., in Kant, 1996, p. 311). La segnalazione mi viene dalla cortesia della Dott. Chiara Fabbrizi.
- ¹⁴ Cfr. Bodei, 1982[b], pp. 55-56. «Ciò che abbiamo qui e ora non lo percepiamo», scrive altrove E. Bloch. «La felicità si raffredda più facilmente nell'istante, quando è frutto dell'istante stesso. Rende quasi sempre più felici prima o dopo» (Bloch, 1989, p. 96). «Certo meno facile da vedere era l'hic et nunc immediato che è avvolto nella nebbia e nel quale non possiamo trattenerci a lungo» (*ivi*, p. 119).
- ¹⁵ Bodei, 1982[b], pp. 44-45.
- ¹⁶ *Ivi*, p. 46.
- ¹⁷ Altri utili confronti potrebbero essere proposti con Weber e con Gadamer. Per Weber la conoscenza razionale si determina in relazione a valori, ma non è costituita da giudizi di valore. La congerie dei fatti è interpretabile secondo sistemi di riferimento categoriale che sono selettivi e costruttivi (cfr. P. Trupia, 1986, pp. 56-57). La comprensione è sempre una applicazione del testo alla situazione attuale dell'interprete (cfr. Gadamer, 1983, p. 359). «L'appartenenza dell'interprete al testo è come l'appartenenza del punto di vista alla prospettiva data da un quadro». Esso non si sceglie liberamente (*ivi*, p. 381).
- ¹⁸ Bloch, 1984, p. 112.
- ¹⁹ *Ivi*, p. 88.
- ²⁰ Bloch, 1980[a], p. 52.
- ²¹ Bloch, 1984, p. 89.
- ²² Sulle implicazioni anche epistemologiche della «speranza», che non è soltanto il contrario

di «paura», si veda in *Das Prinzip Hoffnung* il riconoscimento della convergenza con il Lukács degli anni di mezzo, che considerava la «prospettiva» un elemento essenziale del realismo in arte come modalità alta di conoscenza e, più in generale, l'affermazione che analisi e prospettiva debbono procedere insieme: cfr. Bloch, 1954, pp. 1617 e sgg., e 1994, pp. 1578-1581. La traduzione italiana è arrivata tardi (la traduzione integrale in francese era stata ultimata presso Gallimard nel 1982) e ha avuto in Italia scarsissima risonanza. Sul significato ontologico della speranza blochiana, cfr. anche l'Introd. di R. Bodei a Bloch, 1972[b], p. 19.

²³ Bloch, 1994, p. 5.

²⁴ *Ivi*, p. 17.

²⁵ La filosofia è anche ideologia? Alla base dell'ideologia vi sarebbe, secondo Marx, il dominio di classe; ma vi sarebbe anche il bisogno, che la classe dominante (il proletariato egemone più che la borghesia trionfante e questa più che l'aristocrazia feudale) avverte, di presentare le proprie idee, e i propri interessi, come universali o universalmente umani. Anche la filosofia pretende, come abbiamo detto, di guardare le cose dal punto di vista dell'universalità umana. E nondimeno, secondo Labica, la filosofia sarebbe sempre ideologia di secondo grado, perché lavorerebbe su ideologie già costituite, anzi sarebbe ideologia sempre incline a «riflettere» solo se stessa («auto-mirage»). Sennonché, nella *Introduzione alla filosofia hegeliana del diritto pubblico*, del 1843, Marx affermava che i tedeschi avevano vissuto la loro storia futura nella filosofia; che la filosofia tedesca era stata il prolungamento ideale della storia tedesca. E Labica: «C'est, de la sorte, la philosophie qui fournit à l'Allemagne le présent que l'histoire lui refuse: elle est donc bien *Traumgeschichte*, mais non pas comme pure illusion, — comme anticipation d'une réalité non encore advenue». Dunque la filosofia non riflette solo su se stessa, ma anticipa «une réalité non encore advenue» (Labica, 1976, pp. 94, 295-296 e 304-305). Per il concetto della filosofia come «ideologia di secondo grado», si veda anche Granier, 1980, p. 22.

²⁶ «La première fonction de l'idéologie consiste dans l'oubli de son origine» (G. Labica, 1976, p. 293), ossia nell'illusione che le idee siano il cominciamento.

²⁷ Dopo aver notato che le tre «fonti» del marxismo (economia inglese, politica francese, filosofia tedesca) suggeriscono (in quell'ordine) l'ordine con il quale le sovrastrutture dipendono dalla base secondo la «Prefazione» del 1859 al *Per la critica*, Labica si accorge che Marx aveva percorso, nel suo cammino intellettuale, l'ordine inverso. Osservo: se già Descartes aveva ritenuto l'ordine delle ragioni non corrispondente a quello della scoperta, per Marx (*Einleitung* del 1957) l'ordine delle categorie è inverso rispetto a quello «naturale» o della successione storica; in tal caso, «uscir fuori» (*Ausgang*) dalla filosofia sarebbe, per Marx, non liberarsi dalla filosofia, ma compiere i passi necessari per poi rientrarvi, percorrendo appunto l'itinerario inverso. Per Labica, invece, rovesciare l'ordine nella «triarchia», o nelle «tre fonti», significherebbe fare una *rivoluzione* (Labica, 1976, pp. 46-47) irreversibile. L'*Ideologia tedesca* esprimerebbe la decisione di uscire per sempre (geograficamente e intellettualmente) dalla situazione tedesca e insieme dalla filosofia che con essa sembrerebbe identificarsi (*ivi*, pp. 199-200). «Écoutons ce que disent les mots: *Idéologie ALLEMANDE, Misère de LA philosophie*» (*ivi*, p. 312).

²⁸ Lukács, 1981, II, pp. 520-521. Invece, Groethuysen (1969), nega che compito della filosofia sia rispondere alla domanda «da dove sono venuto e dove vado». La domanda pertinente sarebbe invece «chi sono» o «che cosa sono». Anche per E. Joós sono «fundamental issues» dell'ontologia: «“What is being?”, “What is an individual being?”; or “What is man?”» (Joós, 1983, p. 41). Gadamer (1982, pp. 19-20) ritiene che un compito della filosofia sia di definire, con rigore, i campi di indagine delle diverse scienze (ad es., inorgani-

co, vegetale, animale, umano). Leinfellner (1982) considera l'ontologia come luogo interdisciplinare, tra filosofia e scienze speciali, che «derives the most general conceptual structures of the world». Vi sarebbero pertanto una pluralità di ontologie regionali (p. 367). Egli sottolinea la portata ontologica della meccanica quantistica: non si può più assumere una realtà obbiettiva indipendentemente dalla nostra esperienza e dalla sua interferenza con le cose. La realtà osservata e il sistema di osservazione si influenzano (e si disturbano) a vicenda (p. 368). I sistemi viventi, nei quali si realizza la capacità di mutamento, hanno a loro volta mutato l'ontologia tradizionale e hanno contribuito a evidenziare il carattere interdisciplinare e *olistico* della nuova ontologia (*ivi*, p. 369). Su quest'ultimo punto, cfr., nello stesso volume, F. M. Wuketits, «Die Organisation des Lebendigen: Aspekte zu einer "Bio-Ontologie"», dove leggiamo: «Ein Organismus ist ein System von Systemen oder eine Hierarchie von Systemen» (Wuketits, 1982, p. 377). Anche Fisk (1979) propone una «ontology of complexes» (p. 123). Si ricordi a tal proposito la tematica lukácsiana delle sfere sociali come «complessi di complessi». Su S. Timpanaro, per la sua rivendicazione di una «infra-infrastructure» biologica, e su L. Sève, per il concetto di un rovesciamento tra ordine naturale e ordine sociale, cfr. Soper, 1979, pp. 67, 21 e *passim*.

²⁹ Lukács, 1984[c], p. 28; trad. it., 1990, p. 27.

³⁰ Lukács, 1984[c], pp. 160-161; trad. it., 1990, p. 170.

³¹ Lukács, 1984[c], pp. 242-243; trad. it., 1990, p. 259..

³² Lukács, 1984[c], p. 246; trad. it., 1990, pp. 262-263. Ci indica soltanto — soggiunge Lukács — che ogni conoscenza scientifica deve orientarsi verso quella filosofica, e viceversa (p. 258; trad. it., p. 276). Ma altrove egli afferma: «Ogni pensiero il quale proietti nella natura relazioni categoriali che possono aversi solo come determinazioni ontologiche dell'essere sociale, commette, in senso ontologico, una falsificazione dell'essere, produce un mito» (p. 212; trad. it., pp. 225-226).

³³ Lukács, 1984[c], pp. 28-29; trad. it., 1990, p. 27.

³⁴ Danto, 1971, pp. 23-24.

³⁵ *Ivi*, p. 27.

³⁶ *Ivi*, pp. 18-19 e 22-23.

³⁷ *Ivi*, pp. 39-40.

³⁸ *Ivi*, p. 46.

³⁹ *Ivi*, pp. 54-57. Ma Danto non condivide, o non condivide fino in fondo, la tesi di Lewis.

⁴⁰ Bloch, 1984, pp. 97-99. Sul significato di *herausbringen*, come «portar fuori» o cavar fuori o riuscire a scoprire, risolvere ecc., si veda a p. 145, una nota del curatore.

⁴¹ *Ivi*, pp. 67-72. Remo Bodei (in Bloch, 1994, p. XIX) spiega che, per Bloch, si impone «un preliminare depotenziamento del concetto di realtà assoluta» e un procedere che parta «dai possibili, per farli poi passare attraverso i filtri o le forche caudine della prova di realtà».

⁴² *Ivi*, pp. 125-126.

⁴³ *Ivi*, p. 56.

⁴⁴ *Ivi*, p. 141 (il passo è tradotto da *Subjekt-Objekt*, Francoforte, 1962; trad. it., Bloch, 1975).

⁴⁵ Bloch, 1975, p. 128. La dialettica non nega, ma rettifica la logica formale: «A non può nello stesso tempo restare non A» (*ivi*, p. 125).

⁴⁶ Bloch, 1984, p. 143.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 67-72. Remo Bodei (in Bloch, 1994, p. XIX) spiega che, per Bloch, si impone «un preliminare depotenziamento del concetto di realtà assoluta» e un procedere che parta «dai possibili, per farli poi passare attraverso i filtri o le forche caudine della prova di realtà».

⁴⁸ Bloch, 1980[a], p. 292.

⁴⁹ Cfr. «L'uomo e la natura», in Luporini, 1974, p. 343.

- ⁵⁰ Luporini, 1974, p. X.
- ⁵¹ Cfr. Polak, 1976, pp. 9-11.
- ⁵² Polak, 1976, p. 12. Anche le nostre responsabilità per il presente sono ricomprese nelle nostre responsabilità per il futuro (p. 13). R. T. Francoeur, dal canto suo (1976, p. 128) ritiene che, di fronte alle nuove tecniche di ingegneria genetica, di trapianto, ecc., i significati della parola "uomo" siano ora per certi aspetti argomento di decisione: non ci preme tanto sapere che cosa è l'uomo, quanto che cosa vogliamo che sia.
- ⁵³ «L'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunità, nell'unità dell'uomo con l'uomo — una unità che però si fonda soltanto sulla realtà della differenza tra io e tu». «... l'uomo con l'uomo, cioè l'unità di io e tu, è Dio». «La vérité c'est moi» era, per il filosofo assoluto, l'analogo del «L'Etat c'est moi» nel monarca assoluto. «Il filosofo umano dice invece: anche nel pensare, anche da filosofo, io sono uomo con gli uomini». La «vera dialettica» è «un dialogo tra io e tu» (Feuerbach, 1967, p. 172). La trinità esprime, nella filosofia assoluta e nella religione assoluta, «il mistero della vita collettiva, della vita in società...» (*ivi*, pp. 172-173).
- ⁵⁴ Bloch, 1980[a], p. 89.
- ⁵⁵ Prigogine (1986, p. 191) vede un circolo che corre dall'osservatore al mondo fisico (a quello della dinamica e a quello della irreversibilità termodinamica) e risale, dalle strutture dissipative, fino all'osservatore stesso come «forma evoluta di struttura dissipativa».
- ⁵⁶ Hartmann, 1971, pp. 26-27.
- ⁵⁷ Hartmann, 1971, pp. 24-25, 89 e 90-91. Si noti che, alcuni anni prima, con riferimento alla vita emozionale-sentimentale dell'uomo, Max Scheler aveva proposto una scansione in «strati» costituiti da: 1) elementi sensibili (sensazioni), 2) corporeo-vitali, 3) psichici (dell'«anima») e 4) spirituali o della personalità. Sulla distinzione tra psichico e spirituale nella filosofia tedesca di allora, su Scheler e Nietzsche e sulla mancanza, nel primo, di una considerazione processuale o storica, cfr. Luporini, 1981, specie a pp. 30, 33-34 e 36-39. Anche in Scheler lo spirituale è costituito essenzialmente dalle *persone d'insieme* o collettive (*Gesamtpersonen*): donde la riproposizione della problematica del contrasto tra *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*.
- ⁵⁸ Hartmann, 1971, pp. 21-22.
- ⁵⁹ Hartmann, 1971, pp. 62-66.
- ⁶⁰ Hartmann, 1971, pp. 423-426.
- ⁶¹ Bloch, 1994, p. 67.
- ⁶² Hartmann, 1971, p. 138.
- ⁶³ Hartmann, 1971, pp. 136-137. La distinzione ontologica hartmanniana tra gli strati può essere accostata alla teoria dei tre mondi di Popper e a quella di Habermas? Quest'ultimo, trattando di un «sistema formale di riferimento dei tre mondi», si richiama a Piaget, per il quale l'evoluzione cognitiva è «costruzione di un sistema di riferimenti al fine di delimitare contemporaneamente il mondo oggettivo e sociale da quello soggettivo. Evoluzione cognitiva significa in generale il *decentramento* di una *comprensione del mondo plasmata in modo egocentrico*» (cfr. Habermas, 1986, vol. I, p. 137). Anche per Mead il concetto di mondo oggettivo si forma attraverso la desocializzazione della percezione delle cose (Habermas, 1986, vol. II, p. 640). Il «terzo mondo» di Popper, sostiene Habermas, è forse derivato da Frege e da Husserl ed è concepito *ontologicamente* per affinità con l'essere spirituale di N. Hartmann; caratteristica di Popper è «l'interpretazione, ridotta in senso *cognitivistico*, del terzo mondo», il quale consisterebbe «*essenzialmente* di problemi, teorie ed argomenti». Egli «menziona anche istituzioni sociali e opere d'arte», ma come «varianti di una materializzazione di contenuti proposizionali». I. C. Jarvie estende al sociale il concet-

to popperiano di terzo mondo, ma finisce con il presentare «i soggetti che agiscono socialmente secondo il modello di scienziati che formano teorie e risolvono problemi» (Habermas, 1986, vol. I, pp. 145-149).

- ⁶⁴ Lukács, 1976[b], I, pp. 141-142. Quanto a Bucharin, si veda in 1983, p. 125: La «persona singola è precisamente questo coagulo di influenze sociali condensate, annodate con un piccolo nodo».
- ⁶⁵ Lukács, 1981, II, p. 35. Anche nel testo per la conferenza di Vienna la coscienza è, al livello del semplice divenire biologico, «epifenomeno» (sia pure «importante»). Solo nel lavoro umano «la coscienza cessa d'essere mero epifenomeno della riproduzione biologica», perché solo nel lavoro si superano i limiti dell' (adattamento passivo ai condizionamenti dell') ambiente: solo l'uomo è, a partire dal lavoro, un «essere che risponde». Lukács ammette tuttavia che può apparire «strano» l'attribuire un ruolo così decisivo alla coscienza nella demarcazione tra l'essere organico e l'essere sociale (cfr. in Joós, 1983, p. 138).
- ⁶⁶ Lukács, 1981, II, p. 331. Joós, 1983, p. 39, ritiene che l'ontologia è inseparabile da una scala di valori. Contrario a una distinzioni di strati sembra Murphy: cfr. in 1986, ove egli espone le idee di M. Markovic (1974), sottolineando che «individuals and so-called social institutions are presumed to possess an identical ontological status». Nessun dominio, dunque, del sociale sugli individui, ma relazione dialettica nell'ambito della prassi umana.
- ⁶⁷ Si veda in Lukács, 1981, II, p. 701 (su Teilhard de Chardin). Le divergenze tra Lukács e Bloch, delineatesi forse nella recensione di Bloch a *Storia e coscienza di classe*, si sono precisate nel 1935, quando Lukács ha colto nell'opera dell'amico un «aperto misticismo» (cfr. il saggio «L'eredità di quest'epoca», in Lukács, 1984[b], p. 287), e nel dibattito del 1938, nel quale Lukács ha inteso rivendicare, contro Bloch, la propria istanza del «realismo» in arte (cfr. gli interventi di Bloch e di Lukács in Bloch, Lukács, Brecht, Benjamin e Adorno, 1980[b], pp. 16-59).
- ⁶⁸ Il sottotitolo dei lukácsiani *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* suona così: *Problemi di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*; sul concetto Lukács ritorna subito, all'inizio dei *Prolegomeni*: Husserl, Scheler, Heidegger, l'esistenzialismo francese (nonostante i limiti della loro visione dell'individuo isolato) provano, egli dice, che l'ontologia è oggi divenuta possibile.
- ⁶⁹ Von Wright, 1977, p. 183.
- ⁷⁰ Ma cfr. Lukács, 1981, II, p. 406, dove la prevedibile fine degli antagonismi tra individuo e società è considerata come il «secondo grosso salto» dell'essere sociale.
- ⁷¹ Ibidem.
- ⁷² Solo oggi l'umanità cessa di essere una unità soltanto biologica; così si esprimeva a suo tempo anche Bucharin: solo oggi sorge una società umana mondiale (Bucharin, 1983, p. 130). E si veda, sulla mondializzazione odierna, H. Lefebvre, 1986, p. 135.
- ⁷³ Lukács, 1981, II, p. 120.
- ⁷⁴ Lukács, 1981, II, p. 24.
- ⁷⁵ Cfr. L. Boella, 1977[b], p. 65.
- ⁷⁶ Si veda la voce «Ontologie» in Diemer e Frenzel, 1971, pp. 209-240.
- ⁷⁷ Del resto, criticando l'ontologia tradizionale, Kant affermava che è non è un predicato, ossia che l'esistenza non designa un carattere aggiuntivo comune a oggetti diversi (a tutti gli oggetti che, appunto, sono), ma esprime soltanto la forma logica di un giudizio.
- ⁷⁸ F. Bertinotti, A. Gianni, 2000.
- ⁷⁹ M. Revelli, 2001.
- ⁸⁰ Lukács, 1981, II, p. 492.
- ⁸¹ Lukács, 1981, II, cit., p. 339.

- ⁸² Gli atti propriamente sociali sono, afferma Lukács nell'*Ontologia*, «atti teleologici che solo mediatamente si rapportano al ricambio organico con la natura, [ma] nell'immediato [mirano] a influire sulla coscienza, sulle decisioni di altri. Vale a dire che in questo caso il momento ideale [cioè l'atto di coscienza] è presente come motivo e oggetto tanto nella posizione quanto nell'oggetto da essa intenzionato, il peso del momento ideale perciò si accresce in confronto alle originarie posizioni del lavoro, il cui oggetto è necessariamente reale»: Lukács, 1981, II, p. 183.
- ⁸³ Così Asor Rosa (1981, p. 32).
- ⁸⁴ Von Wright, 1977, p. 186.
- ⁸⁵ Afferma del resto Lukács: «intenzionali, voluti, sono soltanto i singoli atti immediati [cioè gli atti dei singoli individui umani], mentre la trasformazione complessiva scaturisce da essi con necessità socialmente spontanea»: Lukács, 1976[b], I, pp. 139-140.
- ⁸⁶ Lukács, 1981, II, p. 125.
- ⁸⁷ Lukács, 1981, II, p. 180; e cfr. pp. 167-168.
- ⁸⁸ Lukács, 1976[b], I, p. 141. E cfr. Bucharin, 1983, p. 46: anche se gli uomini regolassero tutta la loro vita sociale consapevolmente, dovremmo ricercare una spiegazione causale oggettiva del loro agire in quel modo. Ma nella società capitalistica non vi è regolazione esterna, mentre in quella comunista, secondo Bucharin, non ve ne sarà bisogno.
- ⁸⁹ Cfr. Hartmann, 1971, pp. 92-93.
- ⁹⁰ Cfr. Gramsci, 1975, pp. 1489-1490. Affermazioni consimili si trovano nello scritto di Lukács apparso nel 1919 su *Internationale* e nel 1920 su *Kommunismus*, a firma G. L. («Alte Kultur und neue Kultur»), tradotto da C. Cases nei *Quaderni piacentini*, 1971, n. 43. Dopo la rivoluzione che abbatte il capitalismo, il rapporto struttura-sovrastuttura «si ribalta» («Vecchia Kultur e nuova Kultur», trad. cit., p. 192). Cases (1971, p. 198) commenta: «Il fine della storia diventa così, in certo qual modo, la realizzazione delle premesse dell'idealismo». Si veda anche Lukács, 1967, pp. 312-313, e il commento di Köpeczi, 1980, pp. 23-24.
- ⁹¹ Ogni società moderna, secondo Habermas, deve presentare un grado elevato di differenziazione strutturale. Marx non lo vede e, nella teoria del valore, ipergeneralizza un caso particolare di sussunzione del mondo vitale sotto imperativi sistemici, sottovalutandone altri: ad esempio, la sussunzione pubblica sotto il potere) (J. Habermas, 1986, II, pp. 1000-1004). Cerutti (1983, p. 481) nota che Habermas traduce nel concetto di *Lebenswelt* quello marxiano di *Stoffseite*. Potremmo aggiungere che, tra i precedenti di questa operazione, si trova anche l'identificazione crociana dell'economia con il concetto del «vitale».

II. Gli altri strati-stadi dell'essere

1. *L'essere cosciente.* — Lo strato/stadio dell'essere sociale, nella sua ipotetica compiutezza — in quanto teleologia/morfologia di ordine superiore/ulteriore —, vale anche come idea regolativa antropocentrica, da cui muovere alla scoperta delle legalità causali-materiali predominanti negli strati-stadi sottostanti-antecedenti¹. La preliminare prospettiva euristica antropocentrica del nostro sapere si propone quale uno sguardo sul passato che muova, anziché dal presente, dal (prefigurato) *futuro* dell'umanità. Lo strato superiore dell'essere sociale, dal quale possiamo volgere lo sguardo “all'indietro”, o “all'in giù”, è caratterizzato, come ho detto, dall'attività socioteleologica. I limiti che incontra, anche nelle società contemporanee più evolute, l'attività socioteleologica non ci impediranno di considerarla come il nostro luogo di elezione e quindi come l'osservatorio privilegiato dal quale possiamo indagare, e sul quale possiamo commisurare, le altre forme di attività.

L'essere cosciente è, al confronto, quello in cui la prassi teleologica risulta *restringersi* nell'ambito dell'attività umana individuale²: i processi causali sono allora messi in atto per lo «scopo posto» da una coscienza individuale non ancora dispiegatasi come autocoscienza sociale (nella quale *le* persone si riconoscano vicendevolmente per poter instaurare una umanità libera e unita). In un certo senso, l'agire dell'individuo umano, in quanto agire *psicoteleologico*, ci si offre tuttora come il modello più accessibile di ogni attività teleologica. Esso ci è più familiare e, come agire teleologico, è tuttora più *svilup-*

pato di ogni altro³. V'è chi, specie tra i filosofi nordamericani o inglesi memori della direttrice Locke-Hume, diffida del termine *coscienza*, pur non facendo proprie le obiezioni mosse dal comportamentismo all'uso di quel termine. È strano, tuttavia, che non susciti diffidenza, invece, l'uso filosofico della parola *io*. Si legga R. Rorty: «Ma una volta che noi abbandoniamo la nozione di “coscienza”, non c'è niente di male nel continuare a parlare di un'entità distinta chiamata “l'io”, costituita dagli stati mentali dell'uomo: le sue credenze, desideri, stati d'animo ecc. La cosa importante è pensare che la collezione di quelle cose è l'io, non qualcosa *posseduto* dall'io». Come il cervello è, riguardo alla sinapsi delle cariche elettriche, «semplicemente il loro assembramento, così l'io non è qualcosa che “possiede” le credenze e i desideri ma è semplicemente la rete di tali credenze e desideri»⁴. La coscienza, nell'essere umano, implica tutto quel che è umano? Malgrado la parentela etimologico-lessicale, il concetto di scienza (singolare o plurale) non combacia con quelli del participio *sciente* e del verbo latino *scire*. Questi due ultimi possono essere riferiti alla scienza e anche a modi di conoscenza non precisamente scientifica: hanno perciò un ambito semantico più vasto. Al più, la locuzione “*co-sciente*” (con il trattino) potrebbe designare, in via privilegiata benché non esclusiva, la *co*-munità scientifica nel suo accordarsi in una data disciplina e in un momento storico dato. Perciò mi pare che tra scienza e coscienza (senza trattino) si possa ravvisare un rapporto di inclusione della prima nella seconda. E infatti al termine coscienza si accompagna solitamente un aggettivo. Si discute, ad esempio, di una coscienza morale o della coscienza sensibile o, anche, della coscienza scientifica, a riprova del presupposto per il quale la coscienza in generale è ricomprensiva della scienza in quanto tale. In fondo, era coerente Kant quando propendeva a definire l'uomo come l'essere cosciente.

Lo sviluppo *normale* dell'agire psicoteleologico include l'autocoscienza? No. La definizione dell'essere umano in quanto cosciente è plausibile e bastante anche se, in conformità al concetto kantiano di «appercezione», l'essere cosciente è ulteriormente specificabile come l'essere cosciente *di sé*. Ma, nell'essere cosciente *di sé* già si insinua un'anticipazione dell'essere sociale. In tal senso, può ben essere

presa in considerazione una variante che si ispiri a Ricoeur, privilegiando l'essere cosciente *di sé come un altro*: la socialità come vocazione, non ancora come costituzione, dell'essere umano compirebbe allora un movimento riflessivo, coinvolgendo anche il rapporto che ciascuno di noi intrattiene con se stesso. Se fosse interpretata in questa luce, l'incapacità (addotta a proprio sostegno dal comportamentismo) di riflettere coscientemente su me stesso senza trovarmi dinanzi un me stesso non più attuale, ma già appartenente al passato, non sarebbe un limite o l'indizio di una pretesa contraddittoria, ma sarebbe un segno di eccellenza: nella direzione della socialità, appunto. E, d'altra parte, quando si fa valere la dimensione umana dell'inconscio, sempre per mettere in dubbio che la coscienza sia dote esclusiva e esaustiva degli umani, si trascura un presupposto sottinteso, verosimilmente, anche per Freud: non è da un inconscio originario che si forma la coscienza, ma è la coscienza il *prius* logico dal cui orizzonte l'inconscio si allontana come un "rimosso". Direi dunque che l'essere umano è l'essere cosciente, per definizione ontologica, e che in una tale definizione possono ritrovarsi, implicitamente o in guisa di anticipazione, anche altre non meno classiche: in specie, l'animale politico inteso come essere sociale almeno in potenza.

L'autocoscienza *dispiegata* è propria, unicamente, dell'essere sociale. Non già perché possa esserci una Persona sociale, che trascenda le singole persone. Il giovane-lukacsiano «soggetto-oggetto identico» era considerato, in *Storia e coscienza di classe*, come un soggetto-oggetto collettivo. Invece, noi diciamo che negli stessi individui l'autocoscienza sociale sovrasta gli atti di *coscienza* (individuali), per guidarli e orientarli a considerare un preminente scopo sociale come un proprio, liberamente accettato, scopo individuale. Come dicevo, l'agire meramente individuale può, in taluni casi, valere come anticipante, in specie quando io rifletto su me stesso, o osservo la mia coscienza in quanto tale (non soltanto nelle sue operazioni). Lo sdoppiamento, allora, che in me si produce distacca da me la mia coscienza individuale, trattandola come se fosse la coscienza di un altro: io stabilisco perciò, con quel mio me che è un altro, un rapporto (conoscitivo, educativo ecc.) potenzialmente riconducibile a una (auto-) coscienza sociale, ovvero a una *meta-coscienza* inter-personale.

Ovviamente, nella mia psiche intesa in senso proprio e ristretto, vi può essere “auto-coscienza sociale”, ripeto, soltanto come un non-ancora, come una potenzialità appunto. La vocazione al «divenire autocosciente della ragione» sorge, secondo Nietzsche, già dal bisogno di comunicare tra uomo e uomo, mediante il linguaggio; ma Nietzsche, additando in termini spregiativi la natura «comunitaria e gregaria» di una tale coscienza interindividuale, ritiene che se ne potrebbe fare a meno⁵. Il vantaggio dei suoni, rispetto ad altri segnali, per la formazione del linguaggio sta per G. H. Mead nella possibilità che ha l'emittente di percepire egli stesso i propri segnali acustici così come li percepisce il ricevente e nello stesso tempo. Scrive Mead: «rivolgersi ad un'altra persona è nello stesso tempo un processo identico rivolto a se stessi, per cui si tende a provocare in se stessi la medesima risposta che si provoca negli altri»⁶.

Al livello degli individui umani, della loro “normale” costituzione senza anticipazione, si ha soltanto coscienza *meta-operativa*: gli uomini (a differenza dagli animali) hanno coscienza di costruire strumenti per poter costruire altri oggetti; di adoperare una lingua per parlare di un'altra o della stessa lingua (*meta-linguisticamente*); di produrre altri produttori, mediante la procreazione, l'allevamento e l'istruzione diretta a trasmettere le abilità pratiche fabrili. Tratto distintivo umano, rispetto agli altri animali, è per Cirese⁷ la «fabrilità» nella sua specifica attitudine a impiegare «metastrumenti», o la «segnicità» nella sua specifica funzione metalinguistica. Non presenterebbe, secondo lui, una analoga struttura meta-operativa il terzo elemento da lui introdotto nelle interrelazioni antropologiche: la procreazione. Ci chiediamo perciò: in che cosa la procreazione dell'uomo si differenzia da quella degli altri animali? Ovvero: a quale altra specifica funzione umana la procreazione dell'uomo potrebbe essere genericamente assimilabile o riconducibile? Non alla segnicità; forse alla fabrilità.

Il gruppo etnico dei Jívaro crede che la procreazione sia, come la gestazione, un “lavoro” prolungato nel tempo e particolarmente faticoso. Ma si tratta di credenza erronea e noi non possiamo certo basarci su una siffatta testimonianza per suffragare la tesi che la procreazione umana è uno speciale lavoro. Meillassoux, richiamandosi a

Engels, sostiene che la procreazione è lavoro perché, come ogni altro lavoro, produce o ri-produce energia: energia in quanto forza-lavoro umana. La procreazione umana è produzione di (nuova) energia lavoratrice umana. Cirese obietta che la procreazione, in realtà, non produce energia (umana), ma uomini, cioè organismi umani viventi. Gli potremmo replicare: 1) anche l'allevamento degli animali è produzione di organismi viventi e nondimeno esso è, nel contempo, una tipica attività lavorativa diretta a procurare energia da impiegare in un altro lavoro (ad esempio, nel traino) e/o energia calorica da consumare nell'alimentazione umana; 2) nell'allevamento degli animali la procreazione è un momento inscindibile dalle cure speciali che ai nuovi nati sono rivolte dal lavoro umano per i bisogni umani; 3) anche la procreazione di individui umani è inscindibile da un complesso di pratiche ulteriori genericamente classificabili come "allevamento" della prole o, con parole di Cirese⁸, «nutrizione e cure, addestramento alla vita in genere e al lavoro in specie»; 4) ebbene, nell'allevamento della prole umana, in quanto il suo concetto convenientemente allargato ricomprenda anche la procreazione, si ritrova un costante carattere meta-operativo. La produzione di esseri umani è, nelle società primitive almeno, anche produzione di produttori o, se si preferisce, produzione di quegli strumenti di produzione per eccellenza che sono gli individui umani stessi (o gli organi, ad esempio le mani, degli individui umani).

Mario Rossi (in *Cultura e rivoluzione*⁹, una delle rarissime trattazioni marxiste occidentali di carattere ontologico) impiega il concetto di «autoproduzione umana» per indicare, non la procreazione o l'allevamento, ma l'insieme di tutte le attività proprie della nostra specie. Lukács impiega le espressioni «autoattività dell'uomo»¹⁰, «autorealizzarsi», «autocrearsi dell'uomo»¹¹. E richiama¹² una definizione marxiana del capitalismo come sistema che nella sua «riproduzione [...] produce le sue stesse condizioni». La scienza non è affatto un «rispecchiamento», e nondimeno può considerarsi come una «riproduzione», a livelli superiori, del processo che si attua nel lavoro. Anche il «secondo sistema di segnalazione» pavloviano esprime, per Lukács, la costitutiva «dualità» tra l'esperire pratico-operativo e il carattere meta-operativo della mente umana¹³.

La funzione metastrumentale contraddistingue dunque l'attività degli umani, differenziandola da quella degli altri animali. D'altra parte, abbiamo constatato più volte, l'uomo è un animale teleologico: coscientemente teleologico. Una medesima operazione è dell'ape se compiuta per istinto di specie, dell'architetto-uomo se eseguita con cosciente prefigurazione del risultato voluto. Uno sforzo privo di abilità, la semplice "fatica" del produrre (ad esempio la supposta "fatica" dell'attività riproduttiva-sessuale, secondo la credenza dei Jívaro) è un lavoro *umano*, a condizione che sia una fatica messa in moto, come direbbe Kant, dalla «rappresentazione dello scopo». Ora, il carattere metaoperativo e quello progettuale-cosciente, entrambi necessari a differenziare l'uomo dagli animali, non sono due, ma un solo e identico carattere. Trattando del processo lavorativo, Cirese afferma infatti: «All'origine del processo collocherei la causa finale, e cioè lo scopo: è quest' ultimo infatti che mette in movimento quella erogazione di energia o attività che applica i mezzi all'oggetto»¹⁴. Diciamo allora: uno scopo è uno scopo (cioè la prefigurata soddisfazione di un bisogno, o la prefigurazione cosciente di un oggetto che possa soddisfare un bisogno), ma nello stesso tempo uno scopo è qualcosa che «mette in movimento» ogni «erogazione di energia o attività che applica i mezzi». Per questo suo secondo aspetto, lo scopo è appunto una funzione meta-operativa: è lo "strumento" per eccellenza capace di produrre e di azionare tutti gli altri strumenti. Meta-operatività e teleologia cosciente non sono due, ripeto, ma un solo carattere distintivo del lavoro umano¹⁵. Ritorneremo sul rapporto tra lo scopo e i *suoi* mezzi.

La prima decisione teleologica della coscienza, afferma Lukács, è quella di differire il consumo, separandolo dalla produzione: questo «movimento in negativo» (che è un reprimere il bisogno) apre la via a una positiva apertura di sempre nuove possibilità¹⁶. Anche l'educazione, tra gli individui umani, è un reprimere certe possibilità per svilupparne altre¹⁷. Ma il vero e proprio trattamento teleologico della causalità ha inizio con il lavoro. Ne scaturisce, specie nelle società primitive, l'illusoria visione analogica (antropomorfismo, non antropocentrismo) di una natura teleologicamente ordinata¹⁸, ovvero la credenza negli dei o in un dio che "lavora" e persino si "riposa"¹⁹.

Differire il consumo e prolungare gli atti lavorativi sono dunque, rispettivamente, la prima e la “vera” azione teleologica. Anche — e soprattutto — il linguaggio umano non è più vincolato (come quello di alcuni animali) a una situazione-azione immediata e attuale, concretamente irripetibile²⁰ (una osservazione simile ritroviamo in Russell). Del resto, già nel lavoro diviso lo scambio dei prodotti non è forse, esso stesso, un “linguaggio”²¹? Il linguaggio conduce gli umani a superare la singolarità del loro lavoro per proiettarlo verso la genericità non-più-muta. «Avere qualcosa da dire», sulla base dell’esperienza lavorativa (così Engels), significa infatti per gli umani poter fissare «il nesso di un fenomeno con la sua genericità»²². E qui potremmo osservare che la nostra idea di *genere*, riferita ai viventi o anche alle cose inanimate, è in origine una proiezione cognitiva della nostra idea di *società*: è una — feconda — proiezione antropocentrica. La traducibilità delle diverse lingue implica certi nessi strutturali e certi contenuti comuni a tutte: le parole, in tutte le lingue, mirano per l’appunto a esprimere la genericità degli oggetti e, soprattutto, una tipologia generale della *prassi* umana (il soggetto e le sue azioni, la differenziazione spazio-temporale delle azioni, i rapporti tra soggetto e oggetti o tra soggetti, ecc.)²³. La traducibilità diviene maggiore nei linguaggi scientifici per la loro maggiore generalità e, conseguentemente, per la loro capacità di convergere quando occorra «riconoscere i nessi giusti» o «contestare quelli sbagliati»²⁴. La traducibilità delle forme statuali, morali ecc., dal canto suo, è testimoniata anche dalla durata secolare di massime e sentimenti comuni (Socrate, Gesù ecc.)²⁵. Sta in ciò una peculiarità delle forme di coscienza superiori: «Una gran parte delle azioni reali scende [...] nell’oblio e il materiale per le valutazioni posteriori è dato soltanto da quelle la cui essenza, il cui senso, il cui valore, ecc. restano consegnati alla coscienza come momenti di uno stadio evolutivo della genericità»²⁶.

Secondo Lukács, una psicologia erroneamente assimilata alla biologia propone talvolta, specie nel freudismo, una legalità di tipo biologico incondizionatamente valida anche per le altre sfere dell’essere (il vecchio materialismo generalizzava invece la specifica causalità osservabile nella natura inorganica). Ma una deformazione ancora peggiore sarebbe, a suo parere, il concepire la vita psichica come

sfera *compiutamente* autonoma e/o attribuirle la capacità di determinare, in quanto *unicamente* vita psichica, la vita biologica²⁷. Peraltro, sappiamo che, per lui, contrapporre una presunta costituzione psicologica dell'uomo al suo essere sociale non sarebbe lecito²⁸. Ma, rifiutando una dimensione psico-teleologica (anche se *relativamente*) autonoma dalla dimensione sociale vera e propria, Lukács si imbatte in palesi contraddizioni. Egli è talvolta costretto ad ammettere «l'azione nell'immediato primaria dei fattori dinamici soggettivi»²⁹. Del resto, lo sviluppo economico complessivo — egli avverte — mette in movimento le trasformazioni sociali, come loro struttura di base, in quanto è a sua volta un risultato e una sintesi di posizioni teleologiche «compiute da persone singole»³⁰. L'individuo è dunque alla base della «base» sociale? Ancora una volta l'aporia si risolve distinguendo una socialità «imperfetta», che è un *opposto interno* all'individuo cosciente e perciò fa tutt'uno con l'individuo cosciente, da una socialità «per sé», che è un non-ancora storico.

Nell'ontologia marxiana, sostiene invece Lukács, non può esservi alcun rapporto diretto fra la coscienza (il conoscere, il pensare) e la natura, perché la conoscenza della natura è possibile soltanto sul fondamento del ricambio organico *della società* con la natura³¹. Ancora, egli ragiona come se una socialità *piena* fosse già in atto storicamente. Negli uomini, egli ripete con Marx, «il loro essere sociale determina la coscienza», sia pure come campo di possibilità alternative³²: ossia, di nuovo, non esisterebbe uno strato psico-teleologico relativamente autonomo, dotato di un suo proprio «ricambio organico» con la natura. La coscienza si ridurrebbe implicitamente, per Lukács, come abbiamo visto, o soltanto a un «epifenomeno» dell'essere biologico o a un'inscindibile componente dell'essere sociale. Perciò egli non riesce a spiegare plausibilmente la genesi di uno stadio o strato dell'essere dal precedente: non vede con sufficiente chiarezza nel precedente, in altri termini, l'*anticipazione* — in forma di opposizione interna — del susseguente. Egli vede quasi soltanto il «ricambio organico» che si attua tra due strati-stadi già storicamente dati (vede, per così dire, la loro opposizione esterna). Solo in un passo³³, credo, dichiara — ma con «una qualche paradossalità di formulazione» — che nei processi organici «c'è in germe» un certo fattore soggettivo e

quindi sembra anticipato il passaggio a un adattamento attivo all'ambiente, il «salto verso il nuovo». Analogamente, nel lavoro c'è «in germe» l'ulteriore sviluppo pieno dell'essere sociale³⁴. Del resto, precisiamo dal canto nostro, si dà anche la relazione inversa: cioè la presenza residuale, nel nuovo strato, del precedente strato ontologico.

Abbiamo già accennato all'inconscio e al suo testimoniare, nell'essere cosciente, impulsi più propriamente riconducibili al sottostante livello biologico. Con maggiore chiarezza (cosciente appunto) e con maggiore prossimità o meglio consustanzialità con il *comprendere* intellettuale, proprio dell'essere cosciente, vi si dispiegano gli affetti e le modificazioni del *sentire*. Sono inseparabili da ogni coscienza degli stati d'animo interni o esternati, più o meno dissociati dalla loro base istintuale (sentimenti, affetti, passioni secondo un tale ordine di intensificazione), i moti emotivamente positivi (speranza ecc.) e quelli negativi (angoscia, paura ecc.) dei quali hanno trattato i filosofi almeno da Aristotele a Spinoza, Husserl, Heidegger, allo stesso Bloch e, tra gli studiosi italiani contemporanei, a Remo Bodei.

2. *Teleologia noetico-pragmatica*. — Il condizionamento della causalità (efficiente) sull'agire teleologico ha luogo, innanzi tutto, perché causalità esterne e sottostanti stanno a *fondamento*³⁵ dello strato teleologico dell'essere cosciente, nel suo costituirsi come tale. Ma il condizionamento causale interviene anche, di volta in volta, nei singoli atti dell'essere teleologico, perché questo può realizzarsi (può realizzare i suoi propositi coscienti) e mettere in opera qualcosa, se e soltanto se riesce a mettere in opera mezzi *idonei*: ossia, se riesce a provocare processi di causalità efficiente (catene di nessi causa-effetto, precisa Lukács) *conformi* alla legalità oggettiva, non finalistica, delle cose.

La teoria-pratica — il pensare-fare, la *ratio* noetico-pragmatica — procede dallo scopo al mezzo e (all'inverso) dal mezzo al risultato. Nel suo *Filosofía de la praxis*, Adolfo Sánchez Vázquez scrive che, per l'attività pratica degli uomini, il «resultado real, que se quiere obtener, existe primero idealmente, como mero producto de la conciencia, y los diferentes actos del proceso se articulan o estructuran conforme al resultado que se da primero en el tiempo, es decir, el

resultado ideal». In altri termini: «Lo objetivo (el producto) es el resultado real de un proceso que tiene su punto de partida en el resultado ideal (fin)»³⁶. M. Markovic elenca quattro elementi di ogni esperienza pratica: 1) la cognizione dello scopo; 2) la cognizione dei mezzi per conseguire lo scopo; 3) la cognizione dell'azione; 4) dei risultati dell'azione. Quanto al punto 2): noi abbiamo consapevolezza di certe regole di azione risultanti a) da una nostra personale esperienza precedente; b) da apprendimento verbale; c) da nuova e originale riflessione del soggetto interessato sulla base di raffronti analogici o di criteri generali ritenuti applicabili a tutti i casi dello stesso tipo. Quanto al punto 4): i risultati della nostra azione sono da noi sottoposti a giudizi osservativi e a giudizi valutativi; questi ultimi, se il risultato non è del tutto conforme al fine che ci siamo proposti, possono condurci a modificare o integrare le regole di azione, o a correggere le finalità originarie o infine a abbandonare l'impresa, rinunciando a ulteriori tentativi³⁷. Von Wright³⁸ propone lo schema di un «sillogismo pratico» — di evidente derivazione aristotelica — nel quale 1) lo *scopo* voluto da un individuo e 2) la sua (presunta) *conoscenza* dei mezzi idonei costituiscono le premesse di una proposizione conclusiva esprimente 3) il disporsi all'*azione* effettiva che *realizza* lo scopo. Potremmo aggiungere che, se lo scopo non è raggiunto, allora scatta una sorta di *modus tollens* o di retroazione quasi-induttiva che, secondo i canoni popperiani, falsifica (e induce a modificare) la premessa cognitiva circa i mezzi efficaci. Lukács si dichiara d'accordo con Hartmann quando questi delinea un percorso dell'agire finalistico in tre tempi: 1) *prefigurazione* del fine; 2) determinazione *regressiva* dei mezzi causali efficaci; 3) attivazione degli stessi mezzi causali nell'*ordine inverso*.

A mio parere, la dialettica della duplice inversione — procedimento a ritroso come prima «negazione» e successiva «negazione della negazione», direbbe Engels — procede congiunta con una nozione derivata dal lessico marxiano e frequentemente richiamata nell'*Ontologia* lukácsiana: l'«autorealizzarsi» dell'uomo (con il lavoro e nel lavoro) provoca «un *arretramento della barriera naturale*»³⁹. Se il *fine* è posto prima che siano rinvenuti i *mezzi* idonei, i mezzi non ancora rinvenuti sono ancora immersi in una loro generica naturali-

tà, sono le forme della statua michelangiolesca ancora racchiuse e prigioniere nel blocco di marmo. Mano a mano che procede la determinazione regressiva dei mezzi causali efficaci, e quindi la loro attivazione nell'ordine inverso, il carattere naturale dei mezzi non ancora impiegati *arretra*.

In una prima e più elementare prospettiva, solo il *risultato* reale del processo di attivazione appare un alquanto di artificiale (di "voluto"), mentre la stessa attivazione, o produzione, e tutti i mezzi di produzione necessari sono ancora assimilati a cause naturali, pur se sollecitati o incanalati dall'intervento umano. In una seconda prospettiva, anche il processo di *produzione* è artificio umano, mentre i mezzi che quel processo presuppone, e trova disponibili, sono tutti — ossia non soltanto le materie, ma anche gli strumenti — cose tratte dal «grande serbatoio» della natura, più o meno adattate (levigate, appuntite, ecc.) se, in specie, servono come strumenti. Il carattere naturale dei mezzi impiegati arretra, però, fino al punto in cui anche i mezzi (tutti i mezzi) si rivelano cose artificiali, mentre la naturalità delle cose è relegata in ciò che, nella moderna civiltà manifatturiera (ma Aristotele forse ci ha preceduto) chiamiamo materia prima. I *materiali* sui quali si esercita il processo lavorativo, i materiali che troviamo in natura come "risorse" naturali, si contrappongono infine sia al risultato raggiunto, sia al processo lavorativo, sia al mezzo impiegato, nessuno dei quali è ormai una cosa naturale, essendo tutti invenzione artificiale.

Se in uno dei due punti estremi del processo — nei mezzi impiegati — tende a scomparire ogni residua naturalità, nell'altro estremo l'idealità dello scopo tende, viceversa, a materializzarsi nell'oggettività del *modello*, allorché il risultato di un (ciclo del) processo lavorativo è constatato, a seguito di opportuni confronti o *controlli*, come conforme allo scopo. In quel momento, il risultato-modello prende il posto dell'idea di scopo come motore della catena regressiva ideale e della conseguente inversione reale. A questo riguardo, dobbiamo tener presente, con Sánchez Vázquez, che il risultato reale, da un lato, si mostra sempre relativamente inadeguato rispetto all'idea dello scopo e, d'altro canto, induce modificazioni positive nella stessa idea originaria dello scopo, modificazioni derivanti dall'effettiva

esecuzione delle operazioni necessarie o da alcuni tra i suoi esiti imprevisti, dall'esperienza in tal modo conseguita e quindi dalla maturazione intervenuta nella consapevolezza, più in generale, del rapporto *possibilità-realtà*. In altri termini, l'ideale si adegua alle «*exigencias de lo real mismo (materia prima, actos objetivos, instrumentos o medios y producto)*»⁴⁰.

L'attitudine reduplicatrice, propria della coscienza meta-operativa, consiste in primo luogo nel ri-produrre un progetto preliminare, conferendogli realtà come modello. Gli umani reduplicano quindi nella pratica operazioni disegnate dapprima nella loro coscienza e materializzate poi, dicevamo, in un modello. Essi in seguito reduplicano anche nella coscienza (nella mente), o nei suoi modelli, operazioni già messe in atto nella loro pratica o, più in generale, processi reali non necessariamente coscienti, ma nondimeno assoggettati a una funzione teleologica di secondo grado, o di "ritorno". L'attitudine reduplicatrice, è ovvio, costituisce la base anche della *mimesi*, della quale Lukács coglie il carattere eminentemente antropico nel lavoro, nella magia, nell'arte: l'uomo è animale mimetico per eccellenza. Sánchez Vázquez lumeggia questa reciprocità di adattamento tra scopo ideale e risultato reale riferendosi particolarmente alla «prassi creativa» o a quella artistica (ma anche a talune pratiche artigianali), in contrapposto alla «prassi imitativa o reiterativa». Certo, non ogni attività imitativa è anche reiterativa. H. Heinz Holz, sulla scorta dell'estetica lukácsiana, ha osservato che vi sono differenti forme di mimesi (e di «meta-mimesi») creativa collocate su differenti livelli. Già il lavoro, in specie il lavoro primitivo, prende a modello processi naturali *umanamente* rappresentati e sperimentati (ad esempio, l'erosione delle acque fluviali sui ciottoli adagiati nel greto) per derivarne strumenti o oggetti utili che sono *altri* dal modello. La magia, l'arte e infine la stessa scienza, sotto un certo aspetto, operano creativamente come «mimesi della mimesi» lavorativa⁴¹.

Vorrei cercare di esprimere le relazioni essenziali del fare — in specie, del lavoro — con uno schema elaborato utilizzando suggerimenti di A. M. Cirese⁴². In esso, il fare si specifica progressivamente, liberandosi nel contempo dalla sua originaria connotazione olistica-

to come ordine inverso è, nella realtà, l'ordine conforme alla natura delle cose e dei processi impiegati. In esso, i (soggettivamente nostri) "mezzi" sono ora *cause* oggettive che precedono e gli "scopi" (soggettivamente nostri) sono *effetti* che conseguono oggettivamente: effetti di quelle cause.

3. *Lavoro e conoscenza.* — Dopo aver osservato l'inversione d'ordine tra fini e mezzi nel lavoro, vale la pena ora di richiamare quel che ho detto, nel capitolo precedente, sulle due vie della conoscenza razionale o della scienza: sulla via che va "giù", da uno sguardo antropocentrico, e sulla via che ritorna "su", da un presupposto disantropocentrico (vi era il presentimento di una tale dialettica nel pensiero cristiano da Bonaventura a Gioberti?). In ciò il lavoro e il sapere si somigliano. Del resto, la loro è un'opposizione non antagonista. Se il lavoro «è la fonte originaria, il modello generale anche della attività teoretica degli uomini»⁴³, v'è una dialettica della (duplice o indefinitivamente reiterabile) *inversione* che è propria dell'attività lavorativa e anche del nostro conoscere. Hartmann afferma in *La Fondazione dell'Ontologia*: «La *ratio cognoscendi*, come ordine naturale nel progresso della conoscenza, non coincide con la *ratio essendi*, cioè con il rapporto di dipendenza dell'ente. La prima, nel complesso, scorre in modo diametralmente opposto alla seconda»⁴⁴. Non dissimile è la direzione inversa che, secondo Marx, deve caratterizzare l'ordine dell'«esposizione» concettuale-reale nel confronto con l'ordine dell'indagine o della preliminare ricerca. Sul carattere preliminarmente *retrospettivo* del conoscere aggiungo che all'«utopia», come scopo ideale di un agire *teleologico* dispiegato nella sfera etico-prasseonomica (ad esempio, nella prassi etico-politica), spetta anche nel conoscere la funzione euristica che Kant attribuiva all'idea *regolativa*. Ma l'ideale teleologico funziona da regolatore in sede scientifica soltanto se ne proiettiamo sulle cose, in un secondo tempo, l'immagine rovesciata: se, dopo aver fatto la *scoperta* di una causalità «posta in opera» dalla teleologia, nella nostra successiva *esposizione* attribuiamo alla causalità il ruolo precedentemente attribuito alla teleologia, ossia facciamo della causalità il motore della stessa teleologia⁴⁵.

Ho variamente sottolineato che, al pari della pratica (lavorativa), anche la teoria (la razionalità discorsiva e poi scientifica) segue un primo percorso, dall'idea alla "cosa", e procede in un secondo momento nell'ordine inverso, dalla "cosa" all'idea. Se applichiamo le categorie di causalità e finalit , gi  viste all'opera nella pratica lavorativa, al rapporto tra teoria e pratica, ci accorgiamo che anche in quest'ultimo rapporto si realizza un'*inversione di ordine*. Ma in questa nuova inversione, all'opposto, non pi  il fare segue l'ideare e poi gli si adegua, ma l'ideare segue al fare e poi riproduce (o produce), come suo scopo, quel fare (o un nuovo fare). Sánchez Vázquez mostra⁴⁶ infatti che, nelle *Tesi su Feuerbach* di Marx, la pratica   dapprima «fondamento» del conoscere («Tesi I»), quindi suo «criterio di verit » («Tesi II») e infine suo «scopo» («Tesi IX»). L'attivit  umana cosciente che modifica il reale diviene dunque, in un primo tempo, condizione causale oggettiva («fondamento») del conoscere. Gi  Vico aveva affermato che l'uomo conosce solo quel che egli stesso fa, e conosce perch  fa (*cognoscimus quia fecimus*). Ma ecco che il rapporto tra il fare e il conoscere si rovescia. Il fare diviene *scopo* della conoscenza (il *quia* diviene *ut*). Come si rovescia? In un secondo tempo, la conoscenza si prefigge come scopo un fare, per cos  dire, ancora interno alla conoscenza stessa: il «fare sperimentale». Il fare sperimentale   uno scopo di ogni sapere scientifico nel senso che in esso un (nuovo) sapere scientifico *controlla* il suo valore di verit , anche se la *sua* verit  non si identifica con il suo immediato successo pratico e/o sperimentale, come pretenderebbe il pragmatismo. Infine, in un terzo e ultimo tempo, lo scopo conclusivo della scienza (e dello stesso fare sperimentale scientifico)   un fare esterno alla scienza: l'applicazione pratica, tecnico-lavorativa, dei suoi enunciati teorici ormai divenuti "mezzi". Ci  che era fondamento, o condizionamento causale oggettivo, della scienza ne costituisce ora lo scopo: il conoscere   ora il fondamento che rende possibile, e che innalza a proprio fine intenzionale, il fare.

Rodolfo Mondolfo, che adoper  l'espressione «*filosofia della praxis*» per indicare «la posizione caratteristica del Marx e la premessa di tutta la concezione che egli ha della storia»⁴⁷, si rese responsabile, insieme con Giovanni Gentile, di un fraintendimento clamoroso, nel

tradurre con «praxis che si rovescia» il concetto di «prassi rivoluzionaria» (*Unwältzende Praxis*) che figura nella trascrizione engelsiana di una delle *Tesi su Feuerbach* di Marx (la terza). E tuttavia, quell'erronea traduzione contiene un barlume di verità ermeneutica (benché non certo filologica), se ci è lecito attribuire a Marx la convinzione secondo la quale, non solo «l'educatore dev'essere educato», ma — più in generale — l'azione condizionatrice che la pratica produttiva e la prassi sociale esercitano, rispettivamente, sulla scienza e sulla coscienza etico-sociale degli uomini «si rovescia» nella capacità della scienza, e della coscienza etico-sociale, di operare attivamente sul fare pratico e sul mondo della prassi, di suscitare una nuova pratica o prassi e di tentare così la «trasformazione del mondo». Il mondo non ancora trasformato è la condizione oggettiva o, appunto, il fondamento del nostro sapere e del nostro volere; il mondo che non è ancora né è lo scopo ideale e ne sarà forse il risultato reale. È chiaro, infatti, che l'azione fondante e l'attività finalizzante non sono riferibili a uno stesso fatto: il fatto considerato come fine della scienza è, nella misura in cui si dà, un nuovo fatto. Scrive ancora Sánchez Vázquez, esplicitando l'XI «Tesi» marxiana: «La acción transformadora de la realidad tiene un carácter teleológico, pero los fines que se aspira a materializar se hallan, a su vez, condicionados, y tiene por base el conocimiento de la realidad que se quiere transformar»⁴⁸. E conclude: «Se trata de transformar sobre la base de una interpretación»⁴⁹.

Il procedere dal fare alla scienza e l'inverso protendersi della scienza verso il fare sono stati assunti in modo unilaterale (e quindi travisati), rispettivamente, dal materialismo premarxista e dall'idealismo. Per il Marx delle *Tesi su Feuerbach*, il materialismo tradizionale, assolutizzando il primo movimento, smarrisce il concetto dell'intervento umano attivo e l'identifica con quello di una realtà oggettiva indipendente dall'uomo che il sapere «speculativo» dell'uomo dovrebbe semplicemente «rispecchiare»; mentre l'idealismo, assolutizzando il secondo movimento, smarrisce la distanza tra la realtà fondante e la nuova realtà finalisticamente progettata, non solo riducendo quella a questa, ma addirittura identificando il mondo tutto con la sola parte di esso che è opera dell'uomo o dipende dal pensiero progettuale dell'uomo. Sánchez Vázquez vede una sostanziale

ontinuità dalle *Tesi* alle opere marxiane successive. Egli scrive: «Conocer es conocer objetos en cuanto se integran en la relación entre el hombre y el mundo, o entre el hombre y la naturaleza, que se establece gracias a la actividad práctica humana», aggiungendo: «La práctica es fundamento y límite del conocer y del objeto humanizado que, como producto de la acción, es objeto del conocimiento. Fuera de ese fundamento o más allá de ese límite está la naturaleza exterior que aún no es objeto de la actividad práctica y que, mientras permanezca en su existencia inmediata, viene a ser una cosa en sí, exterior al hombre, destinada a convertirse en objeto de la praxis humana y, por tanto, en objeto de conocimiento». E conclude: «Marx no niega la existencia de una naturaleza al margen de la praxis o anterior a la historia, pero la naturaleza que existe efectivamente para él se da sólo *en y por* la práctica. De este modo, Marx acepta la prioridad ontológica de una naturaleza al margen de la praxis que educa cada vez más su ámbito para transformarse en naturaleza humanizada»⁵⁰. Ritroviamo qui il concetto, sviluppato da Lukács, di «*arretramento delle barriere naturali*». E ritroviamo anche motivi dell'interpretazione blochiana delle «*Tesi*»⁵¹.

Abbiamo constatato che Lukács vede una troppo netta separazione tra forme di conoscenza «antropomorfizzanti» (arte) e forme disantropomorfizzanti» (scienza) e abbiamo osservato che, in realtà, anche la scienza è resa possibile da una metodica preliminare sostituitivamente antropocentrica. Sta qui la superiorità del «soggettivismo» gnoseologico sul realismo ingenuo o sulla teoria del rispecchiamento. Ma sull'uno e sull'altro vince il *realismo sofisticato*: la convinzione cioè che la cosiddetta «esistenza» di un mondo di cose distinto dall'uomo e la conoscibilità *operativamente* «adeguata» di esso sono ipotesi necessarie *non dimostrabili*⁵², ma soltanto falsificabili, perché sarebbero falsificate qualora *tutte* le nostre costruzioni mentali approdassero a risultati pratico-operativi (o economici) *soddisfacenti* (qualora non s'imbattessero mai nella dura «ostinazione» dei controrisultati fattuali).

Il nostro conoscere e il nostro fare sono dunque entrambi, in modi diversi o opposti, un agire teleologico cosciente che pone in opera (teoricamente o praticamente) procedimenti causali. I proce-

dimenti causali (scoperti o impiegati) sono «posti» da noi; sono cioè scoperti, o impiegati, *come se* possedessero in sé una funzione teleologica, sia pure subordinata o, direbbe Bloch, latente. Ma, reciprocamente, nella consapevolezza scientifica, il soggetto stesso dell'agire teleologico si sostanzia di quelle determinazioni oggettuali e causali che conosce nelle cose per poter produrre nuove cose. L'«alienazione» (*Entäußerung*) qual è intesa da Hegel e da Lukács, ossia la modificazione del soggetto ad opera dell'oggetto⁵³, è inscindibile dall'«oggettivazione» — o proiezione (cognitiva-operativa), del soggetto nell'oggetto — che è un *arricchire* il soggetto. Perciò l'«alienazione» non va confusa con l'«estraniazione» (*Entfremdung*) e con la congiunta «reificazione», denotante invece il soggetto *tolto*, che *si perde* nella cosa. Le riflessioni di Lukács sull'alienazione-oggettivazione consentono anche di sviluppare il nucleo di teoria materialistica della conoscenza e della pratica (produttiva) contenuto in due luoghi notissimi di Marx che ora ci appaiono strettamente apparentati. L'«anatomia dell'uomo» ci fa conoscere l'«anatomia della scimmia» perché, nella nostra conoscenza della scimmia, la predisposizione morfologicamente «antropocentrica» del nostro soggetto conoscente è presupposta e insieme, per così dire, «negata» (o «rimossa») e depurata di ciò che in essa è precipuamente «umano»: in tal caso, quel che ci è tolto (per rimozione, appunto) ci arricchisce cognitivamente. D'altro canto, la nostra pratica di «architetti» ci consente di far nostri gli automatismi comportamentali delle «api» perché l'attività consapevolmente teleologica del lavoro intelligente o creativo è continuamente e vantaggiosamente convertita nella *routine* di un lavoro «operaio»⁵⁴. Ma nell'architetto quella modificazione macchinale del soggetto ad opera dell'oggetto è una *Entäußerung* che arricchisce il rapporto mente-corpo, mentre la routine operaia può tradursi in una *Entfremdung* che immiserisce materialmente e spiritualmente.

Ci si pone, allora, l'interrogativo: la scienza è un «fare» anch'essa? Posto in chiaro che vi è un rapporto stretto, benché alla fine dialetticamente rovesciato, tra pratica e teoria, possiamo spingerci fino a sostenere che anche la teoria è una modalità della pratica? Sánchez Vázquez dice chiaramente che non possiamo e muove fondati rilievi

critici alla nozione althusseriana di «pratica teorica». E in effetti anche noi riteniamo più corretto adoperare i termini pratica e/o prassi soltanto per designare l'attività cosciente degli uomini che mira e riesce a modificare una data realtà oggettiva, naturale e/o sociale: che costruisce nuovi oggetti materiali (se la scienza si tramuta in strumentario tecnico per la produzione) o realizza nuovi rapporti sociali (se l'iniziativa etico-politica si tramuta in azione sociale rivoluzionaria). E riteniamo anche che convenga impiegare il concetto simbiotico di una pratica-prassi per designare l'unità dialettica, reversibile, tra i due elementi della (marxiana) *struttura* economico-sociale: l'attività produttiva e quella socializzatrice. Perciò Gramsci, nei suoi *Quaderni del carcere*, definisce il marxismo *filosofia della prassi* (e la definizione non è suggerita unicamente da un accorgimento necessario ad eludere la censura dei carcerieri)⁵⁵. Ma, pur senza ricadere nel "pregiudizio" althusseriano di una mera pratica teorica, riteniamo che due livelli — nella fattispecie che stiamo osservando più da vicino, il livello della pratica e quello della teoria, o della scienza — si rapportano l'uno all'altro perché *qualcosa* dell'uno si ritrova nell'altro e viceversa. Quando, poc'anzi, dicevamo che il fare sperimentale è un fare *interno* alla procedura della scienza in senso lato, intendevamo esprimere appunto la convinzione che non potrebbe aver luogo una relazione reciproca tra la scienza e la pratica esterna alla scienza se non vi fossero, da una parte, la pratica sperimentale come *una* componente interna della scienza nel suo complesso e, dall'altra parte, la tecnologia applicata come scienza trasferita nel cuore della pratica produttiva e divenutane parte integrante, tra le altre. Sarebbe unilaterale segnalare esplicitamente soltanto l'inclusione di un momento teorico nella pratica, mostrando che la pratica ha un lato teorico⁵⁶. A nostro avviso, in modo analogo, la teoria incorpora una sua pratica come suo momento interno.

La precisazione sulla presenza, ancora subordinata, della pratica nella teoria che, facendo leva su quella, aspiri a una convalida dei propri enunciati teorici ci conduce a mostrare come la compenetrazione reciproca tra teoria (scientifica) e pratica intervenga già al livello più elementare: nel rapporto tra razionalità semplice o discorsiva o linguistica e, appunto, lavoro. Un tale rapporto consisterebbe dap-

prima — si rammenti anche l'analisi delle forme simboliche in Cassirer⁵⁷ — nel dare «un nome a tutte le cose presenti come utilizzabili (*zubanden*)»⁵⁸. Il linguaggio (anche nelle forme colte, nell'arte o nella filosofia) deriverebbe «dal primissimo rapporto di lavoro»: per Bloch come per Lukács⁵⁹. Potremmo osservare: non soltanto — come Vico ci insegna — conosciamo (e *diciamo*) quel che abbiamo fatto⁶⁰; anche nella semplice recezione di un messaggio linguistico, il principio in base al quale il nostro conoscere rinvia a un nostro precedente fare dev'essere integrato dal concetto di un radicamento dello stesso conoscere nel fare, dal concetto che lo stesso conoscere è, a suo modo, un fare (o meglio un *ri-fare* nel pensiero). In tal senso possiamo ritenere largamente plausibile anche l'ermeneutica contemporanea e assentire quando Gadamer nota che l'interprete può capire un testo meglio del suo autore, perché «il comprendere non è mai solo un atto riproduttivo, ma anche un atto produttivo»⁶¹. Se la comprensione di un testo consiste nell'elaborazione di un «progetto preliminare» anticipante, continuamente riveduto⁶², se nell'apprendimento delle lingue antiche si parte da una certa aspettativa di senso, derivante dal contesto antecedente, ma aperta alla correzioni imposte dal testo susseguente⁶³, la comprensione procede allora in un peculiare rapporto analogico con l'esecuzione di un lavoro.

I rapporti causali che le cose esercitano su altre cose o su noi esseri umani sono pensati da noi, secondo Bloch, per una sorta di proiezione del nostro agire causale sulle cose; l'analogia con il lavoro ci fa pensare «nella giusta forma causale» anche le realtà altre⁶⁴. «È il peculiare intervento dell'uomo sull'esterno a farlo pensare in *forma causale* proprio per l'esterno. Tale intervento gli schiude il susseguirsi temporale degli eventi come *propter hoc* nel *post hoc*», benché non ogni *post hoc* sia anche un *propter hoc*⁶⁵. Sappiamo infatti che in alcuni casi la discontinuità temporale tra il *prima* e il *poi* corrisponde anche alla cesura tra una *causa* e un *effetto*. Il lavoro ci spinge a formulare, nel nostro linguaggio e nel nostro pensiero, la nozione di un parziale sovrapporsi del “causare” sul “precedere”. La sola confutazione possibile della critica *humeana* rivolta contro il concetto di una necessità causale oggettiva è quella che si appoggia, non sulla nostra esperienza in generale, ma sull'esperienza del nostro soggettivo-

oggettivo prevedere-produrre intenzionalmente-causalmente certi effetti desiderati⁶⁶. Il nostro esistere è, inseparabilmente, la certezza delle azioni causali da noi compiute. Dobbiamo dunque ammettere che vi siano, nel mondo, almeno *alcune* relazioni causali. Nel nostro agire, come abbiamo già detto, l'effetto reagisce sempre sulla sua causa. Reagisce, *dopo* essere stato "causato". Ebbene, noi perveniamo alla comprensione di un più generale reagire oggettivo, quale si manifesta soprattutto nel mondo sub-umano, in quanto vi è nell'umano (ma, in certa misura, anche nel mondo organico) una specifica attitudine a far "reagire" sulla loro causa, già *prima* di esserne causati, effetti che perciò diciamo *cause finali*: essi sono, propriamente, effetti *prefigurati* — almeno nell'attività mentale-materiale dell'essere umano — che fanno delle corrispondenti cause potenziali dei *mezzi* di produzione attuali. Il concetto di una tale *re-azione*, o retroazione, pur sempre causale, integra le precedenti notazioni sulla dialettica tra mezzi e fini. Vi è sempre retroazione, sia che l'effetto realizzato risulti conforme a quello prefigurato⁶⁷ sia che risulti difforme.

Il concetto di causa, pertanto, dev'essere accolto nel significato di "condizione": la *conditio sine qua non*, infatti, lascia margini al nuovo — come nel nostro produrre umanamente —, mentre la causa isotropa rispetto all'effetto (*causa aequat effectum*) sarebbe statica, o meccanica, e tautologica (tale la considerava Hegel nella sua *Logica*, proponendo di eliminarla, sia dal mondo fisico-organico che da quello spirituale). La dialettica è invece il criterio di una causalità «allotropa» — il termine è di Hartmann —, l'unica che muova realmente il mondo⁶⁸. Ma, se la (vera) causalità è sempre «allotropa», non basta affermare, come fa Davidson⁶⁹, che alcuni nessi causali non sono reiterabili; dovremo precisare che *tutti* non lo sono. Kant risponde alla critica humeana⁷⁰ ponendo la necessità causale fuori del mondo dato: ponendola nella sola costituzione soggettiva, come una delle categorie invarianti del nostro intelletto. Hartmann, vi accenniamo altrove, crede di scoprire una grossa svista in Kant quando questi attribuisce alla "azione" della cosa in sé sulla costituzione del soggetto conoscente una "causalità" che, nel sistema critico kantiano, dovrebbe proporsi soltanto come connessione *tra fenomeni* operata dalla stessa costituzione soggettiva del conoscere. Ma quella di Kant potrebbe

essere, per un certo aspetto, una “felice” svista. Infatti, sin dalla filosofia greca, il rapporto tra pensiero e essere è visto, sia come rapporto tra dissimili (specie in Anassagora), sia come rapporto di somiglianza (specie in Parmenide, in Empedocle, negli stoici e, tra i moderni, anche nel Kant della terza critica, per il quale il genio artistico crea come la natura)⁷¹. La causalità come nostro, soggettivo, concetto categoriale è simile per certi aspetti, non è simile per altri alla “causalità” naturale-oggettiva. O meglio: la nostra categoria di causalità è logicamente “dissimile” rispetto al cosiddetto mondo delle cose, non riproduce una presunta “causalità” tra le cose esterne a noi, ma può funzionare, come altri nostri concetti categoriali, in modo *operativamente* simile all’operare della presunta “causalità” esterna, o della «cosa in sé», nel linguaggio kantiano.

Più in generale, il contrasto che l’essere umano afferma e pone tra sé e la (propria) mondanità presuppone una, sia pure concettualmente indeterminabile, dimensione ontologica comune; se non vi fosse alcuna comunanza tra l’essere umano e gli altri esseri, una comunanza preliminarmente *pro-iettata* dall’essere umano sugli altri esseri, il soggetto umano non potrebbe considerarli come natura altra né *pro-gettarvi* una natura amica. La dimensione comune presupposta è anche quella della *temporalità* o della *storicità*. Infatti, la causalità e la necessità, che stanno al polo opposto rispetto al fare teleologico (all’apertura del possibile e del progettabile) e che precedono-condizionano il nostro progettare o sono da noi impiegate per l’esecuzione del progetto e per l’adempimento del progettato, anche la causalità e la necessità sono, come azione in generale, la base fondante della temporalità storica: sono, anzi, l’elemento originario e insieme fondativo senza il quale non vi sarebbe temporalità storica⁷².

Leggiamo in Anassagora: «E così stando queste cose, conviene credere che in tutte le cose che si congiungono siano molte e svariate cose, e *semi* (*spermata*) di tutte le cose» (fr. 4). «In ogni cosa vi sono particelle di ogni cosa» (fr. 11); «non sono separate le une dalle altre le cose che sono in questo mondo, né si possono disgiungere fra loro con un taglio di scure, né il caldo dal freddo né il freddo dal caldo» (fr. 8). Da Anassagora a Leibniz corre un filo di pensiero che postula la presenza di «tutto in tutto» e vuole “rimescolate” in ogni

realtà, fisica o spirituale, tutte insieme le particelle (fisiche) o le percezioni (spirituali) elementari che, secondo rapporti variabili, compongono l'universo fisico o quello spirituale. Anche Lenin postulava la «connessione di tutto con tutto». Noi possiamo dire che ciascun nodo relativamente autonomo del reale, proprio perché la sua realtà si risolve interamente nell'insieme delle sue componenti costitutive che rinviano ad *altro*, è circondato da molte «finestre» attraverso le quali scorre il flusso, modernamente eracliteo, degli *input* e degli *output* che lo riconducono a tutti gli altri nodi della coniugazione universale (o regionale). La dialettica è il sapere di una «totalizzazione» essenzialmente «diacronica» che — diremo con espressioni sartriane⁷³ — si «incarna» negli eventi? Più specificamente, in ciascuno di quei «grandi» eventi che diciamo strati-stadi dell'essere e modiforme della vicenda umana.

4. *L'operatività del conoscere*. — A un esame ulteriore ci esorta la disputa gnoseologica ricorrente tra i realisti (possiamo “penetrare” con il nostro pensiero la realtà delle cose), fra i quali si lascia classificare Lukács, e i loro avversari, fra i quali sembrerebbe schierarsi Bloch, sia pure con motivate riserve. La cautela non è mai troppa quando, facendo professione di realismo epistemologico, cerchiamo di capire come stanno *veramente*, o *realmente*, le cose. Rielaboro qui alcune righe di un mio libro precedente⁷⁴. Le parole dicono le “cose”, ma non sono le cose. Non sono neppure isomorfe rispetto alle cose; e non lo sono per il semplice fatto che, reciprocamente, le cose non sono parole: non appartengono, direbbero i logici, alla stessa classe delle parole, né a una sottoclasse della classe «parole», né (a rigore) a una classe di cui le parole siano una sottoclasse⁷⁵. Ebbene, l'eterogeneità tra le cose e i sistemi scientifici non è minore di quella che sussiste tra le cose e le parole. E tuttavia i sistemi scientifici avanzano una pretesa legittima (che le parole in quanto tali non possono avanzare) alla validità. La scientificità dei sistemi scientifici è, ai fini della loro validità, una condizione necessaria, benché non sufficiente. Non è questa una tautologia. Per *scientificità* dei sistemi scientifici, infatti, possiamo intendere una combinazione tra la loro sistematicità interna — la coerenza o la “quadratura” dei loro concetti —,

che solitamente fa tutt'uno con l'«economicità» dei percorsi prescelti, e la loro capacità di predisporre una serie di controlli empirici per riceverne conferma ai propri enunciati. Può prevalere, a seconda dei casi, la sistematicità o la controllabilità. Ma che cosa dobbiamo intendere per *validità*? Sarebbe ingannevole considerare una data teoria più valida di un'altra in quanto migliore «approssimazione» alla verità. Dovremmo, in tal caso, trasferire sulla verità (che cos'è la verità?) la nostra domanda. Risponderemo che la verità, a sua volta, è una effigie riprodotte — non più per approssimazione, ma in forma perfetta — la realtà delle cose o che, viceversa, la realtà delle cose è anch'essa, come la nostra teoria, una copia imperfetta della verità (è più o meno lontana, secondo la veduta platonica, dal luogo etereo e impalpabile in cui dimora la verità)? Di nuovo, le cose sarebbero della stessa pasta delle parole e/o delle idee (fatta salva la maggiore «perfezione» ora delle cose ora delle — platoniche — idee). Non meno ingannevole sarebbe considerare una data teoria più valida di un'altra *soltanto* perché la prima fosse ritenuta migliore espediente pragmatico per assicurare il «successo» alle nostre pratiche (sperimentali, utilitarie ecc.)⁷⁶. In tal caso, la teoria non sarebbe più l'immagine-copia di una immagine-copia, ma sarebbe lo strumento (sia pure «teorico») di uno strumento (pratico)⁷⁷. La tesi delle «approssimazioni» e quella basata esclusivamente sul «successo» non ci soddisfano, anche se (o proprio perché) vi è qualcosa di fondato in ciascuna delle due, anzi nel loro incontrarsi a mezza strada o meglio, come dirò tra poco, nel loro reciproco emendarsi.

Ritengo, innanzi tutto, che le teorie siano teorie, cioè un «mondo» (un «terzo mondo», direbbe Popper⁷⁸) distaccatosi da quello che abitualmente consideriamo il mondo reale: un mondo ideale che non ambisca né alla funzione di archetipo del mondo reale né alla perfetta riproduzione di esso e non si riduca, d'altra parte, a semplice risorsa per rendere più piacevole, o meno sgradevole, la nostra vita in questo mondo reale. Per ottenere un tal effetto, ci basterebbero in molti casi le illusioni o persino le allucinazioni. E tuttavia quel mondo ideale detto scienza può compiere, come il mondo reale, operazioni che ci toccano nella nostra *esperienza sensibile* di esseri viventi. Ebbene, certe operazioni rese possibili da un apparato teorico —

o per mezzo dei suoi derivati tecnologici — possono rimpiazzare (con vantaggio o con svantaggio, per noi esseri viventi) alcune operazioni da noi esperite o *vissute* come operazioni spontanee del mondo reale. Nella formulazione, e nella terminologia, di Dewey, i fatti osservati «sono di natura esistenziale; la materia d'ideazione non è esistenziale. Come, allora, posson collaborare insieme alla soluzione di una situazione di natura esistenziale? Il problema è insolubile, salvo che si riconosca che sia i fatti osservati che le idee considerate sono di natura operativa»⁷⁹.

In altri termini, la teoria (o il «terzo mondo» di Popper) non rispecchia, ma può *sostituire* la realtà (il «primo mondo» di Popper) in alcune relazioni, o correlazioni, che possono sussistere tra la stessa realtà, in quanto realtà esterna a noi, e la nostra vita sensibile (il «secondo mondo»). Se la lampadina elettrica sostituisce una fiamma come fonte di luce, diremo che la lampadina ha «successo», non perché essa si «approssimi» alla fiamma (o perché la nostra teoria dell'elettricità si «approssimi» alla presunta realtà della luce), ma perché una data operazione della nostra teoria implicante l'artificio della lampadina, entrando in relazione con il *nostro* mondo sensibile, funziona come *sostitutiva* di un'operazione da noi esperita sensibilmente quando siamo in presenza di ciò che comunemente chiamiamo una fiamma. L'*approssimazione funzionale* e il *successo relazionale* prendono il posto, in tal caso, di un'improbabile approssimazione morfologica (o addirittura ontologica) della teoria alla cosa e di un altrettanto improbabile successo pratico della teoria sganciato da ogni sua pretesa di sostituire, idealmente, l'operare reale della cosa e il suo effettuale relazionarsi con noi. In altri termini: il reale in genere ci afferra con sue *dinamiche* con le quali possono sintonizzarsi altre dinamiche reali, denotabili come *noetico-pragmatiche* perché costituenti la messa in opera di nostre teorie. La traduzione pratica di una teoria (non la teoria) imita o emula le dinamiche reali (non la realtà). Meglio: imita le dinamiche *possibili* della realtà, in tal modo, direbbe Bloch, *ultra-figurandole*.

Una risposta plausibile è, a mio avviso, quella suggerita, non certo dal pragmatismo radicale, ma dalla logica di Dewey⁸⁰: la scienza costruisce modelli ideali che replicano, o simulano, non le presunte

“cose”, ma la loro operatività; è conoscenza scientifica valida, non quella che presuma di riprodurre gli agenti esterni o estranei all’uomo, né quella che (soltanto) produca utilità per noi da un fantasma irriducibile alla realtà esterna, ma quella il cui *operare* sia omologo all’operare possibile della realtà altra. Teoria valida non è quella che farebbe propria l’*essenza* del mondo naturale. È valida una *teoria capace di riprodurre nella pratica sensibile umana le operazioni* già dall’esperienza sensibile avvertite come operazioni “spontanee” di un mondo naturale, di un mondo della vita o di un mondo umano, non altrimenti identificati (ovvero identificati soltanto per quelle loro operazioni); e perciò capace anche di *produrre altre operazioni che da parte di quegli stessi mondi sarebbero possibili* se sul loro operare “spontaneo” agissero sollecitazioni nuove.

Come ho detto, nella disputa sulle alternative epistemologiche al realismo più o meno ingenuo, disputa che sempre fa ritorno, Dewey avrebbe scelto la strada migliore. Vorrei precisare tuttavia che, mentre alcuni definiscono la filosofia di Dewey strumentalismo e altri, come Rorty, tendono ad assimilarla al proprio pragmatismo, secondo me la definizione più corretta di un’epistemologia che, oggi, si richiami criticamente a Dewey è quella di operazionismo. Per un’epistemologia operazionista, come io la intendo, la dote specifica della scienza, non soltanto non risiede in una sua presunta capacità di penetrare (o captare o trascrivere) una realtà nella sua (presunta) costituzione oggettiva, ossia indipendente da noi, ma non risiede neppure nella capacità di trattare i concetti o le teorie *soltanto* come *strumenti* per modificare quella realtà a nostro vantaggio⁸¹. Risiede invece, dicevo, nella possibilità di compiere, prima nel pensiero, poi in un laboratorio mentale o sperimentale e poi eventualmente nella pratica, operazioni che conducano a risultati simili o, se innovativi, assimilabili a quelli prodotti o producibili, per la nostra esperienza sensibile, ad opera della cosiddetta realtà in sé. In questa impresa a volte ci soccorre una complessa catena di mediazioni. In altre parole, le nostre operazioni mentali si confrontano unicamente con le operazioni reali, per provocarne la ripetizione o per modificarne il modo e la direzione sotto il controllo della nostra coscienza percettiva. Il pragmatismo ignora il momento della “ripetizione” e quindi anche quel-

lo della “modificazione” per isolare, invece, il risultato utile (per noi) ottenuto mediante una procedura ritenuta idonea a tale scopo.

U. Galimberti⁸², da un lato, afferma in modo sostanzialmente corretto che la scienza «non si prende cura della verità», ma considera reale un dato «fare operativo»⁸³; d'altro canto, sostiene (in modo inesatto) che la tecnica, cioè l'applicazione pratica effettiva del sapere a talune attività umane *industriose*, sarebbe «la forma della scienza» e che la ragione sarebbe essa stessa tecnica, in quanto «regola del procedimento più economico per ottenere, dai mezzi disponibili, i risultati previsti»⁸⁴. Non concordo: teoria, esperimento e applicazione tecnica della teoria (e dell'esperimento) sono momenti concettualmente differenziati, benché nella situazione odierna l'applicazione faccia quasi le veci dell'esperimento nell'affidarsi a esiti imprevedibili su scala ampliata, e perciò nel mettere a repentaglio la vita in genere, anziché lo sperimentatore, o i suoi strumenti, soltanto. La tecnica sarebbe addirittura «l'essenza dell'uomo»⁸⁵? A parte la precedente considerazione secondo la quale non vi è (o non conosciamo) l'essenza di alcunché, preferiamo restar fermi alla nozione di un “animale teleologico” capace di attività coscienti “meta-operative”, delle quali la tecnica modernamente intesa è un momento o un aspetto peculiare non estensibile a tutti i campi dell'agire umano (salvo che in una congiuntura critica come quella in cui oggi ci troviamo, allorché la politica, ad esempio, si presenta come amministrazione tecnica soltanto⁸⁶).

Con Husserl riaffiora la «visione» platonica, di un conoscere come ideare o raffigurare, contro la «moderna teoria della produzione (*Erzeugungstheorie*) propria di Hobbes e soprattutto di Kant». Nel materialismo storico, scrive Bloch, «la dottrina della produzione penetra invece nella dottrina della raffigurazione», cosicché questa non rimane passivamente anamnestic, come per Platone, ma si amplia fino all'ultrafigurazione: in tal modo, il figurare «può anche oltrepassare la sua cosa» lungo la rotta delle possibili trasformazioni della cosa⁸⁷. Il conoscere, dunque, «non può essere né solamente un passivo raffigurare, né solamente un attivo produrre. Deve riuscire piuttosto ad unificare entrambi gli atti cognitivi nell'obbiettivo-reale ultra-figurare»⁸⁸, in accordo e mediazione con la tendenza e la latenza via via afferrabile delle figure del mondo. Così il conoscere ultra-figu-

rante sta, al di là della sperimentality metodica, nello stesso esperimento del mondo, al quale occorre appunto l'uomo, consapevolmente cosciente, che stia sul fronte del processo cosmico, come soggetto informante e ultra-figurante»⁸⁹. Secondo Lukács, l'uomo è, per sua natura, l'«essere che risponde»: che risponde ai condizionamenti del reale oggettivo. Il «domandare costituisce — dichiara invece Bloch — il registro di fondo della mia filosofia, inteso non come una “domanda da noi posta”, bensì come una domanda posta dall'oggetto stesso, simile in qualche modo ad un esperimento. Kirchhoff, fisico dell'università di Heidelberg, ha detto una volta: “L'esperimento è una domanda programmata, che noi rivolgiamo alla natura”»⁹⁰. «Questo, dunque, è *l'experimentum mundi*, non solo come esperimento sul mondo, ma anche nel mondo, cioè come *esperimento reale del mondo stesso* [...] A questo corrisponde un'ontologia del non-essere-ancora», in sintonia con il programma del giovane Marx: «Naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura»⁹¹.

Consideriamo ora più da vicino l'esperimento che è nel fare scienza. Nella scienza, la dimostrazione argomentativa e la successiva sperimentazione convalidante o invalidante rinviano sempre a un'ipotesi provvisoria, che può subire modifiche per la retroattività dello stesso dimostrare e dello stesso sperimentare. Tutto ciò è noto. Ma che cos'è un'ipotesi? Per alcuni è un'intuizione (a-logica); per altri è un'embrionale o inconscia generalizzazione induttiva, ricavata dall'esperienza o da singole esperienze. Non nego che nelle nostre ipotesi scientifiche possano, più o meno surrettiziamente, confluire precedenti dati di esperienza percepiti o, talvolta, non direttamente percepiti come tali e perciò ora avvertiti da noi nella forma di una “intuizione”. Ma il nocciolo del problema è diverso: l'ipotesi, in quanto ipotesi, non è mai una misteriosa intuizione della verità e neppure un'informale induzione dall'esperito; è invece un'*operazione*. È tale in quanto “costruzione”⁹² provvisoria di un mondo artificiale che è in attesa di accertare la propria “stabilità” a seguito di dimostrazioni (deduzioni) logiche e infine di sperimentazioni pratiche, intese come “prove” nel senso letterale della parola.

Se costruire mentalmente è un “fare” *sui generis*, allora il procedimento della scienza è “lavoro” (mentale) sin dai suoi inizi, non sol-

tanto al suo termine, ossia quando si traduce in esperimento e, per l'esperimento riuscito, si traduce in applicazioni produttive utili. Queste ultime non attestano la verità di un'intuizione né la veridicità di una (abbreviata o inconscia) generalizzazione induttiva da semplici dati percettivi. Attestano che i nostri costrutti intellettivi, nel loro essere "edifici" non facenti parte del mondo naturale dato, operano in modo simile all'operare di alcuni agenti naturali per definizione a noi "ignoti": "ignoti" nella presunta radice del loro agire o nella loro, arbitrariamente presunta, "essenza nascosta". Ma il procedere scientifico è, rispetto all'attività lavorativa da noi tematizzata in precedenza, un agire teleologico rovesciato. È, nel caso specifico, un agire teleologico trasferito nel superiore livello della razionalità complessa e costituito da un costrutto inizialmente elaborato (l'ipotesi provvisoria volta a riprodurre nel pensiero un processo reale dato), da un'esecuzione dubitativa — di quel processo — ancora all'interno del campo teorico (i procedimenti deduttivo e, in un secondo tempo, sperimentale), da una retroazione sul costrutto iniziale (l'ipotesi convalidata o modificata), infine da un'applicazione pratica (come scopo realizzato) del costrutto teorico in quanto tradotto in un nuovo processo reale: e così di seguito per la reiterazione di un itinerario che si perfeziona e/o si stabilizza.

È operativo dunque non soltanto l'esperimento, non tanto il ragionamento dimostrativo, ma anche il proporre un'ipotesi. È operativo nel duplice senso di 1) un agire del conoscente che tenti di simulare 2) un agire conosciuto come altro da noi. Quando dico agire attribuito all'altro intendo: un agire qui e ora inserito in una presupposta catena di azioni distinta da altre catene di azioni. La "cosa" si risolve in quella catena e non è invece pensabile come un alcunché che stia "dietro" quella catena. Non è pensabile, cioè, da una metafisica. Del resto, quel che starebbe dietro non è circondato dal *mistero*, non è *inconoscibile*, ma è più propriamente *impensabile*. E pertanto anche *indicibile*. E infatti il *dire*, in quanto è preliminarmente un *dare* nome, accentua l'aspetto del fare insito nel pensare. Pensare che Tizio abbia rubato (ipotesi giudiziaria su un dato agire di Tizio) è, anzitutto, nominare Tizio — ossia una data catena di azioni distinguibile da altre e diverse catene — e aggiungere nominativamente a

quella catena una nuova azione (il rubare). Il Cassirer delle *Forme simboliche*⁹³ osserva che, nelle culture primitive, hanno un nome le "cose" che possono compiere *azioni* utili per quegli uomini. Nelle culture progredite, diremmo, il nome esprime sempre un *fare* delle "cose" anche se il nominare ora prescinda (almeno provvisoriamente) dalla loro possibile utilità per noi.

La scienza muove dall'«astratto» al «concreto» (come sostengono alcuni, tra i quali Cesare Luporini) o dal concreto all'astratto e, in un procedimento ulteriore, dall'astratto al concreto (come sostengono altri, tra i quali Galvano della Volpe)? Si può concedere che la seconda formula sia più attendibile, ma purché sia almeno emendata così: la scienza muove da un concreto "dato" a un astratto costruito e da questo a un *nuovo* concreto "posto". Che cosa intendiamo per concreto dato? L'esperienza sensibile latamente intesa. 1) Come avviene il passaggio dal concreto (dato) all'astratto? Come una *trascrizione interna* alla nostra mente, mediante nostre categorie e nostre procedure, di un'operazione sensibilmente esperita in quanto *esterna* alla mente. La trascrizione può avvenire anche, ma *non* deve avvenire necessariamente, attraverso generalizzazioni di tipo induttivo o attraverso riduzione selettiva (semplificazione) della complessità empirica esterna. Come avviene poi il passaggio inverso? Dobbiamo distinguere altri due momenti successivi. 2) La trascrizione interna dell'operazione esterna data è un costruito mentale che dev'essere convalidato nella sua ipotetica capacità di riprodurre l'operazione esterna già data (di provocarne la ripetizione, sia pure simulata); fanno necessariamente parte di questo compito la deduzione argomentativi e/o l'esplorazione sperimentale. 3) La trascrizione interna, come costruito mentale, allora, può pre-vedere e pre-disporre il modificarsi della prima operazione esterna data, ovvero l'oggettivazione pratica di un'operazione nuova (perché la prima è modificata), che perciò si configura come scopo dell'intero percorso conoscitivo. Questo è dunque il percorso di un'*inversione invertita*, se confrontata con l'inversione che ha luogo nel processo lavorativo.

Anche la conoscenza della natura inanimata non è un sapere contemplativo, perché quella natura non sta ferma, ma si muove insieme con noi, intrecciando il suo moto con il cammino storico delle socie-

tà umane⁹⁴. L'operatività del mondo naturale è simile-dissimile all'operatività umana. Perciò non è arbitrario trasferire nel concetto dell'operare fisico o biologico alcuni caratteri derivati dal nostro operare. L'esperienza della lotta di classe in Inghilterra (oltre che il ricordo dell'hobbesiano *bellum omnium contra omnes*) è forse all'origine delle scoperte di Darwin sull'evoluzione biologica. Quell'esperienza non toglie, anzi aggiunge valore di verità alle scoperte sulla lotta per l'esistenza nell'origine delle specie e sulle loro vicende evolutive per selezione naturale. Scorretta è, invece, l'operazione inversa, se riproietta sul mondo umano e sociale, come legge di natura *eterna* e inamovibile, quello stesso stato presente, e transeunte, di una società "belluina" in quanto borghese⁹⁵. Una genuina filosofia materialistica, d'altronde, concepisce la materia in senso aristotelico⁹⁶. Aristotele, Leibniz e Marx ci insegnano che il presente è gravido di futuro, nella natura come nella storia umana (perché, in entrambe, il presente è un operare in atto e/o in potenza). La violenza può essere *soltanto* «levatrice» della storia. Genitrice è invece la tendenza (oggettiva) insita nelle cose umane. E presuppone una tendenza anche ogni volume di gas compresso che rompa la sua "crosta"⁹⁷. Forse un tal evento fisico ha ispirato la (discutibile) immagine marxiana dello sviluppo delle forze produttive che spezzerebbe, nel momento risolutivo, l'involucro dei rapporti sociali fattisi un impedimento. A proposito: anche il marxiano procedimento metodologico che vorrebbe estrarre il nocciolo razionale dal guscio mistico della dialettica hegeliana ripete quell'immagine?

L'«arretramento» della barriera naturale, che ha luogo nella pratica lavorativa, ha luogo anche nella conoscenza o nella scienza: la scienza che progredisce «rispecchia» sempre meno (non è un paradosso) la realtà naturale *data*. E, in effetti, anche il realismo "ingenuo" di Lukács, contro una versione «meccanicistica» della teoria del rispecchiamento, inteso come un fissare «fotograficamente» le cose, si richiama alla «concezione dialettica di Marx»: il conoscere non è una reduplicazione della cosa, ma una «riproduzione, una concettualizzazione del processo» che ha luogo nel lavoro e, in specie, nella preparazione» del lavoro⁹⁸. Tuttavia, come abbiamo già osservato in precedenza, nella postuma *Ontologia* permangono alcune

ambiguità imputabili appunto alla gnoseologia del «rispecchiamento», che Lukács ha fatto propria negli anni della sua ortodossia politica e filosofica. Rivelatrice dell'inveterata pregiudiziale *abbild-theoretische* è, in lui, anche la distinzione tra conoscenza «antropomorfizzante» e conoscenza «disantropomorfizzante». Il sapere scientifico sarebbe sempre e soltanto un procedere disantropomorfizzante; il suo rapporto con il pensiero antropomorfo si ridurrebbe o a un ambiguo legame genetico — all'origine remota della scienza dalle sue ascendenze magiche — o alla divaricazione tra la scienza e l'arte. Infatti quest'ultima, come forma anch'essa evoluta del conoscere, perché distaccatasi anch'essa dal pensiero magico o da quello quotidiano, conserverebbe tuttavia una vocazione antropomorfizzante, sia pure avente carattere più elevato e profondo, e perciò si dispiegherebbe senza apprezzabili interazioni con la scienza.

5. *L'essere vivente*. — Possiamo ora eliminare — riduttivamente — dall'agire teleologico anche il carattere cosciente. L'attività teleologica non cosciente, come concetto residuale, è quella *bioteleologica* dell'essere vivente; è il «comportamento *diretto* a uno scopo» (Braithwaite) senza la prefigurazione cosciente dello scopo. Lo scopo è, in tal caso, uno «scopo dato», una disposizione (o predisposizione) «innata». Il materiale genetico è una «memory bank, where all the rules are stored» per le varie «evolutionary game instructions»⁹⁹. Teleologia inconsapevole è infatti quella in virtù della quale alcuni svolgimenti ordinati nel tempo (storico-evolutivo) sono bioticamente *pre-scritti*, ossia geneticamente programmati entro un patrimonio di «informazioni» ereditate, comunque si siano esse oggettivamente costituite (caso o necessità?) e fermo restando che esse non presuppongano alcun «disegno cosciente» più remoto. A giudizio di Simpson, Salk e Jacob, il concetto di «programma» legalizza il legame inconfessabile del biologo con la teleologia.

La formula kantiana («finalità senza scopo»), secondo Lukács, «circoscrive genialmente l'essenza ontologica della sfera organica»¹⁰⁰. Ma altrove Lukács sostiene che vi è teleologia solo se è *posta* (la causalità è invece o data o *posta*)¹⁰¹: quella formula kantiana corrisponderebbe — per lui — al concetto darwiniano di «ciò che è *con-*

forme allo scopo, senza però procedere mai secondo dei fini o perseguire [realmente] dei fini, cioè senza ragione e previsionem¹⁰². E ancor più spesso egli asserisce che l'ambiente è momento soverchian- te sul vivente (animale o pianta): in esso, dunque, non vi sarebbe alcun teleologismo¹⁰³. I viventi sarebbero causalmente determinati non meno delle cose inorganiche. Allora, perché la formula kantiana della «finalità senza scopo», riferita alla specificità degli esseri viven- ti, è secondo Lukács filosoficamente acuta? Sol perché «sottolinea con efficacia la particolarità delle *reazioni* che gli organismi sono spontaneamente e costantemente *costretti* ad avere sul piano dell'es- sere nei confronti del proprio ambiente al fine di potersi riprodurre». La formula kantiana è acuta perché il processo biologico «*sembra* essere posto, senza essere realmente posto con consapevolezza»¹⁰⁴. Kant ammetterebbe infatti, sostiene Lukács, il carattere causale («meccanico») di tutti i processi biologici¹⁰⁵. Negli animali superiori vi è una sorta di consapevolezza, ma «non è che un epifenomeno delle legalità causali-biologiche»¹⁰⁶. Peraltro, aggiunge, anche nel- l'uomo non vi sono «nessi» o «processi» teleologici, ma solo «posi- zioni» teleologiche ad opera di ciascuna delle quali viene posta in movimento una serie causale¹⁰⁷.

Dalla scuola di Gottinga degli anni quaranta del secolo scorso ci vengono il concetto e il termine di «teleomeccanismo» che, nella teoria della cellula, secondo Schleiden e Schwann, e nella stessa teo- ria darwiniana, associa l'impegno a fornire una spiegazione mecca- nica («precedente fin là dove è possibile») della «*conservazione* del- l'ordine biologico» con l'ammissione di un certo carattere teleologi- co della causa che produce quell'ordine, o almeno con un «consi- stente atteggiamento agnostico» su di essa¹⁰⁸. Anche nel nostro secolo non ci vengono risposte univoche o inequivoche, su quel pro- blema, nemmeno dai biologi molecolari. Monod, ad esempio, prefe- risce il concetto di «teleonomia», facendo propria la logica del «come se», ma la «teleonomia» somiglia a una «teleologia che si ver- gogna»¹⁰⁹ o, come afferma Grassé parafrasando La Rochefoucault, all'omaggio che il vizio rende alla virtù. Monod, peraltro, scorge solo nel linguaggio umano l'avvento di un «nuovo regno» (denomi- nato «noosfera»). L'esser guidato da uno scopo o da una causa fina-

le sarebbe l'essenza (Peirce) del solo fenomeno psichico; unicamente in esso il futuro prefigurato influenzerebbe il presente¹¹⁰.

Per Von Wright¹¹¹ sarebbero lecite, specialmente in biologia, spiegazioni «quasi-teleologiche»¹¹². Nel distinguerlo dal mondo della teleologia propriamente detta, o della teleologia cosciente, von Wright caratterizza il mondo della vita come un campo di relazioni funzionali¹¹³ o di retroazioni causali¹¹⁴: ossia, di meccanismi autoregolatori e autocorrettivi in senso cibernetico (*feed-back*). In quest'ottica, egli pare disposto anche a rivalutare la dialettica hegeliana e marxista (la «negazione della negazione» è irriducibile alla «affermazione» originaria, ecc.)¹¹⁵. Per parte nostra, pur non disconoscendo di certo la presenza di tali «meccanismi» di causalità retroattiva nel vivente, ci limiteremmo a osservare che anch'essi rinviano al concetto di un codice genetico, perché essi risultano oggettivamente programmati, nella singola specie e nei suoi individui, e quindi predisposti *finalisticamente* (con finalismo *oggettivo*, appunto). R. Jakobson¹¹⁶ si richiama a Emerson, il quale non ravvisa la necessità di racchiudere fra virgolette la parola “fine”, quando si discorre del vivente in generale, e sostiene che i meccanismi autoregolatori dell'omeostasi e la ricerca di uno scopo sono la stessa cosa. L'intenzionalità costituisce una discriminante essenziale dei viventi rispetto ai corpi inorganici; peraltro, i concetti di codice e di modello codificato anticipatore del futuro sono impeccabilmente materialistici (Bernstejn). L'organismo cerca il massimo di negentropia compatibile con la stabilità vitale.

Hiroshi Nagai¹¹⁷ ammette che espressioni come “selezione” o “scelta” possano risultare viziate di antropomorfismo e quindi incompatibili con una scienza rigorosa della natura; tuttavia, ritiene che vi siano aspetti del mondo naturale che richiedono una spiegazione non meramente meccanicistica: propone pertanto che, nella spiegazione dei fenomeni biologici, l'approccio teleologico escluda ogni presupposto sostanzialistico (che, osserviamo, sarebbe un lascito residuo di concezioni animistiche), assumendo invece un carattere funzionale e perciò semplicemente, anche per lui come per Monod, *teleonomico*. L'avvertenza vale non solo per i singoli processi biologici, ma anche per la stessa insorgenza della vita in generale

dalla materia inorganica: l'esistenza accertata di determinati composti organici molto complessi è infatti condizione necessaria, pur se non sufficiente, per l'insorgenza della vita (sappiamo che la probabilità statistica di un tale evento dovette essere bassissima, considerato il numero degli aminoacidi idonei che sarebbero stati disponibili); è allora decisivo il problema della *via* attraverso la quale la trasformazione dei composti organici è stata coronata da successo. Certo, altro è spiegare la trasformazione a partire da esseri viventi già presupposti, i quali si riproducano e riproducano le condizioni della propria esistenza, altro è un'insorgenza abiotica dei primi esseri viventi; ma anche in questo caso ci occorrerebbe, secondo Hiroshi Nagai, la considerazione di un procedere finalistico capace di operare *insieme con* le necessarie reazioni chimiche¹¹⁸.

Si possono impiegare varie definizioni o locuzioni per designare questo strato-stadio. Per Aristotele, causa finale e forma («natura») sono lo stesso, negli esseri naturali¹¹⁹. Esseri naturali qui significa, essenzialmente, esseri biologici. Ma il mondo biologico è non soltanto uno strato-stadio superiore, rispetto alla «natura» propriamente fisica, ma è anche quello che riproduce, nella sua struttura interna di mondo biologico, il dualismo esterno tra il biologico medesimo e la fisicità inorganica. Possiamo interpretare così, ad esempio, la considerazione lukacsiana¹²⁰ del divario, entro l'essere organico, tra piante e animali, ossia tra processi di riproduzione «vincolati a un luogo» — il che significa direttamente dipendenti dall'ambiente fisico — e processi attraverso i quali lo specifico dell'essere organico si autonomizza rispetto alla natura inorganica, i condizionamenti fisico-chimici divengono pienamente capacità sensoriali, «in una direzione che conduce al crescente dominio interno di quelle categorie che sono ontologicamente radicate» nell'essere vivente, e non si danno «più invece semplici inserimenti diretti» di forze inorganiche nel mondo biologico.

6. *L'essere fisico e il percorso a ritroso.* — Ultima riduzione metodologica è quella che elimina, non solo ogni prefigurazione cosciente, ma anche ogni *pre-iscrizione* filogenetica del mutamento: ovvero che elimina la teleologia *tout court*, sia essa socialmente cosciente o individualmente cosciente o preconsucia o inconscia o del tutto priva

di coscienza. In una ricognizione retrospettiva da un punto di vista antropocentrico, l'essere meramente fisico sarà allora, per definizione, *a-teleologico*. Anche il «co-agire di meccanismo e chimismo», osserva Lukács, non produce (come pretenderebbe invece Hegel) nessuna forma di teleologia¹²¹. La nozione di una mera causalità esprimerà questa totale mancanza di finalismo riscontrabile negli eventi del mondo inorganico. E tuttavia quella nozione così malsicura — se ottenuta come la risultante di un procedere per successive negazioni — ci si impone con grande forza epistemica quando vogliamo *spiegare*, non solo gli eventi del mondo inorganico, ma anche quelli della natura vivente, della psiche cosciente e persino dell'auto-coscienza sociale, in ciò che di essi non può esser *compreso* in termini di finalismo (o meglio: in ciò per cui lo stesso finalismo rinvia ad altro, antecedente e fondante)¹²².

Il percorso a ritroso, che può essere compiuto assumendo come termine di riferimento (come *strato* superiore) la *socioteleologia*, è reiterabile anche se assumiamo (come *stadio* ultimo) la *socioformazione*. Nella catena regressiva delle forme, o nel portarci da ciò che ha “più” forma a ciò che ha “più” materia, considereremo allora l'essere cosciente una forma *non* (propriamente) sociale in se stessa, ma geneticamente costitutiva di un (ulteriore) stadio a pieno titolo *sociale*; considereremo l'essere vivente una forma anteriore *non* propriamente cosciente, e tuttavia costitutiva nella genesi dell'essere *cosciente*; e l'essere fisico una forma *non* vivente, e però costitutiva dell'essere *vivente*. La forma non vivente si rovescia nella nozione di una *materia* per antonomasia. La materialità così rinvenuta, per un ribaltamento epistemico, può irrompere a sua volta in ciascuno degli altri stadi (nella materia vivente, nel sostrato materiale-cerebrale della vita psichica, nella stessa materialità dei fatti e degli atti sociali), consentendoci di fornire una spiegazione *genetica* delle forme e di integrare così la loro comprensione funzionale, ossia la comprensione secondo la catena che procede dalle cause (mezzi) agli scopi (fini).

Con la rinascita dell'ontologia rinasce la convinzione che si possa, mediante categorie appropriate, filosofare *de rerum natura* senza entrare in collisione con il (o imbastire ingenue contraffazioni del) moderno sapere matematico-sperimentale delle medesime “cose”

(ovvero operazioni) naturali. Certo, per coloro che, come Lukács, appartengono alla tradizione hegeliano-marxiana, si ripropone criticamente il problema dell'ammissibilità di quella «dialettica della natura» il cui inconsapevole antropomorfismo (ad esempio, nell'attribuire "contraddizioni" alla natura) è stato variamente — e giustamente — messo sotto accusa. Lukács, abbiamo visto, si limita a osservare che la dialettica non è *la stessa* in tutti i livelli o strati dell'essere: che non è lecito estendere agli altri livelli né i moduli propri del livello più alto né quelli del livello inferiore. Per parte nostra, vorremmo aggiungere a questo ineccepibile avvertimento una sorta di corollario delle nostre argomentazioni precedenti: se vi sono *diverse* dialettiche "regionali", ciascuna dotata di caratteristiche essenziali proprie, la dialettica antropologica ci si offre tuttavia, regolativamente, come il *prototipo* di una normale procedura comparativa che derivi le diversità dalla «negazione» dell'umano e, procedendo poi a ritroso, riguardi l'umano come «negazione della (sua) negazione». In altri termini, in virtù dell'antropocentrismo metodologico che abbiamo cercato ripetutamente di convalidare — e che differisce radicalmente dall'antropomorfismo —, le inversioni, le polarità, le incompatibilità, le reciprocità ecc., caratteristiche di ciascun altro strato dell'essere, possono essere concettualizzate dal pensiero, dapprima, nella loro presunta *similarità-differenzialità* rispetto alle opposizioni, o antinomie o antitesi, caratterizzanti lo stesso umano pensiero: che sono, appunto, antitesi tra un "affermare" e un "negare", tra un "dire" e un "contraddire". Sulla dialettica come metodo del pensare che si fa anche contenuto filosoficamente cognitivo dell'oggetto-evento dato e sul ritrasferirsi delle opposizioni, inversioni e risoluzioni pre-umane nel mondo storico specificamente umano, come mondo proteso verso l'agire politico-sociale, ritorneremo in un prossimo capitolo conclusivo, esaminando la concezione gramsciana.

Note

- 1 «La libertà in senso positivo non è da un punto di vista ontologico un fenomeno d'eccezione. Non spetta soltanto all'uomo, ma è molteplicemente graduata in tutti i livelli ontici. È presente in ogni livello rispetto a tutti i livelli più bassi. Il suo grado più alto lo raggiunge dunque nel livello supremo. A suo modo l'animale è libero rispetto alla natura inerte, ciò che chiaramente si manifesta nel suo automovimento, nella sua eccitabilità, ecc.; libera è la consapevolezza rispetto all'organismo al quale è realmente vincolato» (Hartmann, 1972, p. 84). «Quel che inoltre rende così specialmente aspra l'antinomia causale, è proprio il riconoscimento ed il salto al di sopra di elementi intermedi», in specie, delle determinazione organica e psicologica, che sussistono tra quella inorganica e quella assiologica. Ma, «per grande o piccola che possa essere la distanza categoriale di altezza, la determinazione più bassa resta sempre la più forte», mentre la più alta è la più «libera» (*ivi*, pp. 85-86).
- 2 Ciò non significa che l'individualità si risolva nella socialità. Accentuando le posizioni di Plechanov sul ruolo della persona nella storia, Bucharin afferma invece che la persona è soltanto un «*coagulo di influenze sociali condensate, annodate con un piccolo nodo*» (Bucharin, 1983, pp. 124-125).
- 3 L'integrazione della psicologia in una teoria generale ha carattere filosofico-ontologico, non epistemologico-metodologico secondo Vygotskij («Introducción» di Blanck, 1984, p. 54).
- 4 Rorty, 1994, pp. 163-164.
- 5 Nietzsche, 1985, pp. 219-220. Per Leibniz, nota Nietzsche, la coscienza è soltanto un *accidens* della rappresentazione (*ivi*, p. 224).
- 6 G. H. Mead, 1966, p. 128; il passo è citato da Habermas, 1986, vol. II, pp. 561-564. In una intervista di Habermas leggiamo: «Il significato del prefisso "auto" e del genitivo "di sé" è stato indubbiamente snaturato, e ciò fin dall'inizio, dai colpi di un individualismo forsennato e dagli effetti di una mera soggettività. Dobbiamo restituire a questi vocaboli il loro significato intersoggettivo. Nessuno può essere libero da solo» (cfr. «La coscienza di Habermas» di R. Maggiori, in *Liberation*, trad. in *l'Unità* del 10 luglio 1988).
- 7 Cfr. Cirese, 1984. Fisk, in 1979, p. 137, afferma: «As far as this ontology is concerned, there may be many different kinds of essence. It is also compatible with the materialist interpretation of essence according to which there are no beings whose full essence is self-consciousness. It is then no accident that, in criticizing Hegel, Marx focused on Hegel's conception of the essence of humans. For Hegel the human essence was self-consciousness whereas for Marx it was the free activity of a physical being».
- 8 Fisk, 1979, p. 69.
- 9 Rossi, 1974.
- 10 Lukács, 1981, II, p. 13.
- 11 Lukács, 1981, II, p. 54.
- 12 Lukács, 1981, II, p. 322.
- 13 Lukács, 1981, II, p. 38. Lukács è consapevole di alcuni limiti della sua analisi delle attività umane e ci mette in guardia: «Solamente una teoria storico-sociale delle attività umane, che abbiamo in progetto a prosecuzione di questo libro, può davvero mettere in luce i nessi reali» (Lukács, 1984[c], p. 300, nota 175; trad. it., 1990, p. 322, nota 177). «Soltanto nel corso dell'analisi sistematica delle attività umane sarà possibile studiare in maniera alquanto particolareggiata i problemi che qui emergono» (p. 321; nota 190; trad. it., 1990, p. 345, nota 192). Quanto «la vera grande filosofia sia collegata profondamente e organicamente con le grandi questioni della prassi sociale [...] potrà essere valutato in maniera

adeguata al suo significato soltanto nel corso di una esauriente analisi delle attività umane» (p. 323; nota 192; trad. it., 1990, p. 348, nota 194).

¹⁴ Cirese, 1984, p. 70.

¹⁵ Metaoperatività è anche il pensare una cosa in assenza di essa. B. Russell (1963, pp. 318 e 322) afferma che anche gli animali hanno, a modo loro, convincimenti generali. Un cane pensa: «ogni qualvolta vi è questo odore, vi è qualcosa di mangiabile» (per lui è come una «intuizione sintetica a priori»); oppure: «il fatto che il mio padrone si mette il cappello è invariabilmente un antecedente del fatto che esce» (per lui, è frutto di «osservazione»). Senonché, nell'animale, non vi è mai un enunciato generale in assenza dei fatti corrispondenti, ma solo una attesa di B quando si sia effettivamente verificato il fatto (lo stimolo) A. Feuerbach, in 1967, p. 119, afferma: «I sensi degli animali sono, è vero, più acuti di quelli degli uomini, ma solo rispetto a cose determinate, che stanno in connessione necessaria con i bisogni dell'animale, e sono più acuti proprio perché destinati a quel fine, perché limitati esclusivamente a quell'oggetto determinato. L'uomo non ha l'odorato di un cane da caccia o di un corvo, ma solo perché il suo odorato, che si estende a tutti i generi di odori, è una sensibilità libera, indifferente rispetto ad odori determinati. Ma quando un senso si eleva sopra le barriere della particolarità e la dipendenza dal bisogno, allora acquista una sua propria dignità, un significato teoretico ...».

¹⁶ Lukács, 1984[c], p. 175; trad. it., 1990, p. 186.

¹⁷ Lukács, 1984[c], p. 176; trad. it., 1990, p. 187.

¹⁸ Lukács, 1984[c], pp. 14-15; trad. it., 1990, pp. 11-12.

¹⁹ Lukács, 1984[c], p. 17; trad. it., 1990, p. 14.

²⁰ Lukács, 1984[c], p. 46; trad. it., 1990, p. 47.

²¹ Lukács, 1984[c], p. 185; trad. it., 1990, p. 197.

²² Lukács, 1984[c], p. 294; trad. it., 1990, p. 316.

²³ Lukács, 1984[c], p. 186; trad. it., 1990, p. 198.

²⁴ Lukács, 1984[c], p. 188; trad. it., 1990, p. 200.

²⁵ Lukács, 1984[c], pp. 188-189; trad. it., 1990, p. 200. Certo, osserva Lukács, vi è un fondamento «ideale» nell'operare umano — anche nel suo operare economico di base. Ma la stessa idealità è impregnata a sua volta di materialità, ad esempio nella «forza» dello Stato o del diritto studiata da Weber. Lukács afferma che «il valore non è un prodotto della spiritualità umana a un alto grado di sviluppo, ma invece un immancabile momento ontologico del lavoro più elementare» (*ivi*, p. 308, nota 182; trad. it., p. 331, nota 184).

²⁶ Lukács, 1984[c], p. 66; trad. it., 1990, p. 68. Spesso, però, una «falsa coscienza» ideologica può funzionare correttamente, nelle sue conseguenze sociali: si pensi alle correzioni «apportate al diritto positivo in nome del diritto naturale» (*ivi*, p. 83; trad. it., p. 86) o all'efficacia, per la prassi, della grande e fascinosa idea-guida ideologica (*deus sive natura*) con la quale la scienza e la filosofia moderne interpretarono come uniformi e statici i processi dinamico-evolutivi (ad esempio, quelli astronomici) che si svolgono in molti milioni di anni e perciò ci si presentano come praticamente trascurabili (*ivi*, p. 96; trad. it., p. 101).

²⁷ Lukács, 1984[c], pp. 26-27; trad. it., 1990, pp. 24-25.

²⁸ Lukács, 1984[c], p. 14; trad. it., 1990, p. 11.

²⁹ Lukács, 1984[c], p. 62; trad. it., 1990, p. 64.

³⁰ Lukács, 1984[c], p. 201; trad. it., 1990, p. 214.

³¹ Lukács, 1984[c], p. 302; trad. it., 1990, p. 325.

³² Lukács, 1984[c], p. 303; trad. it., 1990, p. 325.

³³ Lukács, 1984[c], pp. 314-315; trad. it., 1990, p. 338.

- ³⁴ Lukács, 1984[c], p. 321; trad. it., 1990, p. 345.
- ³⁵ Della causa come sinonimo di fondamento, secondo Aristotele, e del fondamento come ciò su cui si *erige* o ciò che è *base*, secondo Heidegger, tratta I. Mancini, 1958, p. 106.
- ³⁶ Sánchez Vázquez, 1980, pp. 247 e 298.
- ³⁷ Markovic, 1984, pp. 63-64.
- ³⁸ Cfr. Von Wright, 1977.
- ³⁹ Cfr. Lukács, 1981, II, p. 54, e il testo della conferenza preparata da Lukács per il Congresso internazionale di filosofia svoltosi a Vienna nel 1968, pubblicata in *ad lectores* 8, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1968, e in Lukács, 1971, successivamente tradotta in Lukács, 1973, e in Joós, 1983, Appendix 2, con il titolo «The “Vienna Paper”: The Ontological Foundations of Human Thinking and Action by George Lukács». L'arretramento delle barriere naturali consiste, secondo Lukács, nella costante riduzione quantitativa e qualitativa della parte di elementi puramente naturali presenti nella produzione e nel prodotto.
- ⁴⁰ Sánchez Vázquez, 1980, p. 298.
- ⁴¹ Holz, «Il ruolo della mimesi nell'estetica di Lukács», in Losurdo, Salvucci e Sichirolo, 1986, pp. 247-260.
- ⁴² Cirese, 1984, p. 71. Tra gli altri autori che hanno proposto schemi sul procedere finalistico della prassi lavorativa, cfr. Bunge, 1979; in particolare, si veda il diagramma a p. 197, che rappresenta il progredire di un lavoro ripetutamente controllato nel tempo in rapporto al fine cui esso tende: una linea sinusoidale (simboleggiante un procedere per tentativi ed errori) si sviluppa lungo la direzione (orizzontale) del tempo e si avvicina (verticalmente) al limite superiore del fine assegnato.
- ⁴³ Lukács, 1976[b], I, p. 36.
- ⁴⁴ Hartmann, 1963, p. 111. Ma Hartmann intende (positivisticamente?) che l'ontologia presuppone (e unifica) gli «altri campi del sapere», con «sguardo retrospettivo» (p. 112). Quanto all'agire finalistico in generale, Hartmann, trattando della «Dipendenza ontologica del nesso finale dal nesso causale», scrive: «La determinazione all'indietro (il secondo momento nel nesso finale) ha dunque per presupposto la determinazione causale in avanti; essa ne è già prevalentemente consapevole. La selezione dei mezzi vi è già originariamente una selezione delle cause — delle cause cioè di effetto voluto (posto in scopo)». «Nel terzo momento (terza vincolazione) il nesso finale assume persino forma causale; nella realizzazione dello scopo i mezzi funzionano da cause, e lo scopo invece da effetto» (cfr. Hartmann, 1972, p. 67).
- ⁴⁵ Nel giovane Lukács, come è noto, quel “rovesciamento” assume un valore decisamente negativo: l'autore di *Storia e coscienza di classe* considerava «l'oggettivo-materiale soprattutto come la negazione del soggettivo, come il *disumano*» (Zanardo, 1974, p. 182; il corsivo è mio: G. P.).
- ⁴⁶ Sánchez Vázquez, 1980, p. 153.
- ⁴⁷ Cfr. il saggio del 1909 su «Feuerbach e Marx», in Mondolfo, 1968, p. 9.
- ⁴⁸ Sánchez Vázquez, 1980, p. 159.
- ⁴⁹ *Ivi*, p. 166; il corsivo è mio (G. P.).
- ⁵⁰ *Ivi*, p. 157.
- ⁵¹ Abbiamo già accennato all'interpretazione delle «Tesi» proposta da Bloch, il quale le riordina così secondo la logica «dei loro temi e dei loro contenuti»: «intuizione e attività» (Tesi 5, 1, 3); «*autoalienazione, la sua causa reale e il vero materialismo*» (Tesi 4, 6, 7, 9, 10); «*la prova e la riprova*» (Tesi 2, 8); infine la 11, che è «*la Tesi più importante, come parola d'ordine*» (Bloch, 1994, p. 299).

- ⁵² Cfr. Geymonat, 1977, pp. 54 e sgg.: il solipsismo non è confutabile mediante dimostrazioni.
- ⁵³ Lukács, 1981, II, pp. 402-403; e cfr. pp. 397, 406 e 600.
- ⁵⁴ Lukács, 1981, II, pp. 44-45: il processo lavorativo è costituito da catene di alternative, anche se alcune divengono per abitudine riflessi condizionati e quindi cadono nell'automatismo. Un confronto (indiretto) tra l'ape e l'architetto è in Antimo Negri, 1980, pp. 395-396 e 399-400, dove si analizzano le *Georgiche* di Virgilio e il *De architectura* di Vitruvio. L'affidamento di funzioni lavorative umane agli automatismi è considerato nei suoi aspetti positivi, come è noto, dal Gramsci di «Americanismo e fordismo».
- ⁵⁵ Io stesso, agli inizi delle mie modeste fatiche filosofiche, nel lontano 1957, ho dato alle stampe un piccolo libro intitolato *La dialettica materialistica e le categorie della prassi* (Messina-Firenze, ed. D'Anna).
- ⁵⁶ Sánchez Vázquez, 1980, p. 297.
- ⁵⁷ Cfr. Cassirer, 1961-1966.
- ⁵⁸ Bloch, 1980[a], p. 70.
- ⁵⁹ Su Windelband, Simmel, Weber, Lukács tra il 1913 e il 1914 e sull'amicizia e la comunanza di vedute con Lukács, cfr. Bloch, 1984, pp. 121-124 e 127-128. «Credo sia esatto dire che io mi sono mantenuto sempre fedele a me stesso. Ed in ciò sta la maggiore differenza tra me e il mio amico Lukács. A questo proposito esiste una frase di Schiller che amo molto. Don Carlos dice alla regina "che egli venera i sogni della sua giovinezza"» (*ivi*, p. 140). Per la letteratura critica, si veda in particolare Münster, Löwy e Tertulian, 1987.
- ⁶⁰ In base al criterio vichiano, sia detto per inciso, scienze storiche e scienze sperimentali risulteranno oggi meno diverse le une dalle altre. Anzi il *verum-factum* parrà oggi più evidente nelle scienze della natura che in quelle dell'uomo.
- ⁶¹ Cfr. Gadamer, 1983, p. 346.
- ⁶² *Ivi*, p. 314.
- ⁶³ *Ivi*, pp. 340-341. La comprensione, tuttavia, avverte Gadamer, non presuppone l'azione di un soggetto, a rigore, ma un processo («senza soggetto», come per Althusser?) di trasmissione storica.
- ⁶⁴ Si veda anche Von Wright, 1984[a], p. 21: «In *Causality and Determinism* ho cercato di presentare in modo più convincente la mia concezione di causalazione in natura e, in particolare, la mia tesi secondo cui la nozione di causa trova un fondamento concettuale nella nozione di azione umana». Sul concetto di causa, cfr. anche Von Wright, 1979, pp. 13-49. È noto che Spinoza, invece, aveva insistito sul carattere di impedimento alla conoscenza insito nei suoi inizi antropomorfici: noi crediamo «imperfette» certe cose naturali sul modello delle cose che noi vogliamo e lasciamo incompiute; ma la natura non agisce per un fine: in essa, agire e esistere sono lo stesso (Spinoza, 1966, p. 212). La prima visione delle cose è una visione corporea e secondo i nostri usi di esse. Gli uomini proiettano fuori di loro l'esperienza dell'uso. Di qui l'idea primitiva di un creatore, di una coscienza finalistica altra dalla nostra. Bisogna invece innalzarsi alla considerazione delle cose per se stesse (cfr. Tosel, 1984, pp. 33-34). Sulle componenti «antropocentriche» del concetto di causalazione insiste il saggio di Healey, 1983. Non è vero, a giudizio di R. A. Healey, che la tesi antropocentrica presupporrebbe diverse o opposte interpretazioni della nozione di causalità. I diversi soggetti convergono, ma la loro convergenza si basa, non «in any objective relation between events like A and B, but rather in the causal relation that obtain between members of our epistemic community. All members of my epistemic community are agents with whom I can interact causally» (p. 99). Si vedano, peraltro, sotto lo stesso titolo «Temporal and Causal Asymmetry», nello stesso volume, le obiezioni a Healey di Newton-Smith (1983, pp. 105-121). Su cause e ragioni delle azioni umane si veda Nannini, 1992.

⁶⁵ Bloch, 1980[a], p. 151.

⁶⁶ F. Nietzsche scrive che noi uomini operiamo, nella scienza, con cose che non esistono, con immagini che sono tutt'al più la nostra immagine: causa ed effetto sono la separazione arbitraria di un *continuum*, ossia del flusso dell'accadere (Nietzsche, 1985, pp. 135-136), separazione che noi immaginiamo trasferendo il sentimento della nostra volontà nel concetto di causa, che perciò conserverebbe alquanto di magico (*ivi*, p. 143). Ecco perché Schopenhauer perviene all'«indimostrabile teoria di una *volontà unica*» (*ivi*, p. 122). Ma B. Russell, in 1963, pp. 299-300, afferma di credere nel mondo esterno perché noi uomini siamo convinti che nella sensazione siamo un elemento passivo, non agiamo come «cause». Ora, è vero che il concetto di causa deriva da quello di volontà, ma l'argomento decisivo a favore dell'esistenza indipendente di un mondo fisico resta la nostra convinzione che essa semplifica la formulazione delle leggi causali.

⁶⁷ *Ivi*, p. 153.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 162-165.

⁶⁹ Secondo Davidson (1982, p. 15 e *passim*) non sono reiterabili — e quindi riconducibili a «leggi» — i nessi causali intenzione-azione: «laws are involved essentially in ordinary causal explanations, but not in rationalizations».

⁷⁰ Cfr. Lewis, 1974, pp. 55-57: la causalità giustamente sottoposta a critica da Hume è quella concepita in termini di pura logica, come se l'effetto fosse contenuto nella causa al modo in cui la conclusione è contenuta nelle premesse di un sillogismo. In realtà quel che diciamo causa è un complesso di *condizioni* la cui efficacia regolare può essere proposta, non per via induttiva, ma come ipotesi suggerita sia pure da uno o due casi singoli.

⁷¹ Il simile conosce il simile, secondo Empedocle. Ma in Anassagora il simile è appreso mediante il dissimile (il freddo percepisce, *a contrario*, il calore ecc.). È questa una importante integrazione alla sentenza di Empedocle (Bloch, 1954, t. II., pp. 458-459; 1994, p. 1013).

⁷² In effetti, se «dimensione presupposta» e «ciò che è primordiale» sono sinonimi, il tempo può essere concepito solo come «primordiale» rispetto allo spazio: la «primordialità» è infatti essa stessa una nozione esclusivamente temporale.

⁷³ Cfr. Sartre, 1985.

⁷⁴ Prestipino, 2000[a].

⁷⁵ In vero, poiché non abbiamo intenzione alcuna di professarci dualisti metafisici o anti-naturalisti per principio, dobbiamo precisare che, certo, anche le parole sono parte di quell'intero terrestre o mondano cui si suol riferire il termine «natura» in senso lato e che le parole, come tutte le attività umane, sono prodotte e/o originate da quegli strati e/o stadi evolutivi cui si suol riferire il termine «natura» in senso più ristretto.

⁷⁶ Secondo Bloch, l'undicesima Tesi di Marx (che oppone la trasformazione all'interpretazione del mondo) non ha nulla in comune con il pragmatismo, per il quale la verità sarebbe «nient'altro che l'utilizzabilità affaristica delle idee» (Bloch, 1994, p. 324). Un punto di vista contrario a quello del pragmatismo, sappiamo, è in Croce, il quale scorgeva l'origine dell'errore teorico in una conoscenza unicamente sovrastata da finalità pratiche. Invece, «in Marx un pensiero non è vero perché è utile, ma è utile perché è vero» (Bloch, 1994, p. 326). Le verità filosofiche, in specie, «sono portatrici di futuro» (*ivi*, p. 330). Come intendere quest'ultimo enunciato? Forse distinguendo tra le scienze matematico-sperimentali, che mirano a trasformare soltanto uno *spazio* mondano dato, e le scienze filosofico-storiche, che possono tentare la via di *tempi* nuovi, pensando il possibile e preparandolo come futuro, appunto. Perciò, tra l'interpretazione e la trasformazione (del mondo) non v'è alcun aut aut, per Marx: la particella «ma», posta tra le due nelle successive edizioni, «manca nell'originale marxiano (cfr. MEGA, I, 5, p. 535)». L'accusa rivolta ai filosofi non

è quella di aver filosofato, ma d'essersi «limitati a interpretare il mondo in maniera diversa», e dunque di aver scelto una conoscenza unicamente contemplativa (Bloch, 1994, p. 327). E Bloch conclude: «non si dà mondo trasformabile senza che si sia abbracciato l'orizzonte della possibilità obbiettivo-reale [...] Pertanto le *Undici Tesi* annunciano nel loro complesso: l'umanità socializzata, in alleanza con una natura a lei riconciliata, è la trasformazione del mondo in patria» (*ivi*, pp. 337-338).

- ⁷⁷ Critiche allo strumentalismo si trovano in K. R. Popper, *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica. I. Il realismo e lo scopo della scienza*, a cura di W. W. Bartley, III, trad. it. M. Benzi e S. Mancini, Milano, Il Saggiatore, 1984, pp. 133 sgg. Un "alleato" dello strumentalismo potrebbe essere considerato, invece, il Nietzsche di *La gaia scienza* (trad. it. F. Desideri, Roma, Editori Riuniti, 1985, pp. 134-135) a parere del quale talune nozioni astratte — e prive di riscontro nella realtà — si sono imposte alle nostre abitudini mentali soltanto perché più idonee a soccorrerci nei pericoli mortali cui la vita ci espone.
- ⁷⁸ Il Mondo 3 è, per Popper, una nozione fin troppo ampia. Ma, di fatto, egli si limita a riferirsi «al mondo delle biblioteche scientifiche, ai libri, ai problemi scientifici ed alle teorie, comprese le teorie errate» (K. R. Popper, *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica. II. L'universo aperto. Un argomento per l'indeterminismo*, a cura di W. W. Bartley, III, trad. it. R. Festa, Milano, Il Saggiatore, 1984, pp. 118).
- ⁷⁹ Cfr. J. Dewey, *Logica, teoria dell'indagine*, trad. it. A. Visalberghi, Torino, Einaudi, 1949, p. 167. P. Romanell precisa al riguardo: «La dottrina che un'ipotesi è vera se opera bene può significare almeno una di queste due cose: 1) opera di fatto, cioè empiricamente, oppure 2) opera nel senso utilitaristico, cioè apporta felicità. Entrambi i significati di "operare bene" si trovano nello strumentalismo. (Dewey, sia detto per incidenza, badava più di William James a distinguere i due significati)» (cfr. P. Romanell, *Il naturalismo critico*, trad. it., Torino, Taylor 1969, p. 67. Secondo me, soltanto il primo significato può essere preso in considerazione. In G. La Grassa, *Lezioni sul capitalismo*, Bologna, CLUEB, 1996 (ad esempio, nelle «Conclusioni», a pp. 171 e 176), trovo alcune formulazioni epistemologiche ragionevoli che si riferiscono alla scienza della società e che si accostano all'operazionismo (qual è accolto anche da me), più che allo strumentalismo. Noi dobbiamo pensare a una realtà (sociale) «composta di più strati», scrive La Grassa, ma essa «non ha strati di alcun genere». La teoria, egli aggiunge, deve procedere «per prova, errore e nuova prova, in perpetua tensione tra sistema di ipotesi costruito e realtà» (il corsivo è mio: G. P.).
- ⁸⁰ Dewey, 1949, p. 167.
- ⁸¹ «Il problema se i cieli si configurino veramente con il sole al centro diviene equivalente al problema se sia Tolomeo o Copernico a fornirci strumenti migliori per affrontare il mondo»: non sottoscriverei questa affermazione di Rorty, 1994, p. 161. All'opposto, fautore del realismo epistemologico (e anti-kantiano) si professa M. Ferraris, 2001.
- ⁸² Cfr. U. Galimberti, 2002, pp. 378.
- ⁸³ *Ivi*, p. 379. Ma il Vico del *verum-factum* è da Galimberti chiamato in causa in modo, a dir vero, fuorviante (p. 106; migliore è l'interpretazione di p. 170). Accettabile pare la critica rivolta alla tesi kantiana: «gli *a priori* della conoscenza evidenziati da Kant sono il risultato degli *a posteriori della prassi* operativa compiuta dall'umanità nel corso della sua evoluzione» (p. 333).
- ⁸⁴ *Ivi*, p. 383. Sarebbero «tecnica» sia i mezzi impiegati «sia la *razionalità* che presiede al loro impiego» (p. 34). I «risultati previsti», peraltro, sarebbero soverchiati da uno «scenario dell'imprevedibilità, imputabile, non come quella antica, a un difetto di conoscenza, ma a un eccesso del nostro potere di fare enormemente maggiore del nostro potere di prevedere» (p. 39).

- ⁸⁵ *Ivi*, p. 36. L'ispiratore di tale definizione è Gehlen (in specie, il suo *L'uomo nell'era della tecnica*). Per Galimberti, la tecnica sarebbe l'essenza dell'uomo e/o il suo «ambiente» odierno.
- ⁸⁶ *Ivi*, p. 38. Oggi la tecnica condiziona l'etica, non viceversa (p. 457). Infatti si compie «l'omologazione dell'agire (*praxis*) sul fare (*poiesis*)» (p. 459).
- ⁸⁷ Bloch, 1980[a], pp. 96-97. In un'intervista, Bloch ricorda il proprio contributo a un convegno a Korcula del 1959, nel quale esprimeva opposizione netta al nascente strutturalismo (assertore di essenze statiche, di archetipi anamnestici), in nome della *genesì*. Genesi significa per Bloch sviluppo e lo «sviluppo non può essere pensato senza il *novum*, altrimenti non sarebbe sviluppo (*Entwicklung*), bensì soltanto svolgimento (*Auswicklung*)» (Bloch, 1984, p. 106).
- ⁸⁸ «Nel conoscere ultra-figurante sono mediati produrre e raffigurare»: è questo il titolo del paragrafo 13 del capitolo su «La conoscibilità categoriale basata sulla preformazione logica» in Bloch, 1980[a], p. 95.
- ⁸⁹ *Ivi*, p. 272.
- ⁹⁰ Bloch, 1984, pp. 144-145. Sulla portata ontologica della meccanica quantistica, cfr. anche Leinfellner, 1982, p. 368: non si può più assumere una realtà obbiettiva indipendentemente dalla nostra esperienza e dalla sua interferenza con le cose. La realtà osservata e il sistema di osservazione si influenzano (e si disturbano) a vicenda.
- ⁹¹ Bloch, 1980[a], p. 292.
- ⁹² Bloch si richiama, prima che a Kant, alla dottrina di Hobbes per il quale «sono conoscibili solo quegli oggetti che sono costruibili matematicamente» (Bloch, 1994, p. 303).
- ⁹³ Cassirer, 1961.
- ⁹⁴ Bodei, 1982[b], pp. 48-49.
- ⁹⁵ In una lettera a Kugelmann del 27 giugno 1870, Marx contesta a Lange di essersi fermato alla «struggle for life» come legge generalissima, senza esaminare come essa si presenta nelle diverse forme sociali. Il 15 febbraio 1969, scrivendo a Laura e Paul Lafargue, Marx afferma che Darwin fu indotto a scoprire la lotta nel mondo animale e vegetale per aver osservato la società inglese del suo tempo. Il darwinismo (sociale) si limita, viceversa, ad applicare quel principio al mondo umano considerandolo invariante. Anche Engels ritiene illegittimo ritrasporre nella storia umana, tali e quali, teorie trasposte nella natura animata a partire da una determinata società umana (lettera a Lavrov 12-17 nov. 1875). Su questo argomento cfr. Vidoni (1985, pp. 67-72), il quale ricorda, a p. 101, che la progettata dedica del *Capitale* a Darwin e la risposta negativa di Darwin sono una favola (in realtà, si tratta di un libro di Aveling e di uno scambio di lettere tra lo stesso Aveling e Darwin). Engels integra la selezione darwiniana con l'adattamento haeckeliano, del quale recepiva il concetto di finalità interna di origine kantiana e hegeliana. Da Hegel Engels prende il concetto che la cellula è l'idea in sé (*ivi*, pp. 75-76). La fisiologia è, nella engelsiana *Dialettica della natura*, «la prova più evidente della dialettica razionale». È noto, peraltro, che Engels non condivide l'apprezzamento di Marx per Trémaux e per la sua confutazione del darwinismo (cfr. anche Christen, 1982, p. 39).
- ⁹⁶ Bloch, 1994, pp. 1582-1583 (Bloch riporta qui un brano da *Ueber den gegenwärtigen Stand der Philosophie*, del 1950, che è incluso in *Philosophische Aufsätze. Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1969, v. X).
- ⁹⁷ Bloch, 1972[b], p. 169 (da «Università, marxismo, filosofia», del 1949).
- ⁹⁸ Lukács, 1981, II, p. 395. Secondo Geymonat (1987, p. 4), il vecchio criterio del rispecchiamento «fotografico» deve ormai essere sostituito dal concetto di una progressiva modellizzazione teorica del reale, senza tuttavia smarrire il presupposto dell'oggettività delle cose altre dall'uomo (e quindi della relativa corrispondenza tra modelli e realtà).

- ⁹⁹ Cfr. Leinfellner, 1982, p. 370. Diversamente dagli uomini, gli altri viventi «imparano» dalla loro storia, cioè dai loro «previously played games» (*ivi*, p. 171). Ma Popper dice che i grossi errori si pagano con la vita dell'individuo o della specie, se non sono preventivamente "simulati" dal pensiero umano.
- ¹⁰⁰ Lukács, 1981, II, p. 21.
- ¹⁰¹ Lukács, 1981, II, p. 62.
- ¹⁰² Lukács, 1976[b] I, p. 122; il corsivo è mio (G. P.).
- ¹⁰³ Lukács, 1981, II, p. 167; e si veda nei *Prolegomeni* e nel citato testo viennese del 1968, dove si ribadisce che l'adattamento all'ambiente è proprio della natura organica, mentre nell'uomo non v'è più «adattamento passivo».
- ¹⁰⁴ Cfr. Lukács, 1984[c], p. 20; trad. it., 1990, p. 17 (i corsivi sono miei: G. P.).
- ¹⁰⁵ Lukács, 1984[c], p. 22; trad. it., 1990, p. 19: ma allora dove sta la differenza fra l'inorganico e il biologico? Lukács, ribadendo (per esempio a p. 284; trad. it., p. 304) che soltanto l'essere sociale ci presenta un nesso tra causalità e teleologia, vede *soltanto* nell'uomo, ossia nell'«essere sociale», una capacità di adattamento attivo, mentre assegna all'essere biologico «forme di adattamento passive» (*ivi*, p. 28; trad. it., p. 27). «Nell'essere organico il motore dello sviluppo è l'interazione fra i singoli organismi che si riproducono», o fra le specie, «e il loro adattamento passivo all'ambiente» (*ivi*, p. 314; trad. it., p. 338).
- ¹⁰⁶ Lukács, 1984[c], p. 20; trad. it., 1990, p. 17.
- ¹⁰⁷ Lukács, 1984[c], p. 21; trad. it., 1990, p. 18.
- ¹⁰⁸ Cfr. Lenoir, 1982, pp. 112 sgg.
- ¹⁰⁹ Così J. Ninio, 1971, p. 51
- ¹¹⁰ Lewis (cfr. 1974) è convinto che i livelli della vita e della mente non sono riducibili a semplici differenze di carattere fisico-chimico. Se le leggi biologiche sono di ordine più elevato delle leggi fisiche, ancora più elevato, come terzo livello, è il campo della psicologia (p. 34-35). In esso cellule specializzate assicurano non solo ricezione di stimoli e attivazione di risposte motorie, mediante "effettori", ma anche *pensieri* su ciò che rivelano i ricettori e sui compiti dell'azione (pp. 37-38).
- ¹¹¹ Von Wright, 1977, pp. 83 e 108.
- ¹¹² Ma C. Pizzi, in 1983, p. 110, interpreta impropriamente: «per oggetti inanimati».
- ¹¹³ Von Wright, 1977, p. 83.
- ¹¹⁴ Von Wright, 1977, p. 180; ma anche le istituzioni, lo Stato ecc. rientrano per lui in questo quadro: cfr. p. 181. Leinfellner (cfr. 1982) considera il materiale genetico come «memory bank, where all the rules are stored» per le varie «evolutionary game instructions» (p. 370). Diversamente dagli uomini, gli altri viventi «imparano» dalla loro storia, cioè dai loro «previously played games» (p. 371). Ma Popper potrebbe obiettargli che i grossi errori si pagano con la vita dell'individuo o della specie, se non sono preventivamente "simulati" dal e nel pensiero umano (cfr. Popper, 1975, p. 347).
- ¹¹⁵ Secondo Müller-Hill, 1984, peccati di teleologismo a parte, Engels è nel giusto quando attribuisce le «tre leggi della dialettica» agli esseri viventi (p. 128). Sulla cosiddetta «prima legge» Müller-Hill osserva: le strutture costruite mediante determinati «mattoni» identici tra loro possiedono caratteri non prevedibili sulla base dei caratteri dei mattoni. Engels insiste opportunamente sul salto di livello che si verificherà quando subentrerà l'organizzazione cosciente, e secondo un piano, dell'intera produzione sociale al posto dell'organizzazione limitata alla singola fabbrica e accompagnata da anarchia della produzione complessiva (*ivi*, pp. 118-119; e cfr. Engels, 1978, p. 51, e 1970, p. 103). Sulla seconda legge: la «compenetrazione degli opposti» ci appare plausibile in biologia (Müller-Hill, 1984, pp. 157-158). Il vivente consta di elementi che «si conoscono» e interagiscono tra loro. «Il

nuovo è la comparsa di un nuovo riconoscimento ovvero di una nuova interazione». Se alcuni individui vivono totalmente separati da altri individui della stessa specie le loro mutazioni graduali possono intaccare i loro sistemi di mutuo riconoscimento (= di accoppiamento) e quindi sancire il formarsi di nuove specie dalla precedente (*ivi*, pp. 173-174). Sulla terza legge: «la duplicazione del materiale ereditario del DNA ha luogo in modo tale che un negativo di un negativo viene prodotto come copia positiva». Dagli errori nel processo di duplicazione può venire il nuovo e il più adatto (*ivi*, pp. 148-149). Nella doppia elica le corrispondenze sono del tipo di positivo e negativo in fotografia. Nel processo di duplicazione «viene sintetizzato sul filamento (+) un secondo filamento (-), e sul filamento (-) un secondo filamento (+) ... Questa è la negazione della negazione». In tal modo, però, viene conservato (riprodotto) il «vecchio». Perché si produca il nuovo è necessario un «errore» nel processo di duplicazione: un errore casualmente utilizzabile per un nuovo fine (*ivi*, pp. 171-172). L'universo attuale — conclude l'autore — ebbe inizio dieci miliardi di anni fa. La vita tre miliardi di anni fa: essa si distingue da ciò che la precede perché in essa il DNA è conoscenza del mondo immagazzinata, capace di crescere e di modificare il mondo. Il sistema nervoso degli animali superiori prolunga quella funzione del DNA. Con l'uomo, a partire da 30.000 anni fa, si raggiunge un terzo livello nel quale il riconoscimento avviene mediante simboli (*ivi*, pp. 200-201).

¹¹⁶ Cfr. Jakobson, 1986.

¹¹⁷ Cfr. «A philosophical conception of finality in biology», in Hiroshi Nagai, 1984, pp. 210-212. Il presupposto meccanicistico dominava invece nei vecchi materialisti come Bucharin. Natura e società sarebbero sempre, a suo giudizio, conformi a leggi causali oggettive (*ivi*, pp. 37-38). Le illusioni teleologiche ingenuè (Dio come lo zar ecc.), la presunta teleologia immanente (un fine non posto da nessuno sarebbe inconcepibile) e anche la credenza nel progresso inarrestabile (sono ben più numerose le combinazioni che periscono di quelle che si sviluppano in condizioni favorevoli) vengono trattate da lui con sprezzante ironia (pp. 38-42; e cfr. pp. 67-68).

¹¹⁸ R. A. Fisher segnala alcune essenziali differenze tra il mondo inorganico e gli esseri viventi: i cambiamenti entropici sono solo eccezionalmente irreversibili nel primo, invariabilmente irreversibili nei secondi; procedono verso una progressiva disorganizzazione nel primo, verso una progressivamente maggiore organizzazione nei secondi. F. Auerbach ha introdotto, a tal proposito, il termine di nuovo conio "ectropismo" (cfr. Hiroshi Nagai, 1984, p. 215). Mutazioni si verificano dappertutto, tra i viventi, ma generalmente i mutanti sono portatori di caratteri recessivi e quindi non sono predisposti a determinare l'evoluzione della specie. Non basta che i mutanti abbiano attitudini casualmente superiori rispetto ad un ambiente a sua volta modificatosi; si richiede anche qualcosa come una «capacità di decisione e di selezione» che l'organismo del mutante abbia acquisito, perché si concretizzi quel suo vantaggio sugli individui normali della stessa specie. Un poco esagerata, ma utile è l'asserzione di Polanyi: «Living beings can be known only in terms of success or failure» (Hiroshi Nagai, pp. 216-217). «Metabiology in this sense of the word could show us an ontological descent of the concept of finality, extending the common usage of the concept of feedback, because here any given system would be opened toward a wider one by its relation to a certain kind of unknown component; it could not itself form a complete system ultimately, even though finishing a closed system each time» (Hiroshi Nagai, p. 217). «Under these epistemologico-ontological considerations, the concept of finality should be justified as an index by which the philosophical relationship between the world and self-consciousness as the mind is designated» (Hiroshi Nagai, p. 218).

¹¹⁹ Cfr. Figurski, 1978, p. 27. La "forma" è la causa finale in quanto *interna* agli esseri natura-

li. In Aristotele, “natura” è principio di movimento, essenza e sorgente dell’azione verso qualcosa (*ibidem*). Per Aristotele è forma, o “natura”, principalmente, ciò che realizza nella sua compiutezza un dato processo naturale (p. 28). I nostri contemporanei descrivono il finalismo interno con altri strumenti concettuali: «Ein Organismus ist ein System von Systemen oder eine Hierarchie von Systemen» (Wuketits, 1982, p. 377).

¹²⁰ Lukács, 1984[c], p. 320; trad. it., 1990, p. 344.

¹²¹ Lukács, 1984[c], p. 24; trad. it., 1990, p. 22. Bunge (cfr. 1979) afferma: che i cambiamenti di natura chimica «possano essere espliciti, almeno in linea di principio, mediante teorie fisiche — benché non con quelle soltanto — non significa che essi siano nient’altro che processi fisici» (Bunge, p. 74). Egli elenca i livelli fisico, chimico, biologico e sociale (*ivi*, p. 44). Ad essi aggiunge il livello degli oggetti artificiali, mentre considera i psicosistemi come un sottoinsieme dell’insieme dei biosistemi (p. 45). E cfr. a pp. 246-247, ove l’autore afferma che avrebbe potuto distinguere i psicosistemi come livello o genere intermedio tra i biosistemi e i sociosistemi, ma temeva di incoraggiare il mito delle «disembodied minds». Peraltro, il livello sociale e quello degli artefatti tecnici costituirebbero due rami divaricati di un tronco che dal livello fisico e poi da quello chimico si innalza fino al livello biologico (p. 250).

¹²² Per inciso: mentre Lukács, in accordo con Hartmann, attribuisce un forte potere conoscitivo alla categoria della causalità, sappiamo che Heidegger la rifiuta proprio per il carattere antropomorfo che ravvisa in essa. Egli rimprovera alla nozione aristotelica della (quadruplici) causalità l’assunzione surrettizia di un modello fabril, cioè tratto dalla pratica lavorativa dell’uomo. E tuttavia anche Heidegger, al pari di Lukács, di Hartmann e, per certi aspetti, di M. Scheler, segnala come livelli fondamentali dell’essere, presupposti dal superiore livello umano, l’essere inanimato o a-mondano e l’essere organico. Ce lo ricorda (in *Critica marxista*, n. 3, 1984) N. Tertulian, con riferimento all’ultimo corso di Heidegger pubblicato nelle *Opere complete*, quello di Friburgo 1929-1930, su *I concetti fondamentali della metafisica-Mondo, finitudine, solitudine*. Tertulian addita come una delle discriminanti tra l’ontologia di Heidegger e quelle di Hartmann e di Lukács il rifiuto del darwinismo da parte del primo. Ma è un rifiuto che discende proprio dalla sua critica del concetto di causa.

III. La via inversa disantropocentrata: categorie reali-mentali

1. *Azioni e corpi, tempi e spazi.* — Nelle scienze in generale ogni procedimento, abbiamo detto più volte, si diparte da un orizzonte umano e vi fa ritorno. La regola generale trova conferma nelle singole scienze: in specie, nelle scienze filosofiche e in ogni schema logico-ontologico delle categorie. È chiaro che ciascuna delle due vie (antropocentrica e disantropocentrica) del sapere attua nel contempo il duplice movimento — dal concreto esperire all'astratta costruzione mentale e da questa al concreto fare — che abbiamo illustrato nel capitolo precedente. E anche le categorie più astratte della razionalità (discorsiva o scientifica), in quanto costruzione di un mondo mentale-reale e reale-mentale (all'incirca, il «Mondo 3» popperiano), possono essere da noi ripensate — con e contro Aristotele, con e contro Kant — in una loro duplice tensione o torsione: da un lato, verso un mondo sensibile («Mondo 2»), nel quale l'operatività del reale («Mondo 1») appare *data* ossia esperita, e, dall'altro lato, verso lo stesso mondo sensibile — riguardato, ora, come mondo del fare — nel quale l'operatività è, invece, *posta* perché messa in moto da progetti, o tentativi, umani. Anche le categorie onto-storiche non riflettono le “cose”, ma sono un mondo mentale che ha la pretesa di sostituire, con la sua operatività, l'operatività del mondo reale¹.

L'itinerario disantropocentrico parte dall'essere non vivente. Vi sono quattro concetti categoriali astratti, di portata generale, che per l'ontologia filosofica — ancor più che per la fisica matematica e/o sperimentale — si riferiscono in primo luogo all'essere non vivente e

si estendono a ogni altra regione dell'essere. Nella fisica si discetta, per un verso, di forza o, più modernamente, *energia* e di *materia* (dotata di massa), per l'altro verso di *tempo* e di *spazio*. In un'ontologia filosofica è consigliabile — anche a rischio di accentuare le radici antropiche dei primi due concetti — elencare come categorie per eccellenza umano-naturali e naturali-umane *azioni e corpi, tempi e spazi* (o azioni nei tempi e corpi negli spazi). L'uso del plurale è d'obbligo perché, se è vero che quelle categorie ci parlano innanzi tutto dell'essere fisico, o non vivente, è altrettanto indubbio che esse si ritrovano, modificate, in tutti gli altri, superiori e ulteriori, strati o stadi dell'essere. Plurale è, ad esempio, il tempo. La temporalità sarà concepita come irreversibilità, ma anche come (blochiano) *Multiversum*, ovvero relativa eterogeneità tra i tempi propri dei diversi strati-stadi dell'essere e come multidimensionalità del tempo in generale, comparabile a quella dello spazio².

Le azioni determinano — e quindi (in senso logico-storico) “precedono” — i corpi, se ci atteniamo, unicamente, a uno specifico compito filosofico in quanto ontologico. *In Anfang Tat*. In principio è l'azione. Il motto goethiano (faustiano) fornisce una versione laica del — ponderato — atto di fede pel quale in principio è la cre-azione. Anche la versione laica è indimostrabile, empiricamente; ma, come postulato, rende ragione — logicamente — di questo nostro mondo. E rende ragione di un paradosso che non è tale perché è, in realtà, il movimento di una logica *dialettica*: l'azione produce i corpi per essere, poi, non soltanto azione sui corpi, ma azione nei — e dei — corpi, i quali rispondono all'azione con una loro re-azione. Non è azzardato o fuor di proposito citare un teorema antropologico marxiano che non sapeva di essere anche un teorema ontologico: le forze produttive producono (anche) i rapporti sociali, ma i rapporti sociali son quelli entro i quali e ad opera dei quali si sviluppano, poi, le forze produttive. La priorità-reciprocità antropologica ha senso se le si antepone la detta priorità-reciprocità ontologica tra azioni e corpi o tra tempi e spazi.

Ma, poiché (come abbiamo detto) le azioni sono azioni nei tempi, al paradosso logico per il quale le azioni “precedono” i corpi consegue un altro “paradosso” per il quale, nel tempo, le azioni future

“precedono” quelle presenti e quelle presenti “precedono” quelle passate. Bloch sostiene che, negli «stessi modi temporali in senso storico-fenomenico», l’«ordine di successione» valido non è quello che procede dal passato al presente e dal presente al futuro, ma quello che va dall’«ora» a «un venire, un sopravvenire, ossia un avvenire, così come è poi *unicamente da questo* che viene a seguire a sua volta il *passato*»³. Si deve obiettargli che una tale successione non è storica e neppure storico-fenomenica, che essa riflette un itinerario ancora (diremo con parole blochiane) «sentito emotivamente». Se procediamo oltre il sentire emotivo e anche oltre il «senso storico-fenomenico», l’impianto onto-categoriale blochiano dovrebbe, per restare fedele a se stesso, considerare come *primum* il futuro. E, in un certo senso, il suo pensiero potrebbe in effetti essere interpretato cogliendovi nel futuro-presente-passato la sequenza “vera”.

Qual è il significato del nostro affermare che il *futuro* precede il *presente* e il *presente* precede il *passato*? Innanzi tutto sia chiaro che la precedenza è qui da intendere come *logica*, non cronologica: come logica e *ontologica*. È ontologica perché concerne l’essere, anzi gli esseri, non i singoli fatti nel loro accadere “evenemenziale” e nella loro successione, appunto, cronologica. Dire allora che il futuro è prima del presente equivale a dire, in sede di *logica modale*, che la prima modalità degli esseri è la loro *possibilità* (di essere). Ciascun essere è presente, ovvero è reale, perché è un ad-venire o un venire-ad-essere, è una tra le disposizioni («propensità», secondo Popper), o *potenzialità* ontologiche, insite in un pre-essere riguardato, appunto, come l’insieme di molti sviluppi possibili dei quali alcuni soltanto si attuano realmente. Dire, d’altro canto, che il presente è prima del passato equivale a precisare ulteriormente che la seconda modalità logica, ossia la *realtà attuale* di alcuni esseri possibili, “viene prima” della terza, costituita dalla *necessità* di alcuni esseri reali. Infatti, come non ogni possibilità si realizza, non ogni essere reale diviene anche necessario. Diviene tale soltanto se la sua presenza si dilegua e insieme si conserva come quel passato che ora sostanzia o determina altre sopravvenienti forme dell’essere, come quel passato la cui “precedente” possibilità-realtà si tramuta ora in “eterna” — ovvero necessaria — durata⁴.

Quel che abbiamo qui sopra enunciato non è un “controsenso”, ancorché possa suscitare insofferenza in alcuni fisici, oltre che negli altri comuni mortali. Forse facilita la comprensione del nostro assunto una tesi, *prima facie* paradossale, sostenuta da Michele Russo nella sua interpretazione della relatività einsteiniana, o nel suo tentativo di afferrarne la “verità nascosta” e di svelare il “vero” Einstein (contro gli involontari autoinganni dello stesso Einstein)⁵. La teoria della relatività si farebbe più coerente, sostiene, se si assumesse come *primum* (logico) il campo gravitazionale, concepito però come un’energia incorporata che si *rovescerebbe* nella materialità dei corpi: non i corpi già formati sarebbero, come vuole l’opinione corrente, gli attori della forza gravitazionale, né dunque l’energia gravitazionale permanerebbe dai corpi; ma, viceversa, la forza gravitazionale conterrebbe in sé (come una delle sue potenzialità?) la disposizione reale dei corpi nell’universo⁶. Sarebbe questo il vero Einstein? Io qui mi limito a ripetere che lo statuto ontologico delle azioni è, nell’ordine *logico*, “anteriore” a quello dei corpi. O meglio: che le azioni generano, o determinano, i corpi *più* di quanto questi non determinino (o si traducano in) quelle. La stessa relazione è ipotizzabile, conseguentemente, tra tempi e spazi.

Si consideri un problema cruciale degli astrofisici: l’universo è in espansione o no? Ricondurrei il fenomeno a un processo di “spazializzazione” in quanto conversione del *tempo-spazio* in *spazio-tempo*. Michele Russo precisa opportunamente che tale conversione non avviene in singoli atti, ma è *sempre* in atto: in virtù di quella che egli dichiara «contestualità» tra tempo-spazio e spazio-tempo. Egli aggiunge che *per i corpi* lo spazio è in espansione, mentre *per i campi* (gravitazionale e elettromagnetico) lo spazio è, *contestualmente*, del tutto contratto. Ho dubbi su quel “del tutto” e proporrei un altro termine in luogo di “contestualità”. La luce è “del tutto” a-spaziale? Non è vero, invece, che la luce (il campo elettromagnetico), pur essendo spazio contratto per sua intrinseca natura, tuttavia *attraversa* lo spazio o, direi, “fugge” *nello e dallo* spazio? Sebbene tutti gli eventi da noi osservati in successione temporale siano compresenti nella luce, è innegabile che ciascun evento-fattosi-luce è in un luogo diverso dello spazio (cosmico), se “fermiamo” un singolo istante del

(nostro) tempo; è in tutti i luoghi dello spazio, ma in tempi diversi ovvero non simultaneamente, se consideriamo l'immagine di quell'evento in una (infinita) successione temporale.

V'è dunque, non direi una "contestualità", ma piuttosto una *co-determinazione* tra azioni (tempi) e corpi (spazi). Valga un'analogia: il sole fermo (per un ipotetico osservatore "alloggiato" sul sole) e il sole in moto (per noi che stiamo sulla terra) si co-determinano reciprocamente. La casualità (o "imprevedibilità" relativa) di ogni singolo evento non è, come nel quadro della fisica quantistica, semplice "indeterminazione"; ma, più propriamente, co-determinazione appunto: anche nella classica "perturbazione" reciproca tra l'osservato e l'osservatore. Da qui l'unicità, per Einstein, del principio di conservazione, in quanto valevole per il complesso energia-materia, non (separatamente) per l'una e per l'altra. Michele Russo sottolinea alcune affermazioni di Lucio Lombardo Radice contenute in un lontano articolo sul *clinamen* come concepito ieri (quando Democrito fu emendato prima da Epicuro, poi da Lucrezio) e come rivisitato oggi: vi sarebbe «una forza intrinseca alla materia», incompatibile sia con l'ipotesi di un'evoluzione «programmata» dall'esterno, o da una Provvidenza, sia con l'ipotesi di un'«evoluzione naturale» basata su semplici moti meccanici, o inerziali, della materia stessa. Diciamo: una forza intrinseca alla materia presuppone una materia intrinseca alla (o implicita nella) forza. Non dunque monismo né dualismo, ma dualità dialetticamente unificata, o mediata, da reciprocità.

La co-determinazione spiega anche i livelli superiori dell'essere e/o della corporeità. La vita, la coscienza e l'autocoscienza sociale sono, infatti, corporeità che, in grado diverso (minore nella prima, maggiore nell'ultima) *interiorizza* il tempo per la già detta co-determinazione tra azioni e corpi o tra tempi e spazi. Mi dice Michele Russo: i corpi senza lo spazio sono "perduti"; invece, la coscienza, l'io, i sogni, le idee "stanno benissimo" nell'interiorità aspaziale, ancorché necessitino di un corrispettivo spaziale e materiale nella corporeità, nelle sinapsi cerebrali o anche nel loro farsi oralità o scrittura. Con il problema della coscienza si fa avanti quello dell'individualità. Michele Russo, in una sua annotazione a margine dell'articolo di Lucio Lombardo Radice, fa riferimento alla materia come, già

secondo Aristotele e la Scolastica, «principio di individuazione». Direi: la corporeità (la spazialità) è *individuante* rispetto al vario interiorizzarsi, in essa, dell'attività (della temporalità); il mio tempo interiore è il mio tempo insediato nel mio spazio corporeo (non sarebbero dunque concepibili "anime" senza corpi o sopravvissute ai corpi). Resta, come accennavo, il differenziarsi dei livelli ontologici e il loro essere adombrati nelle diverse forme di coscienza: da quelle che il neuroscienziato americano Antonio R. Damasio considera proprie del «proto-Io» (o «proto-Sé»), da lui definite «coscienza nucleare», a quelle, specificamente umane, da lui definite «coscienza estesa», propria del «Sé autobiografico».

Non entrerò nel merito di questioni che potrebbero interrogare fisici o astrofisici, biologi o neurologi. In specie, sono troppo poco e troppo superficialmente informato sulle più recenti teorie cosmogoniche e sui tentativi di convalidarle mediante osservazioni o esperimenti idonei: l'asserita espansione dell'universo è causata da un'energia «scura» (Adam Riess), intesa come una pressione negativa, diversa e opposta alla vera e propria attrazione gravitazionale, che a sua volta sospingerebbe a moti di contrazione la materia cosmica? O possiamo viceversa denominare "positiva" la prima e "negativa" la seconda (Paul Davies)? O ancora possiamo identificare l'una e l'altra nel concetto di un'unica energia bivalente? Forse una curiosità legittima è, invece, quella qui adombrata prima: la fisica teorica potrebbe non rifiutare il modulo logico-ontologico in base al quale, per il principio di priorità, le azioni determinano, in primis, i corpi e, per il principio di reciprocità, i corpi re-determinano (secondariamente) le azioni?

Secondo Michele Russo, i corpi già "preceduti" dai campi gravitazionali si "smaterializzerebbero" a loro volta nei campi elettromagnetici. Teniamo presente che, come egli ci aveva detto, i corpi «praticano» lo *spazio*-tempo (spazio esteso e tempo che scorre per intervalli finiti), mentre gravitazione e luce «praticano» il *tempo*-spazio (tempo che si dispiega nella sua interezza e spazio azzerato). Io preferirei dire che ai corpi corrispondono spazio indefinitamente esteso e tempo tendente a fermarsi; mentre, invece, alle forze gravitazionale e elettromagnetica corrispondono tempo estremamente veloce e spazio ten-

dente a contrarsi. L'energia elettromagnetica (nella specie, la luce) assicurerebbe "eterna durata", vi abbiamo già accennato, agli istanti dei corpi conservandoli necessariamente nel loro essere un passato che (eternamente) ritorna⁷. Per inciso: si può accogliere l'idea di un «eterno ritorno», se si accetta l'ipotesi di una "curvatura", al limite, della luce (così come dello spazio cosmico). La luce conserverebbe dunque indefinitamente il presente divenuto un passato "immortale". Mi pare che il neo-parmenidismo di Emanuele Severino assolutizzi questa terza modalità temporale dell'essere, a scapito delle altre due: del futuro anticipante e del presente transeunte. A questo riguardo, si potrebbe integrare il concetto per il quale il (tempo) futuro è il (modo) possibile: entrambi sono ciò che è (ontologicamente) *potenziale*. Il potenziale è quel che intendono i fisici? Forse, purché si rovesci la direzione: purché si precisi che questa non procede tanto dai corpi alle azioni, ma soprattutto viceversa. Nelle azioni sono *anticipati tutti* i corpi possibili (in quanto futuri), sebbene non tutti siano reali, per noi, *ora* (nel presente) e non tutti quelli reali saranno necessari (in quanto passati). Si affacci cautamente l'ipotesi di (un campo di) forze contenenti *in potenza* tutta la materia dell'universo e, conseguentemente, di una catena temporale che sia, *in potenza*, l'espandersi spaziale, fatto salvo il già menzionato feed-back, cioè il retroagire della materia sulla forza e dello spazio sul tempo per la «contestualità» invocata da Michele Russo: contestualità che sarebbe, per me, questo incrociarsi dei due opposti movimenti.

Abbiamo considerato categorie prime quelle che concettualizzano azioni e corpi, tempi e spazi. Possiamo ancora servirci delle nozioni di struttura e sovrastruttura? In tal caso, le forze in azione si (sovra)strutturerebbero nel *tempo*-spazio, ovvero in una temporalità attuale potenzialmente spazializzata; mentre i corpi azionati si (sovra)strutturerebbero nello *spazio*-tempo, ovvero in una spazialità attuale potenzialmente ri-temporalizzata. Potenzialmente ri-temporalizzata: infatti, se dai corpi emana la luce, allora lo *spazio*-tempo dei corpi si *ri*-trasformerebbe, con la luce, in *tempo*-spazio (che, in tal caso, non sarebbe più originario, ma derivato). Parafrasando Michele Russo: tra lo spazio contratto, perché potenziale, delle forze gravitazionali e quello, deprivato, delle elettromagnetiche si frapporrebbe-

ro dunque il tempo rappreso — perché deprivato o ri-potenziale — e lo spazio esteso dei corpi materiali. Chiudo qui il “resoconto” di un mio dialogo (ininterrotto) con Michele Russo, chiedendo ancora indulgenza, se il lettore vi ravvisa un mio dilettantesco sconfinamento in territori sondabili, severamente, soltanto da saperi specialistici a me negati. E torno alle azioni e ai corpi, ai tempi e agli spazi pensati dalla filosofia.

La metafisica e la teologia tradizionali hanno detto qualcosa di simile, pur operando solitamente trasposizioni arbitrarie o ingenuie, a seconda dei casi, e pur ipostatizzando, in certo modo immaginificamente, le diverse modalità degli esseri. Infatti, il platonico mondo delle idee e la divina prescienza creatrice presupposta dal Cristianesimo ci parlano di un’*anticipazione* a suo modo corrispondente a quella dell’energia “creatrice” e “originaria” che porrebbe in essere il mondo o i mondi nella loro corporeità; mentre le dottrine della redenzione o della “carne” sprigionante, di nuovo, lo spirito o della salvezza eterna o della sospirata immortalità o dell’eterno ritorno ci parlano della luce che promanerebbe dai corpi, ovvero del mondo o dei mondi che, “incielandosi”, sarebbero divenuti un passato necessario temporalmente *conservato* in un “oltre-mondo” (de-cosificato e de-spazializzato). Il Paradiso dantesco è concepito come e soltanto come luce, ancorché non visibile da occhi umani o terreni. Ed è, giustamente, un Paradiso tolemaico, perché la luce celeste vi si dispone e vi si dispiega in sfere concentriche. Del resto, ogni atto della vicenda terrena, o corporea, in quanto immagine che si propaga nel cosmo, non si tramuta nelle innumerevoli superfici concentriche in ogni punto delle quali un ipotetico osservatore potrebbe rivedere quella stessa vicenda corporea nel suo essersi eternata come immagine e quindi come luce? Nell’universo, diciamo pure, il futuro sarebbe quel che *irrompe*, il presente quel che *sta* (sarebbe l’instante) e il passato quel che *viaggia* senza fine. E la nostra pur così travagliata civiltà mediatica, malgrado per alcuni suoi rilevanti aspetti possa essere insopportabilmente assordante, ossia condannata ad esprimersi mediante rumori sempre più violenti, non ha forse, per un altro suo aspetto, una sua vocazione a privilegiare l’immagine delle cose come se essa soltanto fosse il “vero” destino di tutte le cose?

Come se, nell'abolire la realtà effettuale, soltanto grazie alle immagini che ne salverebbe, la civiltà mediatica sapesse sostituirla con una realtà-necessità eternata? Un neoplatonismo rovesciato sarebbe la filosofia inconsapevole del nostro tempo. Civiltà, dicevo, della sonorità e insieme della visibilità. Ma chi, come il sottoscritto, non è stato insensibile alle scelte estetiche del giovane Lukács e, prima, di Fiedler sulla superiorità del «mezzo omogeneo»⁸ incontra ora qualche difficoltà nell'apprezzare la ricorrente simbiosi tra luci (o colori) che abbagliano, ma non illuminano, e clamori risonanti o tonanti che non parlano. Predilige le esecuzioni musicali prive di gestualità e di scenografia così come rimpiange le “parole nel silenzio” delle quali erano messaggere le luminosità mimetiche del cinema muto.

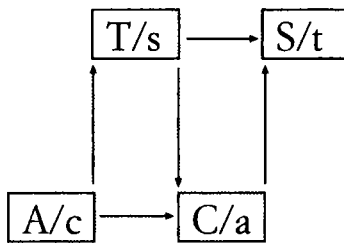
Nella metafisica tradizionale, tre concezioni si contendono la supremazia: 1) il *determinismo* che assolutizza l'essere necessario, ossia pone nel passato tutto il presente e tutto il futuro, escludendo in tal modo la contingenza, il caso o la libertà (così anche in Bucharin, secondo Gramsci); 2) la preminenza accordata alla realtà *autodeterminata* del presente come totalità storico-epocale che, in certo modo, nel suo interno mette a confronto, o pone in conflitto, il passato e il futuro (così anche in Lukács); 3) infine il privilegiamento della categoria di possibilità, ovvero del “futuro anteriore”, come *apertura* a sviluppi tra loro alternativi o non componibili, e perciò come anticipazione del presente e del suo tramutarsi nel passato (così in Bloch). Ciascuna concezione ha una sua relativa validità nell'interpretare l'operatività propria degli esseri, ma la terza concezione, che riceve una versione più manifestamente ontologica in Bloch e una versione metodologicamente storico-dialettica in Gramsci, ha a mio avviso una più radicale pregnanza epistemica.

L'azione è *fondamento* del tempo in quanto la stessa azione è movimento e senza alcun movimento non vi sarebbe alcuna dimensione temporale: tutti sanno che il tempo è la dimensione “pura” del movimento reale. D'altra parte, il tempo genera lo spazio in quanto questo è concepibile come lo stesso espandersi delle azioni che sostanziano i moti temporali. E lo spazio? Lo spazio *presuppone*, come ho detto, il tempo (è tempo *trasformato* perché “quietato”: è futuro accumulantesi via via nel presente tramutandovisi come com-

presenza di possibilità reali, o di reali com-possibili) e ha insieme il suo *fondamento* nella *res extensa*, ossia nella distribuzione dei corpi che “occupano”, appunto, uno spazio. Infatti, soprattutto il corpo che diciamo in “quiete” (relativa, certo) e in cui l’azione “dorme” depositandovisi o solidificandovisi o sedimentandovisi, per poi “risvegliarsi” come nuova azione, lo stesso corpo (relativamente) “inerte” è la condizione sostanziale perché si dia lo spazio, ossia la dimensione “pura” dello stare o del con-stare.

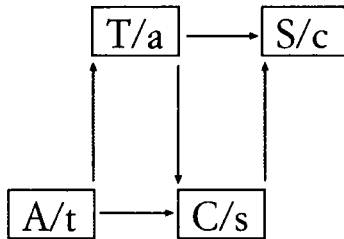
I rapporti ontologici suindicati potrebbero essere rappresentati nei due seguenti schemi, peraltro imperfetti anche se si sforzano di distinguere determinazioni e retro-determinazioni (guardando da sinistra verso destra e viceversa), condizionamenti e ricondizionamenti (guardando dal basso verso l’alto e viceversa):

1)



(ove A/c = azioni corporeizzanti; C/a = corpi azionati; T/s = tempi spazializzanti; S/t = spazi temporalizzati);

2)



(ove A/t = azioni temporalizzanti; C/s = corpi spazializzanti; T/a = tempi azionati; S/c = spazi corporeizzati).

Non si consideri un mero arbitrio o un capriccio la (inattesa) corrispondenza tra questi schemi e quelli che mi faciliteranno, in seguito, il compito di riassumere, in sede antropologica, la dialettica essenziale dell'essere cosciente, ovvero dei suoi sistemi (blocchi) logico-storici reali-ideali. La dialettica, che nel suo primo dispiegarsi si presenta come diadica e, ancor più correttamente, triadica (ad esempio: azioni *versus* corpi e corpi *versus* nuove azioni), in uno schema pur sempre stilizzato, ma meglio approssimantesi all'operatività degli esseri, si presenta come tetradica, perché, se A produce C e C riproduce A come un nuovo A, ossia come un A/c , è altrettanto sostenibile che da quest'ultimo si dispieghi una contro-retro-azione tale da far scaturire un nuovo C: un C/a appunto. La stessa regola vale per i rapporti tra azioni e tempi, o tra corpi e spazi, o tra tempi e spazi. Nel concreto storico, tali processi di azione-reazione-controreazione non hanno fine, ma in sede di astrazioni logiche possiamo, o dobbiamo, fermarci ai "quadrilateri" semplici. Nello strato-stadio dell'essere non vivente ritengo che la regola accennata, nella sua schematicità e sobrietà, possa forse dare una risposta ai ricorrenti interrogativi: è possibile e fin dove può arrivare, senza invadere le competenze della fisica, una "dialettica della natura"? E possa forse, almeno in parte, sciogliere i dubbi sollevati dal giovane Lukács (come da Gramsci) sulla possibilità o liceità di una tale dialettica. Peraltro, pubblicazioni recenti rivelano che, al riguardo, la distanza della tarda ontologia di Lukács dalla fase del suo pensiero culminante in *Storia e coscienza di classe* (1923) è minore di quanto comunemente si riteneva⁹.

Nel suo *Das Materialismus problem, seine Geschichte und Substanz*, Bloch ha «cercato di mostrare che il problema della materia può essere esplorato nel modo migliore dal punto di vista dell'idealismo»¹⁰. Condivido precisando che, come già detto, il primo approccio (metodologicamente normale) alla conoscenza del mondo subumano è possibile soltanto regressivamente, ovvero a partire dall'umano. Alcuni studi hanno messo in luce il debito contratto da Marx e da Engels, attraverso Hegel, nei confronti di una tradizione leibniziana¹¹ senza dubbio presente nei materialisti tedeschi¹² e nelle scienze fisiche e naturali del secolo XIX. È un debito attestato anche dai concetti marx-engelsiani di «forza», di «materia» e di «massa»¹³. Ma

l'origine antropomorfica del concetto, ad esempio, di forza non ne invalida l'uso scientificamente corretto nella fisica così come nella teoria economica. La "filosofia della natura" di Bloch si ricongiunge, per questo aspetto, a una tradizione in certo modo "spiritualistica"¹⁴, nella quale troverebbe posto anche Epicuro (l'Epicuro elogiato dal giovane Marx nella sua tesi di laurea), distinguendosi pertanto dal "meccanicista" Democrito. D'altra parte, la filosofia italiana di Telesio, di Bruno, di Campanella e infine di Vico si opporrebbe alle anticipazioni, ai prodromi e quindi agli sviluppi europei del cartesianismo o dell'atomismo; l'universo di Keplero e più ancora quello di Leibniz si differenzerebbero da quello di Newton come l'idea di "forza" in quanto energia potenziale generatrice della materia, ma fattasi immanente nella stessa forma materiale, si differenzerebbe dall'idea di "inerzia", ossia dal presupposto di un intervento univocamente esterno, fisico o metafisico o teosofico, sui corpi e di una macchina del mondo simile a un grande orologio "caricato", all'origine dei tempi, dal Creatore.

Se l'inorganico, nel senso di corpo senza vita, fosse soltanto inerzia, causata da un Agente esterno, anche le insorgenze della vita, della vita umana-psichica e della vita sociale dovrebbero essere causate da un (medesimo) Agente esterno e dovrebbero poi obbedire alle stesse regole inerziali alle quali sarebbe vincolato l'essere inorganico. Se invece si concepisse l'inorganico — o meglio il nesso originario e fondante costituito da azioni e corpi, tempi e spazi — come *potenzialmente* vivo (e persino "animato"), allora il passare dallo strato-stadio inferiore-originario agli strati-stadi superiori-ulteriori ci risulterebbe ontologicamente più comprensibile. Ancora una volta, i concetti aristotelici di *potenza* e *atto* ci aiutano a comprendere o spiegare, o meglio a simulare operativamente, il sovrapporsi-susseguirsi dell'essere non vivente, dell'essere non cosciente, dell'essere non-ancora compiutamente sociale e dell'essere (ultra-figurativamente) sociale, dei quali abbiamo, nei capitoli precedenti, cercato di delineare la scoperta retrospettiva e tentiamo in questo capitolo di indicare l'inversa progressione oggettiva.

In effetti, secondo teorie relativamente recenti¹⁵, i sistemi che non si trovano ancora (o non si trovano più) in equilibrio possono, anzi-

ché tendere verso un massimo di entropia, amplificare determinate fluttuazioni interne e quindi evolversi: contraddicendo, in apparenza, la seconda legge della termodinamica (in realtà, importando energia dall'ambiente esterno)¹⁶. Peraltro, grado maggiore di organizzazione non significa sempre complessità maggiore. L'emergenza di un livello superiore è, di norma, una semplificazione del sistema: infatti, solitamente, il livello superiore opera su quello inferiore con interventi selettivi. In uno sviluppo ulteriore, tuttavia, il nuovo livello tende, a sua volta, a diversificarsi in forme ora più semplici ora più complesse di quelle del livello sottostante¹⁷. Ad esempio, quelli socioculturali sono «sovrasistemi» (o livelli superiori di organizzazione) rispetto ai sistemi costituiti da individui umani; nondimeno, essi sono più semplici degli individui, almeno inizialmente. In seguito possono divenire altrettanto o più complessi¹⁸. La dinamica della società in quanto sovrasistema, sostiene Laszlo, sembrerebbe differire da quella delle specie viventi perché non altrettanto sensata, o strutturata; ma, nel lungo periodo, sarebbe possibile scorgere anche in essa una direzionalità secondo strutture¹⁹.

Molti scienziati sono oggi propensi ad abbandonare l'idea veterodarwinista che scorgeva nell'evoluzione esclusivamente un risultato di fattori casuali²⁰. La casualità potrebbe esaurientemente spiegare le variazioni che avvengono all'interno della singola specie, non anche la successione fra le specie. D'altra parte, se nel corso delle modificazioni ambientali una specie periferica o subordinata diviene dominante entro un insieme dato o in un dato ecosistema (e se i relativi passaggi si presentano come improvvise biforcazioni), in luogo della continuità che Darwin ipotizzava nell'evoluzione ci si prospetta oggi piuttosto un procedere per salti²¹. Potremmo, dal canto nostro, osservare che una forma subordinata diviene dominante solo in un divenire concepito come essenzialmente *dialettico*: solo se, in un antecedente rapporto di opposizione interna, uno dei due poli, sviluppandosi, si autonomizza dando luogo a un'opposizione esterna, e se entro quest'ultima si disegni una nuova opposizione interna nella quale risultino invertiti i ruoli dei due termini polari quali si presentavano nella prima opposizione interna. Lo schema appropriato, allora, non sarebbe tanto quello delle ramificazioni, o «biforcazioni», di

un “albero”, quanto quello raffigurante un processo di scissione: come quando da una cellula si forma una nuova cellula e, nella nuova cellula, emerge come elemento “centrale” quel che nella prima era “periferico” (o come primario quel ch’era secondario), e viceversa. Riprenderemo il discorso sulla dialettica.

Nella storia sociale, le «biforcazioni» sono percepite, generalmente, come rivoluzioni²². Le grandi rivoluzioni erano in passato imprevedibili, perché si attuavano a seguito di dinamiche spontanee: esse erano «biforcazioni catastrofiche» insorgenti al termine di un’«azione reciproca di piccole fluttuazioni». Ma, oggi, le svolte storico-sociali potrebbero essere, a differenza da quelle naturali, pianificate con coscienza²³. In termini neo-marxisti: nel passato, il modo della produzione (delle *azioni*) per la sussistenza o, in seguito, la forma (il *corpo*) sociale della dipendenza personale governavano, con logica occulta, le grandi svolte della «preistoria»; nel nostro tempo, nuovi fini etico-sociali volti a unire uno *spazio* planetario di convivenza solidale — più che nuovi saperi scientifico-tecnici volti a inseguire i *tempi* rapidi delle attività in progresso — potrebbero, con una loro logica palese, divenire gli agenti decisivi della «storia» e subordinare a sé gli stessi saperi, gli stessi rapporti sociali e le stesse forze produttive (ora sviluppando queste ultime ora contenendone lo sviluppo, a seconda delle scelte consapevolmente compiute).

2. *Tempo-spazio e spazio-tempo*. — Nel binomio categoriale costituito dal movimento delle azioni e dal loro trascorrere temporale spetta a quest’ultimo il carattere di concettualizzazione *più astratta* e al primo un carattere di quasi-concretezza. Ma la categoria della temporalità è pur sempre un’astrazione “ricca”. Teorie sistemiche, concezioni cosmologiche e ipotesi evolutive concernenti soprattutto la vita organica sembrerebbero tutte optare, dunque, per l’irreversibilità del tempo storico, per le biforcazioni tra i suoi percorsi possibili, per i salti dialettici tra un livello e il successivo. Sembrerebbero tutte opzioni etiche in forma di presupposizioni teoretiche (“filosofia della storia” in forma di “filosofia della natura”²⁴), suggerite proprio dalle ricerche nel campo delle scienze sperimentali e delle scienze esatte o matematiche. Ernst Bloch, pur con il suo (forse deprecabile) *animus*

“antiscientifico”, con il suo stile “espressionistico” e con la sua ispirazione (a dir vero, smodatamente) “escatologica”²⁵, uscirebbe fortificato da un tale confronto postumo.

Bloch appartiene alla famiglia dei filosofi che attribuiscono significato ontologico, non soltanto gnoseologico, alle nozioni di tempo e di spazio e che, in termini ontologici, propongono di ricondurre (principalmente) lo spazio al tempo, non viceversa²⁶. Abbiamo tuttavia precisato, ripensando a Kant, che conferire statuto ontologico a tempo e spazio non equivale a far proprio un realismo ingenuo. Nell’analizzare le determinazioni logico-*reali* dello spazio e del tempo, Bloch osserva che tra la discretezza del «qui» interrotto da un «in nessun luogo» e quella dell’«ora» interrotto da un «mai» c’è «più che una mera corrispondenza, in quanto nell’“ora” si trova già il “qui” come margine spaziale, nel “mai” si affaccia già il margine spaziale dell’“in nessun luogo”». L’osservazione è appropriata, ma la simultaneità temporale è, come afferma Bloch, un «prestito» che il tempo contrae dallo spazio? È tale se per «prestito» dallo spazio intendiamo, piuttosto, l’*anticipazione* della spazialità già situata nella temporalità, in quanto questa sia dotata di un’opposizione interna tra la (più propriamente temporale) *successione degli eventi* e la loro *simultaneità* (quasi-spaziale, appunto). Un’opposizione interna rovesciata si forma “dopo”, nello spazio, tra la (più propriamente spaziale) nozione di un *campo avvolgente* e la (quasi-temporale) nozione di *luoghi contigui*.

Dunque, senza simultaneità temporale non v’è contiguità spaziale: «la giunta spaziale della contiguità è preceduta dal *tempo* della simultaneità»²⁷, che viene poi, perciò, a situarsi nello stesso spazio, come contiguità appunto, per essere ancor dopo “restituita” al tempo, vedremo, come ripetitività (dell’identico, o del simile, negli eventi). Perché lo spazio retroagisce sul tempo. Bloch ripropone la comparazione tra spazio e tempo quando distingue un presente genuino e uno non genuino, un futuro genuino (perché nuovo e aperto al rischio o alla salvezza) e un futuro non genuino (perché ripetitivo di ciò che è già stato e quindi piattamente prevedibile)²⁸. Proviamo a interpretare: come la simultaneità sarebbe un’anticipazione che “precede” nel tempo lo spazio, le cui strutture della conti-

guità vi posticipano un modulo temporale, così l'accadere *ripetitivo* o ciclico sarebbe, nel tempo, una restituzione da parte dello spazio *immobile*. Fuor di metafora (ma non troppo): la simultaneità può essere considerata come tempo che si proietta verso lo spazio, mentre la ripetitività simulerebbe uno spazio ritrasferitosi retroattivamente nel tempo. La fallacia di Hegel non è tanto nel suo «sistema», quanto nella ciclicità, da lui accettata, di un ritmo temporale ripetitivo — perciò quasi-spaziale nella sua pretesa d'essere storicamente temporale — che vorrebbe conservarsi invariato pur nei più disparati svolgimenti dialettici. Il vizio della dialettica hegeliana, consegue alla sua circolarità (o alla sua temporalità non «genuina»); ne risulta l'assenza di futuro²⁹.

Quando afferma che il tempo precede lo spazio, non ricade Bloch in un'aporia simile a quella che Hartmann deplorava in Kant, il quale aveva attribuito alla cosa in sé un'azione causale sui contenuti del conoscere, dopo aver escluso che la categoria della causalità potesse travalicare l'ambito formale della costituzione soggettiva, o intersoggettiva, del conoscere? È lecito attribuire al rapporto tra tempo e spazio una nozione tipicamente temporale qual è quella del *precedere*? Sarebbe lecito, mi sembra, solo a condizione di distinguere — e Bloch non distingue chiaramente — tra un precedere (o seguire) nel tempo storico, più pertinente alla “narrazione” storiografica, e un determinare (o esser determinato) più pertinente alla formalizzazione “meta-narrativa” o logico-filosofica. Il “precedere” del tempo rispetto allo spazio è un rapporto logico-filosofico, ossia è un determinare lo spazio ad opera del tempo.

Il tempo costituisce il presupposto logico-ontologico dello spazio³⁰ anche perché vi è già nel tempo un'intrinseca articolazione secondo “dimensioni” diversificate che si ritrovano nelle dimensioni plurime dello spazio: ad esempio, vi è eterogeneità essenziale — e insieme complementarità strutturale — tra i tempi cosmogonico o geologico, biologico e storico-umano, perché i primi *permangono* nel *mutare* dei secondi e perché tutti avanzano ramificandosi in modo non rettilineo, ovvero non sono riducibili a un unico tempo cronometrico (che significa, ancora, “spazio-metrico”) in successione “lineare”. Nei progressi naturali e in quelli storico-sociali non v'è

linearità cumulativa, anche perché vi è sempre qualcosa che va perduto; vi sono potenzialità alternative non sviluppatesi e anche irriducibili rami secchi. Non tutto il negativo è sale dialettico (Hitler, per esempio, non lo era³¹).

In Bergson (e in James, dal quale Bloch ricava l'espressione *Multiversum*) solo il continuo è concepito come *flusso* vivente; l'attimo e la discontinuità, frutto di operazione astrattiva, sarebbero «spazializzazione» della durata reale. Per Bloch, discontinuità e multidimensionalità, nei tempi della natura e dell'uomo, significano invece abolizione di qualsiasi meccanismo delle cause unicamente esterne e quindi apertura all'utopia³²: il concetto di un'intermittenza o di una discontinuità positiva nel divenire, che si trova già in Hume, Hegel, Husserl, Simmel, Hartmann (Eduard von), l'idea che tra un istante e l'altro c'è salto, o *proiectio per hiatum irrationalem* (Fichte), fornisce un modello più profondo del tempo — quindi dell'energia e della massa, nonché dello stesso spazio —, mentre proprio il concetto di «flusso» «astrae» nel senso deteriore del termine, perché impoverisce il reale³³, illudendosi di afferrarlo nella sua (inafferrabile) concretezza di «cosa in sé». La discontinuità temporale della logica storica, peraltro, non va confusa con la discontinuità — spaziale più che temporale — che è propria del sapere matematizzante. Anche il tempo dell'orologio, o quello del calendario, è scandito con una certa discontinuità; ma è questa una discontinuità imposta alla storicità del tempo dalla ripetitività, dicevo prima, di origine essenzialmente spaziale. A giudizio di Bloch, lo spazio-tempo della relatività, essendo costituito da coordinate numeriche, non concerne il tempo *storico-naturale*. Ci aiuta di più — per un'analogia con il tempo storico — lo spazio di Riemann, utilizzato anche da Einstein nel 1916: spazio elastico, plasmabile, variabile nelle unità di misura, dipendente dai corpi più che forma soggettiva dei corpi³⁴. *Tempo* come *tendere*, dunque: di un tal tempo è costitutiva, e insieme è costituita, la struttura profonda delle cose³⁵ (ovvero delle azioni).

Un'altra differenza, rispetto al bergsonismo, è nell'«istante» qual è concepito da Bloch. Vi è per lui — ad esempio nell'arte — un istante come «attimo immenso», che non dev'essere confuso con l'immediatezza del sentire emotivo, con l'opacità del primo avvertire o per-

cepire il nostro essere o le cose. Bodei nota³⁶ a tal proposito un'influsso, forse più che di Benjamin³⁷, del Lukács di *L'anima e le forme*: «Il significato più profondo delle forme è il seguente: guidare verso il grande istante di un improvviso silenzio e dare un indirizzo alla molteplicità della vita che rotola senza meta, come se fosse intenzionata soltanto verso codesti istanti»³⁸. È vero: basti pensare a un verso quasi silente, perché densissimo, di Dante o all'improvviso accendersi o riaccendersi e subito dileguarsi di un *Leit-motiv* beethoveniano (quelli wagneriani non son certo altrettanto folgoranti), nei quali sembra convergano, anzi precipitino per intima vocazione, lunghe pagine del testo o dello spartito. In Dante Benedetto Croce non ha compreso un tal processo di "precipitazione" dalla totalità alla singolarità e ha creduto perciò di poter isolare o scindere in modo insanabile brevi momenti di «poesia» dalla cosiddetta «non poesia». Antonio Gramsci, tentando un suo approccio critico e reinterpretando la nozione crociana di «struttura», ha invece replicato che in Dante non vi sarebbe alta poesia se non vi fosse, prima e dopo, struttura (la, crociana, «non poesia» appunto); ossia, se non vi fosse un vasto mondo vissuto, pensato, scritto e descritto in tutto l'arduo cammino del poema: un mondo che, soltanto per la sua vastità può *condensarsi nella brevità* dei momenti più alti.

L'ontologia contemporanea dovrebbe fornire risposte, non soltanto sulla *specificità* logica del tempo — in quanto percorso irreversibile —, ma anche, come dicevamo, sulla sua irriducibilità (non-subordinazione) epistemica allo (insieme delle dimensioni dello) spazio. Lukács considera «insuperabilmente eterogenee» la reversibilità dello spazio e l'irreversibilità del tempo, ma sarebbe assurdo negare che lo spazio e il tempo, come modelli collaudati per costruire una nostra coerente immagine del mondo, sono in senso lato interagenti. Jaeglé³⁹ considera in certo modo complementari la considerazione einsteiniana del tempo come (quarta) dimensione dello spazio e la, parimenti legittima, considerazione dello spazio come elemento secondario del tempo. E infatti, nel *Die Eigenart des Aesthetischen* del vecchio Lukács incontriamo una significativa, benché implicita, rettifica della teoria del *medium* omogeneo — come nuda essenzialità stilizzatrice che distinguerebbe nettamente, ad esempio, le arti visi-

ve dalle altre —, teoria da lui accettata in gioventù sulle orme di Fiedler: nelle arti cosiddette spaziali, come la pittura o l'architettura, in luogo della «pura visibilità», egli ravvisa ora un inseparabile «quasi-tempo»⁴⁰ virtuale e nelle arti temporali, come la musica o la letteratura, un immancabile «quasi-spazio» potenziale. Resta tuttavia il problema di un primato ontologico (non metafisico) della nozione di *tempo-spazio storico*, rispetto a quella di un *spazio-tempo statico*, nel quale ultimo si distende o si dispone, di volta in volta, l'ordine interattivo delle cose quali si sono prima — storicamente — costituite; quindi di un primato ontologico della diacronia, cui si rivolge la riflessione onto-storica, rispetto agli universi sincronici, che sono oggetto precipuo del sapere matematico e sperimentale⁴¹. Anche Thom, rivendicando il diritto, pur come scienziato di professione matematica, a cercare «spiegazioni» che prescindano dal compito di fornire «predizioni» immediatamente utilizzabili nella pratica, afferma che lo «spazio», o il tempo spazializzato dei fenomeni reversibili e reiterabili (sul quale finora le scienze hanno concentrato la maggiore attenzione, perché esso si presta agli scopi di una governabilità più diretta delle forze naturali ad opera della tecnica umana), «non è l'entità primaria»⁴²; che il *tempo* irreversibile — «storico», precisa dal canto suo Prigogine⁴³ —, è una dimensione più profonda e «originaria». Anche qui, come ho osservato commentando criticamente Bloch, originaria sta per determinante, non per «ciò che precede», perché sarebbe assurdo, o fonte di equivoci, dire che il tempo precede, nel tempo, lo spazio.

3. *Irreversibilità del tempo e sua realtà-idealità multiversa.* — La concezione del tempo che troviamo in Einstein non può venire utilizzata in sede filosofico-ontologica perché, pur postulando essa (al pari della fisica quantistica) l'imprescindibilità del punto di vista di un «osservatore», ignora la relativa *incommensurabilità* dei tempi propri di ciascun livello dell'essere (incommensurabilità strutturale, s'intende, non quantitativa). Lukács ha una conoscenza piuttosto superficiale della teoria einsteiniana e nutre ingenui e ingiustificati pregiudizi nei confronti degli apparati matematici della fisica contemporanea, ma esprime un concetto, solo in apparenza banale, che

ora si fa strada anche nell'ambito delle scienze fisiche e naturali: «lo spazio e il tempo non possono produrre un sistema di coordinate quadridimensionale omogeneo, giacché la reversibilità dello spazio e l'irreversibilità del tempo sono nel mondo reale insuperabilmente eterogenee»⁴⁴. Qualche decennio dopo Prigogine afferma, infatti, che alla relatività mancava qualcosa di essenziale: «la prospettiva del prima e del poi sulla quale avevano insistito numerosi filosofi da Aristotele a Heidegger»⁴⁵. Toraldo di Francia sostiene che «il tempo-spazio di Einstein è statico, non ha passato e futuro. Non dà risposta a ciò che resta la cosa più misteriosa del tempo, cioè il suo scorrere, cioè [...] la freccia del tempo»; «l'immagine del tempo che ha oggi il fisico è quella di tanti diversi spazi-tempo successivi», in ognuno dei quali «sono diverse anche le leggi fisiche»⁴⁶. K. R. Popper, nel suo *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica*, riferisce di una conversazione con Einstein. Popper chiamava il suo interlocutore «Parmenide», dal momento che egli «credeva in un universo-blocco a quattro dimensioni immutabile come l'universo-blocco tridimensionale di Parmenide». Einstein «si trovò pienamente d'accordo con questo resoconto delle sue concezioni e con l'analogia della pellicola cinematografica», nella quale il prima e il poi sono compresenti. Per lui il futuro e il passato erano egualmente «presenti agli occhi di Dio: nel mondo non accadeva mai nulla, e il mutamento era un'illusione umana, così come la differenza tra il futuro ed il passato»⁴⁷. Ma, come la pellicola deve pur *passare* attraverso un proiettore, così le nostre esperienze *successive* dell'universo-blocco quadridimensionale ne costituirebbero un'interna contraddizione: «dal momento che noi siamo parte del mondo, vi sarebbe così un cambiamento del mondo — il che contraddice l'opinione di Parmenide». Dobbiamo supporre asimmetria — concluse Popper — tra passato e futuro; il passato non implica il futuro; dobbiamo accettare una concezione indeterministica del mondo. «Parmenide discusse con grande pazienza, com'era sua abitudine. Disse che ne era rimasto colpito e che non sapeva come rispondermi»⁴⁸.

D'altra parte, quando la fisica introduce la storicità o l'irreversibilità temporale (ad esempio, con il secondo principio della termodinamica), non approda necessariamente alla previsione di un crescente

«disordine», o al concetto-limite di una *stabilità* più «insignificante» della ripetizione o della reversibilità⁴⁹. Thom e Prigogine (come Lukács)⁵⁰ riabilitano la *dynamis* aristotelica, o il nesso ontologico-dinamico di *potenza* e *atto*, accentuandone i caratteri che gli sono conferiti sia dai contemporanei svolgimenti indeterministici delle scienze fisiche, sia dalle contemporanee aperture della logica modale (o della logica storica) al *possibile non ineluttabile*⁵¹. E Popper preferisce fare riferimento a *propensità* oggettive (che ci ricordano in altro modo le «latenze» di Bloch), piuttosto che a «forze»⁵². Le propensità popperiane sarebbero probabilità oggettive singolari, o *possibilità fisiche*, e nello stesso tempo grandezze reali interagenti⁵³; anzi, «tutte le proprietà del mondo fisico sono disposizionali e lo stato reale di un sistema fisico, a un qualsiasi istante, si può concepire come la somma totale delle sue disposizioni — o potenzialità, o possibilità o propensità». Vi sarebbe così più «spazio per i fenomeni biologici, per la libertà umana e per la ragione umana»⁵⁴. Ogni previsione vuol essere aggiornata sulla base di spicchi temporali sempre più prossimi all'evento che si vuol prevedere, non già perché si debbano accumulare conoscenze sulle condizioni iniziali che predeterminerebbero interamente l'evento (come sostengono i deterministi), né soltanto perché i nostri esperimenti operino interferendo sul prodursi dell'evento (sulla «riduzione del pacchetto d'onde», secondo i teorici quantisti indeterministi), ma perché le potenzialità del reale emergono via via nel corso della loro vicenda temporale e in fasi (o «ramificazioni», direbbero i seguaci di Prigogine) successive, che debbono essere di volta in volta registrate dalla nostra osservazione⁵⁵.

In una conferenza⁵⁶ tenuta a Brighton nell'estate del 1988, l'ottantaseienne Karl Popper dichiara: «La causalità è soltanto un caso particolare di propensione (e un caso relativamente raro): è il caso della propensione uguale a 1. Egli fa riferimento alla propria teoria di un indeterminismo oggettivo, servendosi dell'immagine del «dado truccato». La causalità assoluta, a rigore, non esiste così come non esiste un dado truccato in modo assoluto (che perciò debba *sempre* cadere sulla sua faccia preventivamente «appesantita»). Ma, in compenso, *tutti* i dadi sono relativamente truccati, in questo nostro mondo, cioè si configurano come «propensità» oggettive. E sono *relativamente* truccati

perché in essi si trovano certe propensità e anche altre (sia pure *subordinate*) propensità opposte. Dal canto nostro, attenendoci formalmente alle convenzioni probabilistiche impiegate da Popper, potremmo precisare che la probabilità 1 (la propensità assoluta) non esiste in nessuna realtà data così come non esistono né la probabilità 0 (la propensità assolutamente nulla) né la probabilità 1/2 (l'assoluta equipollenza tra due propensità). La nostra logica storica deve infatti escludere sia la stasi (positiva o negativa), sia l'equilibrio dinamico perfetto (tra il positivo e il negativo). La logica delle «propensità» logico-storiche vuole che, in ogni elemento reale, il rapporto delle «forze» si disponga — per adoperare ancora il formulario, nel nostro caso un poco fuorviante, dei calcoli probabilistici — o tra 1 e 1/2 o tra 1/2 e 0, ossia si disponga come una *opposizione interna* di forze delle quali l'una sia *dominante* e l'altra sia subordinata. La propensità o potenzialità dominante di un dato elemento è ciò che si configura come «essenza» secondo Aristotele: il suo *poter essere* privilegiato. E infatti Popper così prosegue: «è l'attrazione, la seduzione del futuro e delle sue attraenti possibilità, ad allettarci: è questo che continua a far dispiegare la vita — e, davvero, il mondo. (Si ricordi che anche le forze newtoniane sono forze di attrazione!)». Il superamento della soglia 1/2 senza alcuna, sia pure «infinitesimale» sosta in 1/2 ci introduce (piaccia o non piaccia a Popper) alla dialettica. Infatti, non si potrebbe valorizzare un Aristotele moderno senza conferire al divenire significato dialettico: implicante «salti qualitativi» nelle «azioni reciproche», e quindi tempi logico-storici in successioni antagonistiche⁵⁷. La dialettica logico-storica è chiamata in causa, implicitamente, anche quando la «catastrofe» di Thom esprime *discontinuità* per una sorta di «salto quanti-qualitativo», mentre la dinamica delle fluttuazioni, attribuita da Prigogine agli stadi pre-biologico e biologico, è una «reciprocità di azione» asimmetrica⁵⁸ dalla quale, in condizioni *critiche*, possono insorgere *amplificazioni* retroattive portatrici di *innovazioni* organizzative⁵⁹.

Pensare *il tempo* o pensare il *proprio tempo*? Pensarlo negativamente, come uno scorrere che declina verso l'entropia, o pensarlo positivamente, come un ascendere o un progredire? Procedendo oltre Eraclito, Aristotele ci esorta a pensare *il tempo* positivamente, sia pure nel disporsi della vita ad assumere forme perfette, ma di volta in

volta concluse ciascuna in se stessa. Agostino e la metafisica cristiana in genere, con i concetti di una vita terrena che si svolge nel tempo caduco e di un potere «temporale» che, perché temporale, è anch'esso caduco e terreno, e poi Spinoza con la sua assiomatica di una duplice comprensione delle cose, ora *sub specie aeternitatis* ora nella loro finitudine temporale, e infine Heidegger con la dualità enigmatica tra *Essere e tempo*, ci inducono a pensare *il* tempo negativamente. Parmenide o Zenone (il trapassare delle cose è illusione) e ancora Agostino (l'introspezione svela il vanificarsi del tempo interiore, la sua fuga verso il *non* più o il *non* ancora) propongono di pensare negativamente il *proprio* tempo. Il Vico dei tempi storici che *cognoscimus quia fecimus*, Kant (il tempo è forma del nostro senso interno) e Hegel (la ricostruzione epocale retrospettiva muove dalla pienezza del presente storico) ravvisano un compito — o *il* compito — della filosofia nel pensare il *proprio* tempo positivamente. Ma, per le considerazioni che abbiamo svolto più d'una volta, pensare il proprio tempo positivamente non significa rifugiarsi in una interiorità paga di se medesima. Significa piuttosto pensare il *tempo proprio* di ciascuna modalità dell'essere a partire dalle modalità del (tempo del) nostro essere.

La riflessione filosofica classica ondeggia dunque tra l'accettazione del *tempo delle cose* — o del tempo riducibile a “cosa” — e la postulazione di una *soggettività del tempo*. La prima, a sua volta, si biforca tra la nozione di *un* tempo come esso stesso “cosa” (simil-materiale) e quella, che la fisica newtoniana enucleò dalla metafisica classica, di un *unico* tempo “vuoto” — cioè non propriamente “cosa-le” —, ma ugualmente assimilato a una realtà oggettiva e assoluta. Entrambe sono per noi inaccettabili. Più attendibile parrebbe l'assimilare il tempo a una forza o a un “flusso” energetico, trascurando così la (non trascurabile) differenza categoriale tra energia — in questa sede preferiamo chiamarla azione — e tempo (l'uno certo impensabile senza l'altra). Ci è lecito accogliere, invece, il presupposto di un tempo «pluristrato» (Hartmann), di una *pluralità* di tempi che è tale in ragione di una divaricazione ontologica, innanzi tutto, tra il tempo delle *forze* (fisiche), il tempo della *vita* (o degli organismi viventi), il tempo (umanamente) *sperimentato* o *pensato* e il tempo (socialmente) *costruito* o *progettato*⁶⁰. Peraltro, la concepibilità del

tempo delle forze fisiche si può dare, dapprima, solo muovendo (per via negativa) da un concetto del tempo della vita come, a sua volta, il tempo della vita è concepibile (negativamente) a partire dal concetto di un tempo degli umani. In tal senso, la tensione oggettivistica dell'ontologia filosofica contemporanea resta pur sempre debitrice della prima e più radicale *coupure* epistemologica moderna: quella che riscopre le forze fisiche e i viventi dopo avere certificato — con il *cogito* cartesiano — la costituzione specifica del soggetto umano.

Certo, chi volesse conciliare il vecchio Lukács e i «nuovi filosofi» naturali potrebbe forse congetturare, tra i diversi strati dell'essere, o tra i loro tempi storici, una distinzione non priva di una sua oggettività cosmica, ma esprimibile anche antropocentricamente, ossia traponendo nel cosmo osservato i differenti tempi psichici propri del soggetto «osservatore»: tempi della memoria, dell'agire, dell'aspettazione. Per Prigogine, l'anello di congiunzione tra gli stadi pre-biotici e la vita propriamente detta si troverebbe infatti in una larvale *memoria*⁶¹ di processi (pre-biotici) capace di anticipare e condizionare il formarsi di un vero e proprio codice genetico nei viventi⁶². Secondo Isabelle Stengers⁶³, al livello dell'inorganico, la ripetizione come conservazione sarebbe una processualità temporale-storica fortemente soggiogata dal «passato»; il vivente si librerrebbe tra «passato e futuro»; l'essere umano, a sua volta, sarebbe caratterizzato, nella sua tensione verso il possibile, da una determinazione forte del «futuro». La tensione verso il possibile retroagirebbe lasciando traccia anche nella costituzione genetica dell'uomo come *specie vivente* tra le altre e nel suo patrimonio di informazioni innate. A tal proposito, si consideri il dilemma che sta oggi di fronte ai biologi: l'uomo si distingue dagli altri viventi perché possiede una dotazione numericamente più elevata di informazioni genetiche elementari (Lorenz) o perché è dotato di una speciale conformazione programmata per la «plasticità» e per le risposte «creative» o imprevedibili agli stimoli dell'esperienza, dell'educazione, dell'operosità⁶⁴?

L'ideale di una «scienza unificata» è talvolta riproposto da singoli scienziati della natura, matematici, fisici, biochimici e biologi, in polemica con lo specialismo trionfante: in specie dai cultori delle ricerche sistemiche centrate sulla nozione di complessità⁶⁵. Paolo

Rossi segnala⁶⁶ le inevitabili (e, direi, sempre più incontrollabili perché inavvertite) interferenze tra materialità fisico-chimica, vita-natura e uomo-cultura. Le urgenze interdisciplinari a cui dovrebbero esser chiamati a rispondere gli stessi specialisti, lungi dal riconciliarli con le pretese totalizzanti del metafisico classico o dello scienziato-filosofo *ancien régime*, potrebbero concorrere a far apparire non più procrastinabile, per gli stessi specialisti, il confronto con una nuova filosofia, con un'ontologia non totalizzante, e soprattutto con una nuova etica della virtù lungimirante-progettante.

4. *Emozioni-cognizioni temporali nella musica.* — La nostra precedente divaricazione dialettica tra il *tempo*-spazio e lo *spazio*-tempo come concetti categoriali trova riscontro epistemologico nella divaricazione tra scienze filosofico-storiche (o del *tempo*-spazio) e scienze matematico-sperimentali (o dello *spazio*-tempo) e trova riscontro estetologico nella divaricazione tra arti musicali-letterarie (o, appunto, del *tempo*-spazio) e arti architettoniche-figurative (o dello *spazio*-tempo). Nell'ambito delle scienze, quelle filosofiche privilegiano, per così dire, il tempo "puro", ossia una temporalità astrattamente logico-formale e quelle matematiche privilegiano uno spazio puro, astrattamente logico-formale anch'esso. Dire spazio puro equivale a dire quantità pure, ovvero relazioni di equazione e di inclusione-esclusione tra grandezze simboliche non necessariamente numeriche o geometriche. La temporalità astratta del filosofare formalizza dunque le concrete *azioni* indagate dalla storiografia, mentre la spazialità astrattamente matematizzante formalizza i *corpi* studiati dalle scienze sperimentali: diremo perciò scienze della diacronia la dialettica filosofica, che conferisce validità scientifica *astratta* alle relazioni (o alle modalità) delle azioni e del loro mutamento, e la storiografia, che ne indaga, prevalentemente, la fenomenologia empirico-concreta. Diremo scienze della sincronia la matematica, che *astrae* dai corpi e la scienza sperimentale che studia invece i corpi nella loro più accentuata concretezza.

Nell'ambito dei generi artistici, sono più astrattamente formali la temporalità "pura" propria dell'invenzione musicale e la spazialità "pura" propria dell'ideazione architettonica. Il tempo musicale

formalizza le *azioni* presentate nella loro maggior concretezza dall'invenzione letteraria⁶⁷, mentre lo spazio architettonico formalizza i *corpi* rappresentati più concretamente dall'ideazione figurativa. La temporalità "pura" — specialmente la musica senza testo (lirico, drammatico ecc.) — accenna talvolta a "perpetuare" il suo movimento, come se non dovesse concludersi mai: il tema sembra protendersi in una serie *interminabile* di variazioni possibili, ancorché non poste in atto. L'idea (quasi-filosoficamente) regolativa è, in essa, l'eterno. In linea subordinata, la musica e la stessa poesia, in specie con il (leopardiano) silenzio, evocano l'infinito. Nelle arti dello spazio anche l'indefinito sta per l'infinito. La spazialità "pura" — specialmente in alcuni monumenti architettonici e anche in alcune opere di scultura — sembra talora librarsi verso un'*illimitata* dimensione avvolgente. Sua idea regolativa è appunto (quasi come nella matematica) l'infinito. La cattedrale gotica è un esempio significativo. Il cosiddetto non-finito può rivelare una siffatta valenza in Michelangelo scultore o architetto. Si rivedano le colonne esterne della cupola di San Pietro: sorreggono il nulla, o una cupola più grande non portata a termine o, più simbolicamente, l'immensa volta del cielo? Spunti che possono suggerire quest'ultima interpretazione si trovano in alcuni scritti teorici di Cesare Brandi e, tra gli autori studiati in questo nostro lavoro, di Ernst Bloch, più che di Lukács⁶⁸.

Diverso è il "lontano" nella *pittura*, la cui ambizione non è di alludere allo spazio "puro", e neppure di abbracciare uno spazio pieno tuttavia fatto di "puri" volumi, trattati come astrazioni del corporeo: opera in tal modo la *scultura*, perciò ancora inglobata, per così dire, nell'architettura artistica, benché sporgentesi verso le arti figurative. L'ambizione della pittura è invece di rappresentare, sia pure mediante illusioni o allusioni, proprio i corpi al plurale: i corpi come quantificati (ovvero figurati, specie nel *disegno*, che nella figuratività evoca ancora l'astrattezza architettonica) e soprattutto come qualitativamente diversificati gli uni dagli altri (mediante i colori, nella pittura propriamente detta). E, poiché la rappresentazione dei corpi nella loro molteplicità-varietà richiede una loro maggiore distanza dall'osservatore, ecco che nella pittura il principio regolativo si rovescia

rispetto all'ideazione architettonica: la ricerca della lontananza diviene ora ricerca della pienezza o della concretezza multiforme, come suggerisce Bloch quando ci parla della tentata fuga del pittore dalla propria persona, considerata come «il cerchio più interno dell'immediato», e anche dal primo piano, quando appaia «troppo vicino alla posizione del pittore»⁶⁹.

Infine, vale il richiamo di Bloch al Lessing che «assegna alla pittura solo azioni mediante corpi, alla poesia solo corpi mediante azioni»⁷⁰. In quel richiamo si chiude infatti il cerchio. Possiamo riassumere. Tra le arti del tempo e del quasi-spazio (così designate Lukács, nella sua monumentale *Estetica*), la musica evoca azioni mediante *tempi* “puri”, mentre la poesia (o, in genere, l'arte letteraria) concretizza i tempi nel prevalente svolgersi delle *azioni*. Tra le arti dello spazio e del quasi-tempo (ancora Lukács), l'architettura “svuota” i corpi innalzandoli verso gli *spazi* “puri”, mentre la pittura “incarna” gli spazi nel prevalente confrontarsi dei *corpi* o delle loro più concrete sembianze. La partizione categoriale non teme smentite da esempi compositi quali l'opera totale wagneriana o, ai nostri giorni, le arti cinematografiche e gli spettacoli televisivi. Peraltro, come osserva a suo modo Lukács⁷¹, appartiene alla dialettica delle categorie la contaminazione che ripropone all'interno dell'una la presenza (replicante o anticipante) dell'altra. Ho accennato alla scultura che, nell'ideazione architettonica, allude, mediante i semplici volumi pieni, come scrive Lukács⁷², alla rappresentazione pittoricamente qualitativa dei corpi; e ho accennato al disegno che, viceversa, nell'arte figurativa, allude all'essenzialità degli spazi (e dei “contorni”) architettonici. Altri esempi possono essere adottati. Il canto (anche nelle forme dell'opera lirica) e la poesia sono, rispettivamente, letterarietà nella musica e musicalità nella letteratura. La danza e il balletto sono musica che si protende, rispettivamente, verso le forme plastico-architettoniche e verso quelle figurative. La rappresentazione teatrale è letterarietà intrisa di figuratività corporea, gestuale e/o scenografica, così come alcune composizioni pittoriche intendono esprimere svolgimenti letterariamente narrativi (azioni successive disposte l'una accanto all'altra in un quadro o in una sequenza di quadri pensati come contigui).

Tra le arti del movimento temporale, elaborano dunque tempi-movimenti più astratti le arti musicali (in specie, quelle non vocali). Diremo meglio, nell'ultimo capitolo, che giova postulare, in luogo di un unico modulo dialettico, diversi moduli. Similmente dobbiamo constatare che vi sono, nella musica, in luogo di un unico ritmo, diversi *ritmi* di mutamento reale in forma di successione temporale: ritmi ora più lenti, ora più rapidi⁷³. Non a caso, l'esperire musicale tematizza, nelle sue tipiche figure, la distinzione dei ritmi: Schelling, Hegel e Schopenhauer ne hanno tratto argomenti per determinare la posizione della musica nella "gerarchia" delle arti⁷⁴. Si obietterà che nella musica non vi sono soltanto ritmi, ora più lenti ora più celeri. E infatti vi sono anche altri moduli del movimento e del "sostare". Vi è il contrasto tra i suoni-toni più gravi e quelli più acuti, contrasto che a volte rafforza a volte sostituisce quello tra i tempi ritmici più lenti e i più concitati. Ma, in seguito, dirò che si possono, nella logica del tempo, disgiungere sempre due relazioni: quella di *successione-derivazione* e quella di *fondazione-che-sostiene*. Semplificherò, qui, aggiungendo che la successione è, essenzialmente, temporalità orizzontale — da ciò che precede a ciò che segue —, mentre quella fondativa è, tra i tempi, una relazione essenzialmente verticale: tra ciò che permane, in "basso", come indicano alcuni accompagnamenti musicali della melodia, e ciò che su quella propria base svetta più o meno improvviso, in "alto", accennando a una vita più mobile o breve. Ancora per semplificare, si potrebbe forse eleggere il ritmo, nelle considerazioni seguenti, alla funzione di significare se stesso e, indirettamente, anche l'altra relazione (o le altre possibilità musicali: non soltanto i passaggi tonali, ma anche quelli timbrici ecc.). Nell'impiegare diversi ritmi, si badi, la musica elabora diversi «movimenti» astratto-formali che riecheggiano — più o meno indirettamente — diversi significati, o contenuti empirico-concreti, non soltanto esteticamente cognitivi in quanto immaginativi-emotivi, ma anche (allusivamente) filosofico-dialettici e quindi ontologici⁷⁵. La musica è infatti, come arte del tempo formalizzato, la *più filosofica* delle arti. Non lo è allo stesso titolo la *tragedia*, che Aristotele giudicava più filosofica della storia perché lo stagirita accentuava i contenuti meno contingenti della

prima e quelli più contingenti della seconda, peraltro assimilata, a sua volta, all'arte *narrativa* (che più della tragedia è caratterizzante del genere artistico designabile, nel suo insieme, come *letteratura*). Dicevo che, come vuole una tradizione che accomuna pensatori diversissimi (da Pitagora a Rousseau, a Schopenhauer, a Adorno), la musica ci si rivela, in quanto si concentri sui tempi astrattamente ritmici e sulla purezza dei movimenti melodici, in specie nel loro tendere — «trascendere», se si ricorre alla terminologia di Bloch — verso l'alto, la più «filosofica» delle arti. Il *Fidelio* di Beethoven sarebbe, secondo Bloch, l'esempio più fulgido di un tale muovere temporale *per aspera ad astra*: per astrazioni musicali evocative della libertà conquistata nella lotta, attraversando lo spasimo del dolore e soffrendo il chiuso carcere con le sue ombre quasi pervase da reminiscenze platoniche.

In *Das Prinzip Hoffnung* Bloch discorre a lungo della musica. Se testi letterari del tutto differenti, egli osserva, possono essere resi mediante una medesima invenzione musicale, come notava E. Hanslick, ciò accade perché «un suono, meglio di qualsiasi colore o di ogni parola, può esprimere quello stato transitorio del quale non sarebbe possibile dire se si tratti di un lamento o di una consolazione». Il canto «anche nel grave progredisce (*zurücklegt*) ancora verso la speranza»⁷⁶. Palestrina si ispira «all'ideale di Agostino per il quale la musica sarebbe un *praeludium vitae aeternae*»⁷⁷. «L'opera, in maniera ancora più risoluta che un finale sinfonico, muove alla scoperta della *felicità*, del trionfo che può anche essere talvolta il riposo, un estremo sospiro». «La fastosa opera barocca, infine, ricorrerà ancor più, nella sua musica, al *per aspera ad astra*», o almeno alla brusca alternanza di intensità sonore, agli improvvisi contrasti. Ci pare dunque che Bloch attribuisca alla musica una peculiare vocazione verso la temporalità «dialettica» o verso la hegeliana potenza del negativo. Mozart fece la satira di uno stile, ad esempio quello tipico delle arie scarlattiane, basato su suoni iniziali prolungati e interrotti cui tien dietro un movimento molto animato nei suoi tempi veloci. Ma lo stesso Mozart, specie nell'opera seria, utilizzò quel modulo barocco, culminante nel «trionfo», che si protrae fino a Weber e oltre. Nel XIX secolo, Spontini, Meyerbeer e soprattutto Wagner

hanno restaurato il gran cerimoniale barocco (sebbene il canto di vittoria, in alcune loro opere, sia stato condotto con accenti convenzionali che rasentano la banalità)⁷⁸.

«Verdi, benché appartenesse all'epoca di Meyerbeer, si è liberato del cliché di un tale apogeo [...] e la scena d'amore di Otello e Desdemona, nel momento in cui le pleiadi toccano il mare, o lo spazio circostante si restringe e il mondo acquista in profondità», si distingue nettamente «dal climax convenzionale di un altro fine d'atto: quello tra Siegmund e Sieglinde»⁷⁹. Paesaggio augurale è quello che si distende nella più grande di tutte le opere: nel *Fidelio*⁸⁰, specie nella scena della liberazione di Florestano preannunciata dagli squilli di tromba. Nella Nona sinfonia vi è forse trascendenza di tipo kantiano? No: «la musica condivide in larga misura il declino della certezza ontologica del cielo». «La musica ha dunque questa prospettiva paradossale: che i suoi oggetti appaiono più grandi, e quindi a noi più vicini, quanto più sembrano sospinti verso l'orizzonte, al quale la musica si protende per disegnare il segno della speranza»⁸¹. È come dire: il grande disegno melodico-ritmico che ad un tratto s'innalza e «si allontana» nel *tempo-spazio* — un esempio incomparabile si ritrova in concerti e sinfonie di Beethoven —, si fa più intensamente remoto e insieme più «alto» per un ascendere delle note che è un, blochiano, «trascendere» del libero anelito oltre il tempo aspro che lo sostiene.

Nell'esempio beethoveniano il tempo che si allontana e s'innalza non è preceduto da alcuna pausa. Vi sono per contro esempi di composizioni musicali, come di rappresentazioni drammatiche, nelle cui «pause dimora soprattutto un tender l'orecchio, un palpitare, un porgere attenzione a richiami lontani e con ciò un'attesa»⁸². In tal caso, il tempo del silenzio diviene un tempo di maggiore intensità e ampiezza. Conduce alle memorie del passato o annuncia le vittorie di un avvenire interiore sperato. O appare come la meta e il «grande istante» cui tendono le forme nel loro muoversi più profondo (così si esprimeva, abbiamo visto, il giovane Lukács).

Le notazioni di Bloch possono forse suggerirci altre riflessioni. È vero che la musica operistica europea, specie nel Settecento, elabora un modello di «aria» (in seguito, sarà chiamata «romanza») basa-

to su una sequenza diacronica lento-presto, o adagio-allegro, che pone in quell'ordine i due momenti psicologici elementari del dolore e del piacere o della tristezza e della gioia. Lo schema della sonata e, in seguito, quello della sinfonia non saranno, in sostanza, diversi sotto questo profilo. Immediatamente *successivi* l'uno all'altro, i due momenti dell'«aria» settecentesca si caratterizzano appunto per l'*immediatezza* della successione: ossia dolore e piacere, tristezza e gioia sono riduttivamente colti soltanto in un presente privo di spessore che, direbbe Bloch, soffre dell'opacità dell'attimo vissuto. La novità di un Verdi risiede, a parer mio, nell'aver dilatato la distanza temporale-storica tra i due momenti, pur conservando, di solito, la loro quasi immediata congiunzione nell'attimo del tempo drammaturgicamente vissuto *hic et nunc*, anzi saldando ancor più strettamente l'uno all'altro il lento e il presto nell'esecuzione vocale-strumentale. Aver dilatato le distanze, nell'attraversare la sostanza ontica del tempo evocato, è aver immesso nel lento (si pensi al monologo senile di Filippo nel *Don Carlos*), non soltanto la *presente* tristezza, ma soprattutto la dimensione del *passato*, i rintocchi della memoria, o una mestizia contemplante volta ai manzoniani «irrevocati di»; d'altra parte, è aver immesso nel presto, non tanto una nuova (e talvolta effimera) estasi presente, ma una concitata proiezione verso l'*avvenire* e la vibrante progettazione di un agire che urge o, in altri contesti, l'ansia presaga o profetica di uno sperato «riscatto» nei manzoniani «giorni ancor non nati». Specialmente le eroine dei melodrammi verdiani “esplodono” così o, sempre alla maniera della poetica manzoniana, insinuano persino nell'illanguidire delle note per l'approssimarsi della morte l'attesa (più pacata) di un «mondo migliore». In occasione di un'edizione del *Nabucco* “filologicamente” restaurata rispetto alle interpretazioni consuete, abbiamo appreso che, nelle intenzioni dell'autore, il famoso coro «Va, pensiero» avrebbe dovuto essere, in ogni sua frase, più sommesso e dolente e che a quel coro avrebbe dovuto tener dietro, senza soluzione di continuità scenica e musicale, la veemente incitazione profetica⁸³ del sacerdote agli esuli imbelli (imposta dal musicista al librettista): incitazione a convertire, appunto, la pietà nostalgica nella blochiana «speranza del regno».

L'artista può cantare anche un mondo senza speranza e allora si affaccia il sentimento del tragico⁸⁴, ma il grande artista stempera e nello stesso tempo innalza la tragicità insinuandovi solitamente un contrappunto ilare o ironico o anche farsesco, quasi per contrapporre al tragico il suo disincanto e per significare che nel tragico, e soprattutto nell'apice del tragico, si ritrova un sentimento «catartico» e rasserenante, come già comprese Aristotele. Si ripensi alla funzione del non-senso (o anche delle sue varianti «carnascialesche», secondo la tipologia di Bachtin), specialmente in alcune ideazioni tragiche di Shakespeare: in *Re Lear* forse più che in altre. Il tempo annega in un mare sconfinato tanto da apparirci senza tempo, ma ripullulano ancora, in ritmi veloci, spiriti dolcemente trasognati. Già Platone, nel *Simposio* (222d, i-9), aveva fatto dire a Socrate che il vero poeta tragico è anche poeta comico.

Si rinunci al (superiore?) gusto nietzscheano per le gioie dolorose. Resta tuttavia il senso del tragico anche come (nietzscheana) ebbrezza dionisiaca o come volontà (blochiana) di non piegarsi agli avversi destini, di restare in piedi e a testa alta. Non è vero che il sentimento tragico sarebbe tramontato per sempre insieme con le civiltà premoderne, da quando l'eroe «problematico» — come scrisse Lukács — venne a trionfare sulle scene del dramma o del romanzo borghese. Il tragico è la prima — se si trascurino le primitive età tribali — e sarà anche l'ultima chiave di lettura dei destini umani, benché un'invincibile ambiguità permanga nei caratteri della tragicità primeva e di quella ultima (quale delle due fu o sarà precipuamente «catastrofica» e quale «catartica»?). Restituiamo a Hegel un aforisma che Marx prese in prestito da lui e conformò al proprio umore sarcastico. Ogni grande evento si produce due volte, aveva detto Hegel. In un libro del 1978 di P. L. Assoun (*Marx et la répétition historique*) si analizzano le ben note inflessioni marxiane: ogni grande evento si produce dapprima come tragedia, una seconda volta come farsa. Ma non è più verisimile che il momento della «farsa» giunga a lenire l'attesa di una ritrovata (e intensificata) tragicità? Che la farsa si collochi talvolta nel mezzo è più comprensibile a noi, non a Marx. Essa non è tanto un intermezzo, in quelle «magnifiche sorti e progressive», scandite da tempi in perpetua ascesa, che l'età borghese aveva inaugurato e che,

in un certo senso, abbagliarono lo stesso Marx. Piuttosto, dopo la perdita irreparabile di quelle facili illusioni, si offrono in abbigliamento intenzionalmente farsesco («ironico», direbbe ancora lo Hegel delle *Lezioni di estetica*) le figure del disincanto borghese, nel loro ripiegarsi fino «ad abbassare l'orizzonte delle attese di futuro, a creare confortevoli nicchie per individui» senza futuro (così Bodei, in *Scomposizioni*). Poeti aulici e cantautori di più larga udienza scelgono, oggi, le forme di uno straniamento auto-parodistico.

Ma, ai nostri giorni, lo spirito della tragedia ritorna forse ad aleggiare sui destini umani e a rivelare, nel bene o nel male, il senso ultimo delle umane vite (ne ragiona, con finezza di notazioni, Sergio Givone). Da alcuni anni, gran parte della narrativa di qualità ha assunto le movenze del «giallo». L'Ulissiade dei nostri contemporanei è la ricerca erratica del Grande Colpevole. In taluni testi esemplari di più sapiente fattura il colpevole non si trova. E non lo si trova perché è in noi: siamo noi ora, noi soli, gli autori e gli attori di ogni possibile male nel mondo. Fredrik Jameson sostiene che l'intera opera di Ernst Bloch si può considerare come un «immenso commento» al *Faust* di Goethe. E forse c'è davvero un presentimento post-borghese nel *Faust* goethiano, là dove una delusoria volontà di perseguire la bellezza dell'attimo fuggitivo, fermando il tempo, viene a morte, dopo la morte di Margherita e dopo il tentato ripudio del moderno per un labile sogno di regressione nelle classiche forme dell'antichità. La redenzione dal demoniaco che è in tutti noi (dal demoniaco come irrisione alchemica o, più modernamente, tecnocratica?) si compie allora nel voler piegare il sapere-potere a un fine utopico di instaurazione societaria, nel voler edificare un nuovo e pacifico mondo di vite ordinatamente associate, nella loro finitezza, per valori universalmente umani.

Sapranno gli umani ritrovare quell'alto senso dell'essere-nel-tempo che sa l'ineluttabilità dell'*umana fine* e insieme vuole attuato l'*umano fine*? Sapranno scorgere il significato più vero, perché terreno, dell'annuncio minaccioso e insieme della promessa salvifica che il cristianesimo, con la propria drammatizzazione allegorica, aveva trasposto in un oltre-mondo fatto inseparabilmente di cadute negli inferi e di beatitudini celesti?

5. *Condizionamenti e determinazioni.* — Sono oggettivamente più “lenti” i tempi del passato, che Bloch in certo modo identifica con l’inorganico dell’essere elementare anteriore al nostro essere o con il “non più organico” che il nostro stesso “noi” distacca da sé. Sono più rapidi i tempi del presente-futuro, che sono i tempi della vita e soprattutto i tempi della vita umana anelante a una sua meta. Ma un più approfondito esame ci fa distinguere, sotto la superficie fenomenica della lentezza e della celerità e indipendentemente dal loro divario, altri due rapporti — quelli davvero essenziali — che sussistono nella temporalità in generale. In alcune strutture geologiche, ad esempio, riscopriamo un tempo che ci precede e insieme *permane*, in quanto appartiene a uno (stadio-)strato sottostante il nostro tempo, in quanto si allontana e insieme «ci attornia» come un passato che non è irrevocabilmente passato. Diverso è il tempo delle guerre del Peloponneso che ci *precede* soltanto, in quanto “cede” al sopraggiungere dei tempi nuovi, ed è perciò passato nel senso proprio della parola⁸⁵. Nello scritto *Sul progresso*, Bloch aveva affermato che il sole di Omero risplende anche per noi: «Non è assurdo dire che la natura è passata come le crociate, per esempio, e che, come quelle o altre cose passate, viva soltanto in alcune conseguenze? Non v’è forse, nel modo più evidente, l’incessante rapporto dell’uomo all’uomo e *alla natura?* alla materia greggia, alle forze della natura e alle loro leggi, come pure il rapporto estetico dell’uomo con i problemi della bellezza della natura e dei miti che vi risuonano ancora ripetutamente?»⁸⁶. Perciò «non c’è nuova antropologia marxista senza nuova cosmologia marxista»⁸⁷.

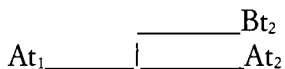
Il tempo storico della natura o della materia fisica (geologica, appunto, per riprendere l’esempio di Bloch) *permane*, in un significato forte del termine — in un significato ben diverso da quello della ripetitività —, laddove il tempo dell’uomo e della sua storia ha un più marcato carattere di tempo che *precede*⁸⁸. Anche Luporini, in vari suoi scritti, mette l’accento sul «permanere» dell’elemento naturale⁸⁹. Il divario è tuttavia relativo. Nella storia umana si può dare una relativa permanenza di elementi costitutivi e persino una permanenza maggiore dell’elemento sovrastrutturale (ad esempio, dell’*arte* come modalità di conoscenza o della *religione* come forma etico-istituzionale), oltre i modi e le forme materiali-strutturali che ne furono

il fondamento in senso logico-storico. Questa maggiore longevità prelude forse alla posteriore dominanza dell'elemento superstrutturale su quello strutturale, dominanza che si delinea già nello stadio in cui la moderna conoscenza *razionale* impronta di sé gli altri elementi e che si accentuerà se e quando la forma *etico-istituzionale* potrà conseguire il primato su ogni altro elemento (modo o forma). Il concetto logico-storico di permanenza, che è pur sempre il concetto di uno *svolgimento*, non dev'essere confuso con la nozione scientifico-sperimentale di invarianza nomologica nei fenomeni fisici che si ripetono identici: ad esempio, se consideriamo le guerre del Peloponneso come un insieme di fenomeni visibili (di radiazioni luminose o altre, emesse dai corpi che si scontravano nei campi di battaglia), allora possiamo affermare che, in un altro «dove» dell'universo, esse si riproducono irradiandosi tuttora identiche, rispetto a quel loro individuato manifestarsi nell'«ora» del tempo in cui effettivamente si manifestarono per la prima volta.

Nella terminologia che preferisco, la diversificazione logico-storica tra il permanere e il precedere riconduce a quella tra rapporti di *condizionamento fondativo* (da strato infrastrutturale a strato superstrutturale e viceversa) e rapporti di *determinazione genetica* (da stadio originario a stadio derivato o, con un'azione più debole, viceversa). Nel capitolo seguente ne discuteremo anche in chiave antropologica, ossia nel diversificare *blocchi* logico-storici e *successioni* logico-storiche. La diversificazione ci riconduce, da un lato (per il condizionamento), alla categoria di *relazione* in senso proprio e, dall'altro (per la determinazione), a una relazione orientata verso la categoria di *modalità*: sulle due ci soffermeremo in seguito. La diversificazione è quella tra un sapere onto-logico in senso proprio e un sapere onto-storico. E Bloch distingue in effetti⁹⁰ tra «sfere» (meglio si direbbe «strati») e «periodi» (meglio diremmo «stadi»), richiamando anche gli strati e/o stadi cosmici di Boutroux: quello «meccanico» (che sarebbe preferibile denominare fisico-inorganico), quello biologico, quello psicologico e infine quello dell'essere sociale.

Nella logica storica della filosofia, privilegiare il *sistema* rispetto al *processo* non significa affatto riprendere a modello la scienza matematico-sperimentale rifuggendo dal sapere propriamente storico. In

filosofia, le relazioni sistematiche costituiscono infatti la più profonda *dialettica* del tempo logico-storico in quanto tale: perché scavano più in fondo, appunto, sotto la superficie del tempo *continuo*, che è il tempo *storico-empirico* ed è, insieme, il più prossimo allo spazio empirico osservato dalle *scienze sperimentali* (al livello dell'empiria, del resto, lo spazio è il continuo per eccellenza, in cui davvero *natura non facit saltus*⁹¹). Secondo Aristotele, la continuità si trasmetterebbe dallo spazio al movimento e da questo al tempo che «scorre». Ma al tempo storico-empirico, dicevamo, è sotteso un tempo logico-astratto in quanto tempo *formale* che segna le trame essenziali del tempo storico-empirico. Ebbene, il tempo astratto o formale sopravanza⁹² epistemologicamente quello storico-empirico, non perché vi introduca elementi di *stasi* (o di un *con-stare* inteso come mera contemporaneità di diversi), che parrebbero ricondurci ai sistemi spazio-sincronici osservati dalle scienze sperimentali, ma perché, come tempo astratto-formale (e per le *con-stanti* logicamente *sotto-stanti* che ne risultano), introduce appunto *dis-continuità* nella successione continua del tempo storico-empirico. Introduce una discontinuità che — come sappiamo da una tradizione che comprende Benjamin e Bloch — è essa soltanto paradigma di mutamento autentico e quindi di processualità soggiacente a ogni successione lineare (storico-empirica). Per la logica del permanere relazionale, nel passaggio da un tempo t_1 a un tempo t_2 , la relazione tra gli elementi A e B non consiste nel loro a-storico *stare insieme*, e neppure nel loro storico *seguire* l'uno dall'altro. Consiste invece nella discontinuità temporale del loro *logico-storico con-seguire* l'uno dall'altro, per poi *in-sistere* l'uno sull'altro. A e B sono allora “in-sistenti” l'uno sull'altro e insieme “con-seguenti” l'uno dall'altro in quanto l'uno sostiene o sovrasta l'altro e tuttavia i rispettivi cominciamenti si situano in tempi diversi. Cosicché l'apparente continuità nella successione temporale si rivela come discontinuità di una sovrapposizione temporale del sopra-tempo più prossimo e più mutevole (Bt_2) al sotto-tempo più antico e persistente, o sostanziale in quanto *sub-stanziale* (At_1 - At_2):



Dopo i primi albori di una concettualizzazione del divenire si fa avanti Aristotele⁹³. Il binomio causa materiale-causa formale, o materia-forma, esprime in lui il divenire come processo genetico: la materia formata è una forma trasformata e la forma antecedente si dilegua quando subentra la nuova. Il binomio causa efficiente-causa finale, o mezzo-fine, esprime invece il divenire come processo fondativo-strumentale: l'effetto non è certo riducibile alla causa (come "sostanza"), il fine è ovviamente altro e oltre, rispetto al mezzo, o alla forza produttiva, ma nell'investire l'azione della forza produttrice non la dissolve; anzi, lascia che essa permanga qual era e continui a operare. La creta (materia) si trasforma nel vaso (forma) ed è, ora, il vaso; mentre il vasaio (causa efficiente), dopo aver prodotto l'oggetto da lui progettato per l'uso e/o per lo scambio (causa finale), non si risolve o dissolve nell'oggetto utile o scambiabile, ma resta quel che era, un vasaio, e conserva ciò che aveva, la capacità produttiva (forza o abilità), che continuerà a esercitarsi in altri oggetti utili o scambiabili⁹⁴.

Le categorie «dinamiche» sono raggruppate da Kant, come è noto, sotto i due titoli della *relazione* e della *modalità*. Nelle categorie di «relazione», gli eventi temporali sono ordinati secondo l'opposizione tra ciò che è *condizionante* o fondante (sostanza, causa, azione) e ciò che è condizionato o fondato (inerenza, effetto, reazione). Nelle categorie di «modalità» gli eventi temporali sono ordinati secondo l'opposizione tra ciò che è *determinante* o pre-supposto perché necessario, reale o possibile, e ciò che è determinato o postposto, perché contingente, (ancora) irreali o (ancora) impossibili.

Abbiamo interpolato un «ancora», prima dei termini «irreali» e «impossibili», per sottolineare la loro *post-posizione* temporale rispetto al «reale» e al «possibile». Senza quell'«ancora», infatti, «impossibile» potrebbe risultare un semplice sinonimo di «contraddittorio», come nella tradizione leibniziana-wolffiana (il suo valore logico-diacronico potrebbe svanire e risolversi nel classico assioma della logica sincronica: è impossibile che qualcosa sia e non sia *nel medesimo tempo*). Più in generale, i concetti modali potrebbero presentarsi con l'ambiguità già segnalata dallo stesso Aristotele (*Dell'espressione*, 23 a, trad. Colli): «In effetti, il termine possibile non ha un significato semplice: da un lato qualcosa si dice possibile

poiché risulta vero, in quanto è in atto, ad esempio, è possibile camminare perché un uomo cammina, ed in generale, è possibile essere poiché è già in atto ciò che si dice avere una possibilità; d'altro lato, qualcosa si dice possibile, poiché potrebbe essere in atto, ad esempio è possibile camminare poiché qualcuno potrebbe camminare. Questo secondo tipo di potenza si ritrova soltanto negli oggetti mutevoli, mentre la prima si presenta pure in quelli immutabili»⁹⁵. Convien precisare a tal proposito che, «negli oggetti mutevoli», cioè logico-diacronici, dei quali soltanto intendiamo occuparci in questa sede, nulla è possibile o impossibile in senso «assoluto» (ossia «statico»): dichiarare «impossibile» un evento equivale infatti, per una logica diacronica, a dichiarare che *ancora* non vi sono le *determinazioni materiali* necessarie e/o reali perché quell'evento accada — ovvero si presenti come *forma determinata* —, il che non implica affatto che neppure in futuro l'evento accadrà. Per contro, dire «possibile» un evento futuro o presente (o anche passato) equivale a dire che *ora* vi sono (o *allora* vi erano) le reali (o necessarie) determinazioni materiali della sua possibilità, a prescindere dal fatto che quell'evento accada o non accada (sia o non sia accaduto). Per questa ragione, una nozione corretta, sia della determinazione materiale, sia del condizionamento causale è esprimibile soltanto mediante la formula «se... allora», formula peraltro in uso anche nella contemporanea logica delle connessioni sincroniche: di quelle matematiche o di quelle sperimentali.

Nella logica (temporale) delle relazioni, il principio di condizionamento o di fondazione può essere, per metafora, accostato al rapporto, precisamente, tra le «fondamenta» di un edificio e la parte superiore dell'edificio stesso, che da quelle è sorretta. È evidente che le fondamenta, come “so-strato”, non solo condizionano il sorgere dell'edificio, ma anche lo precedono. Tuttavia, dall'istante in cui l'edificio è per intero sovra-costruito sulle sue fondamenta, la condizione (le fondamenta) e il condizionato (l'edificio) perdurano *insieme distintamente*, ossia, nel nostro gergo, costituiscono un'*opposizione esterna non antagonistica*. Nel discorso comune si può adoperare, tra l'uno e l'altro termine, la congiunzione *e*; la logica proposizionale potrebbe impiegare il connettivo \wedge . L'esempio dell'edificio può chia-

rire anche il nesso marxiano tra *infrastruttura* e *superstruttura*: non a caso metaforizzato nell'immagine di una «base» e di una sovracostruzione sovrappoggiate (*Überbau*, nel lessico di Marx).

Un'illustrazione metaforica altrettanto elementare dell'altro principio, il principio (modale) di determinazione o di presupposizione, può essere offerta dal già richiamato rapporto (genetico) tra la creta o l'argilla e il vaso o i mattoni. In questo caso diciamo che l'argilla, nell'ordine delle cose necessarie o reali o possibili, predetermina logicamente i mattoni e li precede storicamente, ma i mattoni sono ora la nuova realtà di *quella* argilla: la sua forma antecedente si è dileguata perché, trasformandosi, si è *risolta* nella forma dei mattoni. Abbiamo qui un'*opposizione esterna antagonistica*. Nel discorso comune possiamo ricorrere alla congiunzione *o*; la logica proposizionale impiegherebbe la negazione \neg del connettivo \wedge . Il nostro secondo esempio può chiarire anche come, nella teoria marxiana, un dato modo di produzione si trasforma in quello logicamente e storicamente successivo. È evidente la tendenziale incompatibilità, almeno per il lungo periodo, tra due modi di produzione consecutivi. O domina (= prevale storicamente) l'uno o domina l'altro.

Ancorché formulati in una versione kantiana, il principio relazionale di condizionamento (*Bedingung*) o di fondazione e il principio, relazionale ma quasi-modale, di determinazione (*Bestimmung*) o di presupposizione, possono dunque essere ricondotti, con le debite avvertenze critiche, alle due anzidette connessioni aristoteliche. Il principio di condizionamento può essere ricondotto alla connessione fondativa "verticale" aristotelica tra causa produttrice e finalità effettuata; mentre il principio di determinazione può essere ricondotto al nesso genetico "orizzontale" materia-forma. Il neoaristotelico E. Berti dichiara infatti che la comprensione della «struttura dell'essere» non è possibile «se non si affronta il problema del fondamento, del principio, della causa, se cioè l'ontologia non si avvia ad essere una vera e propria "aitiologia" o "archeologia"»⁹⁶.

Tra gli strati e/o stadi ontologici sussistono o relazioni causali-finali di condizionamento fondativo (tra strati) o relazioni materiali-formali di determinazione genetica (tra stadi). Un'incongruenza, che Lukács segnala⁹⁷ nell'ontologia di Hartmann, sta nel postulare esclu-

sivamente un rapporto di *fondazione* tra strati dell'essere (un dato strato è il fondamento di un altro superiore «sovrapoggiate», *aufreuhendes*, e/o si basa su un altro inferiore sottostante), non anche un rapporto di *genesì* (uno stadio superiore deriva da un altro inferiore, che perciò è anche *anteriore*). Per il momento, possiamo trascurare il fatto che le modalità della genesì sono diverse nei diversi stadi. Secondo Lukács, ad esempio, è legittimo porsi il problema dell'origine della vita in generale; per contro, dissentendo *ante litteram* da quei cosmologi odierni che — incuranti del monito kantiano — vorrebbero indagare sull'origine di *tutto* l'universo, egli ritiene improponibile il concetto di una genesì dell'inorganico *nella sua totalità*, proprio perché l'inorganico è lo stadio anteriore per definizione⁹⁸. Nondimeno, una genesì di singole formazioni è reperibile anche in quello stadio.

Benché il condizionamento tra due strati sia sempre una relazione *reciproca*, interattiva, e lo sia — pur con una retroazione più debole e declinante — anche la determinazione tra due stadi, in ogni relazione di condizionamento reciproco si potrà cogliere un condizionamento *fondamentale*, procedente da uno dei due strati, e — a maggior ragione — in ogni relazione di determinazione reciproca si dovrà riconoscere una determinazione *principale*, peraltro procedente sempre dallo stadio anteriore. Esplicitando il detto di Hegel, per il quale l'interazione semplice si trova soltanto «alla soglia del concetto», Lukács osserva infatti che «la semplice interazione conduce a un assetto stazionario, in definitiva statico; se vogliamo dare espressione concettuale alla dinamica vivente dell'essere, al suo sviluppo, dobbiamo mettere in luce quale sia nella interazione di cui si tratta il momento *soverchiante*»⁹⁹.

I concetti di condizionamento (fondazione) tra strati sovrapposti e determinazione (genesì, derivazione) tra stadi successivi concernono, nel pensiero filosofico-storico, relazioni che, dal canto suo, il pensiero matematico-sperimentale presenta in termini insiemistici e/o tassonomici: ad esempio, le proposizioni causali-materiali asserenti che il vivente sottostruttura e genera l'umano corrispondono alle asserzioni insiemistico-tassonomiche secondo le quali 1) *alcuni* viventi (alcuni animali) sono, per i loro tratti *costituenti-funzionali*, uomini e 2) tutti gli uomini sono, come specie derivata, distinguibili dagli altri viventi.

6. *Genesis materiale e formale.* — La nozione di materia sarà qui intesa, non come riconducibile alla nozione di corporeità in antitesi a quella di attività (o alla nozione di massa in opposizione a quella di energia), ma come equivalente alla nozione aristotelica di «causa materiale» in opposizione a «causa formale». È fuor di luogo postulare una presunta materia assoluta dotata di una sua immediata evidenza, come per molto tempo hanno creduto “materialisti” ingenui e filosofi “creazionisti”, ma anche fisici e metafisici. La nozione di materia subisce (specie per i fisici) un incessante “arretramento”, assimilabile al concetto antropologico di «arretramento della barriera naturale», che Lukács deriva da Marx, per indicare i progressi della produzione moderna. Certo non è lecito ritenere, come ritenevano negli inizi di questo secolo alcune correnti epistemologico-scientifiche — oggetto di pesanti attacchi in un’opera polemica del materialista Lenin —, che la materia ci sfugga, dileguandosi nel nulla e lasciando liberamente espandersi il dominio delle forme, o che si restringa in un concetto-limite, di volta in volta rimosso al di là della visibilità nuova delle forme. Tuttavia, anche per il materialista critico, materia è “quel che resterebbe” oggettivamente dato qualora si prescindesse dalla forma o dalle forme che vi si sono insediate e che sono (aristotelicamente) la sola “faccia” intelligibile della realtà. Peraltro, anche la nozione di causa, nel significato aristotelico di “causa efficiente”, non è intelligibile che per *sottrazione* (della specificità teleologica) dal concetto di un agire teleologico.

Nel rapporto materia-forma il tempo dell’essere è “pluristadio” (come nel nesso cause-fini è “pluristrato”): è una pluralità di tempi ontologicamente divaricati. In termini generali, distingueremo ancora un tempo delle *forme fisiche* (o della “materia”, nel senso di forma ontologicamente originaria), un tempo delle *forme biologiche* (o della “natura” nel senso etimologico di forma degli esseri che “nascono”), un tempo delle *forme psichiche* e un tempo delle *forme sociali*. È già chiaro al lettore perché preferisco distinguere, con Hartmann e contro Lukács, lo stadio psichico dal sociale. Solo alla forma psichica e a quella sociale si addice, a rigore, la proprietà — segnalata da Hegel sul terreno della logica e trasferita da Lukács su quello ontologico¹⁰⁰ — di rapportarsi, in alcuni casi, alla propria materia come ad un *conte-*

nuto: la semplice relazione forma-materia differisce infatti dalla più elevata relazione forma-contenuto perché, nella prima, la materia è *data*, mentre nella seconda il contenuto è *posto* con intenzionalità. Ad esempio, nella genesi di un essere vivente la materia è *data* (o *presupposta*) rispetto alla forma generata, mentre nell'opera d'arte la materia è un contenuto posto dall'artista e perciò si approssima alla funzione di un mezzo impiegato teleologicamente per conseguire un fine.

Vale per il nesso materie-forme (come per il nesso cause-fini) la regola da noi già esposta secondo la quale la prima, o la preliminare, concepibilità dei diversi stadi (nel nesso cause-fini, dei diversi strati) ontologici risulta da un nostro procedere regressivo: che *toglie* i caratteri specifici dello stadio ulteriore, in quanto retro-determina ontologicamente lo stadio anteriore, perché lo stadio anteriore possa essere da noi "determinato" cognitivamente (*omnis determinatio est negatio* nella formula spinoziana). E vale la regola inversa: lo stadio anteriore — così *cognitivamente* raggiunto per via negativa, o come realtà "residuale", e *ontologicamente* posto come realtà retro-determinata — estende alfine il proprio ambito, mostrandocisi in seguito ontologicamente capace di determinazione *principale* nei confronti dello stadio ulteriore. È legittimato pertanto in tutte le scienze un tendenziale riduzionismo fiscalistico che — rovesciando il percorso gnoseologico e metodologico preliminare, dall'antropo-centrismo al dis-antropocentrismo, e invertendo in termini epistemologici l'ordine delle priorità — consideri correttamente il mondo umano un derivato della vita animata anteriore e questa un risultato della fisicità materiale.

Giova peraltro precisare che, se il fiscalismo¹⁰¹ è il modello al quale tende il sapere, il vitalismo è il modello al quale lo stesso sapere ricorre più di frequente: quello che, per la sua posizione mediana, suole attrarre, sia il sapere rivolto alla forma psichica, sia il sapere esercitatosi sulla fisicità. E infatti il nesso materia-forma è, già in Aristotele, un nesso di determinazione *genetica* appunto, cioè modellato sulla genesi del vivente anche quando si riferisce ad altro; è un *evolversi* da una materia "viva" che è una forma antecedente a una forma, altrettanto "viva" ma più perfetta, che subentra al posto della prima e la ri-forma (ad esempio, tras-forma la crisalide nella farfalla,

il seme nella pianta, il bambino nell'adulto). Quando Lukács critica l'assunzione aristotelica del modello biologico come valido per ogni altra forma dell'essere, non valuta adeguatamente quella "posizione mediana" del mondo organico. Sarebbe interessante considerare sotto questo aspetto anche la filosofia della natura di Schelling, il vissuto umano della *Lebensphilosophie*, l'evoluzione creatrice del bergsonismo ecc.

In realtà, la riflessione occidentale che si richiama ad Aristotele concepisce anche il nesso di condizionamento fondativo, cioè il nesso tra «causa efficiente» e «causa finale», secondo un modello che soltanto eccezionalmente, o *al limite*, guarda al campo inorganico delle energie elementari che "muovono" — o di quelle che "sostengono" —, ma più spesso si volge al dominio organico: alla nozione di un "ambiente nutritivo", di un *humus* "sostentante", di un *substratum* vitalizzante, ecc. Nel dominio organico, infatti, più che in quello inorganico o in quello antropico, il nesso cause-effetti sembra coincidere "naturalmente" con il nesso mezzi-fini e una specifica relazione di causalità sembra saldarsi o identificarsi con una (specifica) relazione teleologica: le risorse ambientali sono causa e insieme mezzo (*medium*) della vita; la vita si configura come effetto e insieme "fine" delle risorse ambientali (del loro impiego "funzionale").

7. *Causa efficiente e finale.* — Se per Spinoza le idee e le cose fanno tutt'uno e sono una «sostanza» sola — l'ordine delle une coincide con l'ordine delle altre —, per Hegel l'idea è, «in sé», anche la cosa, laddove la cosa (ogni cosa) è una «cosificazione» dell'idea. Nell'idealismo hegeliano, pertanto, il ragionevole avvertimento metodologico in virtù del quale possiamo *concepire* le cose solo a partire dalle idee — cioè possiamo concepire le cause cosali solo per via negativa, confrontandole con le cause ideali costitutive del mondo umano — si tramuta in un arrischiato sovvertimento ontologico platonizzante, che enuncia la priorità genetico-fondativa delle idee riguardo all'essere di *tutte* le cose. Tale almeno è la critica che Marx muove a Hegel, dallo scritto giovanile sulla «filosofia del diritto pubblico» fino all'Introduzione del 1857 a *Per la critica dell'economia politica*. Peraltro, Marx è consapevole che *alcune* cose — tra

le molte altre esistenti indipendentemente dall'uomo — sono cose *ideate* (e quindi lavorate, prodotte) dall'uomo. Lukács coglie la portata ontologica del lavoro, inteso come quel salto nelle modalità dell'essere in virtù del quale, appunto, alcune cose materiali sono ciò che sono perché sono state ideate. E noi, spettatori o protagonisti delle innovazioni “onto-tecnologiche” più recenti, possiamo forse aggiungere che *alcune* tra le cose ideate e prodotte dagli uomini sono altresì *cose ideanti*: ossia sono realtà materiali inanimate e inorganiche alle quali gli uomini hanno trasmesso certe proprietà della cartesiana *res cogitans*.

Cartesio, a rigor di termini, avrebbe dovuto dire: penso (in quanto formulo idee-progetti) dunque sono un *essere teleologico*. E avrebbe dovuto aggiungere: se io sono un essere teleologico, altri saranno esseri *a-teleologici*, cioè mossi da cause *non finali*. Il concetto di una causalità efficiente, e di un mondo di cose soggette a causalità efficiente, si sarebbe così affacciato per via negativa o con procedimento regressivo, dopo aver *tolto* il teleologismo a quell'essere teleologico che io sono (o che *noi* siamo). Sia detto per inciso, un siffatto procedimento rende giustizia a quanti (Hume *in primis*) contestano che il principio di causa abbia una sua legalità indipendente da motivazioni soggettive. E rende giustizia anche a Fichte: nelle *Lezioni di Logica e Metafisica*, del 1797, Fichte afferma che dedurre l'esperienza dal principio dell'autocoscienza significa assumere che c'è un non-io; ma, nel secondo principio fondamentale della *Dottrina della scienza*, dichiara che il non-io non dipende dal porsi dell'io¹⁰².

Sappiamo che l'essere teleologico è capace di mettere in opera *qualcosa* a partire dal proprio pensiero, ma non è capace di mettere in opera *tutte* le cose: è limitato, come il “dubbio” stesso, che è in lui, ci attesta. Tra le “cose” che l'essere teleologico non ha ideato e messo in opera, vi è anche il *proprio* essere¹⁰³. In altri termini, l'essere teleologico, ovvero portatore di capacità teleologiche, è un effetto (tra gli altri) di *cause non finali*. Ecco dunque che la nozione (negativa) di una causalità efficiente, formulata dapprima come nozione “residuale” in riferimento all'agire teleologico, estende ora il proprio ambito sino ad investire lo stesso essere teleologico, nel suo “venire ad essere”. Nell'immaginoso lessico heideggeriano, è questo l'approdo al

verfallen. L'«esser-ci» dice a se stesso: sono *pro-gettante*, dunque sono *gettato*; non sarei un'intelligenza finalistica se non fossi “caduto” come l'*accadere* di una necessità cieca, anzi di un *caso* nel significato etimologico di cosa, appunto, *caduta* e/o *gettata* in modo fortuito («*alea iacta est*»). Poiché l'uomo è un essere progettante, la conoscenza che ha del mondo, e di se medesimo, in quanto facente parte del mondo, è conoscenza dell'essere gettato: per effetto di «deiezione» come causalità, o casualità, non-teleologica¹⁰⁴.

Heidegger non figura certo tra le fonti maggiori — Aristotele, Hegel, Marx e, nella filosofia contemporanea, Hartmann — apertamente riconosciute da Lukács. Nell'*Ontologia* di Lukács, al contrario, gli accenni a Heidegger sono sempre vivacemente polemici. Le remote consonanze tra Heidegger e Lukács possono essere colte soltanto dopo un'energica neutralizzazione dell'ispirazione di fondo dei due pensatori: in particolare, dopo avere espunto dalla pagina heideggeriana — specialmente dalle sue riflessioni sulla «quotidianità», sulla «manipolazione» e sulla «pubblicità» — quel sentimento cifrato di solitudine aristocratica che l'accomuna alla pagina nietzscheana. E tuttavia l'interesse che da qualche tempo sembra ridestarsi per alcuni problemi ontologici, e per la tematica heideggeriana in specie, suggerisce di richiamare le enunciazioni di Heidegger che possono esser accostate a quelle lukácsiane: la temporalità, intesa come storicità, è il problema centrale di ogni ontologia¹⁰⁵; la storicità dell'uomo (o dell'«esser-ci»), comprendendo se stessa, comprende anche la vita in genere e il mondo, ossia le forme dell'essere che sono altre rispetto a noi; la possibilità, l'avvenire, il progetto sono la dimensione propria dell'uomo e insieme la chiave della conoscenza che egli ha di se stesso e del mondo (del presente e del passato)¹⁰⁶; l'«esser-ci» dell'uomo si costituisce dapprima nel lavoro, nell'uso delle cose; ma l'«autenticità» (come «appropriazione di sé»)¹⁰⁷ non risiede, per Heidegger, in quel «prender cura» che è il lavoro e nemmeno in quell'«aver cura» degli altri che è il concorrere nello «stesso affare», cioè non risiede in quel «con-esserci» che si costituisce (per Heidegger come per Marx e per Lukács) a partire dall'«utilizzabile» del lavoro e che si tiene fermo al commercio intramondano; autenticamente umano è infatti il fare *comunitario*¹⁰⁸.

In una delle ultime opere sistematiche di Hartmann, *Il problema dell'essere spirituale*, del 1933, si trova anzitutto l'adesione aperta a una tipica espressione hegeliana familiare anche a Lukács: «l'autocoscienza ha la forma dell'essere-per-sé». Hartmann interpreta: le cose sono per l'uomo quando egli non le concepisce più soltanto «per lui» e l'uomo è «per sé» solo quando «prescinde da sé quale punto di riferimento delle cose»¹⁰⁹. Lukács dirà che il dominio, e quindi l'*umanizzazione*, della natura sono resi possibili dalla conoscenza «disantropomorfizzante», propria della scienza. Con metafore baconiane e, ancora una volta, hegeliane Hartmann aggiunge che l'agire finalistico dello spirito umano sovrasta la natura ubbidendole, la piega al suo servizio facendo ricorso all'«astuzia» della ragione; ma con ciò l'uomo stesso si rende sempre più dipendente dalla natura umanizzata. Può determinarsi allora uno squilibrio tra la sua capacità di produzione (di dominio) e la sua accentuata soggezione ai propri prodotti¹¹⁰. Una linea sottile congiunge la critica heideggeriana dell'*inautentico* e le considerazioni hartmanniane sulla quotidianità dell'«opinione pubblica» (riguardata come in-autentica e autentica insieme)¹¹¹ alla problematica lukácsiana dell'*estraniazione*, che occupa l'ampia trattazione conclusiva dell'*Ontologia*.

8. *Le categorie in Lukács e in Bloch*. — Secondo Bloch — abbiamo osservato più volte —, se l'agire finalistico umano può piegare la natura mettendo in moto le catene causali che le sono proprie¹¹², la natura stessa nella sua interezza non sarebbe estranea alle tensioni teleologiche. Bloch vuol porre rimedio al determinismo vetero-marxista (nel passato opererebbero cause efficienti univoche, necessarie e sufficienti a produrre il futuro), ma a sua volta corre il rischio di un teleologismo troppo espanso e insieme nebuloso: il futuro sarebbe sempre operante sul, e anche *nel*, passato come “causa finale” immanente, sia pur potenziale e non univocamente orientata? Bloch ricadrebbe così in una rivisitazione mitigata e duttile di una “storia a disegno”, benché il disegno vi fosse tracciato come, sempre, “aperto”? E la storia a disegno (aperto) abbraccerebbe anche il divenire della natura più elementare? Lukács si dissocia: l'agire finalistico, egli afferma, è proprio soltanto dell'uomo, a partire dal lavoro. Eppure,

a noi sarebbe forse lecito un cauto tentativo di conciliare Lukács e Bloch e insieme riabilitare il materialismo evolutivo, in specie quello di matrice darwiniana. Forse il futuro è la selezione — casuale e/o pre-conscia nell'inanimato e in una grande parte del vivente, consapevole o libera nelle capacità non sempre messe a frutto dalla specie umana — di alcune tra le associazioni possibili, o di alcuni tra i leibniziani compossibili, che opererebbero come altrettanti fini, latenti o coscienti. L'esito metterebbe *in atto* un'ancora indifferenziata, ma diversificabile, *potenza*.

Dalle relazioni aristoteliche tra causa efficiente e causa finale e tra materia e forma, da noi considerate come costitutive di una filosofia ontologica, e quindi di una disciplina *scientifica* nel suo statuto di *razionalità complessa*, trasferiamo ora l'indagine ai caratteri che quelle stesse relazioni assumono già nel pensiero-linguaggio comune da noi designato anche, e più adeguatamente, come *razionalità semplice* ovvero *discorsiva*. Bloch ritiene che Kant distingua, con buone ragioni, tre «grossi gruppi» di giudizi, e quindi di categorie fondanti i giudizi: secondo *qualità, quantità e modalità*. In quest'ultima Bloch, erroneamente, ritiene debba includersi anche la kantiana *relazione*¹¹³. Vorremmo obiettare: l'inclusione della relazione nella modalità sarebbe parzialmente ammissibile soltanto se si riferisse ai kantiani *giudizi di relazione* (categorici, ipotetici e disgiuntivi), che risultano (fatta eccezione per i disgiuntivi) assimilabili ai giudizi modali (apodittici, problematici e assertori); invece, non è ammissibile per i *concetti categoriali di relazione* (sostanza, causa, azione reciproca), che con i giudizi di relazione elencati da Kant hanno una congruità molto forzata e arbitraria e perciò non sono affatto riducibili ai concetti categoriali della modalità (necessità, possibilità, realtà). Per Bloch, naturalmente, la nozione «centrale» è quella (modale) della *possibilità*, perché introduce una dimensione autenticamente «dinamica» nel pensiero e nel reale¹¹⁴. La centralità da lui attribuita al possibile, anzi ai possibili, lo induce a privilegiare la linea teorico-filosofica progrediente da Aristotele ad Avicbron, a Bruno e fino a Hegel, rispetto a quella evolventesi da Democrito fino al moderno meccanicismo¹¹⁵. La possibilità è — si può concedere — la dimensione *modale* genericamente corrispondente ai processi che, sotto il profilo *relazionale*, si svolgono in

forme di azione reciproca, come “domande” e “risposte” (risposte dialetticamente alternative). Potremmo ancora scorgere nella coppia *necessità*-contingenza la versione modale (o logico-*storica*) del binomio relazionale (*logico*-storico) *sostanza*-inerenza; nella coppia *esistenza*-inesistenza un richiamo modale alle relazioni di *causalità*-effettualità (di causalità in quanto attuale e effettualità in quanto potenziale); nella coppia *possibilità*-impossibilità l'equivalente modale della coppia relazionale *reciproca azione*-reciproca repulsione.

Possibilità, esistenza e necessità sono i tre concetti categoriali logico-modali delle “cose” (o meglio del pensiero che pensa le “cose”). E sono concetti, logicamente, gerarchizzati: l'esistenza è una possibilità speciale e la necessità è, a sua volta, un'esistenza speciale. In termini più precisi, data una *materia*, ossia (per Kant) un «determinabile», le sue *forme*, ossia le sue «determinazioni», sono possibili o impossibili; se possibili, reali o inesistenti; se reali, necessarie o contingenti. La necessità è dunque “riduttiva” rispetto agli altri concetti categoriali; la reale esistenza include l'esistenza necessaria, ma anche la contingenza, e occupa una posizione “mediana”, o “mediatrice”, tra necessità e possibilità; la possibilità è infine “ricomprensiva” degli altri due concetti, ma ha un'estensione maggiore in quanto, per una parte almeno, si proietta su ciò che è ancora inesistente e incontra un limite soltanto nell'impossibilità. Tra gli stadi ontologici, l'essere non vivente è il primo, ma perciò è quello cui attribuiamo, in misura maggiore, il modo della necessità. Dall'essere vivente all'essere cosciente e da questo all'essere sociale, la necessità tende a cedere il passo alla realtà, in quanto esistenza (o heideggeriano *esser-ci*), e questa tende a irradiarsi nella possibilità.

Lukács segue un criterio diverso da quello di Bloch, nel dichiarare quali sono, per lui, i concetti modali più significativi. Egli premette: tra i concetti modali è assai più difficile che tra gli altri operare divisioni come quelle tentate da Hegel o da Kant. Nondimeno, sostiene che in sede ontologica è centrale, non la nozione della possibilità — benché debba considerarsi anch'essa una nozione ontologica —, ma quella dell'«essere» (ossia dell'esistenza o della realtà), mentre in sede logico-gnoseologica è, a suo avviso, centrale la necessità¹¹⁶. Dare centralità ontologica alla necessità invece che alla realtà

condurrebbe, come nel calvinismo, a consacrare in senso trascendente — anche nelle nostre previsioni sul futuro — un'ovvia constatazione riguardante il passato: ciò che è accaduto non può non essere accaduto¹¹⁷. Il dispiegarsi della «casualità», intesa come mera possibilità accidentale (o anche come libertà?), preluderebbe a sua volta al progresso (dello “arbitrio”) tecnologico in senso lato, o al marxiano «arretramento delle barriere naturali». Per Marx, anche il passaggio al «regno della libertà» diviene infine possibile soltanto a partire dalla base capitalistica, nella quale i condizionamenti di ciascuna esistenza umana divengono, appunto, «casuali». Le radici di questo concetto marxiano sarebbero rintracciabili già nella giovanile *Dissertazione* su Epicuro¹¹⁸, che lascerà in Marx il segno di un durevole rifiuto sia della necessità di forma logicistica (hegeliana), sia della necessità di tipo meccanicistico¹¹⁹.

Il concetto categoriale della possibilità mette ancor più in luce le diversità tra le sfere dell'essere¹²⁰. Ad esempio, un organismo differisce da una pietra in quanto per la pietra non avrebbe senso parlare di reazioni a un complesso di possibilità «favorevole o sfavorevole». Invece, nella vicenda ontogenetica e filogenetica degli organismi si apre, per la forma categoriale della possibilità, un campo di manovra qualitativamente superiore¹²¹. Vi sono certo possibilità oggettive, aggiunge Lukács, anche se alcuni possibili non si sono mai attuati in natura o si sono attuati solo per intervento dell'uomo: ad esempio, quando l'uomo ha inventato la ruota. Ma soltanto nella prassi sociale si distinguono e insieme si correlano strettamente una possibilità oggettiva e una soggettiva, perché soltanto la prassi sociale presuppone una relazione soggetto-oggetto¹²². Bisogna distinguere fra possibilità di agire sulla natura inorganica e possibilità di intervenire sulla stessa natura organica. Ulteriori distinzioni concernono l'intervento sulla natura organica: l'agricoltura e l'allevamento, a differenza dalla caccia e dalla raccolta, non presuppongono soltanto «una osservazione esatta di ciò che comunque esiste in natura», ma anche la capacità umana di creare, insieme con ambienti nuovi per piante e animali, «nuove possibilità reattive in essi»¹²³. In altri termini, l'agricoltura e l'allevamento presuppongono *possibilità* di livello superiore volte a provocare altre *possibilità* di livello inferiore.

Dopo aver espresso il suo pensiero sulle categorie modali, Lukács non compie un esame altrettanto approfondito dei concetti categoriali di relazione. Egli riporta con approvazione¹²⁴ il passo in cui Engels, tessendo l'elogio funebre dell'amico e paragonando Marx a Darwin, affermava che gli uomini devono mangiare e bere «prima di» occuparsi di politica o di scienza e che, «dunque», la produzione dei mezzi materiali forma «la base da cui» la politica e la scienza si sviluppano. Ma, secondo me, Engels confondeva due relazioni diverse. Il *prima di*, ossia un nesso genetico, implicherebbe («dunque»), per lui, la *base da cui*, ossia un nesso causale. Ma già sappiamo che una base (ovvero una causa) non è soltanto un «prima di». Non sarebbe causa se si dileguasse all'insorgere del proprio effetto, comportandosi cioè come il prima, che si dilegua all'insorgere del dopo. Il mangiare vien prima del far politica (dal cibo metabolizzato si origina anche la facoltà di far politica), ma non si fa politica *perché e mentre* si mangia, tranne nel caso, metaforico, del politico volgarmente “insaziato” e “assetato” nel soddisfare gli interessi materiali propri o della propria cerchia più ristretta. Una causa, invece, perdura anche quando è sopraggiunto il suo effetto; essa “accompagna” l'effetto o lo sottostruttura. Là dove Lukács scrive¹²⁵: «Domande circa una priorità, quindi, possono in realtà farsi ragionevolmente solo riconoscendo questa inscindibile coesistenza», dovremmo dunque sostituire «priorità» con *causalità*. E la causalità-effettualità, nella sua accezione più semplice, è un concetto categoriale di *relazione*, insieme con i concetti di sostanza-inerenza e di reciproca azione (*versus* reciproca repulsione). I concetti categoriali di relazione costituiscono la base *discorsiva* privilegiata delle — più astratte — *scienze filosofiche*, mentre i concetti categoriali di modalità sono propri di una *discorsività* semplice che trova la sua, superiore, applicazione nelle — più empirico-concrete — *scienze storiche*. Tuttavia, in virtù del nesso ineludibile tra filosofia e storia, osserviamo un uso (subordinato) dei concetti modali in filosofia e un uso (sempre subordinato) dei concetti relazionali nella storiografia¹²⁶.

Note

- 1 Sull'ipotesi definibile come operazionismo ho dato brevi chiarimenti nel precedente cap. II (all'inizio del par. 4).
- 2 Il tempo logico-storico tematizzato dalle scienze filosofiche presuppone inoltre un divario tra una *causalità-nel-tempo* e una *genesì-nel-tempo*, che troverà conferma nei modelli dei diversi livelli onto-antropologici, oggetto di un capitolo successivo.
- 3 Bloch, 1980[a], p. 125.
- 4 «Il passato è immutabile, sottratto alla nostra disposizione, per cui i Greci hanno ritenuto importante dire che gli stessi dei non potevano far sì che non fosse accaduto quello che è accaduto» (Gadamer, 2002, p. 238).
- 5 L'esposizione più recente, e più breve oltre che più chiara, della sua tesi è nell'intervista che occupa la p. 20 dell'*Auvenire* 5 maggio 2002.
- 6 Quel che i fisici chiamano energia sarebbe, secondo la terminologia aristotelica, «la causa materiale» (in quanto dotata di *dynamis*), che, invece, proprio nella (comunemente chiamata) materia prenderebbe «forma»?
- 7 M. Cacciari (2002, p. 196) afferma che l'icona testimonierebbe il «primato della Luce» e, sull'eterno ritorno della luce, cita (a p. 211) un passo di H. Weyl, che si trova in *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Princeton, 1949: l'immagine di (ogni stato di) una stella ritornerebbe per «un numero infinito di volte» nel medesimo punto dell'universo al termine del tempo occorrente per poter «fare il giro dell'universo. Il presente si mescolerebbe così con gli spettri di un lontano passato».
- 8 Nella sua tarda grande *Estetica*, Lukács distinguerà tra arti del tempo, nelle quali si insinua un «quasi-spazio», e arti dello spazio, nelle quali si allude a un «quasi-tempo».
- 9 Si vedano una risposta di Lukács ai suoi critici, del 1925-26, tratta di recente da materiali di archivio (Lukács, 1996), e le interpretazioni proposte da N. Tertulian, 1999, p. 155, e da A. Infranca, 2002. Il saggio di Tertulian è uscito anche come Prefazione del volume *Dialectique et spontanéité*, Paris, Editions de la Passion, 2001.
- 10 Bloch, 1984, p. 92. Sull'impianto di *Das Materialismus* (cfr. Bloch, 1972[a]) e di *Philosophische Grundfragen einer Ontologie des Noch-Nicht-Seins* (per il quale cfr. Bloch, 1967[a]), sulla polemica blochiana nei confronti del Lange, sulla rivalutazione dell'idealismo e sui rapporti tra ontologia e etica si soffermano Holz, 1975, e Münster, 1990. Cfr. anche Horster, 1977. Lewis, 1974, p. 134, scrive: «Man is surely an illustration of what nature is, in its potentiality. He reveals nature. This is the lesson of the whole history of philosophy. Thinking about man and thinking about nature have always gone together. [...] Nature is not a creation but the challenge and opportunity to create. [...] The nature of any process is only revealed in the process as a whole and the world is not complete without man and is knowledge».
- 11 J. Russell, 1981, p. 40, vede una stretta parentela tra il concetto hegeliano di «forza» e quello marxiano. La forza è concepita, in Leibniz, in Hegel e, per certi aspetti, in Engels, come «anima», nel senso di forza interna, contro il meccanicismo e il suo ricorso alle forze esterne (Bellinazzi, 1984, p. 35). Vero è che la cosiddetta «forza occulta», anche a proposito della gravitazione newtoniana, è per Leibniz un'ingenua espressione tautologica (ivi, p. 103), ma la «latenza» è, da Aristotele a Bloch, elemento essenziale per la comprensione del mondo. Leibniziana è la concezione di Marx circa le forze produttive che, per svilupparsi, abbisognano della rimozione dei vincoli e delle resistenze esterne (p. 73). Negli *Excerpta* marxiani da Leibniz, del 1841, leggiamo che «nell'urto dei corpi ognuno non patisce che

- il movimento dovuto alla propria capacità di reagire, causa del movimento che però era già in lui». Sull'antiatomismo di Marx cfr. a p. 77.
- ¹² Bellinazzi, 1984, p. 22. Marx, dal 1842 al 1848, indica la materia con «massa», come Hegel nella filosofia della natura. Donde l'espressione «masse rivoluzionarie» (ivi, pp. 29-30). Per il concetto di materia (*Stoff*) in Marx, si veda anche la voce redatta da P. Macherey per il *Dizionario Marx Engels* a cura di F. Papi (Macherey, 1983, p. 233): «Marx allora si fonda su un doppio riferimento: ad Aristotele (rapporto materia-forma) e a Darwin (l'idea di una "tecnologia naturale")».
- ¹³ A proposito della conoscibilità dell'anatomia della scimmia a partire da quella dell'uomo (o dello studio di organi appena accennati a partire da quelli più sviluppati), secondo la marxiana «Introduzione» del 1857, si confronti l'*Enciclopedia* di Hegel, che si esprime in modo analogo sugli organi apparentemente senza funzioni negli animali inferiori: cfr. *System der Philosophie, in Sämtliche Werke*, vol 9, p. 61. Nel *Capitale* (MEW, vol. 23, pp. 11-12), la forma di valore della merce è la «cellula», ossia la forma più semplice; ma studiarla in quella forma di valore superiore che («come corpo già formato») è il denaro risulta più agevole e conveniente (e cfr. Bellinazzi, 1984, pp. 318-319). Engels, nella *Dialettica della natura*, fonde Haeckel (ontogenesi che ricapitola la filogenesi) e Hegel (il filosofare attuale come un ripercorrere le forme storiche della filosofia) e si dichiara d'accordo con Spencer sul problema dell'innatismo: Spencer, pur non accettando la teoria haeckeliana sulla ricapitolazione ontogenetica della filogenesi, sosteneva che le forme spazio-temporali sarebbero a priori per gli individui, non (come secondo Kant) anche per la specie umana (Bellinazzi, 1984, p. 163).
- ¹⁴ «Fra le proprietà naturali della materia, il movimento è la prima e la principale, non solo come movimento meccanico e matematico, ma ancor più come impulso, spirito vitale, tensione, come — per usare l'espressione di Jakob Böhme — tormento della materia» (Engels e Marx, 1969, p. 169).
- ¹⁵ Laszlo (1986, pp. 28-29) scrive che, nei vari livelli del reale, il grado di organizzazione è inversamente proporzionale all'intensità della forza.
- ¹⁶ *Ivi*, pp. 32-33.
- ¹⁷ *Ivi*, p. 30.
- ¹⁸ *Ivi*, pp. 91-92. Nel passaggio dall'inorganico al vivente le leggi dell'evoluzione restano identiche, nel senso che le leggi dell'inorganico stabiliscono semplicemente le possibilità e i limiti, o i vincoli, dello sviluppo della vita (*ivi*, p. 70). Come le regole per l'evoluzione biologica sono state scritte dall'evoluzione cosmica, così quelle dell'evoluzione socioculturale sono state dettate dall'evoluzione biologica (p. 88). La mente è una "lettura" interna delle relazioni tra sistema e ambiente. La coscienza è un sottosistema progettato per sorvegliare un sistema dato. Il cervello riceve e distribuisce energia, ma anche e soprattutto informazioni (pp. 84-85).
- ¹⁹ *Ivi*, p. 93.
- ²⁰ *Ivi*, p. 35.
- ²¹ *Ivi*, pp. 74-77.
- ²² *Ivi*, p. 103.
- ²³ *Ivi*, p. 131.
- ²⁴ Materia viene da *mater* (dal concetto di gravidanza). Il che «ci obbliga a sviluppare una filosofia della storia della materia». Sul marxismo e sul concetto di materia, non come «priva di vita, srotolantesi senza fine secondo leggi eternamente uguali e identiche nel loro ripetersi», ma (Aristotele insegna) come concetto che rimanda al *katá tò dynatón* (traducibile con «misura del possibile») o al *dynámei ón* («essere-in-possibilità»), cfr. Bloch, 1984, pp. 157-158.

- ²⁵ Sul tempo storico irreversibile, *multiversum* e finalizzato, cfr. l'«Introduzione» di Bodei, in Bloch, 1972[b], pp. 16-17.
- ²⁶ Il divenire è prima dell'essere secondo Prigogine, 1978. «La connotazione statica dello spazio-tempo è sostituita dalla connotazione più dinamica della "temporalizzazione dello spazio"» (*Ivi*, p. 226). Heidegger (1987, pp. 118-119) così si esprime nel suo linguaggio esoterico: «Il recarsi e arrecarsi l'uno all'altro di avvenire, essere-stato e presente che si dispiega nel diradarsi dell'Aperto è esso stesso prespaziale (*vor-räumlich*); solo perciò esso può accordare spazio allo spazio, cioè dare spazio». La presunta unidimensionalità del tempo (la sua linearità) è presa in prestito dallo spazio. Ma nel tempo autentico, tridimensionale e prespaziale dell'«avvenire, essere-stato e presente dispiegantesi nel diradarsi dell'Aperto», la dimensione non è l'ambito di una possibile misurazione, ma è «il tendersi-e-il-distendersi-da-un-capo-all'altro (*das Hindurchblangen*)».
- ²⁷ Bloch, 1980[a], pp. 120-124.
- ²⁸ *Ivi*, pp. 126-127.
- ²⁹ Bloch, 1984, pp. 101-102. A. von Cieszkowski, in *Prolegomena zur Historiosophie*, sosteneva che le leggi della logica scoperte da Hegel non sarebbero state da lui valorizzate compiutamente nella sua filosofia della storia. Anche l'incertezza tra uno schema tricotomico e una quadripartizione della storia universale deriverebbe dal fatto che egli non avrebbe considerato il futuro, cioè la storia possibile, come parte della «totalità» storica e quindi come oggetto a pieno titolo della filosofia della storia. Il compito proprio della filosofia sarebbe di cogliere «gli elementi *virtualmente* inscritti nell'umanità». Come Cuvier ricostruiva un intero organismo a partire da un solo dente, così il filosofo potrebbe costruire la «totalità ideale» del processo storico a partire dalla frazione di esso che appartiene al passato (Cieszkowski, 1973, pp. 10-11 e 18-19).
- ³⁰ Nel *Parsifal* di Wagner si trova un'affermazione che colpisce Bloch: «Il tempo diventa spazio» (ossia si immobilizza). Hegel si dichiara avverso alla cattiva infinità perché essa è solitamente concepita come "lineare". I tempi storici sono, invece, tempi «orientati e complessi (che la filosofia trascrive in diagrammi concettuali)»: così Bodei, 1982[b], p. 67.
- ³¹ Cfr. R. Bodei, *op. cit.*, pp. 135-136.
- ³² Cfr. Mancini, 1974; Zecchi, 1974.
- ³³ Bodei, 1982[b], pp. 102-103 e 112-114. L'espressione di Fichte si trova già in Lukács, 1967, p. 253.
- ³⁴ Bloch, 1990, pp. 46-49. E cfr. Bodei, 1982[b], pp. 159-160.
- ³⁵ Bodei, 1982[b], p. 127.
- ³⁶ *Ivi*, p. 69. E cfr. Löwy, 1975[b]; L. Boella, 1977[a]; E. Matassi, 1979.
- ³⁷ Nel Bloch, dopo avere fatto riferimento al concetto delle modificazioni artificiali del tempo, nella fotografia o nel cinema, anche per eternare l'attimo (Benjamin), sottolinea la differenza tra l'attimo secondo Bloch (attimo proteso verso il futuro) e la *Jetztzeit* di Benjamin, che rapprende l'intero decorso della storia, non soltanto le vittorie dei vincitori (Bodei, 1982[b], p. 75-78). *Carpe aeternitatem in momento* significa per Bloch irruzione improvvisa dell'attimo nell'eternità.
- ³⁸ Lukács, 1963[b], p. 231.
- ³⁹ Jaeglé, 1976.
- ⁴⁰ Sulle arti figurative e sul quasi-tempo che è in esse presente, o adombrato, cfr. Lukács, 1970, p. 1137.
- ⁴¹ Nell'incompiuto manoscritto dei *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, dopo aver contrapposto la necessità «storico-dinamica» di matrice hegeliana a quella spinoziana, «statico-eterna», Lukács constata che i progressi della riflessione ontologica si sono snoda-

ti dalla *temporalità* teogonica e cosmogonica di un pensiero-spirito che precede e crea il mondo, secondo i dogmi dell'antica teologia cristiana; attraverso la *coeternità* (modernamente spinoziana) di pensiero e mondo; e fino alla nuova *temporalità* storico-materialistica, che in Marx erede e critico di Hegel presuppone la priorità del mondo materiale e il suo sviluppo ulteriore nell'essere "ideale" o "spirituale" dell'uomo.

42 Cfr. R. Thom, 1980, pp. 28-30.

43 Cfr. Prigogine, 1981.

44 Lukács, 1976[b], p. 124. La scarsa attenzione dei critici alle opere della tarda maturità di Lukács è riscontrabile, tra l'altro, consultando il volume di Lapointe, 1983, volume che contiene 2063 titoli, suddivisi tra «Libri» e «Studi» elencati, per ciascuna delle principali lingue occidentali e altre, nell'ordine alfabetico degli autori (altri 24 titoli figurano in un «Addendum»).

45 In alcune interviste, Prigogine si riferisce a «una freccia zigzagante del tempo dagli imprevedibili percorsi», per «sbocchi alternativi»; a «fluttuazioni della materia» che «portano verso altri stati e percorsi ramificati dei sistemi materiali dinamici di cui le nostre "mappe cognitive" ci danno le anticipazioni razionali»; a «elementi nuovi della realtà, interna ed esterna ad un sistema [...] che lo rilanciano verso ulteriori stati e biforcazioni»; al fatto che «l'instabilità, e dunque l'irreversibilità, permettono la formazione di sistemi materiali in parte autonomi dal resto della materia che li attornia». In 1986, p. 226, Prigogine ribadisce: «La connotazione statica dello spazio-tempo [Einstein] è sostituita dalla connotazione più dinamica della "temporalizzazione dello spazio"». Sul rapporto tra irreversibilità del tempo e crescente complessità: «L'interpretazione classica della seconda legge era che essa esprimesse l'aumento del disordine molecolare. Nella formulazione di Boltzmann, l'equilibrio termodinamico corrisponde allo stato di massima "probabilità". In biologia e in sociologia, però, il significato fondamentale dell'evoluzione era esattamente l'opposto: essa descriveva delle trasformazioni che portavano a livelli di complessità sempre maggiore» (*ivi*, p. 4; e cfr. p. 195). E si veda ora anche in Prigogine e Stengers, 1988.

46 Cfr. *l'Unità*, 26 febbraio 1984. E cfr. Toraldo di Francia, 1986.

47 K. R. Popper, 1984, II, pp. 97-98.

48 *Ivi*, pp. 99-100. Non avevo ancora letto quel passo del *Poscritto* di Popper quando, in un mio articolo (Prestipino, 1981), accennavo ai presupposti filosofici «parmenidei» della relatività einsteiniana.

49 Cfr. Thom, 1980, pp. 35-36; e cfr. Prigogine e Stengers, «Natura e creatività», in Prigogine, 1981, p. 239.

50 Lukács, 1981, II, p. 52.

51 Prigogine, 1981, p. 140.

52 Popper, 1984, II, p. 101.

53 *Ivi*, p. 110.

54 Popper, 1984, III, pp. 167-168. Le particelle sarebbero realizzazioni di propensità.

55 Popper, 1984, III, pp. 189-190. Popper si sofferma sulla necessità odierna di introdurre nella fisica l'idea di evoluzione (cosmogenesi) come storia «di un processo che porta alla fusione di diversi nuclei di idrogeno in nuclei più pesanti, in condizioni che si incontrano solo raramente nel cosmo» (*ivi*, p. 142). Se i nuclei di idrogeno a brevi distanze si respingono, ma a distanze ancora più brevi (per forti pressioni) si attraggono e si fondono, allora dobbiamo ipotizzare nella materia alcune potenzialità che solo in condizioni estremamente rare diventano attive: dobbiamo accogliere «le idee di *emergenza* e di *proprietà emergenti*» (p. 144). Non dunque riduzione della chimica alla fisica, ma alla cosmologia (p. 143). Anche Bunge, in 1977, discorre di «*chance propensity*» (p. 165) e stabilisce una rela-

zione asimmetrica tra «real possibility» (=propensità) e probabilità statistica (frequenza): «Probability exactifies possibility, but not to everything possible can be assigned a probability» (p. 204).

⁵⁶ La leggo nella parziale riproduzione del *Corriere della sera* (Popper, 1988).

⁵⁷ Lukács, 1976, I, pp. 255-256.

⁵⁸ Prigogine, 1981, p. 136.

⁵⁹ Prigogine, 1981, p. 271 e *passim*. Tale reciprocità di azione si iscrive nella tendenza a considerare il *feed-back* come il precipuo procedimento «dialettico» del reale fisico e quindi anche biochimico (così Apostel e altri). Thom recupera persino Pavlov (Thom, 1980, pp. 145-146) e incontra, senza saperlo, Lukács (Lukács, 1981, II, p. 38) anche nel tentativo, forse arbitrario (cfr. Féher, Heller, Márkus e Vajda, 1977, p. 32), di leggere una certa *continuità* tra i riflessi condizionati degli animali e il linguaggio dell'uomo.

⁶⁰ Nel documentare e nel porre in risalto le notevoli affinità tra Lukács e Hartmann, N. Tertulian (2000, p. 111) si sofferma sul dissenso del primo nei confronti della netta distinzione ontologica, proposta dal secondo, fra uno strato dell'«anima» e uno dello «spirito oggettivo». Lukács era invece propenso a risolvere lo «psichismo», da un lato, nel «contesto socio-storico» e, dall'altro, nel «passaggio dalla vita "puramente organica"». Il saggio di Tertulian apparso in *marxismo oggi*, dal quale riporto questa citazione, è mancante dell'ultima parte, inclusa invece nella versione tedesca, uscita nella rivista *Lukács-Jahrbuch*, 2001, che ho menzionata in nota all'inizio del mio «Preambolo».

⁶¹ Prigogine, 1981, p. 43.

⁶² Prigogine, 1981, 119. Sembra così suffragata la previsione di Lukács: in futuro, «la genesi delle formazioni della natura inorganica sarà conosciuta molto meglio di oggi» e quindi «si potrà parlare con precisione e concretezza della loro storia» (cfr. Lukács, 1976[b], I, p. 222, e II, p. 167 in nota; e cfr. Lukács, 1973[b], p. 41: «la geologia o il darwinismo debbono essere considerati anche sotto il profilo di scienze storiche»).

⁶³ Cfr. l'Appendice su «Fisica e metafisica», in Prigogine, 1981, p. 206.

⁶⁴ Si veda lo scritto di Oliverio, 1981, p. 109.

⁶⁵ Mi riferisco anche a Oliverio, 1981, e a Bodei, 1981.

⁶⁶ Paolo Rossi, 1981, p. 8.

⁶⁷ «La poesia rispecchia il decorso temporale concreto come tale proprio nella sua storicità» (Lukács, 1970, p. 1137). Peraltro, secondo Lukács, è generalizzabile la «mondanità» delle opere d'arte» (*ivi*, p. 1317): nell'originale tedesco *Welthaftigkeit* (Lukács, 1963[a], II, p. 553).

⁶⁸ «La profondità della perfezione estetica mette essa stessa in moto un non compiuto: in tal senso perfino quel che in Michelangelo è non-frammentario nel senso consueto, le figure della Cappella Medicea così come la cupola di San Pietro, arriva a quella smisuratezza che è la misura dell'ultimum nell'arte» (Bloch, 1994, p. 259). Nell'architettura «lo spazio esterno può acquistare proprietà estetica prima di quello interno» (Lukács, 1970, p. 1195).

⁶⁹ Bloch, 1994, p. 349.

⁷⁰ *Ivi*, p. 475.

⁷¹ «Nella sfera estetica questo impulso non conduce solo alla realizzazione piena e adeguata di ogni singolo paradigma o entimema, ma a nessi concatenati, a effetti a catena, dove ognuno di essi sollecita e potenzia l'altro» (Lukács, 1970, p. 649). Con «nessi concatenati» e «effetti a catena» la traduttrice italiana Anna Marietti Solmi rende, rispettivamente, *Kettenverbindungen* e *Kettenwirkungen* (Lukács, 1965, I, p. 690). Nella traduzione spagnola di Manuel Sacristán: «enlaces y efectos encadenados» (Lukács, 1966, p. 371). Ancora: «nella distinzione dei singoli generi hanno una funzione di rilievo le differenze concernenti il peso specifico» delle diverse «componenti» (Lukács, 1970, p. 1137).

- 72 «la scultura “nega” tutte le interazioni del corpo rappresentato col suo ambiente: esso esiste per sé, nella sua forma chiusa e compiuta, affidato unicamente a se stesso» (Lukács, 1970, p. 1145).
- 73 Havemann, 1965, pp. 98-99, osserva che non esiste un ritmo in senso assoluto e che un dato ritmo è percepito nella sua specificità solo se posto a diretto confronto e contatto con un altro. Se tutti i ritmi dell'universo fossero raddoppiati, nulla cambierebbe (nella realtà e nella nostra percezione delle cose).
- 74 Bloch, 1980[a], p. 141 e p. 211. L'elogio dell'arte espressionista è a p. 230. Sull'espressionismo, su Mahler e sull'attualità di *Spirito dell'utopia*, cfr. Bloch, 1984, p. 137. La fuga bachiana era ancora ordine gerarchico, secondo Bloch, mentre la forma sinfonica (che pone e contrappone i diversi temi) risponde al principio di libertà proprio del capitalismo in ascesa (*ivi*, p. 159). Sulla musica come modello di tempo storico plurale ecc., in *Geist der Utopie*, cfr. Bodei, 1982[b], p. 50.
- 75 Le categorie artistiche in senso proprio sono tali soprattutto perché ci rinviano a un loro fondamento ontologico: cfr. «Ernst Bloch e il futuro», in Jameson, 1975, p. 170.
- 76 Bloch, 1954, t. II., p. 407 (1994, p. 956). Perciò Bloch critica l'estetica di Lukács: perché indulge all'armonizzazione idealistica, dei processi pervenuti alla loro compiutezza o al loro compimento, e trascura la ricchezza reale dei processi aperti (Bloch, 1954, p. 387; trad. it., 1994, p. 934).
- 77 Bloch, 1954, p. 413; trad. it., 1994, p. 963.
- 78 Bloch, 1954, pp. 408-409; trad. it., 1994, pp. 957-958.
- 79 Bloch, 1954, pp. 410-411; trad. it., 1994, p. 960: «als so äusserlich gehalten, wie es sich gehört, aber der Augenblick nachher, wo Amneris des Sieger bekränzt, strahlt musikalisch nicht, und die Liebesszene zwischen Othello und Desdemona, wenn die Plejaden das Meer berühren, wenn der Raum klein wird und die Welt tief, unterscheidet sich in diesem ihrem eigenen Tiefepunkt charakteristisch vom verabredeten Höhepunkt eines anderen Aktschlusses, zwischen Siegmund und Sieglinde, wenn hochaufglüht Wälsungenblut». Anche Lukács, dopo aver detto che, a suo parere, il testo di Boito per l'*Otello* di Verdi «è forse la migliore traduzione di un dramma importante in un libretto d'opera» (Lukács, 1970, p. 1166) e che «questi meriti consistono soltanto nell'aver aperto grandi possibilità per la musica drammatica di Verdi» (*ivi*, p. 1277), fa riferimento, in particolare, alla «grande scena d'amore della fine del primo atto» (*ivi*, p. 1166). Verdi offre a Bloch lo spunto per affermare che, per coloro che son dotati di genio, la regola è quella di una vecchiaia particolarmente feconda (Bloch, 1994, p. 1157).
- 80 Bloch, 1954, p. 412; trad. it., 1994, p. 961.
- 81 Bloch, 1954, p. 414; trad. it., 1994, p. 964.
- 82 Bloch, 1994, p. 483.
- 83 Secondo Bloch, la psicoanalisi ha trascurato i sogni diurni, nei quali non interviene nessuna censura, nessun simbolismo, ma è presente il desiderio del nuovo (Bloch, 1984, p. 148-149).
- 84 Cfr. anche U. Galimberti (2002, p. 489), il quale cita Goethe («Dove è possibile una compensazione la tragicità vien meno») e Jaspers (il provvidenzialismo cristiano e la fede nella redenzione non si conciliano con «una vera e propria tragicità»).
- 85 Bloch, 1980[a], p. 130. Perciò la natura che «permane» è per noi, non tanto un problema dell'inizio, quanto della fine della storia (p. 256).
- 86 Bloch, 1990, p. 58.
- 87 *Ivi*, p. 63.
- 88 Si riferisce ai tempi quasi istantanei che la cosmologia ipotizza per la successione dei primissimi stadi di formazione dell'universo, in base alle note teorie dette del *big bang*.

- ⁸⁹ Vorrei qui ricordare Luporini, 1961, p. 335, che mette in evidenza la centralità del concetto kantiano di *permanenza* della materia, come equivalente al concetto di sostanzialità. La permanenza *sostanziale* dei corpi fisici è, nel tempo stesso, in quanto sinonimo di *impenetrabilità*, la loro forza repulsiva come forza *causale* prima (la reciproca, cioè la forza attrattiva è, secondo Kant, la «seconda» forza fondamentale della natura).
- ⁹⁰ Bloch, 1980[a], p. 209. E cfr. anche a p. 213.
- ⁹¹ Bodei, 1982[b], p. 100.
- ⁹² Al contrario, Giovanni Gentile svaluta l'astratto, la cui logica sarebbe «del pensiero in quanto oggetto a se stesso [...], onde rinnova *nel pensiero* la posizione dell'essere che è puro essere» (Gentile, 1940, I, p. 175).
- ⁹³ Marx è, per conseguenza, il più aristotelico fra i pensatori delle età moderna e contemporanea. Il più antiaristotelico è Heidegger: si vedano «L'origine dell'opera d'arte» e «La questione della tecnica», in Heidegger, 1968.
- ⁹⁴ Causa (efficiente) del mutamento è, «in generale, ciò che produce nei confronti di ciò che è prodotto»; ma lo sono anche le cose che «pur senza aver dato inizio al movimento, intervengono come intermediari rispetto al fine»: ossia i mezzi o gli strumenti (Aristotele, 1980, p. 298 [1013 a, 1]). Talvolta la causalità è reciproca: ad esempio, il benessere (causa finale) facilita l'esercizio fisico (che è causa efficiente rispetto al benessere, come mezzo al fine): *ivi*, p. 299 [1013 b, 1]. È qui chiaro che il fine, o il «bene», è il valore valorizzante i mezzi efficienti.
- ⁹⁵ Aristotele, 1970, pp. 82-83.
- ⁹⁶ Berti, 1987, p. 34.
- ⁹⁷ Lukács, 1981, II, p. 180.
- ⁹⁸ Cfr. Heyer, 1982. Dopo aver ricordato (p. 130) che Durkheim separa nettamente il sociale dal biologico (e dallo psichico), Heyer attribuisce (p. 132) a Marx una rilevante distinzione tra rapporti sociali primari (derivati dalla sua natura organica e psichica: ad es., i rapporti di famiglia, la cooperazione) e rapporti sociali secondari (cioè posti a vari livelli sopra i primari: le varie forme di società o di Stato ecc.). Si connette con questo il problema, già adombrato in Marx, della riduzione delle leggi sociologiche a leggi naturalistiche. Tra i riduzionisti posteriori, Bucharin, in 1983, pp. 47-48, così si esprime: «*sia nella natura, sia nella società, esiste una conformità a leggi dei fenomeni, oggettivamente (cioè indipendentemente dal fatto che lo vogliamo o non lo vogliamo, che lo sappiamo o non lo sappiamo) causale*». E prosegue: «Che cos'è poi tale legge causale? È un legame necessario dei fenomeni, osservato costantemente e dovunque». Qui l'irreversibilità del tempo storico è dunque messa da parte. Bucharin prevede alcune obiezioni: «Contro il concetto della causalità e della legge di causa alcuni avanzano l'argomento che questo stesso concetto è sorto a sua volta (come abbiamo visto) dalla scorretta rappresentazione di un legislatore divino. Che esso sia sorto così, questo è vero. Ma da moltissimo tempo esso ha perduto tale senso».
- ⁹⁹ Lukács, 1981, II, p. 175.
- ¹⁰⁰ Lukács, 1981, II, p. 400.
- ¹⁰¹ O meglio: il «Determinismo Universale» così come è definito da Von Wright (1981, p. 96). C. Pizzi, in 1983, p. 110, scrive a proposito del «fiscalismo» carnapiano: «Di fronte all'esplosione dell'informazione scientifica e al proliferare di nuove scienze verificatosi in questi ultimi decenni, l'ideale carnapiano appare sempre più attuale e sempre meno attuabile».
- ¹⁰² Cfr. anche in Salvucci, 1986. E si veda Toulmin: la natura risponde, ma noi formuliamo le domande in base alle nostre «preconcezioni» teoriche (Toulmin, 1982, p. 83). L'esame *aprioristico* vien prima dell'attenzione ai fatti particolari (*ivi*, pp. 88-89).

- 103 Cerroni, in 1982, p. 58, a proposito di Cartesio: «sebbene la natura non sia di per sé dotata di fini e pertanto l'uomo non sia il fine della natura, si danno enti naturali che pensano e pongono fini».
- 104 Il lessico heideggeriano e, più ancora, lo spirito da cui è animato incontrano peraltro la riprovazione di Lukács (la «semplice prosa», egli dice nel capitolo sull'esistenzialismo, è «sempre estranea a Heidegger»).
- 105 Heidegger, 1976, pp. 36-38.
- 106 Heidegger, 1976, pp. 184-185 e 380-393.
- 107 Heidegger, 1976, p. 65.
- 108 Heidegger, 1976, pp. 154-158.
- 109 Hartmann, 1971, p. 161.
- 110 Hartmann, 1971, pp. 202-204.
- 111 Hartmann, 1971, pp. 453-485.
- 112 Anche F. E. Jacobi aveva affermato: «Una concatenazione non meccanica è una concatenazione secondo disegni e scopi prefissi. Essa non esclude le cause efficienti e quindi anche il meccanismo e la necessità, ma ha solo la differenza essenziale, che in essa il risultato del meccanismo precede come concetto, e vien data la connessione meccanica mediante il concetto, e non, come nell'altro caso, il concetto nel meccanismo. Questo sistema vien chiamato il sistema delle cause finali, o della libertà razionale. Quello il sistema delle cause semplicemente efficienti, o della necessità naturale» (Jacobi, 1914, pp. 193-194).
- 113 Bloch, 1980[a], p. 76.
- 114 *Ivi*, p. 77. Bloch distingue tra un formalmente possibile, un possibile cosalmamente obbiettivo, un possibile cosico-obbiettonforme e un possibile obbiettivo-reale, criticando la concezione kant-hegeliana della possibilità come categoria semplicemente formale o del pensiero (cfr. Bloch, 1967[b], pp. 35-70). Quando Bloch afferma che la *possibilità* introduce una dimensione autenticamente “dinamica” si riferisce verosimilmente alla distinzione kantiana tra categorie matematiche e categorie dinamiche. La tavola delle categorie infatti, per Kant, si può «dividere in due parti; la prima si indirizza agli oggetti dell'intuizione (tanto pura che empirica), e la seconda all'esistenza di tali oggetti (o in relazione reciproca o in relazione all'intelletto)»: Kant, 1781-1787 (B110, aggiunto in B); trad. it. p. 114. La prima classe è quella delle categorie matematiche, la seconda delle dinamiche.
- 115 Bloch, 1980[a], pp. 259-260.
- 116 Cfr. Lukács, 1984, p. 145; trad. it., 1990, p. 154.
- 117 Lukács, 1984, p. 150; trad. it., 1990, p. 159.
- 118 Lukács, 1984, pp. 157-158; trad. it., 1990, pp. 166-167.
- 119 Lukács, 1984, p. 160; trad. it., 1990, p. 169.
- 120 Lukács, 1984, p. 161; trad. it., 1990, p. 170.
- 121 Lukács, 1984, pp. 163-164; trad. it., 1990, pp. 173-174.
- 122 Lukács, 1984, pp. 164-166; trad. it., 1990, pp. 174-176.
- 123 Lukács, 1984, p. 168; trad. it., 1990, p. 178.
- 124 Lukács, 1984, p. 307; trad. it., 1990, pp. 329-330.
- 125 Lukács, 1984, p. 308; trad. it., 1990, p. 331.
- 126 Per Kant, 1781-1787 (A836 B864); trad. it., 1996, p. 591, la conoscenza storica è «*cognitio ex datis*». Conoscenze razionali sono invece la filosofia e la matematica. Tra matematica e scienza della natura egli vede un divario simile a quello indicato tra storia e filosofia? Kant distingue, in effetti, mondo (*Welt*), come «l'insieme (*Ganze*) matematico di tutti i fenomeni», e natura, come «un tutto (*Ganze*) dinamico», in quanto si guardi all'«unità nell'esistenza dei fenomeni»: Kant, 1781-1787 (A418-419 B446-447); trad. it., 1996, pp. 326-327.

IV. La via inversa: il ritorno all'antropologia

1. *Relazioni (e introiezioni) tra strati-stadi.* — Lo schema seguente potrebbe indicare le relazioni possibili tra i diversi *strati* o *stadi* — la differenza tra questi due termini sarà meglio chiarita tra poco — dell'essere. Le relazioni possono essere *dirette*, se uno strato (o uno stadio) condiziona (o determina) quello immediatamente superiore o quello immediatamente inferiore. Possono essere *mediate*, se hanno luogo tra strati o stadi non contigui: e quindi per il tramite di uno strato o stadio intermedio. Le relazioni tra strati sono da noi dette relazioni di *condizionamento* (causale o finale). Quelle tra stadi sono dette relazioni di *determinazione* (materiale o formale). Abbiamo già cercato di chiarire il contenuto semantico-categoriale che intendiamo attribuire ai termini condizionamento e determinazione. Se le definizioni proposte sopra, come costruzioni "mentali", hanno una qualche operatività reale — nel significato suggeritoci dalla *Logica* di Dewey —, allora possiamo ipotizzare nell'essere fisico il basilare (so)strato e/o lo stadio primordiale che condiziona e/o determina in modo diretto se stesso (quando eventi fisici determinano o condizionano altri eventi fisici) e anche lo strato-stadio bioteleonomico. Questo, a sua volta, in via diretta, condizionerebbe o determinerebbe se stesso e ricondizionerebbe lo strato-stadio fisico. Lo strato-stadio bioteleonomico inoltre, ancora in modo diretto, agirebbe su quello psicoteleologico, condizionandolo o determinandolo, e ne sarebbe ricondizionato. Lo strato-stadio psicoteleologico condizionerebbe o determinerebbe direttamente se stesso e il superiore-ulteriore strato-stadio

socioteleologico, il quale in egual modo agirebbe su se stesso e insieme ricondizionerebbe lo strato psicoteleologico. Fin qui abbiamo considerato relazioni dirette, di condizionamento e di determinazione. Le altre relazioni sarebbero tutte relazioni di condizionamento e tutte mediate, perché presupporrebbero l'interposizione di uno o più strati intermedi tra due strati tra loro non "contigui"¹.

Agente				
socioteleologico	$C_{(m)}$	$C_{(m)}$	$C_{(d)}$	$D/C_{(d)}$
psicoteleologico	$C_{(m)}$	$C_{(d)}$	$D/C_{(d)}$	$D/C_{(d)}$
bioteleonomico	$C_{(d)}$	$D/C_{(d)}$	$D/C_{(d)}$	$C_{(m)}$
fisico-causale	$D/C_{(d)}$	$D/C_{(d)}$	$C_{(m)}$	$C_{(m)}$

Agito fisicausale bioteleon. psicotel. sociotel.

D = determinazione genetica } (d) = diretto/a
 C = condizionamento causale } (m) = mediato/a

Se le relazioni generali fossero quelle riassunte nel nostro schema, ciascuno degli strati-stadi intermedi (bioteleonomico e psicoteleologico) ci si presenterebbe articolato in due coppie di momenti interni: 1) un momento interno dominante (perché auto-referenziale) opposto a un momento interno modellato invece sullo strato-stadio immediatamente "contiguo" superiore e 2) un momento interno dominante (perché auto-referenziale) opposto a un momento interno modellato sullo strato-stadio immediatamente contiguo inferiore. Il primo e l'ultimo strato-stadio (il fisico-causale e lo strato socioteleologico) conterrebbero ciascuno una sola coppia di momenti interni: nel primo, un momento interno dominante si opporrebbe a un momento interno orientato verso lo strato-stadio (bioteleonomico) immediatamente superiore; nell'ultimo, un momento interno dominante si opporrebbe a un momento interno orientato verso lo strato-stadio (psicoteleologico) immediatamente inferiore. Accadrebbe, nell'em-

genza di uno strato-stadio ulteriore, qualcosa che — con espediente “didattico” — potremmo paragonare a quel che accade quando un ago magnetizzato si spezza in due, dando luogo a due segmenti distinti: ciascuno conserva le due polarità opposte che si ritrovavano nell’ago prima che si spezzasse. Nel capitolo precedente, ho osservato (in relativa sintonia con Popper), circa le opposizioni proprie della logica storica, che anche nelle opposizioni interne, sempre, una delle due polarità opposte è dominante, rispetto all’altra, perché, più dell’altra, è caratterizzante dell’elemento all’interno del quale l’opposizione si trova. In termini probabilistici, non esisterebbero né probabilità 1, né probabilità 0, né probabilità 1/2, ma solo valori intermedi tra 1 e 1/2 o tra 1/2 e 0.

G. H. von Wright cerca di presentare la logica dei processi come un’eccezione rispetto alla legge di bivalenza (verità o falsità), o del «terzo escluso»: «dapprima, definitivamente, piove (p), poi, definitivamente, non piove ($\sim p$), e tra questi due stati nel tempo c’è una “zona di transizione” in cui può cadere qualche goccia — troppo poche per farci dire che piove, ma troppe per impedirci di dire che ha smesso di piovere del tutto, definitivamente. In questo “tratto”, la proposizione p è né vera né falsa»². In realtà, a nostro avviso, nella logica (dialettica) dei processi onto-storici non figurano enunciati del tipo «piove» o «non piove», ma enunciati concernenti la *dominanza* di un elemento (o di un momento) su quello opposto. La transizione è pertanto, *sempre*, un passare dalla dominanza dell’uno alla dominanza dell’altro. Ebbene, il principio dialettico della discontinuità processuale comporta che non vi sia *mai*, nel passaggio, un punto di assoluto equilibrio tra le due dominanze (uno stato, si direbbe, di probabilità 1/2), ma che vi si svolga un “salto”: da una dominanza che decre-sce a una (opposta) dominanza, sia pure appena incipiente.

Se accettassimo l’ipotesi accennata prima, sui momenti interni a ciascuno strato-stadio, allora momenti interni dell’essere fisico-causale potrebbero essere, sempre a titolo di ipotesi: l’*inorganico* (dominante) e l’*organico* (subordinato, perché già orientato verso il bioteleonomico); momenti interni dell’essere bioteleonomico, come abbiamo già detto prima citando Lukács, potrebbero essere: il principio *vegetale* (subordinato, perché ancora fortemente orientato

verso l'inferiore-anteriore ambiente fisico-causale) e il più propriamente teleonomico mondo *animale* (quindi dominante), nonché il complesso *somatico* (per la medesima ragione dominante) e il complesso *neuronal* o *istintuale* (subordinato, perché già orientato verso il superiore-ulteriore essere psicoteleologico); momenti interni dell'essere psicoteleologico sarebbero: il *sensoriale* (subordinato, perché ancora orientato verso il sottostante-antecedente essere bioteleologico) e il *mentale* (dominante), nonché l'*individuale* (dominante) e il *collettivo* (subordinato, perché già orientato verso l'essere socioteleologico); momenti interni dell'essere socioteleologico sarebbero: l'*interpersonale* (subordinato, perché ancora orientato verso l'essere psicoteleologico) e l'*agire comune* universalmente istituito (dominante).

Poiché ogni essere è rappresentabile come sovrapposto o sottoposto a un altro, Lukács afferma che, se l'uomo ha la propria base ultima nella natura (inorganica), questa non ha, evidentemente, alcuna base, ossia costituisce essa stessa la propria base³. Gli strati-stadi, considerati nel loro insieme, costituirebbero una quadruplica sede di opposizioni dinamicamente rovesciate, perché ciascuno dei superiori-susseguenti invertirebbe la direzione dei processi che avvengono nell'inferiore-precedente. Questo concetto si potrebbe forse chiarire anche nei termini della seconda legge della termodinamica. Afferma Prigogine⁴: «L'interpretazione classica della seconda legge era che essa esprimesse l'aumento del disordine molecolare. Nella formulazione di Boltzmann, l'equilibrio termodinamico corrisponde allo stato di massima "probabilità". In biologia e in sociologia, però, il significato fondamentale dell'evoluzione era esattamente l'opposto: essa descriveva delle trasformazioni che portavano a livelli di complessità sempre maggiore». In biologia e in sociologia, ossia nel secondo e nel quarto strato-stadio. E in psicologia, ovvero nel terzo? L'essere psicoteleologico si contrappone a quello bioteleonomico in quanto ripristina, in certo qual modo, una tendenza verso il "disordine" antropico? Il confronto tra «biosfera» e «noosfera» dovrebbe qui essere specificato come confronto tra «evoluzione della *specie*» vivente (negentropica) e sviluppo del singolo individuo umano psichico (neo-entropico). Si consideri infatti che le cellule cerebrali non si rinnovano né sono rimpiazzate quando deperiscono e che un corrispondente feno-

meno di deperimento irreversibile caratterizza la vita psichica individuale, almeno a partire da quando ha compiuto il suo ciclo formativo, differenziandola dalla vita biologica della specie, che invece dovrebbe tendere a un (sia pur lento) rinvigorismento selettivo. L'heideggeriano «essere per la morte» si conviene davvero al livello cosciente del reale, anche se esso ha pur sempre la possibilità di trasferire i propri risultati nel superiore-ulteriore livello dell'organizzazione sociale perché vi si conservino e anzi vi si incrementino. Si darebbe dunque questa sequenza: 1) *entropia* fisica, comprendente l'opposizione interna al mondo fisico elementare tra entropia inorganica, in quanto dominante, e entropia fisico-organica, in quanto momento subordinato e parzialmente contraddittorio rispetto all'inorganico dominante; 2) autoorganizzazione biologica *negentropica*, nella vita di specie e nelle sue opposizioni interne: quasi fisicochimica vita vegetativa, di contro a vita animale, e sviluppi somatici, di contro a funzioni neuronali-istintuali insorgenti in funzione quasi-psichica; 3) finalismo psichico di nuovo *entropico*, articolato nel dualismo interno tra il mentale e il sensoriale-corporeo (quest'ultimo quasi come "rappresentanza" del precedente essere biologico) e nel dualismo interno tra individuale e collettivo (quest'ultimo sporgentesi verso l'essere socioteleologico); 4) finalismo sociale, di nuovo *negentropico* e quindi dotato di complessità crescente, ma non esente da fattori intrinsecamente "retrospettivi", in forza dell'opposizione interna tra un momento personalizzante (ancora proteso verso l'individualità psichica) e il momento socioistitutivo, dominante, dell'agire comune come universalmente istituito o, più esattamente, come mera possibilità di auto-istituirsi in un futuro incerto o, finora, indeterminato.

2. *Strutture antropologiche: premesse.* — La concezione deterministicamente riduttiva verso la quale Lukács propende, nelle sue riflessioni sulla «logica del vivente», si incontra in lui con la generale sottovalutazione delle teorie di Freud, sul radicamento della coscienza individuale nelle profondità inconscie e sugli insospettati legamenti che, attraverso l'inconscio, riconducono lo strato della coscienza alla sottostante regione degli impulsi biologici (segnatamente di quelli sessuali, implicati nell'esecuzione dei programmi di riproduzione

della specie)⁵. In effetti, la tradizione marxista era solita trascurare l'inconscio individuale, e quindi le radici biologiche della coscienza⁶. Gli iniziatori del materialismo storico, in polemica con l'idealismo, si limitarono a dichiarare che l'«essere sociale» determinerebbe la «coscienza» degli uomini e, con riferimento a quest'ultima, alcuni teorici del marxismo della Seconda internazionale (specie Plechanov), in parziale contrasto con il positivismo, sostennero che dalla cosiddetta «coscienza sociale» procederebbe quella individuale⁷. Il superamento del più piatto sociologismo, nel suo tentativo di sminuire l'attività cosciente, costituì forse la principale novità teorica del leninismo, inteso nella sua accezione più ampia e nei suoi frutti "occidentali" più ricchi: da *Storia e coscienza di classe*, dove Lukács riabilitò la «soggettività»⁸ della coscienza rivoluzionaria, ai *Quaderni del carcere*, nei quali Gramsci condusse la sua solitaria lotta contro il determinismo sociologizzante buchariniano, e fino alla postuma *Ontologia dell'essere sociale*, nella quale il vecchio Lukács, riaffermando che il lavoro è la radice dell'uomo, concepì il lavoro stesso, innanzi tutto, come *coscienza attiva* — coscienza dei fini e del rapporto mezzi-fini — determinante (più che determinata da) la socialità, quella cooperativa innanzi tutto.

In un tale recupero del «lato attivo» della coscienza andò perduta, peraltro, quella tenue presenza di un "inconscio" che era possibile avvertire nella concezione marxiana dell'ideologia come «falsa coscienza», come «coscienza capovolta», come «camera oscura». In Lenin, in Gramsci e in Lukács, «ideologia» divenne infatti sinonimo di coscienza "chiaro" e *efficace* socialmente; tanto più efficace quanto più potesse identificarsi con una concezione scientifica: filosofica in specie⁹. In Lukács, pertanto, la «barriera» ontologica tra l'«essere organico» (la vita biologica) e l'«essere sociale» si fece di fatto più impenetrabile proprio in conseguenza della funzione attiva che venne attribuita alla coscienza, nel suo svilupparsi dall'attività lavorativa all'essere sociale. Guadagnando, dopo Lenin, una funzione decisiva anche nei processi sociali e politici, proprio per ciò la coscienza perse ancora di più, paradossalmente, l'autonomia che le sarebbe derivata da una sua collocazione intermedia, tra la vita biologica e l'essere sociale.

È tempo, per il pensiero marxista, di mettere a fuoco gli individui “concreti”, evitando sia il pregiudizio biologistico e astorico sulla cosiddetta natura umana in generale, coltivato anche dagli economisti classici, sia l’attenzione esclusiva (e “ossessiva”) sulle forme economico-sociali, prestata soprattutto dal vecchio materialismo storico. È necessario, invece, riuscire a parlare degli individui-soggetti nel loro statuto bifronte, che guarda da un lato alle radici biologiche — delle quali è un’espressione non trascurabile l’inconscio — e, dall’altro lato, a un’ontologia dell’essere sociale che non è ancora *compiutamente* tale. Quest’ultimo non si esaurirà nel, né si impernerà sul, lavoro (sia pure liberato), perché il lavoro è attitudine, soprattutto, della psiche individuale. Tuttavia, l’essere sociale (anche l’essere sociale *incompiuto*) presuppone logico-storicamente il lavoro — il nesso “vivente” tra causalità e teleologia nell’individuo psichico —, più di quanto il lavoro in tal modo inteso presupponga, a sua volta, l’essere sociale.

Un nuovo riduzionismo che potrebbe incorrere nell’errore contrario, rispetto alla ipertrofia sociologizzante propria delle tesi vetero-marxiste, e che potrebbe essere parzialmente accostato a talune concezioni del primo positivismo, da un lato, e alla metodologia ermeneutica freudiana, dall’altro, è stato talvolta attribuito ad alcune propugnatrici del femminismo teorico. Nel giudicare che le maggiori produzioni culturali della coscienza occidentale, quali il linguaggio, la logica e la stessa filosofia, sarebbero costitutivamente affette da una matrice, o da una intrinseca funzionalità, sessista-maschilista e che l’unica alternativa auspicabile sarebbe una cultura (una lingua, una logica, una filosofia) tutta femminile, nel suo impianto categoriale e nel suo senso, si potrebbe in effetti concedere troppo a un riduzionismo biologista-sessista. Si potrebbe incorrere in un’omissione — indirettamente incoraggiata, peraltro, dalla diffusione del «pensiero debole» in filosofia e dell’«anarchismo» in epistemologia —, che trascurasse una proprietà indubbia dei dislivelli o dei salti ontologici: il livello superiore-ulteriore, benché condizionato e/o derivato dal livello inferiore-antecedente, costituisce un campo di nuova dominanza, e quindi di relativa autonomia funzionale, capace di emanciparsi (relativamente) dal “peccato originale” della propria fondazione-genesi o di rifunzionalizzarne alcune “tracce”. E, nondimeno, la

cancellazione totale di quella fondazione-genesi sarebbe improponibile, anche perché ci esporrebbe al rischio di una unilateralità “palinogenetica” del tutto opposto al riduzionismo biologistico. Alla tentata riduzione che appiattisce il cosciente sul vivente fa seguito, di solito, il tentativo di spiegare *in toto* il vivente, a sua volta, soltanto sulla base dei (e/o per la genesi dai) meccanismi inferiori, fisico-chimici¹⁰. Anche Lukács è incline a un tal pregiudizio, quasi cartesiano, nelle sue riflessioni sulla vita animale e vegetale.

3. *Strutture antropologiche: ipotesi sui blocchi.* — Una corretta concezione evolutiva della storia naturale e, in essa, della storia umana non può ignorare i salti, le rotture e anche i ritorni o le regressioni che fanno non lineare l'evoluzione stessa. D'altra parte, i salti o le cesure sono, nella storia umana, gli esiti di una sempre diversa ricombinazione di quattro elementi originari — che permangono come una sorta di patrimonio genetico della civiltà —, non di improbabili palingenesi epocali che facciano *tabula rasa* di tutto il passato. Perciò, quando tentiamo di dare un volto a un futuro “sognato”, non possiamo trascurare la «lunga durata» o la relativa costanza di quegli elementi — *produzione, società, cultura, istituzioni* —, pur se in seguito alle loro ricomposizioni le loro forme variano nel tempo, dall'uno all'altro *blocco logico-storico*, perché la centralità sistemica compete ora all'uno ora all'altro elemento, a seconda dei blocchi: delle loro logiche interne e delle loro configurazioni storiche. Le nuove configurazioni sono originate da precedenti insuccessi adattivi o da tentati ri-adattamenti, non del tutto dissimili da quelli dell'evoluzione biologica. In linea di massima, la regola di un procedere, a volte casuale, per prove e errori vale finora anche per la storia della specie umana, pur se non è trascurabile il ruolo che anche nei grandi mutamenti antropologici giocano l'intenzionalità cosciente e la relativa libertà di opzione fra itinerari diversi.

L'intento di questo paragrafo è, non tanto di tracciare una sintesi di due miei libri precedenti¹¹, quanto di abbozzare alcune figure e alcune formule che, almeno nelle intenzioni dell'autore, dovrebbero illustrare e precisare pochi esempi scelti quasi a caso. Vorrebbero, innanzi tutto, essere rappresentati i «blocchi logico-storici» reali e/o

possibili, caratterizzati ciascuno dalla *dominanza* di un dato elemento sugli altri tre e dal conseguente riadattamento sistemico degli altri tre. Le pagine seguenti di questo capitolo possono forse interessare un'esigua parte dei lettori. Gli altri non smarrirebbero il filo principale del nostro discorso se, trascurando le formule e le figure (piuttosto "peregrine") d'ora in avanti abbozzate in questo capitolo, volessero anticipare la lettura del cap. V successivo, nel quale l'autore cercherà di esemplificare, con concetti gramsciani, la dialettica storica propria dei processi economici, sociali, culturali e istituzionali: in specie, la dialettica delle dominanze, delle opposizioni (non antagonistiche o antagonistiche, interne o esterne) e delle risoluzioni alternative logicamente e storicamente possibili.

Propongo innanzi tutto alcuni simboli convenzionali:

p = elemento produzione;

s = elemento società;

c = elemento cultura;

i = elemento istituzioni.

B = blocco logico-storico (come sistema idealizzato);

B/p = blocco logico-storico nel quale p è (come subsistema) *elemento* dominante (a seconda dei casi, ovviamente, è possibile sostituire p con s, o con c, o con i: l'avvertenza vale anche per alcune formule successive, nelle quali una di quelle lettere è chiusa in parentesi tonda o quadra);

B/p(s) = (s) è un elemento del blocco logico-storico nel quale è dominante l'elemento p;

B/p(p[s]) = [s] è un *momento* che funziona come *opposto interno* all'elemento (p), replicando o anticipando altro elemento (s) del medesimo blocco logico-storico B/p;

B/p(p[p/s]) = [p/s] è un *momento* che funziona, in B/p, come *opposto interno* all'elemento (p), replicando o anticipando altro elemento (p) modificato, perché appartenente ad altro blocco logico-storico (B/s);

p → s = l'elemento p esercita la *determinazione principale* su s e s retro-determina p;

y ↗ c = l'elemento p esercita il *condizionamento fondamentale* su c e c ri-condiziona p.

Per esemplificare le relazioni possibili entro un B, scelgo B/p, ossia il blocco in cui è dominante l'elemento produzione: alla sinistra del segno = sono indicate relazioni di *opposizione esterna non antagonistica* tra due elementi dello stesso blocco, mentre alla destra sono indicate relazioni di opposizione interna tra due momenti dei quali l'uno rappresenta il primo elemento e l'altro il secondo elemento:

$$B/p(p) \rightarrow B/p(s) = B/p(p[s]) \rightarrow B/p(s[p]);$$

$$B/p(p) \mapsto B/p(c) = B/p(p[c]) \rightarrow B/p(c[p]);$$

$$B/p(p) \mapsto B/p(i) = B/p(p[i]) \rightarrow B/p(i[p]);$$

$$B/p(c) \rightarrow B/p(i) = B/p(c[i]) \rightarrow B/p(i[c]);$$

$$B/p(s) \mapsto B/p(i) = B/p(s[i]) \rightarrow B/p(i[s]);$$

Tranne B/p(p), gli altri sono elementi modificati: in termini più espliciti, sono società, cultura e istituzioni che, nel medesimo blocco B/p risultano, appunto, modellati da p. Alla destra del segno = i momenti indicati in parentesi quadra sono in opposizione interna a elementi, modificati o non, del medesimo blocco B/p. La prima delle cinque equazioni, ossia $B/p(p) \rightarrow B/p(s) = B/p(p[s]) \rightarrow B/p(s[p])$, significa che nel blocco dominato dalla *produzione*, nel quale la *produzione per la sussistenza* determina la (ed è retro-determinata dalla) produttivamente conformata *società parentale*, la stessa produzione per la sussistenza includerebbe l'opposizione interna tra il momento delle forze produttive *naturali* e quello della *cooperazione* primitiva (*quasi-sociale*), mentre la società parentale includerebbe l'opposizione interna tra il momento *tribale* e quello del più ristretto nucleo *clanico* (avente funzione *quasi-produttiva*).

Di volta in volta dominanti sarebbero l'elemento produzione (p) che prevarrebbe nel primo blocco (B/p), quello sociale (s) che prevarrebbe nel secondo (B/s), quello di una produzione culturale (c) che prevarrebbe nel terzo (B/c), e quello sociale-istituzionale (i) che prevarrebbe nel quarto (ovvero B/i). In ciascun blocco, (p) e (s) possono esser designati come elementi di *livello inferiore*, o di base, mentre (c) e (i) come elementi di *livello superiore*; (p) e (c) come elementi *originari*, mentre (s) e (i) come *derivati*. In ciascun blocco, l'elemento dominante agisce sugli altri elementi più di quanto non subisca la loro azione: pertanto, gli altri elementi tendono, per una loro "polifunzionalità", ad assimilarsi all'elemento dominante, o ad adattarvisi. L'agire

dominante (ovvero quello che prevale sul corrispondente retro-agire) è un condizionare (causale in quanto strutturante) o un determinare (genetico). All'interno di un medesimo blocco la relazione di condizionamento (o di strutturazione) è più caratterizzante — per indicare una “gerarchia” tra i diversi elementi — della relazione di determinazione (genetica). Quest'ultima, pertanto, in ogni blocco, potrebbe essere denominata come relazione di *quasi*-determinazione.

Se, in uno schema figurato, indichiamo con frecce più marcate l'agire dominante e con frecce più sottili il retroagire corrispondente, è chiaro che ogni blocco differisce da ogni altro anche per la direzione (da livello di base a livello superiore o viceversa, da posizione originaria a posizione derivata o viceversa) delle frecce più marcate e, in conseguenza, delle frecce più sottili. Negli schemi seguenti, la dominanza, o “centralità”, è visibile perché la parola indicatrice l'elemento dominante è sottolineata e perché dal (doppio) riquadro che la racchiude si dipartono frecce più evidenziate delle altre: per suggerire che, nelle molteplici interazioni tra tutti gli elementi, l'azione esercitata dall'elemento dominante è *più forte* delle altre o *prevale* sulle altre. La prima figura si riferisce a un possibile blocco («logico-storico») delle origini, incentrato sulla produzione *oiko*-nomica in senso proprio, ossia tipizzata come *produzione per la sussistenza*; la seconda vorrebbe essere un modello di blocco incentrato sull'elemento sociale, nella sua forma antropologicamente idealtipica, ossia come *società stratificata secondo rapporti di dominazione*; la terza è indicativa del blocco orientato sulla *razionalizzazione culturale moderna*, ovvero sul modo di produzione culturale come modo della razionalità semplificatrice delle differenze e calcolatrice delle congruenze (vantaggiose) tra mezzi e fini; la quarta allude a un ipotetico superamento della modernità nel primato trans-moderno dell'elemento *etico-istituzionale*, come elemento fondativo della *comunità* umana «non più muta» (nel gergo filosofico di Lukács). Un'avvertenza: l'elemento sociale che figura nei primi tre blocchi non dev'essere confuso con la socialità che è un non-ancora e che potremmo meglio denominare comunità futura, perché comunità liberata. A quest'ultima si approssima di più, ma in modo contraddittorio, il nesso tra gli elementi dell'*istituzionalità* e della *socialità* osservabile nel terzo bloc-

co, se vi isoliamo gli aspetti di pre-formazione e anticipazione appunto di un non-ancora che, nel quarto blocco, sarebbe un reale-possibile. Lo schema del quarto blocco potrebbe perciò rappresentare, più che un'analisi (sul presente), un'ipotesi (sul futuro).

Come concepire la specifica formazione sociale del quarto blocco (in quanto futuro)? Come forma dell'agire comune mediato (vedasi fig. 4) o della *vera* mobilità sociale. Per quest'ultima denominazione (da me proposta in altri scritti) valgano, in risposta a Edgardo Logiúdice, tre considerazioni. Nella storia universale, finora, il passaggio da una forma di società a quella successiva e, diciamo così, "superiore" è stato il passaggio da vincoli maggiori a vincoli minori: dai più rigidi vincoli tribali ai più spaziosi vincoli di casta e infine a quelli di classe, caratterizzati per la possibilità, in linea di principio data a tutti, di accedere alla classe dominante e di cadere (o ricadere) nella classe subalterna, grazie a una libertà (e quindi mobilità) formale più che reale. Nelle vicende storiche in generale, e nella situazione odierna in particolare, si osserva una tendenza ad ampliare le possibilità di spostamento delle persone o dei gruppi sociali-locali da una regione all'altra: al limite, sempre in termini formali più che reali, la possibilità di trasferirsi ovunque. Oggi sappiamo bene che cosa intendono le imprese per "flessibilità" del lavoro o del lavoratore. Ma questa perfida flessibilità è la parodia di ben altro: infatti, la descrizione ellittica del comunismo offertaci dagli autori dell'*Ideologia tedesca* poggia, come è noto, sulla da tutti conquistata libertà di svolgere attività diverse, ossia di muoversi da un ambito (di creatività) all'altro.

Si tratta dunque di almeno tre (tormentati) processi verso la mobilità vera e piena, intesa come progetto "utopico", ma anche come pietra di paragone per caratterizzare retrospettivamente le forme sociali passate e quella presente. Conquistare formalmente e realmente la mobilità sociale significa conseguire l'abbattimento delle forme di *esclusione* (o di reclusione): cioè, superare i (reali, benché non formali) confini tra le classi, gli impedimenti a muoversi — come in un unico "regno" planetario — a proprio piacimento e, infine, le costrizioni oggettive che limitano, di fatto, la possibilità di scegliere le occupazioni (o le distrazioni) più consone alle capacità di ciascuno e più idonee a far valere tangibilmente la dignità degli esseri umani tutti.

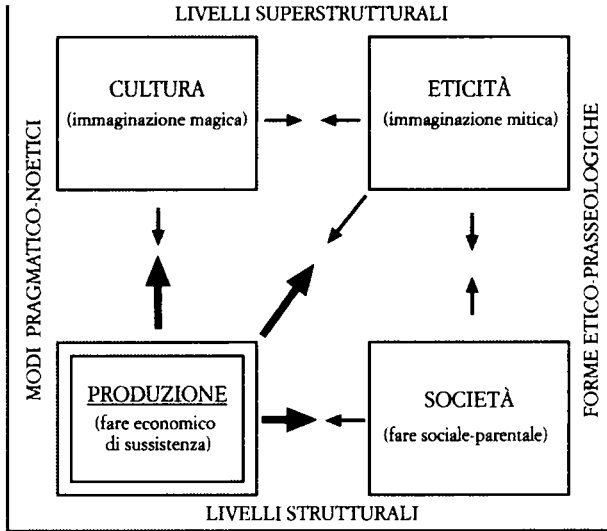


Fig. 1: Mondi primitivi

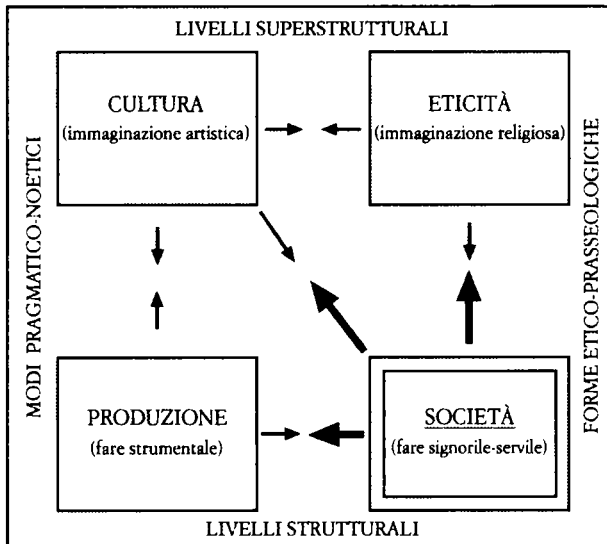
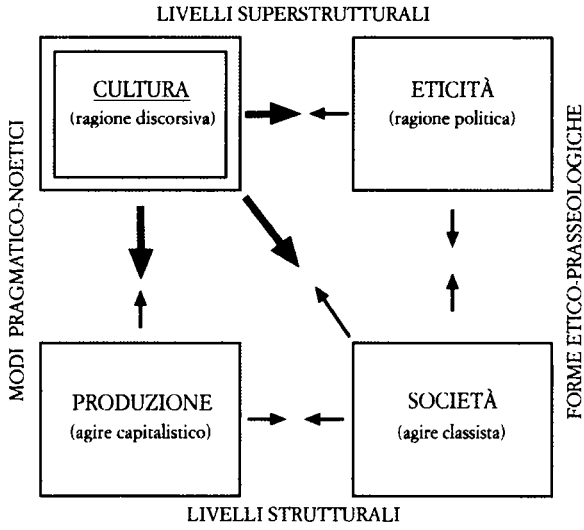


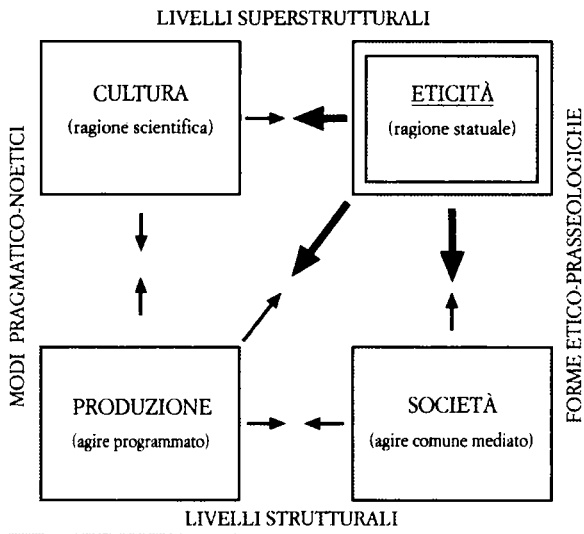
Fig. 2: Mondi premoderni

4. *Strutture antropologiche: ipotesi sulle successioni.* — Quel che ho precisato fin qui riguarda la struttura interna di B/p, di B/s, di B/c e di B/i. Conviene precisare ora che il “passaggio” dall’uno all’altro blocco è assunto come un dato di fatto (per i primi tre blocchi) o come un misto di fattualità e di possibilità prevedibile (per il quarto blocco). Almeno nello sminuire la rilevanza teorica di quei “passaggi”, o intervalli di “transizione”, farei mie le posizioni althusseriane. Il “passaggio” da un blocco *logico*-storico all’altro è un dato che, sul piano teorico, si risolve nella “differenza” tra i due; e (lo ripeto) ciascun blocco differisce dagli altri, essenzialmente, perché in esso è dominante un elemento che *non è* dominante negli altri. Nondimeno, tra i diversi blocchi in successione possono essere ipotizzate relazioni in certo modo assimilabili a quelle che sussistono all’interno di ogni singolo blocco. Tuttavia, nella mia ipotesi, se all’interno di un medesimo blocco le relazioni di condizionamento (o, appunto, di strutturazione) sono più caratterizzanti — per indicare una “gerarchia” tra i diversi elementi — delle relazioni di determinazione (genetica), nel quadro delle successioni tra i diversi blocchi, sono invece più caratterizzanti le relazioni di determinazione (genetica appunto). La determinazione (tra blocchi o elementi in successione) è una relazione principalmente storica, e perciò risulta indebolita quando è osservata (in un blocco) come relazione logica. Vale il contrario per il condizionamento.

Nel passaggio da ogni blocco agli altri resta invariato l’ordine in cui, all’interno del blocco *logico*-storico, si dispongono i diversi elementi: (p, s), (c, i). Anche nella successione *logico-storica* l’ordine è (B/p, B/s), (B/c, B/i), se si considerano i diversi blocchi consecutivi; ed è (p/p, p/s), (p/c, p/i), se si considerano le modificazioni dell’elemento (p) nel passare da un blocco ai successivi. Cambiano invece, nella successione (essendo in essa più caratterizzante la determinazione) le *posizioni*: originaria e derivata, inferiore e superiore. Nel blocco, dicevo, è preminente la relazione di condizionamento (tra elementi inferiori e superiori) sull’altra (tra elementi originari e derivati), che è una relazione di quasi-determinazione. Pertanto, nel blocco, la prima coppia (p, s) è formata da elementi



g. 3: Mondi moderni



g. 4: Mondi transmoderni

entrambi inferiori, perché entrambi condizionanti, o fondanti, rispetto alla seconda coppia formata da elementi superiori (c, i). Invece, nella successione tra i blocchi, la prima coppia (B/p, B/s) è formata da blocchi entrambi originari, in quanto entrambi determinanti, o appunto originanti, rispetto alla seconda coppia (B/c, B/i); laddove si stabilisce un quasi-condizionamento tra B/p e B/s e tra B/c e B/i. Pertanto, nella successione, sono blocchi originari B/p (inferiore) e B/s (superiore); sono invece blocchi derivati B/c (inferiore) e B/i (superiore).

Che cosa intendo dunque per *successione logico-storica*? Non propriamente il “passaggio” da un blocco all’altro. Ho detto prima che, in sede teorica, ha scarsa rilevanza inseguire i fattori storici di un tale passaggio, o intervallo di “transizione”, sia che esso avvenga nella discontinuità, sia che avvenga per relativa continuità, sia che esso avvenga per necessità, sia che avvenga, più verosimilmente, per eventi casuali di riadattamento sistemico. Il passaggio è dunque concretamente fattuale. Per successione logico-storica intendo, innanzi tutto, la possibilità di schematizzare le posizioni dei diversi blocchi (come astrazioni teoriche), ossia la posizione di ciascuno rispetto alla posizione degli altri. Ripeterò allora che è blocco originario di livello inferiore quello dominato dall’elemento produzione (B/p), originario superiore quello dominato dall’elemento sociale (B/s), derivato inferiore quello dominato dal modo di produzione culturale (B/c) e derivato superiore quello dominato dalla forma sociale-istituzionale (B/i).

Nella successione tra i blocchi logico-storici, l’ordine convenzionalmente semplificato potrebbe essere il seguente:

B/p \mapsto B/s;

B/p \rightarrow B/c;

B/s \mapsto B/c;

B/s \rightarrow B/i;

B/c \mapsto B/i.

E si potrebbe tentare di tradurre tale ordine nel seguente schema grafico:

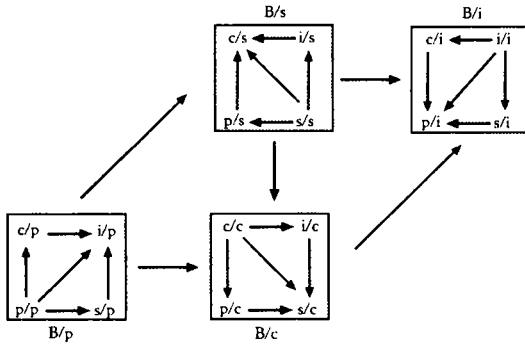


Fig. 5: Successione logico-storica dei blocchi

Allo scopo di tener fede alla metafora “volumetrica” dei “blocchi”, da Buenos Aires Edgardo Logiúdice (che mi ha dato un contributo prezioso, suggerendomi una più coerente enunciazione di alcune relazioni essenziali) mi scrive di preferire, per la successione logico-storica degli stessi quattro blocchi, una raffigurazione allusivamente “tridimensionale”, più o meno prossima a quella che segue:

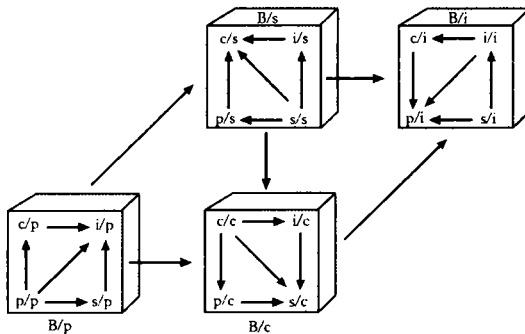


Fig. 6: Successione logico-storica dei blocchi

A sua volta, l’ordine di successione delle modificazioni che l’elemento (p) subisce, passando dal primo blocco agli altri, sarebbe:

$$B/p(p) \mapsto B/s(p);$$

$B/p(p) \rightarrow B/c(p);$
 $B/s(p) \mapsto B/c(p);$
 $B/s(p) \rightarrow B/i(p);$
 $B/c(p) \mapsto B/i(p).$

Queste relazioni potrebbero essere ulteriormente specificate facendo intervenire i momenti opposti interni ai singoli elementi (ad esempio all'elemento p), considerati nelle loro successive modificazioni avvenute a seguito del passaggio da un blocco ai successivi:

$B/p(p) \mapsto B/s(p) = B/p(p[B/s(p)]) \mapsto B/s(p[B/p(p)]);$
 $B/p(p) \rightarrow B/c(p) = B/p(p[B/c(p)]) \rightarrow B/c(p[B/p(p)]);$
 $B/s(p) \mapsto B/c(p) = B/s(p[B/c(p)]) \mapsto B/c(p[B/s(p)]);$
 $B/s(p) \rightarrow B/i(p) = B/s(p[B/i(p)]) \rightarrow B/i(p[B/s(p)]);$
 $B/c(p) \mapsto B/i(p) = B/c(p[B/i(p)]) \mapsto B/i(p[B/c(p)]).$

Sono in parentesi quadra i momenti interni agli elementi (p) diversificati a seconda dei diversi blocchi: i momenti, ad esempio, riflettenti l'opposizione esterna tra gli elementi $B/p(p)$ e $B/s(p)$. La loro opposizione è *antagonistica* perché i due blocchi sono in successione e perciò, quando è pienamente subentrato il blocco successivo tende a dileguarsi l'antecedente.

È possibile schematizzare, abbiamo detto, oltre che la sequenza dei blocchi, la sequenza delle variazioni che uno stesso elemento presenta nei diversi blocchi, ordinati come ho ipotizzato sopra. Per un tale criterio, ad esempio, la sequenza, o la successione logico-storica appunto, delle variazioni di (p) potrebbe disporsi nel seguente ordine: (p/p , p/s), (p/c , p/i); la successione delle variazioni di (s) sarebbe: (s/p , s/s), (s/c , s/i); e così di seguito. E, poiché, nella loro successione logico-storica, le variazioni di ogni elemento ripetono le posizioni (inferiore o superiore, originaria o derivata) occupate dai corrispondenti blocchi nella successione logico-storica di questi ultimi, potremmo rappresentare, ad esempio, (p/p) come originario inferiore, (p/s) come originario superiore, (p/c) come derivato inferiore e (p/i) come derivato superiore. Ne consegue che, tra le successive variazioni di quell'elemento (p) e, per analogia, di ogni altro elemento, potrebbero essere rappresentate relazioni di determinazione principale e di condizionamento fondamentale mediante il seguente schema: (p/p) condiziona (p/s) e determina (p/c), (p/s) condiziona (p/c) e determi-

na (p/i), (p/c) condiziona (p/i). Nelle successioni logico-storiche, le determinazioni “orizzontali” e i condizionamenti “verticali” o “obliqui” hanno luogo sempre nelle stesse direzioni: le determinazioni procedono da elemento originario inferiore a derivato inferiore e da elemento originario superiore a derivato superiore, i condizionamenti procedono da elemento originario inferiore a originario superiore, da questo a derivato inferiore e da questo a derivato superiore. Nei blocchi, invece, le determinazioni “orizzontali” principali e i condizionamenti “verticali” o “obliqui” fondamentali si diversificano, come già sappiamo, a seconda delle dominanze; e quindi ciascuna delle direzioni possibili si ritrova in uno dei (quattro) blocchi.

La fig. 7 vorrebbe rappresentare la successione p/p, p/s, p/c, p/i.

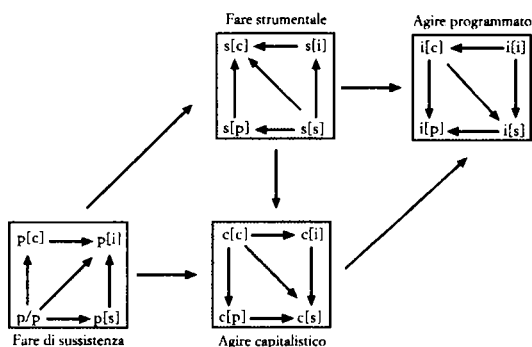


Fig. 7: Successione logico-storica dei modi di produzione

Non posso qui mostrare compiutamente come ciascun elemento — modificato via via dall’azione ora dell’uno ora dell’altro elemento dominante il (corrispondente) blocco logico-storico — si articoli internamente in sottosistemi binari, ciascuno dei quali riproduca l’azione diacronica (principale o secondaria) esercitata dalle configurazioni logico-storiche idealmente antecedenti o susseguenti e l’azione sincronica (fondamentale o non) esercitata dagli altri elementi componenti nel blocco logico-storico considerato. Ricorro all’esempio del sottosistema binario costituito da strategia *versus* ideologia all’interno

dell'elemento formazione politica, nel terzo blocco. Giova premettere che mito e religione sono forme istituzionali premoderne rispetto alle quali il moderno si atteggiava come “disincanto”, “secolarizzazione” e “laicità”, perché il moderno è guidato, come sappiamo, dalla cultura della razionalità. Quando, a dispetto del disincanto, il mito penetra nel politico moderno sotto forma di ideologia, il politico reagisce collocando, in una propria opposizione interna, a un polo l'ideologia appunto e all'altro polo (preminente) la strategia, in quanto razionalità politica secondo lo scopo, ovvero forma politica del rapporto mezzi-fini. L'agire strategico, nel significato che gli attribuisco, vuol dunque riportare nell'orbita della razionalità politica quel momento “irrazionale” che è ancora presente nell'ideologia. Potremmo forse dire che l'ideologia è una guerra combattuta nella rappresentazione, mentre la strategia è guerra agita “come continuazione della politica con altri mezzi” (von Clausewitz). Anche questo chiarimento mi viene richiesto da Edgardo Logiúdice. Mi limito infine a mostrare mediante schemi, sempre per estrema sintesi, le articolazioni o opposizioni interne distinguibili, nella produzione capitalistica, perché causate o originate dalle sue interrelazioni *antagonistiche* con altri modi di produzione antecedenti o susseguenti (fig. 8) e dalle interrelazioni *non antagonistiche* della stessa produzione capitalistica con altri elementi modificati inerenti al medesimo blocco storico (fig. 9).

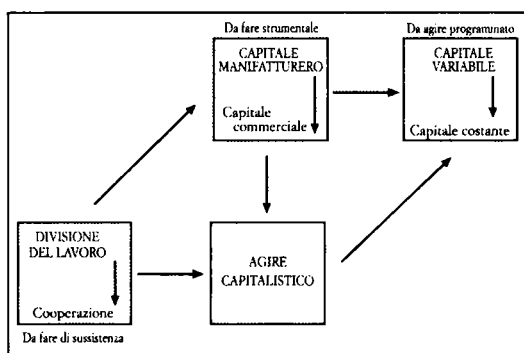


Fig. 8: Momenti interni della produzione capitalistica da successione logico-storica dei modi di produzione

mediazione dell'elemento dominante nello stesso blocco. Sarebbero mediate e *transitive* le relazioni implicanti più d'una mediazione. È mediato e transitivo, ad esempio, il nesso mito-ideologia, che ha la sua espressione tipica, come precisa anche Edgardo Logiúdice, nella (moderna) "rimemorazione" di una *comune discendenza* per l'*origine comune*, reale o fittizia, di una nazione o di un popolo o persino, nel nazismo, di una razza superiore ecc. Se non sbaglio, sull'esempio del mito di Romolo, Andrea Carandini sostiene che, in genere, il mito trasfigura e tramanda un evento originario, nel quale una comunità etico-sociale si riconosce nei suoi perduranti modelli normativi. Carandini mi pare perciò non lontano dal Vico, il quale asserisce che i miti narrano «storie vere», sono «storie civili dei primi popoli»¹². Se assumiamo come punto di partenza la forma mitica (appartenente al primo blocco), le relazioni da forma mitica a organizzazioni politiche — o più precisamente al loro momento ideologico appunto —, da queste alla statualità (dominante nel quarto blocco) e, nella statualità, al suo momento interno della democrazia rappresentativa, sono relazioni formalizzabili mediante i seguenti simboli in sequenza:

$$B/p (i/p) \rightarrow B/c (i/c) \mapsto B/i (i/i \mapsto i/i[s]);$$

dove $i/i[s]$ sta, appunto, per democrazia rappresentativa.

Nel moderno non vi può essere autentica democrazia rappresentativa. Nel moderno l'unità-semplicità razionale del potere procede insieme con la divisione-articolazione (razionale anch'essa) dei poteri e con la separazione tra governanti e governati, che riproduce, nel sistema politico, la divisione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per effetto di quella separazione, secondo Logiúdice, il presupposto si rivela, in realtà, come il risultato: il cittadino conferisce formalmente il potere, ma il potere istituisce realmente la cittadinanza (così come il lavoro, aggiungiamo, "produce" il capitale, ma il capitale "sussume", o "crea", il lavoro). Sotto questo profilo, il cittadino moderno sembrerebbe, pertanto, regredire verso lo *status* premoderno di suddito. Logiúdice sottolinea che, quando gli individui in quanto cittadini si accingono ad esercitare la, moderna, sovranità della quale dovrebbero essere titolari, nello stesso tempo rinunciano ad essa, facendone cessione ai rappresentanti, così come, nella religione cristiana, Dio Padre si sottomette, nella persona del Figlio, alla

severità delle proprie leggi. È un circolo non propriamente virtuoso. E tuttavia, in esso, è adombrato (è anticipato) il principio di una possibile, non religiosa e neppure modernamente politica, auto-limitazione di individui finalmente capaci di pervenire alla forma compiuta dell'auto-coscienza etico-sociale transmoderna.

La transizione verso il momento della democrazia rappresentativa transmoderna può aver luogo passando, appunto, dalla forma religiosa e può tuttavia “saltare” la forma delle organizzazioni politiche¹³. Il Dio-persona sublimata è storicamente concepibile quando il cristianesimo scopre la *dignità* della stessa persona umana e terrena: e in ciò risiede l'aspetto esemplare e storicamente “imperituro” della forma religiosa o, più in generale, del secondo blocco storico, che perciò toglie il significato di “maschera” (in una rappresentazione scenica) alla nozione antica di “persona”. La *personificazione* (religiosa), come forma istituzionale, non s'identifica con la *rappresentazione*, anche se esempi di “rappresentanza” sono già presenti nella forma religiosa e, più in generale, nella forma delle società di dominio o signorili: la divinità, specie se “incarnata”, rappresenta gli uomini così come, per il diritto romano, il tutore rappresenta l'incapace (Logiúdice). Se la personificazione religiosa non s'identifica *tout court* con la rappresentazione, quali conseguenze ne derivano per il moderno e per il transmoderno?

Per quanto concerne il blocco moderno, una personificazione quasi-religiosa sorregge certamente la componente *conservatrice* del Capo carismatico, che appunto “impersona” il Potere politico, mentre altre “personificazioni” moderne (il Popolo sovrano, in specie) sono, per così dire, “effetti collaterali” di quella trasposizione idealtipica. Per quanto concerne, invece, la relazione diretta tra il secondo blocco (premoderno) e il quarto (transmoderno), ritengo che quest'ultimo blocco — ipotetico o *possibile*, e nondimeno già oggi anticipato in varie, soprattutto *distorte*, figure tardo-moderne, e perciò divenuto forse *impossibile* o irrealizzabile — potrà (e in alcune anticipazioni odierne può) essere determinato dalla forma religiosa sotto la specie, essenzialmente, della moralità o piuttosto della polarità tra i due momenti della (sovraordinata) legalità e della (subordinata) moralità: della *legalità* senza aggettivi, come osservanza di

leggi ormai divenute realmente *impersonali* (non più attribuite a, o imposte da, capi o corpi politici separati), benché ancora accompagnate da sanzioni; della *moralità* in senso proprio, come condotta virtuosa delle *persone*, sottratta sì a pubbliche sanzioni, trattata sì come “affare privato”, ma tutelata da leggi a loro volta rispettose di convincimenti-comportamenti plurali, e insieme fatta valere come conforme a un più generale interesse pubblico.

Mi fermo qui. Gli esempi, ovviamente, potrebbero moltiplicarsi. Chi non disdegna una trattazione completa delle relazioni interattive tra gli elementi antropologici nei diversi blocchi può sfogliare due miei libri precedenti¹⁴. Si potrebbe insinuare che tutto quel che precede, e quel che vi è sottinteso, è nient'altro che un gioco (linguistico, nei termini di Wittgenstein o meta-linguistico). Potrei rispondere che tutto è gioco, ossia artificio “contro” natura, nel sapere-fare e nel volere-agire dell'essere umano, o che tutta la vita è un sogno, come mostrava la commedia di Calderon e come dubitava Descartes prima di pervenire alle sue pretese certezze. A me pare, tuttavia, che alcuni giochi (o sogni) possano rivendicare una loro parziale validità operativa anche nel nostro, serio o non propriamente giocoso, rapporto conoscitivo-pratico con il mondo delle nostre esperienze.

Note

¹ Bunge (1979, pp. 13-14) sostiene invece che i diversi livelli «non possono agire l'uno sull'altro. In particolare, il livello più alto non può comandare o obbedire a quelli inferiori. Dell'azione tra due o più livelli si può parlare solo in senso metaforico». Egli critica il Mondo n. 3 di Popper perché composto di oggetti concettuali come le teorie e insieme di oggetti materiali come i libri (*ivi*, p. 5). (Habermas lo critica, invece, perché modellato principalmente sullo statuto del sapere scientifico, dei suoi procedimenti e dei suoi prodotti).

² Cfr. Von Wright, 1986.

³ Lukács, 1984[c], pp. 305-306; trad. it., 1990, p. 328.

⁴ Cfr. Prigogine, 1986, p. 4; e cfr. p. 195.

⁵ F. Cerutti (1980, p. 107) menziona la recensione del 1922 in cui Lukács criticava Freud perché avrebbe capovolto il rapporto tra la società e la coscienza. Sul «freudo-marxismo» molto è stato detto o scritto. Si veda, tra gli altri, il saggio «Marx, Freud et la pensée future», in Axelos, 1974.

⁶ «Come Marx, anche Lukács metteva la psiche umana tra parentesi» (A. Heller, 1978, p. 65).

⁷ Cfr. Marx, 1957 (Prefazione del 1859), p. 11, e Plechanov, 1973. E. Matassi, 1979, p. 30,

sottolinea l'influenza esercitata su Lukács dal pensiero di Simmel e dal suo concetto delle strutture sociologiche profonde di tutti i contenuti della vita umana.

- ⁸ In tal modo Lukács «si pone all'altezza dell'idea leniniana» anche secondo Cerutti, 1980, p. 100.
- ⁹ Cfr., ad esempio, G. Lukács, 1981, II, pp. 445-449 (si vedano, in particolare, le obiezioni a Gramsci).
- ¹⁰ La maturazione è una forma di cottura o viceversa? Oggi preferiamo spiegare i fatti biologici partendo da quelli fisici e chimici. Aristotele, sul solco della teoria anassagorea dei «semi», seguiva l'altra strada, che era anche quella dell'alchimia, prima della svolta che doveva portare alla chimica moderna (cfr. Toulmin, 1982, pp. 58-61).
- ¹¹ Prestipino, 1993, e Prestipino, 2000[a].
- ¹² Cfr. *La Scienza Nuova seconda giusta l'edizione del 1744*, a cura di F. Nicolini, Bari, Laterza, 1953, p. 130. Per A. Carandini mi riferisco in particolare a *Archeologia del mito. Emozione e ragione tra primitivi e moderni*, Torino, Einaudi, 2002.
- ¹³ La transizione dal mito alla forma religiosa e da questa alla statualità è esprimibile con la formula:
B/p (i/p) \mapsto B/s (i/s) \rightarrow B/i (i/i \mapsto i/i[s]).
Una terza variante della transizione procederebbe da mito a religione, da religione a politica e da politica a Stato. Il rapporto tra statualità e democrazia rappresentativa resterebbe, naturalmente, invariato:
B/p (i/p) \mapsto B/s (i/s) \mapsto B/c (i/c) \mapsto B/i (i/i \mapsto i/i[s]).
Se il punto di partenza fosse la produzione manifatturiera, la formula sarebbe ovviamente:
B/c (p/c) \mapsto B/i (i/i \mapsto i/i[s]).
E se il punto di partenza fosse la società di classe la formula sarebbe:
B/c (s/c) \mapsto B/i (i/i \mapsto i/i[s]).
- ¹⁴ Cfr. Prestipino, 1983 e 1993 (il secondo libro sviluppa e, per singoli aspetti, rettifica il primo).

V. Filologia gramsciana: sulla dialettica

1. *Ontologia e dialettica in Lukács e in Bloch.* — Per il filosofo di formazione hegeliana, i tempi storici possono essere pensati — filosoficamente — soltanto mediante scansioni dialettiche. Secondo D'Hondt, il giovane Hegel aveva già accennato a possibili «dialettiche regionali», prima di approdare al sistema chiuso dell'Idea assoluta¹. Ponendosi lungo quella via, Marx tendeva a scorgere in ciascun tempo storico una sua logica specifica. Lukács, dal canto suo, vede differenziarsi «i diversi modi di manifestarsi della dialettica», in base alla costituzione ontologica dei diversi livelli dell'essere. Egli denuncia due opposti riduzionismi: «il credito della dialettica è apparso diminuito perché, da una parte, rapporti dialettici che compaiono solamente al massimo livello dell'essere sono stati applicati in maniera acritica alle forme inferiori dell'essere e dall'altra si sono avuti continui tentativi di interpretare riduttivamente i complessi dialettici più complicati secondo quelli più semplici»². E nei *Prolegomeni* rende più esplicita la critica alla concezione engelsiana di una dialettica sempre uguale a se stessa.

Hegel, il quale aveva compiuto il primo grande tentativo di trasformare la cosalità in processualità, aveva commesso l'errore, secondo Lukács, di assumere come punto di partenza dello sviluppo l'«essere privo di determinazioni (vale a dire: non-essente, ottenuto idealmente per via di astrazione)»³. Privilegiando le, cattive, astrazioni di pensiero, Hegel aveva fatto abuso del concetto di negazione (o «negazione della negazione»), che è uno strumento puramente

logico, attribuendogli invece un significato ontologico⁴. Si badi: oltre che strumento logico — o proprio perché strumento logico —, il concetto di negazione è sussidio efficace per usi pratici, come fa notare anche Russell. La prassi, infatti, è sempre preceduta da decisioni alternative, ossia da risposte affermative o *negative* («sì» o «no»: questa pietra «è dura» o questa pietra «non è malleabile») a determinate domande. Ma, secondo Lukács, neppure la funzione pratica della negazione ci autorizza a conferire validità ontologica al «dualismo logico di determinazione e negazione, di “positività” e “negatività”»⁵. Il sì o il no non si riferiscono all'essere, ma al dover-essere o non-dover-essere di qualcosa concernente non solo la pratica lavorativa, ma anche la prassi sociale: ad esempio, la condotta familiare, l'azione politica, ecc.⁶. L'uso engelsiano della negazione — o negazione della negazione — sul terreno ontologico è perciò anch'esso fuorviante. La serie uovo-bruco-larva-farfalla esemplifica forse un processo di negazione della negazione? E quando, in un sistema di coordinate e di convenzioni matematiche, i segni + e - si possono invertire a piacere, abbiamo ancora un caso di negazione ontologica?⁷. Non affermazione e negazione (o altre simili), nella loro reciproca esclusione, conclude Lukács, ma «continuità e discontinuità nella loro dialettica co-appartenenza» saranno allora le categorie adeguate al procedere non omogeneo di quelle combinazioni eterogenee che sono i complessi reali⁸.

Anche sulla conversione della quantità in qualità (e viceversa), Lukács nutre riserve⁹; egli ammette tuttavia che vi sono «punti nodali socialmente importanti» in ogni conversione quantità-qualità¹⁰. Ad esempio, nella casistica engelsiana del vario fronteggiarsi tra i soldati napoleonici e i mamelucchi, è chiaro come tutti i casi presentino una data coordinazione tra quantità e qualità, benché soltanto l'ultimo caso sia quello di una «conversione socialmente rilevante»¹¹. Ma — potremmo qui obiettare allo stesso Lukács — quella «conversione» è, più propriamente, un'*inversione* (di tendenza) e infatti l'essenziale di un processo dialettico risiede proprio nelle *inversioni* reali che lo costituiscono, delle quali i cosiddetti salti quanti-qualitativi sono l'aspetto “quasi-sincronico” e perciò meno rilevante in sede filosofico-storica. Si tratta di questioni che ripropongono, tra l'altro,

la controversia filologico-critica sul consenso (o dissenso) di Marx nei confronti della *Dialettica della natura* di Engels e sulle riserve con le quali l'eredità hegeliana venne accolta dallo stesso Marx.

Le categorie del pensare, sostiene Bloch richiamandosi a Lukács, sono forme in movimento della materia stessa. Esse non sono funzioni sovrastoriche e imm modificabili come le idee platoniche. Tali le riteneva ancora Kant, sia pure assegnandole alla *produttività* di un Soggetto universale. «Le categorie stesse, in quanto categorie di un processo, sono in processo». A sua volta il processo, in quanto moto dialettico, muta forma e figura. Infatti, per quel che abbiamo sostenuto in questo lavoro, la *dialettica* è dapprima, certamente, la nostra umana *dialogicità* trasferita nell'essere delle cose tutte, ma assume in seguito una struttura che ci viene restituita, con sostanziali mutamenti e per *inversione*, appunto, dalla materialità dell'essere¹². Per Bloch, essa non è più una logica applicata al reale, ma una logica che appartiene al reale medesimo, che «si inserisce nell'insieme di forza, materia e ragione»¹³: perciò, nel nostro conoscere, non soltanto nel nostro fare, la pretesa o l'illusione di una natura-oggetto deve cedere il posto all'idea di una natura, in qualche modo, sempre umanizzata¹⁴.

2. *La dialettica in Hegel, Marx, Croce*. — Se Vico aveva enunciato la fecondità dell'incontro tra «filosofia» e «filologia» e se Gramsci, dal canto suo, apprezzava la «filologia vivente», perché non dovremmo, con ragionevole modestia, seguirli su quella via? In questo capitolo cercherò di mostrare come cresceva e si dipanava, in un grande pensatore qual è per noi Gramsci, la concezione di una dialettica filosofico-storica come di un "apriori" soggettivamente logico o metodologico che, proiettandosi sul divenire reale, lo traduce in un atto di conoscenza oggettivamente umana. Con due termini ampiamente ricorrenti nella mia precedente trattazione, direi che un movimento antropocentrico si fa movimento disantropocentrato. E i conti tornano anche se, è ben noto, Gramsci non teorizzava un'unica dialettica in quanto (unica) «legge generale» di tutti gli accadimenti — come Engels aveva preteso che fosse —, ma volgeva tutta la sua attenzione soltanto alla dialettica del mondo storicamente umano. In un capitolo della prima Parte di questo mio lavoro ho interrogato, anche con

intenti filologici, alcuni frammenti di una concezione dello Stato in Marx. In questo capitolo l'approccio filologico vorrebbe inseguire le tappe successive di una riflessione sulla dialettica lasciataci da Gramsci. È superfluo dire che i suoi pensieri sulla dialettica convergono non a caso nella definizione dello Stato e delle funzioni politico-statali, benché con analisi e prospettive originali e diverse da quelle della tradizione solitamente fatta risalire a Marx¹⁵.

Le principali fonti di Gramsci per la sua rielaborazione del concetto di dialettica o per la sua ridefinizione di quel termine sono Hegel, Marx e Croce. Pur non ignorando che è possibile un'interpretazione di Hegel che ne sveli un'implicita vocazione conservatrice — per la tendenza del suo modulo dialettico a configurarsi come un movimento circolare che ritorni, arricchito, al suo cominciamento —, Gramsci si studia soprattutto di mostrare l'involuzione, in senso «reazionario», che la dialettica hegeliana subisce nella «riforma» di Croce e di Gentile. I riferimenti a Marx, in questo campo, sono meno insistenti e il loro scopo prevalente è di sottolineare ancora quell'involuzione crociana o dei moderati italiani in genere: con tale intento, più volte Gramsci menziona *Miseria della filosofia* là dove è criticata la goffa dialettica che Proudhon ha creduto di poter imbastire, illudendosi di proseguire sulla strada di Hegel.

In Hegel è certamente privilegiato un modulo triadico che ricongiunga, conclusivamente, la «sintesi» alla «tesi», dopo aver negato la tesi nell'«antitesi». In esso aleggia ancora, secondo Bloch, il «fantasma dell'anamnesi»¹⁶. Ma la dialettica hegeliana è, secondo Gramsci, sostanziata da un ben altrimenti robusto senso della storia, anche nei suoi processi rivoluzionari. La storia è incessante sviluppo che, da potenzialità racchiuse in antecedenti nodi «contraddittori», fa germogliare figure sempre nuove. Nella terminologia hegeliana, «in sé» (*an sich*) significa, appunto, «in potenza»; tra l'«in sé» e il «per sé» corre un rapporto esemplificato, nella *Fenomenologia*, da quello intercorrente tra l'embrione e il vivente già formato¹⁷. *Lin sé* è «il *fine* che è ancora soltanto un *interno*» e che dovrà estrinsecarsi o «divenire *per sé*»¹⁸. L'opposto potenziale si muove ancora all'interno dell'opposizione attualmente data; ma, se anche la potenzialità, a sua volta, si traduce in atto, ne scaturisce un'opposizione esterna (l'*en-*

täusserte Reflexion della *Scienza della logica* ha, tuttavia, un significato ambivalente) il cui movimento è infine risolto in una figura superiore. Il termine *aufheben*, traducibile con «superare» — verbo familiare al lessico gramsciano — esprime l'atteggiarsi del nuovo (in specie, della «sintesi») verso il vecchio: significa, come è noto, conservare e insieme metter fine («Qualcosa è tolto solo in quanto è entrato nella unità col suo opposto»)¹⁹. Il nerbo della dialettica hegeliana è il «concreto» e per concreto deve intendersi la reciproca compenetrazione degli opposti.

Marx non fa propria la concezione che esalta la «sintesi». In gran parte dei suoi scritti la dialettica si esprime in un *aut aut*, diremmo con Kierkegaard, o meglio nella tendenziale inconciliabilità delle forze storiche antagoniste. Il primo Gramsci è forse più sensibile a una tale dialettica, che in lui esorta al soreliano «spirito di scissione», come percorso e anche come meta del nuovo che avanza. E nondimeno Marx presuppone, in alcune sue notazioni significative, un'altra dialettica che potremmo designare come *inversione della dominanza*. L'inversione è visibile quando, appunto, il «nuovo» subentra al «vecchio». Nell'*Einleitung* del 1857, ad esempio, leggiamo che una stessa «categoria più semplice può esprimere i rapporti predominanti in un insieme poco sviluppato oppure i rapporti subordinati di un insieme più sviluppato». Nel *Capitale* sono illuminanti la dialettica merce-denaro e quella che oppone il prodotto del lavoro al lavoratore. La merce è un valore d'uso potenzialmente convertibile in valore di scambio, pur non cessando d'esser valore d'uso (anzi, proprio perché è, primariamente, valore d'uso). Quando fa la sua apparizione il denaro, l'ordine logico si inverte: il denaro è primariamente (attualmente) mezzo universale di scambio nel quale è traccia, tuttavia, di un valore d'uso «superato» («tolto» e insieme tenuto in serbo) perché non più agente nel veicolo, metallico o cartaceo o anche immateriale, che fa muovere il simbolo monetario e che il simbolo monetario ha ora privato di ogni altra funzione.

Alla radice della merce, e quindi della dialettica merce-denaro, che concerne più direttamente la circolazione e la distribuzione secondo *rapporti sociali*, vi è per Marx il lavoro nel suo scaturire dalla *forza produttiva* del lavoratore. Il lavoro materializzatosi in un prodotto-merce

si oppone al lavoratore. Ebbene, prima di materializzarsi, il lavoro è potenzialmente presente nel lavoratore: è presente come «forza lavoro» concettualmente disgiungibile dal lavoratore, ma pur sempre innervata *dentro* l'individuo vivente che è il lavoratore. L'opposizione interna tra il lavoratore e la sua forza lavoro si fa esterna, e palese, quando il lavoro potenziale diviene lavoro in atto, realizzandosi in un prodotto separato dal lavoratore. Il *prodotto* contiene, tuttavia, come una parte subordinata, lo stesso lavoratore in quanto contiene l'equivalente dei beni necessari per la sua sopravvivenza. Dico come una parte subordinata, perché il lavoro realizzato (il prodotto) è in epoca moderna, eminentemente, realizzazione di un plus-lavoro (di un plus-prodotto) e quindi, per il capitale, di un plus-valore disponibile. Tuttavia, in quanto il prodotto è una merce avente un suo *valore* complessivo, quindi non riducibile al plus-valore, quel valore ricomprende anche il valore del prodotto corrispondente al necessario per la sussistenza (al salario) che riproduce il lavoratore.

A far rivivere in modo innovativo la tradizione hegeliana e quella marxista convergono, nella ridefinizione gramsciana della dialettica, la critica del neo-idealismo italiano, da un lato, e la critica del materialismo buchariniano, dall'altro. Ci soffermeremo in seguito sulla critica che Gramsci muove alla crociana «dialettica dei distinti» (questa espressione, invero, è stata coniata non da Croce, ma dai suoi critici gentiliani), in quanto presuma di precludere o, più esattamente, includere in sé la dialettica degli opposti. Nella *Logica* di Croce gli opposti si presentano infatti soltanto *all'interno* di ciascuna forma data («distinta» dalle altre). Pertanto l'opposto interno negativo è un termine meramente «privativo» (ad esempio, la non-arte) che non *diviene* un opposto esterno positivo, ma è un esterno non opposto. È un esterno generico, al quale il critico-filosofo avrebbe il compito di trovare una collocazione nell'una o nell'altra forma distinta. Il negativo ci rinvia dunque, semplicemente, a qualcosa che appartiene ad altro, che dev'essere cercato altrove. L'antagonismo è assente anche là dove l'economico è concepito come un agire che non escluda l'esercizio della forza. È assente proprio perché non si dà alcun individuo autonomizzarsi (esterno) di un opposto subordinato né quindi alcuna inversione esterna del rapporto di subordinazione tra due

opposti (interni). E, anche tra due «distinti», la subordinazione (là dove sussista) resta invariata una volta per tutte. Poiché è assente l'opposizione tra una capacità potenziale, già insita in quel che è *prima*, e il suo attuarsi e autonomizzarsi in quel che viene *dopo*, tra due distinti è ammessa soltanto una sorta di annessione *post festum*, ossia una relazione in virtù della quale quel che è, idealmente, prima è subordinatamente ricompreso in quel che viene idealmente dopo, ma il dopo non è mai, anticipatamente, insito nel prima. Se l'arte è il *prima*, o il «grado» detto «aurorale» dello spirito, essa è poi contenuta, come momento «intuitivo» o individualizzante, nel grado ulteriore della teoresi concettuale; se l'utile è «grado» inferiore dello spirito pratico, è poi ricompreso nell'universalità della forma etica. Non si dà mai, come presupposto, il rapporto inverso. Croce denomina «implicazione»²⁰ una tale riassunzione del bello nel vero o dell'utile nel bene. Ma, come dicevo, il prima e il dopo sono, per lui, tali soltanto *idealmente*. Gramsci denuncerà in Croce, perciò, una «soluzione puramente verbale» o «speculativa». In Croce, ben più che in Hegel, le forme si muovono in circolo: dalla forma artistica fino alla forma etica e da questa a quella, per una sorta di «eterno ritorno». È così vanificata, anche sul versante politico, la gravidanza del nuovo ed anzi è esaltata l'auto-conservazione dell'«ancien régime», sia pure in una sua veste modernamente, e moderatamente, liberalizzata. Sul versante politico, peraltro, sembra che Croce recuperi a suo modo la dialettica hegeliana: che la recuperi nel suo aspetto più chiaramente conservatore, ossia come dialettica che riassorbe l'«antitesi» nella «tesi». Ci soffermeremo tra breve sulla critica gramsciana di una tale dialettica conservatrice.

Il termine dialettica non ricorre con grande frequenza negli scritti gramsciani. Ma il suo significato tradizionale si precisa, si arricchisce e si modifica sensibilmente, soprattutto negli anni del carcere e nella riscrittura di alcune pagine dei *Quaderni*²¹. Infatti, le categorie di «egemonia politica», o «egemonia etico-politica», e di «rivoluzione passiva», che divengono centrali nel loro nuovo e originale significato, conferiscono un significato nuovo anche al termine dialettica. Esse retroagiscono sul concetto tramandato di «dialettica» e, in specie, su quello di una «dialettica della rivoluzione». A sua volta, il

nuovo significato della dialettica induce nuove e più stringenti valenze semantiche in quelle e in altre categorie che esprimono *processi* — rivoluzione passiva o rivoluzione-restaurazione, riforma intellettuale e morale, guerra di posizione, passato e presente o vecchio e nuovo, nuova egemonia — o *complessi* (l'espressione è gramsciana), ovvero rapporti stratificati costitutivi di un blocco storico, inteso appunto come nesso tra struttura (economico-corporativa, in specie) e superstruttura (etico-politica, in specie), tra società civile e Stato e, ancora, tra egemonia (etico-politica) e coercizione, o viceversa. È pertanto inevitabile che anche tali nozioni siano presenti, almeno di scorcio, in un'indagine lessicale preordinata allo (o correlata con lo) studio della gramsciana dialettica storica.

L'indagine vorrebbe procedere tracciando una sequenza logica all'interno della quale sarebbero osservati i principali mutamenti semantici attraverso sommarie indicazioni cronologiche tratte dall'edizione critica dei *Quaderni*²². Dapprima converrà seguire l'evolversi della differenziazione tra dialettica come metodologia o «tecnica» formale del pensare filosofico — peraltro implicita nella storiografia più avvertita e nella sua «tecnica» specifica (ovvero nella filologia) — e dialettica come sapere filosofico già pervenuto alla comprensione del suo contenuto, che è la storia reale. Michele Martelli²³ ha definito «ontologica» la gramsciana dialettica reale, rievocando l'«essere sociale» di Lukács. La dialettica come sapere filosofico oggettivamente dispiegato (dunque non più soltanto come metodo soggettivamente elaborato) può a sua volta interpretare la storia, dicevo, secondo due modalità: una processuale e l'altra strutturale²⁴. La prima scruta i movimenti come atti successivi di scissione epocale — dei quali, in taluni casi, i protagonisti sono consapevoli — nel loro duplice esito o nelle due risoluzioni possibili: una sintesi in forma di restaurazione e una sintesi che può concretizzarsi, invece, nella rivoluzione. Il concetto gramsciano della guerra di posizione, in modo particolare, presuppone infatti un conflitto storico tra due opposte egemonie e la possibilità di quelle due opposte sintesi risolutive.

Ma, se una specifica egemonia si instaura nell'uno o nell'altro dei due esiti possibili di ogni processo di transizione, la nozione di egemonia si proietta anche sulla dialettica che abbiamo definita struttu-

rale, in quanto uno dei due esiti possibili si sia consolidato in un complesso epocale. Nel loro esemplificare emblematicamente questa seconda modalità della dialettica, le nozioni di struttura e superstruttura, proprie della tradizione marxista, sono da Gramsci sottoposte a una revisione che si estende anche al concetto di materia (o al rapporto tra materia e forma). Gramsci rivisita la nozione soreliana di blocco storico per liberare il rapporto tra struttura e superstruttura da ogni residuo di unilateralità, o unidirezionalità, deterministica e per ravvisarvi, invece, un nesso di reciproca azione dialettica tale che può far apparire fuorviante l'uso di quegli stessi due termini. E in effetti Gramsci tende a sostituirli, a volte privilegiando, soprattutto, il nesso tra l'economico-corporativo e l'etico-politico. Resta da chiarire se, in quel contesto, si possa procedere a una cauta e parziale rivalutazione della dialettica dei cosiddetti distinti, in quanto — in una più generale dialettica degli opposti — possa designare un'opposizione non antagonistica tra gli elementi, tra loro correlati, di un medesimo blocco storico appunto: in specie, tra l'economico-corporativo e l'etico-politico, per l'«implicazione» di quello in questo, o anche viceversa. Infine, una nozione della dialettica non antagonistica potrebbe gettare nuova luce sulla dibattuta «implicazione» in virtù della quale ritroviamo, all'interno di un concetto allargato dello Stato, la società civile intesa come proiezione statuale (dunque «superstrutturale») della («strutturale») società detta economica.

Procederò pertanto suddividendo la mia esposizione in conformità al criterio anzidetto. Dapprima cercherò di chiarire la differenziazione tra dialettica come metodo formale («tecnica» soggettiva) del pensare filosofico e dialettica (oggettiva) come sapere filosofico-storico nel suo contenuto reale. Quindi — fermandomi sul contenuto oggettivo (ontologico in quanto antropologico) della dialettica — tratterò della filosofia come sapere storico²⁵ che indagherà, nella storia, i *processi* dialettici. In seguito mi occuperò dello stesso sapere filosofico in quanto studio, anch'esso oggettivante, di *complessi* dialettici²⁶. Infine, mi soffermerò più particolarmente su osservazioni critiche, o obiezioni, di chi ha tentato indagini più estese concernenti la concezione gramsciana della dialettica e sulla concezione «alternativa» della dialettica proposta dall'ultimo della Volpe.

3. *Dialettica come metodo e dialettica del reale storico*. — Una definizione, ancora, quasi eraclitea è in *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, ove leggiamo che «la storia è un perpetuo divenire [...], un processo dialettico indefinito»²⁷. Si richiamava (genericamente) allo hegelismo, invece, la lettera a Tania del 25 marzo 1929: quivi, la dialettica è «la forma del pensiero storicamente concreto»²⁸. Si rammenti che le note dei *Quaderni* sono tutte o quasi tutte posteriori a quella data²⁹. Il richiamo allo hegelismo diviene più esplicito nella lettera a Tania del 30 maggio 1932: nella filosofia della praxis «la legge di causalità delle scienze naturali è stata depurata del suo meccanicismo e si è sinteticamente identificata col ragionamento dialettico dell'hegelismo?»³⁰.

Nei *Quaderni* Gramsci, sappiamo, elaborava un suo concetto della dialettica — e un uso semantico corrispondente — polemizzando con il neo-idealismo (crociano o gentiliano) e, per contro, con il sociologismo meccanicistico (buchariniano). Era inevitabile, innanzi tutto, un confronto tra Croce (o Gentile) e Hegel. In una nota per convenzione classificata tra i paragrafi B, o di stesura unica, Gramsci scriveva che «in Hegel vi era un riflesso di grandi contraddizioni e nodi storici» e che, invece, le nuove filosofie utopistiche, «come quella del Croce», scadono nella «pura dialettica concettuale»³¹. E in un testo di prima stesura, classificato tra i paragrafi A, si era chiesto: «è “completamente” esatta la riforma dell'hegelismo compiuta da Croce-Gentile?»³²; ma nel corrispondente testo C, o di seconda stesura, e quindi posteriore, avrebbe dichiarato in modo ancora più brusco: in Croce e Gentile si compie una «riforma “reazionaria” di Hegel»³³. E, dopo alcune pagine, avrebbe aggiunto, riferendosi a Croce: «Osservare come la sua concezione della “dialettica” hegeliana abbia privato questa di ogni vigore e di ogni grandezza, rendendola una quistione scolastica di parole»³⁴.

Poiché Croce aveva espresso riserve sulla rivalutazione engelsiana delle tecniche del pensiero e, in specie, della logica formale, Gramsci obiettava, ancora in un brano di prima stesura, che la «dialettica è anche una tecnica», come la logica formale, «ma è anche un nuovo pensiero, una nuova filosofia. Si può staccare il fatto tecnico dal fatto filosofico?». Croce mostrava incomprensione della dialettica sia come tecnica che come «nuova maniera di pensare»³⁵. Ma, mentre in

questo passo tecnica e nuova filosofia sono posti sullo stesso piano, anzi sembra che la dialettica sia considerata in primo luogo una tecnica e in secondo luogo una nuova filosofia, nel rifacimento osserviamo che l'ordine è invertito: la dialettica «è un nuovo modo di pensare, una filosofia, ma è anche perciò una nuova tecnica»³⁶.

In polemica con Bucharin, Gramsci scriveva che nel *Saggio* «manca una trattazione adeguata della dialettica: la dialettica viene presupposta, non esposta, cosa assurda in un manuale che deve contenere in sé gli elementi essenziali della dottrina trattata»³⁷, ossia del marxismo. Nel corrispondente testo C, il giudizio si fa più severo³⁸. E nell'accostamento tra dialettica e logica formale, rivendicato contro Croce, prevale ora la constatazione di un maggior divario tra le due: «La filosofia del *Saggio popolare* è puro aristotelismo [positivistico], cioè un riadattamento della logica formalistica secondo i metodi delle scienze naturali: la legge di causalità è sostituita alla dialettica». In che consistono i metodi delle scienze naturali? «Ricerca della legge di “regolarità, normalità, uniformità” senza superamento, perché l'effetto non può essere superiore alla causa meccanicamente»³⁹. Gramsci cita a memoria e disapprova un'affermazione di Plechanov della quale capovolge, a dir vero, il senso: la dialettica vi sarebbe definita «come una sezione della logica formale, come la logica del movimento in confronto alla logica della stasi»⁴⁰. E aggiunge, per ristabilire implicitamente l'autonomia, e il contenuto concretamente oggettivo, della dialettica: «Si può accostare la logica formale e la metodologia astratta alla “filologia”»⁴¹.

Bucharin «suppone la filosofia della praxis scissa in due elementi: una teoria della storia e della politica concepita come sociologia, cioè da costruirsi secondo il metodo delle scienze naturali (sperimentale nel senso grettamente positivistico) e una filosofia propriamente detta, che poi sarebbe il materialismo filosofico o metafisico o meccanico (volgare)», anche se Bucharin la spaccia per «materialismo dialettico». Egli non capisce la «dialettica rivoluzionaria»: quella per la quale, secondo Marx, l'educatore deve essere educato. Non capisce «l'importanza e il significato della dialettica che, da dottrina della conoscenza e sostanza midollare della storiografia e della scienza della politica, viene degradata a una sottospecie di logica formale, a

una scolastica elementare. Il significato della dialettica può essere solo concepito in tutta la sua fundamentalità, solo se la filosofia della praxis è concepita come una filosofia integrale e originale che [...] supera (e superando ne include in sé gli elementi vitali) sia l'idealismo che il materialismo tradizionali»⁴². Le parole «dottrina della conoscenza e sostanza midollare della storiografia e della scienza della politica», che definiscono ora la dialettica, sono aggiunte rispetto alla prima stesura⁴³.

La riduzione della dialettica al cosiddetto «materialismo dialettico» è inaccettabile⁴⁴ perché presuppone un «dualismo tra la natura e l'uomo», quasi al modo della vecchia metafisica. Invece, «la storia umana deve concepirsi anche come storia della natura (anche attraverso la storia della scienza)». E infatti: «L'attività sperimentale dello scienziato [...] è il primo modello di mediazione dialettica»⁴⁵ tra l'uomo e la natura, la cellula storica elementare per cui l'uomo, ponendosi in rapporto con la natura attraverso la tecnologia, la conosce e la domina». Queste parole seguono un accenno dubbioso al Lukács di *Storia e coscienza di classe*: «Pare che il Lukacz [sic] affermi che si può parlare di dialettica solo per la storia degli uomini e non per la natura. Può aver torto e può aver ragione». Ha torto se «presuppone un dualismo tra la natura e l'uomo»; ha ragione se «la storia umana deve concepirsi anche come storia della natura [...]. Si dimentica che Engels, nonostante che vi abbia lavorato a lungo, ha lasciato scarsi materiali sull'opera promessa per dimostrare la dialettica legge cosmica e si esagera nell'affermare l'identità di pensiero tra i due fondatori della filosofia della praxis»⁴⁶. Nel corrispondente testo di prima stesura⁴⁷ le riserve su Engels erano meno esplicite.

È di Engels anche la riproposizione della (hegeliana) dialettica di quantità-qualità come costitutiva del pensiero filosofico. Gramsci, invece, tende gradualmente a sostituirla con la dialettica tra necessità e libertà. Inizialmente, in una nota di prima stesura che possiamo supporre scritta tra il settembre e l'ottobre del 1930⁴⁸ e che, per il suo ovvio rilievo, è riportata anche nell'antologia curata da F. Consiglio e F. Frosini⁴⁹, egli scriveva: «Nel *Saggio popolare* si dice [...] che ogni società è qualcosa di più che la mera somma dei suoi componenti. L'osservazione avrebbe dovuto essere collegata con l'altra di Engels

che la quantità diventa qualità e avrebbe dovuto dar luogo a una analisi concreta di un aspetto caratteristico del materialismo storico. Se ogni aggregato sociale, infatti, è qualcosa di più che la somma dei suoi componenti, ciò significa che la legge che spiega gli aggregati sociali non è una “legge fisica”, intesa nel senso stretto della parola: nella fisica non si esce dal dominio della quantità altro che per metafora»⁵⁰. In un successivo testo B, o di stesura unica⁵¹, che esamineremo meglio tra poco, tali concetti vengono sostanzialmente integrati, se non addirittura superati, mentre nella seconda stesura⁵² del testo A riportato poc’anzi è soppresso ogni riferimento a Engels e, in particolare, non ricompaiono le frasi «L’osservazione avrebbe dovuto essere collegata con l’altra di Engels che la quantità diventa qualità» e «nella fisica non si esce dal dominio della quantità altro che per metafora».

Osserviamo ora attraverso quali passaggi ha luogo l’integrazione (o il superamento) di quelle prime enunciazioni, allorché l’attenzione si volge gradualmente al tema della libertà e il discorso verte, non su Bucharin ma, ancora, sulla filosofia crociana. Scrive Gramsci a Tania il 30 maggio 1932: «Prendo lo spunto dai due concetti, fondamentali, per la scienza economica, di “mercato determinato” e di “legge di tendenza” che mi pare siano dovuti al Ricardo e ragiono così: non è forse da questi due concetti che si è preso motivo per ridurre la concezione “immanentistica” della storia — espressa con linguaggio idealistico e speculativo della filosofia classica tedesca — in una “immanenza” realistica immediatamente storica in cui la legge di causalità delle scienze naturali è stata depurata del suo meccanicismo e si è sinteticamente identificata col ragionamento dialettico dell’hegelismo?»⁵³. Queste osservazioni, che lasciano perplesso Piero Sraffa, profondo conoscitore di Ricardo, sono invece interessanti se accostate a quelle, più precise e esplicite, dei *Quaderni*: «ogni legge in Economia politica non può non essere tendenziale, dato che si ottiene isolando un certo numero di elementi e trascurando quindi le forze controoperanti [...], una tende ad elidere l’altra con la previsione che la caduta del saggio di profitto sarà la prevalente»⁵⁴. Si ricordi, a tal proposito, il criterio metodologico marxiano, da me accennato all’inizio, di una prevalenza o dominanza variabile, o rovesciabile, in tempi storici successivi. Ed ecco una (precedente) affermazio-

ne⁵⁵ contenuta nello stesso Q. 10: «L'economia studia queste leggi di tendenza in quanto espressioni quantitative dei fenomeni; nel passaggio dall'economia alla storia generale il concetto di quantità è integrato da quello di qualità e dalla dialettica quantità che diventa qualità [quantità = necessità; qualità = libertà. La dialettica quantità-qualità è identica a quella necessità-libertà]».

In un capitolo della Parte prima ho sottolineato la portata estensivamente e eminentemente storico-filosofica attribuita da Gramsci al rapporto tra necessità e libertà e ho citato la lettera a Tania del 9 maggio 1932 («La "libertà" come concetto storico è la dialettica stessa della storia»⁵⁶) e un passo del Q. 10 («Anche la storia delle satrapie orientali è stata libertà, perché è stata movimento e svolgimento, tanto è vero che quelle satrapie sono crollate»). Ho quindi accostato il concetto gramsciano di una (superiore) libertà «consapevole» alla concezione hegeliana che oppone a una libertà «oggettiva» una coscienza «soggettiva» della libertà (così nelle ultime pagine delle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*)⁵⁷. La libertà diviene nei *Quaderni*, più che conoscenza della *necessità*, proiezione consapevole nelle *possibilità* ancora irrealizzate. Qui Gramsci è più vicino a Bloch che a Lukács.

4. *Dialettica del reale come successione logico-storica.* — Possiamo intendere meglio il significato gramsciano del termine dialettica, nel suo riferirsi al divenire storico-sociale, se facciamo preliminarmente ricorso al concetto di rivoluzione passiva. La rivoluzione passiva è, in una prima specificazione, «trasformismo», ossia «l'assorbimento graduale [...] degli elementi attivi sorti dai gruppi alleati e anche da quelli avversari» messo in opera dai conservatori. Ed è anche, in una seconda e più esauriente accezione, «riformismo», o processo di restaurazione che ha «accolto una qualche parte delle esigenze dal basso», per solito, all'indomani di una dura «reazione delle classi dominanti al sovversivismo sporadico, elementare, disorganico delle masse popolari»⁵⁸. Anche il fascismo, introducendo elementi di piano, mira a tutelare «l'appropriazione individualistica o di gruppo del profitto» e a mantenerne in vita l'egemonia, in specie sulla piccola borghesia o sui ceti intermedi⁵⁹. Gramsci è ben lontano dal fare

propria la tesi del «socialfascismo»; tuttavia ritiene che, in alcuni casi, i dirigenti degli strati popolari possano farsi involontariamente partecipi di un «riformismo» conservatore.

L'opzione politica in favore delle rivoluzioni passive si esprime chiaramente nelle scelte storiografiche di Croce. Nella lettera a Tania del 9 maggio 1932, che ho poc'anzi richiamata, il prigioniero (dopo aver premesso che una «storia etico-politica non è esclusa dal materialismo storico, in quanto essa è la storia del momento “egemonico”») scrive, riferendosi alle maggiori opere storiche di Croce: «Può pensarsi una storia unitaria che si inizi dal 1815, cioè dalla Restaurazione? Se una storia d'Europa può essere scritta come formazione di un blocco storico, essa non può escludere la Rivoluzione francese e le guerre napoleoniche, che nel blocco storico europeo sono la premessa “economico-giuridica”, il momento della forza e della lotta. Il Croce assume il momento seguente, quello in cui le forze scatenate precedentemente si sono equilibrate, “catartizzate” per così dire, fa di questo momento un fatto a sé e costruisce il suo paradigma storico. Lo stesso aveva fatto con la *Storia d'Italia*: incominciando dal 1870 essa trascurava il momento della lotta, il momento economico, per essere apologetica del momento puro etico-politico, come se questo fosse caduto dal cielo»⁶⁰. In realtà, pensa Gramsci, la crociana storia apologetica dell'etico-politico è piuttosto la celebrazione dei periodi nei quali prevale la dialettica propria delle rivoluzioni passive (o della «tesi» in quanto si configuri, essa stessa, come «sintesi», nel riassorbire l'«antitesi»). Già dai «moderati hegeliani del Risorgimento [...] la composizione fu trovata nella concezione “rivoluzione-restaurazione”⁶¹ ossia in un conservatorismo riformistico temperato»⁶². Il giudizio vale, a più forte ragione, nei confronti di Croce: «Lo storicismo del Croce sarebbe quindi niente altro che una forma di moderatismo politico, che pone come solo metodo d'azione politica quello in cui il progresso, lo svolgimento storico, risulta dalla dialettica di conservazione e innovazione. Nel linguaggio moderno questa concezione si chiama riformismo»⁶³.

È, quello di Gramsci, un giudizio che si approfondisce, facendosi via via meno unilaterale, ossia non poggiante soprattutto, o soltanto, sull'accusa di «trasformismo». Infatti, il concetto di «riformismo»

diviene più esplicito nei testi di seconda stesura⁶⁴. Da una rivoluzione passiva concepita quasi come espediente o raggirio (tale è anche il «trasformismo») ad opera dei conservatori ci spostiamo dunque all'altra, concepita (in quanto «riformismo») come necessità storica, per la parte conservatrice, di tentare una sua «sintesi», per consolidare la sua egemonia⁶⁵. Gramsci discorre infatti di «esercizio “normale” dell'egemonia nel terreno divenuto classico del regime parlamentare», nel quale avrebbe luogo «una combinazione della forza e del consenso che si equilibrano variamente, senza che la forza soverchi di troppo il consenso, anzi [...] appaia appoggiata dal consenso della maggioranza [...]. Tra il consenso e la forza sta la corruzione-frode [...] cioè lo snervamento e la paralisi procurati all'antagonista o agli antagonisti con l'accaparrarne i dirigenti»⁶⁶. Il raggirio, con la sua variante trasformistica, appare ora un caso (anomalo?) quasi equidistante tra forza e consenso⁶⁷.

Il Gramsci delle note intitolate a «Machiavelli» scorge esplicitamente nella *dialettica*, come comprensione del reale storico, il luogo di un'appropriata definizione della «rivoluzione passiva» e, più in generale, della «guerra di posizione». Secondo il Gramsci studioso del Risorgimento i moderati, da un lato, e Mazzini dall'altro ci offrono un'«esemplificazione del problema teorico del come doveva essere compresa la dialettica, impostato nella *Miseria della filosofia*: che ogni membro dell'opposizione dialettica debba cercare di essere tutto se stesso e gettare nella lotta tutte le proprie “risorse” politiche e morali e che solo così si abbia un superamento reale, non era capito né da Proudhon né da Mazzini. Si dirà che non era capito neanche da Gioberti e dai teorici della rivoluzione passiva e “rivoluzione-restaurazione”, ma la quistione cambia: in costoro la “incomprensione” teorica era l'espressione pratica delle necessità della “tesi” di sviluppare tutta se stessa, fino al punto di riuscire a incorporare una parte dell'antitesi stessa, per non lasciarsi “superare”». In altri termini: ai conservatori moderati, per poter meglio conseguire il risultato pratico di «incorporare una parte dell'antitesi», giovava enunciare una teoria erronea (richeggia qui la, crociana, origine pratica dell'errore), secondo la quale «nell'opposizione dialettica solo la tesi in realtà sviluppa tutte le sue possibilità di lotta, fino ad accaparrarsi i sedi-

centi rappresentanti dell'antitesi: proprio in questo consiste la rivoluzione passiva o rivoluzione-restaurazione. Certo è da considerare a questo punto la quistione del passaggio della lotta politica da "guerra manovrata" a "guerra di posizione"».

È qui implicita forse, come vedremo, una regola di reciprocità: anche l'antitesi dovrebbe — ma, in tal caso, con adeguata comprensione teorica — «sviluppare tutta se stessa, fino al punto di riuscire a incorporare una parte» della tesi. E il verbo «incorporare» ha un significato analogo a quello della radice etimologica del verbo comprendere, che nel significato attuale corrente è sinonimo di essere con-sapevole. È forse lecito leggere con questa duplice chiave un altro passo (precedente, nella stessa pagina): «mentre Cavour era consapevole del suo compito in quanto era consapevole criticamente del compito di Mazzini, Mazzini, per la scarsa o nulla consapevolezza del compito di Cavour, era in realtà anche poco consapevole del suo proprio compito». Pisacane «fu il solo che tentò di dare al Partito d'Azione un contenuto non solo formale, ma sostanziale di antitesi superatrice delle posizioni tradizionali. Né è da dire che per ottenere questi risultati storici fosse necessaria perentoriamente l'insurrezione armata popolare, come pensava Mazzini fino all'ossessione, cioè non realisticamente, ma da missionario religioso»⁶⁸. In questi passi del Q. 15 riecheggia un concetto che ha le sue origini, come ho accennato prima, in Hegel: la libertà si fa consapevole di sé e insieme del suo opposto o, meglio, si fa consapevole di sé in quanto consapevole anche del suo opposto. E tuttavia vi sono nei *Quaderni*, in specie nel Q. 8, alcune note precedenti dalle quali sembra di dover escludere che il concetto di "comprendere" implichi la capacità di "incorporare" anche quando la comprensione dell'opposto antagonistico (della «tesi») sia considerata un compito dell'«antitesi».

Cercheremo pertanto di cogliere un significativo sviluppo o approfondimento del pensiero gramsciano su un tema affine. Nello stesso Q. 8 è attribuito all'«antitesi», ovvero alla forza realmente rivoluzionaria, il compito di «distruggere» la tesi. Leggiamo: «Teoria della rivoluzione-restaurazione, una dialettica addomesticata»⁶⁹, perché presuppone "meccanicamente" che l'antitesi debba essere conservata dalla tesi [...]. Invece nella storia reale l'antitesi tende a

distruggere la tesi: il risultato è un superamento, ma senza che si possa a priori “misurare” i colpi come in un “ring” di lotta convenzionalmente regolamentata. Quanto più l’antitesi sviluppa se stessa implacabilmente, tanto più la tesi svilupperà se stessa, cioè dimostrerà tutte le sue possibilità di vita»⁷⁰. Il passo qui riportato fa parte del paragrafo 225 (nella numerazione originale è a pagina 74 bis) e quindi è stato scritto, secondo i criteri di datazione proposti da Gianni Francioni, nell’aprile 1932. Distruggere la tesi è, in questo passo, un concetto non compatibile con quello di «incorporare una parte» della tesi; e tuttavia giova avvertire, genericamente, che «tende a distruggere» non significa distrugge (o può realmente distruggere) e che, in Gramsci, distruggere è insieme *creare* perché lo spirito di scissione mira a una superiore *unificazione*. Ma giova più ancora osservare, specificamente, che il verbo distruggere ritorna in un contesto assai diverso nel paragrafo 41 del Q. 10, ossia in un gruppo di note posteriori al luglio 1932.

Leggiamo in quel paragrafo, a pag. 29a dell’originale: «Nella lotta», ossia (par di capire) allorché le forze conservatrici mantengono ancora la supremazia, «ogni antitesi deve necessariamente porsi come radicale antagonista della tesi, fino a proporsi di distruggerla»; la pretesa che essa rinunci all’antagonismo equivale al tentativo di «snervare l’antitesi», di «ridurre la dialettica a un processo di evoluzione riformistica “rivoluzione-restaurazione”, in cui solo il secondo termine è valido»⁷¹. Ebbene, si tratta di osservazioni che debbono essere lette, ora, alla luce di altre contestuali (dello stesso par. 41, a pag. 26 nell’originale), nelle quali significativamente la tendenza a «distruggere» caratterizza l’operare dell’antitesi soltanto in una prima fase più acuta: «la passione economica-politica è distruttiva quando è esteriore, imposta con la forza»; non lo è più «quando il processo è normale, non violento, quando tra struttura e superstruttura c’è omogeneità e lo Stato ha superato la sua fase economico-corporativa»⁷². Qui sembra di poter arguire che, finché dura l’impari lotta, la parte antagonista può essere costretta alla violenza «distruttiva» e non deve atteggiarsi come se fosse già pervenuta a un suo esito vittorioso, ma al termine della lotta il nuovo blocco omogeneo potrà realizzare una superiore, e inversa, sintesi egemonica.

In questa nuova luce la volontà «distruttiva» si riferisce dunque a una fase (preliminare), caratterizzata dalla «guerra manovrata» (a sua volta «imposta con la forza»), nella quale «è necessario che i termini dialettici si volgano in tutta la loro potenza e come “estremismi” contrapposti»⁷³. Eppure, notavamo, la lotta non si esaurisce in quella contrapposizione frontale. Gramsci ora ritiene che ciascuna delle parti tenda a una propria «sintesi» *oggettivamente*: «In realtà le forze storiche cozzano tra loro per il loro programma “estremo”. Che tra queste forze, una assuma la funzione di “sintesi” superatrice degli opposti estremismi è una necessità dialettica, non un metodo aprioristico. E saper trovare volta per volta il punto di equilibrio progressivo (nel senso del proprio programma) è l'arte del politico non del giusto mezzo, ma proprio del politico che ha una linea molto precisa e di grande prospettiva per l'avvenire»: così nel Q. 15⁷⁴.

Le nozioni di passato e presente (o futuro), nella loro accezione storico-epocale, ci aiutano a relativizzare ulteriormente la tendenza «distruttiva» insita nell'antitesi: «In realtà, se è vero che il progresso è dialettica di conservazione e innovazione e l'innovazione conserva il passato superandolo, è anche vero che il passato è cosa complessa, un complesso di vivo e di morto, in cui la scelta non può essere fatta arbitrariamente, a priori, da un individuo o da una corrente politica. Se la scelta è stata fatta in tal modo (sulla carta) non può trattarsi di storicismo ma di un atto di volontà arbitrario, del manifestarsi di una tendenza pratico-politica, unilaterale, che non può dare fondamento a una scienza, ma solo a una ideologia politica immediata. Ciò che del passato verrà conservato nel processo dialettico non può essere determinato a priori, ma risulterà dal processo stesso, avrà un carattere di necessità storica, e non di scelta arbitraria da parte dei cosiddetti scienziati e filosofi. E intanto è da osservare che la forza innovatrice, in quanto essa stessa non è un fatto arbitrario, non può non essere già immanente nel passato, non può non essere in un certo senso essa stessa il passato, un elemento del passato, ciò che del passato è vivo e in sviluppo, è essa stessa conservazione-innovazione, contiene in sé l'intero passato, degno di svolgersi e perpetuarsi»⁷⁵. Vorrei qui sottolineare le ultime parole: la forza innovatrice «contiene in sé l'intero passato, degno di svolgersi e perpetuarsi».

Nel corrispondente testo di prima stesura⁷⁶ mancavano, in specie, le espressioni «il passato è [...] un complesso di vivo e di morto» e «la forza innovatrice [...] non può non essere già immanente nel passato [...] un elemento del passato, ciò che del passato è vivo e in sviluppo». Le nuove formulazioni attestano l'approfondimento che ho segnalato e che induce Gramsci a enunciare il concetto di una duplice «sintesi» possibile: sintesi nella rivoluzione o sintesi nella conservazione. Dal diverso atteggiarsi del conservatorismo prende forma anche il nuovo compito di una forza realmente rivoluzionaria. La guerra di posizione consiste infatti in un «reciproco assedio» in virtù del quale la parte conservatrice avverte la necessità di promuovere talvolta mutamenti e riforme⁷⁷, così come la forza rivoluzionaria muove alla graduale conquista di sia pur parziali posizioni egemoniche ancor prima di farsi Stato. In una *compiuta* dialettica «rivoluzione-restaurazione», considerata nei due esiti possibili, non soltanto al vecchio regime si pone il compito, a fini di restaurazione appunto, di ricomprendere in sé anche alcuni intenti programmatici della rivoluzione. Anche il nuovo opererebbe oggettivamente in tal modo, benché in una direzione rovesciata. La direzione cambia se «è l'elemento rivoluzione o quello restaurazione che prevale»⁷⁸. Se non è compito soltanto della restaurazione (o del moderatismo) tentar di «incorporare» o, vorrei dire, *sussumere* come una propria irradiazione l'elemento opposto, ma anche la rivoluzione attuata potrà o dovrà compiere un'analoga azione (benché di segno “rovesciato”), la rivoluzione non ancora attuata — pur facendo valere, nella sua *prassi*, un «programma “estremo”» —, ha nondimeno l'onere di prefigurare, nella sua *teoria*, la possibilità e positività di quel suo futuro approdo storico: *che cosa* in esso si dovrà conservare «risulterà dal processo stesso», ma una direzione rivoluzionaria, dotata di una teoria conseguentemente dialettica, già ora sa che *qualcosa* dovrà essere conservato.

In Gramsci troviamo dunque una, non implicita, ma dichiarata riforma della dialettica hegeliana assai diversa da quella tentata da Croce e da Gentile. Nel sistema hegeliano la «sintesi» è una ed è l'unica risoluzione necessitata della contraddizione, i cui momenti sono entrambi *conservati* più che superati. Per Gramsci gli opposti possono non risolversi in alcuna sintesi e anzi neutralizzarsi «in modo cata-

strofico, cioè [...] in modo che la continuazione della lotta non può concludersi che con la distruzione reciproca» (e qui risuona l'eco del *Manifesto*); diversamente, possono dar luogo, a seconda delle condizioni storiche, oggettive e soggettive, a due opposte sintesi: alla sintesi conservatrice o alla sintesi innovatrice. Con terminologia pur sempre hegeliana, Gramsci afferma che la «sintesi» può compiersi in due direzioni radicalmente opposte: o come riassorbimento, secondo un modulo idealistico, di parte dell'«antitesi» nella «tesi» o, viceversa, come conservazione di elementi della tesi nell'antitesi. Ed è falso che al prevalere dell'elemento restaurazione debba attribuirsi, come propongono i moderati e Croce, con una «mutilazione dell'hegelismo e della dialettica»⁷⁹, significato positivo. Significato positivo ha, invece, il prevalere della sintesi rivoluzionaria.

Potremmo forse chiosare: è «sintesi» *positiva* quella che si produce dalla e nella (o a beneficio della) antitesi tutta dispiegata; è *negativa* quella che è data dalla e nella (o a pro della) tesi, quando la tesi accoglie in sé una sua, subordinata, negazione al fine di poter saldamente conservarsi come tesi. L'antitesi-fattasi-sintesi è inoltre soggettivamente attiva e oggettivamente progressiva. È soggettivamente *attiva* perché in essa la sintesi è, appunto, *attuata* dall'antitesi, mentre l'altra sintesi (quella negativa) presuppone, nell'antitesi, caratteri di *passività*, come ci suggerisce il concetto affine di «rivoluzione passiva», che è tale *per noi*: è, per noi, una sintesi *subita*, se prendiamo posizione schierandoci idealmente e praticamente sul versante dell'antitesi. L'accostamento tra positivo e attivo è direttamente proposto da Gramsci là dove, ad esempio, contesta il «concetto di “rivoluzione passiva” interpretato “positivamente” dai moderati italiani»⁸⁰. Infine, l'antitesi-fattasi-sintesi ha significato oggettivamente *progressivo*, in quanto rappresenta il «nuovo», mentre la tesi-fattasi-sintesi è *regressiva*, mirando essa a consolidare il «vecchio». Al riguardo, altre conferme indirette ci vengono dal passo gramsciano nel quale leggiamo che sa trovare «il punto di equilibrio progressivo» il politico dotato «di grande prospettiva per l'avvenire»⁸¹ e dall'altro passo nel quale, posta l'opposizione tra «un cesarismo progressivo e uno regressivo», si chiarisce che è «progressivo il cesarismo, quando il suo intervento aiuta la forza progressiva a trionfare sia pure con certi compromessi»⁸². In

conclusione, l'antitesi-fattasi-sintesi non si restringerebbe più soltanto a una nostra, soggettiva, presa di posizione militante, essendo da noi vissuta come «attiva», ma esprimerebbe soprattutto, essendo anche «positiva» e «progressiva» per sé, la realtà oggettiva di un'emergenza, appunto, del *nuovo* nel processo storico.

È a questo punto possibile chiarire che Gramsci, poiché abbandona la cosiddetta dialettica triadica nella sua formulazione corrente, si separa dalla tradizione hegeliana. Già Lenin, peraltro prendendo spunto dallo stesso Hegel, accennava alla possibile superiorità di una dialettica per “tetradì”, ovvero quadripartita⁸³. In Gramsci è evidente la scelta di una dialettica che possa articolarsi, non più secondo il modulo scolastico usuale (tesi, antitesi e sintesi), ma in quattro momenti tendenziali: in un momento storicamente dato e tendente a conservarsi come tale, in un momento sovvertitore subalterno che tenda a prendere a sua volta il sopravvento, in un momento caratterizzato da una tentata sintesi conservatrice, che incorpori parvenze del nuovo nel vecchio, e infine da un possibile momento realmente risolutore, nel quale siano ricompresi, non tanto elementi o “lati” già manifestamente presenti (già dati) nel vecchio, ma piuttosto “fremiti” *latenti* nel vecchio, virtù nascoste o soffocate e perciò meritevoli di (nuova) vita. Il nostro pensiero corre qui all'ontologia di Bloch e, forse, alle metafore di Benjamin; ma si riconduce soprattutto alle sarcastiche parole marxiane di *Miseria della filosofia*, che Gramsci evoca più volte e dalle quali apprendiamo come sia degno di sopravvivere nel nuovo, non già il «lato buono» del vecchio, ma proprio il suo «lato cattivo»⁸⁴.

Anche alla luce delle, più tarde, riflessioni gramsciane sulla rivoluzione attuata, che dialetticamente «prevale» (e non più mira a «distruggere»), la celebre lettera del 1926 ci appare coerente nel criticare e insieme approvare la maggioranza del partito sovietico: perché approva la politica della Nep — caldeggiata soprattutto da Bucharin, dopo la svolta già decisa da Lenin —, ossia il tentato recupero, nel disegno egemonico-rivoluzionario, di alcune figure sociali pre-rivoluzionarie (in specie, dell'impresa contadina); ma critica la repressione del dissenso nel gruppo dirigente del partito, o il venir meno di un'azione “egemonica” della maggioranza verso la minoran-

za. Gramsci paventa forse, in una tale repressione interna, anche la possibile premessa di repressioni esterne smisurate, che in effetti non mancheranno quando, revocata la politica della Nep, si attuerà la collettivizzazione forzata delle campagne? Per questa interpretazione trovo un non trascurabile sostegno in Carlos Nelson Coutinho⁸⁵. Si consideri un'analoga operazione "forzata", d'altra parte, nella rivincita odierna dell'opposta visione liberista. K. O. Apel critica l'uno e l'altro eccesso affermando: se si accetta il punto di vista marxista, «allora non si possono apprezzare a sufficienza le prestazioni positive dell'economia — prestazioni sul fronte della *mediazione commerciale fra scarse risorse e fabbisogno potenziale*»; anche se, aggiunge Apel, potrà ritenersi necessaria, per sanare gli squilibri sociali, la «*funzione compensativa della politica economica e sociale*» rispetto all'economia di mercato⁸⁶. Qui, però, la regolazione pubblica è ammessa come sussidiaria nei confronti del libero mercato là dove questo venga meno a un'equa funzione redistributiva. La lezione gramsciana ci propone forse un rapporto inverso, per il quale il mercato potrà svolgere una funzione sussidiaria e subordinata alla politica di piano e all'impresa pubblica. Si rifletta infatti sui limiti strutturali dell'economia di mercato capitalistica, oggi sempre più evidenti benché ignorati dalla teoria neoliberista: il mercato fornisce informazioni più attendibili che quelle disponibili per un centro pianificatore (Hayek), ma soltanto se riferite al breve periodo, in vista di benefici fruibili da una piccola parte del mondo soltanto e soltanto da individui viventi (e abbienti).

Siamo così pervenuti ad un'ultima correlazione lessicale concernente i *processi* storici: a quella tra dialettica e egemonia politica. Il concetto gramsciano di egemonia⁸⁷ — valido per il passato e per l'avvenire — ci fa bene intendere le possibilità e i limiti della dialettica storica: possibilità di varcare le soglie dell'avvenire inesplorato, limiti nel dover fare i conti con un passato declinante che possa ancora vivere una sua vita subalterna⁸⁸. La riflessione gramsciana prende spunto, ancora una volta, dalla filosofia e dalla storiografia crociane. È scritto nella lettera a Tania del 2 maggio 1932: «Si può dire concretamente che il Croce, nell'attività storico-politica, fa battere l'accento unicamente su quel momento che in politica si chiama dell'"ege-

monia”, del consenso, della direzione culturale, per distinguerlo dal momento della forza, della costrizione, dell'intervento legislativo e statale o poliziesco. In verità non si capisce perché il Croce creda alla capacità di questa sua impostazione della teoria della storia di liquidare definitivamente ogni filosofia della praxis. — È avvenuto proprio che nello stesso periodo in cui il Croce elaborava questa sua sedicente clava, la filosofia della praxis, nei suoi più grandi teorici moderni, veniva elaborata nello stesso senso e il momento dell'“egemonia” o della direzione culturale era appunto sistematicamente rivalutato in opposizione alle concezioni meccanicistiche e fatalistiche dell'economismo. È stato anzi possibile affermare che il tratto essenziale della più moderna filosofia della praxis consiste appunto nel concetto storico-politico di “egemonia”⁸⁹.

In Croce il momento “egemonico” è, come Gramsci qui osserva, quello «della direzione culturale», e pertanto si incarna nell'intellettuale o nel mondo della cultura in quanto distinto, o distaccato, dal mondo della politica. Gramsci è dello stesso avviso? Non pare. Benché alcune sue espressioni successive sembrano ricalcare ancora quelle crociane, e benché egli valuti attentamente la funzione degli intellettuali, più o meno organici o organizzati, nella società civile (che, non si dimentichi, è per lui parte dello Stato integrale), essenziale è, per lui, un'egemonia politicamente connotata e quindi tradotta in atto dallo, o nello, Stato allargato⁹⁰. Ritourneremo su questo concetto. L'espressione «conoscenza come elemento di “egemonia” politica»⁹¹, impiegata nel Q. 10, chiarisce meglio di ogni altra, forse, il rapporto in virtù del quale la funzione intellettuale concorre a connotare una forma che è eminentemente politica e/o statuale. E chiarisce il progetto gramsciano di una «riforma intellettuale e morale» che sia, per così dire, in prima istanza intellettuale, ma sia, in ultima e preminente istanza, morale ovvero etico-politica. Quella di un'egemonia che sarebbe, anche per Gramsci, soltanto prerogativa degli intellettuali è una leggenda o, piuttosto, una falsificazione del suo pensiero.

L'egemonia, infatti, è un agire politico che peraltro può tradursi in alcune funzioni culturali, in alcuni comportamenti sociali o anche nei rapporti di produzione come tali e nel loro relativo disporsi al di qua dalla politica. Valga l'esempio delle innovazioni tayloriste e fordiste,

ossia del loro intento anche egemonico. Per Marx, le più avanzate conquiste tecniche, se attuate nel modo capitalistico, erano inevitabilmente dissipatrici della «terra» e dell'«operaio». Ma nel modo capitalistico non si annidavano e non si annidano soltanto i suoi futuri «seppellitori». Vi si ritrovano, soprattutto per Gramsci, anche germi e presagi o «linee possibili di tendenza»⁹² prefiguratrici di una (possibile) alternativa positiva al capitalismo. Alla luce di tale concezione — e dei mutamenti semantici che abbiamo avvertito nei termini dialettica e rivoluzione o nel nesso «dialettica della rivoluzione» —, i dubbi manifestati da alcuni interpreti delle note sull'«Americanismo» possono essere fugati, in gran parte, se rammentiamo che, secondo Gramsci, la *dialettica della rivoluzione* non conduce né a recepire passivamente, né a rifiutare incondizionatamente il taylorismo e il fordismo, da lui peraltro giudicati come un caso particolare di «rivoluzione passiva» o di sintesi regressiva; implica, invece, la possibilità di *sussumerli trasformandoli* in esito a un processo, dialettico appunto, che sappia *superarli* realmente (= toglierli e insieme conservarli) in una prospettiva rivoluzionaria compiuta. Mi sembra che Giorgio Baratta condivida⁹³ un tale giudizio, richiamandosi particolarmente a un passo del *Quaderno 9* nel quale, in riferimento allo «sviluppo tecnico», si ipotizza un processo di «scissione e nuova sintesi». Entro quei limiti e in quell'ottica Gramsci giudica che lo sviluppo tecnico capitalistico debba essere «compreso» dalla classe antagonista vittoriosa. Il giudizio integra così, per inversione, quello sulle rivoluzioni passive — nella specie, sulle politiche capitalistiche di programmazione o anche di redistribuzione assistenziale ecc. —, in quanto costituiscono uno dei due possibili approdi della lotta tra egemonie politiche.

L'egemonia è funzione politica. E tuttavia incontriamo in Gramsci anche una più generale valenza antropologica di quel termine, e quindi del termine dialettica. Se Gramsci respinge il progetto politico di una «rivoluzione permanente», considerandolo datato e, soprattutto, inadeguato per i tempi nuovi, non è forse una (certamente diversa) «rivoluzione permanente» quella che, a suo dire, si svolgerebbe in ogni uomo, nella sua coscienza e, ancor prima, nella sua esistenza individuale, forgiata anch'essa — come la coscienza collet-

tiva — dall'inesausta «lotta di egemonie contrastanti», come leggiamo nelle note carcerarie? Giorgio Baratta inserisce felicemente quella notazione in un suo discorso sul riproporsi, in Gramsci, della domanda fondativa di ogni filosofare — che cosa è l'uomo? — e dimostra in concreto, a me pare, che la definizione di «storicismo assoluto», rivendicata da Gramsci per la propria «filosofia della prassi», non denota soltanto la consapevolezza del carattere storico (non eterno, non valido *für ewig*) del marxismo⁹⁴, ma implica anche che l'identità di un individuo umano non è data da una sua presunta natura invariante, a-storica o sovrastorica, ma proprio dal suo incessante riplasmarsi all'urto delle esperienze vitali-sociali e della relativa «lotta di egemonie contrastanti».

Il concetto di un'egemonia politica è la chiave di volta che in Gramsci raccorda dialettica antagonistica della processualità storica e, vedremo, dialettica del blocco storico.

5. *Dialettica del reale come blocco logico-storico.* — Gramsci sottopone a un vaglio critico la dicotomia materialistica tra i concetti, divenuti quasi canonici, di struttura e superstruttura. Dapprima li espone quali si tramandavano nella tradizione marxista e li mette a confronto con la dialettica crociana, da lui certamente sottoposta a un ben più severo esame: «La critica delle ideologie, nella filosofia della praxis, investe il complesso delle superstrutture e afferma la loro caducità rapida in quanto tendono a nascondere la realtà, cioè la lotta e la contraddizione, anche quando sono “formalmente” dialettiche (come il crocismo) cioè spiegano una dialettica speculativa e concettuale e non vedono la dialettica nello stesso divenire storico». Ma poco dopo propone una sua revisione che suona come rifiuto di ogni dicotomia rigida. La concezione tradizionale, e specialmente la sua «vulgata», non lo si dimentichi, ravvisava nella superstruttura, non già un opposto dialettico della struttura, sia pure denotante un rapporto simbiotico di correlazione attiva e non necessariamente conflittuale, ma un epi-fenomeno quasi obbligato a riflettere passivamente — o, in taluni casi, a distorcere intenzionalmente — la base o la struttura. La revisione gramsciana si preannuncia così: «Il concetto del valore concreto (storico) delle superstrutture nella filosofia

della praxis deve essere approfondito accostandolo al soreliano concetto di “blocco storico”. Se gli uomini acquistano coscienza della loro posizione sociale e dei loro compiti nel terreno delle superstrutture, ciò significa che tra struttura e superstruttura esiste un nesso necessario e vitale»⁹⁵. E Gramsci (come Lukács e della Volpe in anni a noi più vicini) aggiunge: «Ma non credo che siano molti a sostenere che mutatasi una struttura, tutti gli elementi della corrispondente soprastruttura debbano necessariamente cadere». La “corrispondenza”, in quanto significhi opposizione *non antagonistica*, tra struttura e superstruttura è forse, secondo Gramsci, estensibile al rapporto storico “normale” tra gli esseri umani e la natura, anche se egli critica, per il suo riduzionismo naturalistico, il concetto buchariniano di un più generale «equilibrio» sempre infranto e poi ripristinato, tanto nei fenomeni di natura quanto in quelli sociali. Riserve di segno contrario sarebbero però lecite nei confronti della stessa concezione gramsciana del “sostrato” naturale, non adeguatamente valorizzato come tale nei *Quaderni*⁹⁶.

In base a tali modifiche sostanziali, Gramsci, pensando al convertirsi della struttura in superstruttura, non ha difficoltà a recuperare lemmi dalla terminologia crociana in una rinnovata filosofia della praxis che faccia perno sul concetto, al quale ho già accennato, della dialettica tra necessità e libertà: «catarsi», egli scrive, può «indicare il passaggio dal momento meramente economico (o egoistico-passionale) al momento etico-politico, cioè l’elaborazione superiore della struttura in superstruttura». Può indicare, in altri termini, il «passaggio dall’“oggettivo al soggettivo” e dalla “necessità alla libertà”»⁹⁷. Dunque soltanto in una prima fase, fa notare Giuseppe Cospito⁹⁸, egli sembra ancora parzialmente rispettoso dell’impostazione e della terminologia usuali nella tradizione marxista: «Logicamente e anche cronologicamente si ha: struttura sociale — superstruttura — struttura materiale della superstruttura»; ma in seguito tende ad accantonare il «materiale» e a diradare anche l’uso dei termini «struttura» e «superstruttura», per poter meglio analizzare, invece, un più complesso rapporto tra «gradi» o «momenti» interni all’una e all’altra. Possono inoltre darsi rapporti da «causa efficiente» e da «causa determinante» anche tra quei momenti *interni*.

Struttura e superstruttura sono, per Gramsci «termini distinti, ma non opposti»⁹⁹? A mio parere, sono essenzialmente opposti non antagonistici (beninteso, quest'ultima locuzione non fa parte del lessico gramsciano). O meglio: tra quei due termini è ipotizzabile un rapporto di distinzione soltanto se, in una logica filosofica, la distinzione è concepita come una sotto-categoria dell'opposizione, come una modalità speciale dell'opposizione o come, appunto, opposizione non antagonistica. Gli opposti sono tali, ancorché non antagonistici, perché l'uno non è concepibile come un semplice sostituto e/o riflesso dell'altro (sul modello della sovrastruttura nella "vulgata" marxista), ossia perché, pur non facendo ricorso alla *lotta* contro l'altro, nondimeno opera in un rapporto di *tensione* (dialettica, appunto) con l'altro. Peraltro, la tensione che assicura un relativo equilibrio e una relativa omogeneità, tra due opposti convergenti nel medesimo *plesso* o blocco storico, presuppone una antecedente lotta tra altri opposti che si siano fronteggiati in modo antagonistico: presuppone la dialettica di un *processo* (non potrebbe essere altrimenti in una filosofia storicistica come quella gramsciana). In altri termini, le *stratificazioni* storiche sono, nelle cose umane e in quelle della natura in generale, il risultato di antecedenti stadi nelle *evoluzioni-rivoluzioni*.

Ho già detto che Gramsci cita a memoria un testo (da lui involontariamente falsato) di Plechanov, cui addebita di concepire «la dialettica come una sezione della logica formale, come la logica del movimento in confronto alla logica della stasi». Invero Plechanov affermava il contrario. Ma, qui, ci interessa poco ribadire che anche in fisica la stasi è movimento (inerziale o minimale). Ci preme invece chiarire che la *sovrapposizione* di più co-elementi, in un unico plesso epocale, è "parte" della — o meglio si staglia sulla — *successione* logico-storica e che una dialettica dei tempi storici, come processo reale antinomico (progresso o regresso, sviluppo o involuzione), è il presupposto di ogni coesione organica tra le diverse componenti di una formazione storica relativamente consolidata. Si può ritenere che la dialettica dei distinti divenga per Gramsci, dopo un iniziale rifiuto, un'espressione imperfetta per indicare i termini — pur sempre opposti — di un insieme storico nel quale vengano a comporsi elementi tra loro dialettizzati in guisa non antagonistica. Se

si dà opposizione non antagonistica quando gli elementi opposti confluiscono, o interagiscono, senza tendere a distruggersi a vicenda, all'interno di un medesimo blocco storico, un tale enunciato potrebbe restituire coerenza ad alcune apparenti discordanze dei passi che saranno riportati tra poco. In essi, vedremo, la dialettica dei distinti è infatti una «contraddizione in termini» e, insieme, «un'esigenza reale». Osserviamo ora più da vicino l'evolversi del pensiero di Gramsci da un più netto rifiuto a un parziale e condizionato recupero — in una dialettica degli opposti dalla duplice valenza — della crociana dialettica dei distinti.

Per lui, dapprima, la «dialettica dei distinti» è soprattutto «una contraddizione in termini [...]». Dialettica può darsi solo degli opposti, negazione della negazione, non rapporto di 'implicazione'. Il rifiuto è in parte mitigato subito dopo: «Il punto della filosofia crociana su cui bisogna far leva mi pare appunto la sua così detta dialettica dei distinti; c'è una esigenza reale in questa posizione, ma c'è anche una contraddizione in termini»¹⁰⁰. Il brano può essere confrontato con la seconda stesura¹⁰¹, per alcune varianti sintomatiche: «La quistione è questa: dato il principio crociano della dialettica dei distinti (che è da criticare come soluzione puramente verbale di una reale esigenza metodologica, in quanto è vero che non esistono solo gli opposti, ma anche i distinti) quale rapporto che non sia quello di "implicazione nell'unità dello spirito" esisterà tra il momento economico-politico e le altre attività storiche? È possibile una soluzione speculativa di questi problemi, o solo una soluzione storica, data dal concetto di "blocco storico" presupposto dal Sorel? [...]». Secondo questi criteri schematici si può dire che lo stesso Croce riconosce implicitamente la priorità del fatto economico, cioè della struttura come punto di riferimento e di impulso dialettico per le superstrutture, ossia i "momenti distinti dello spirito". Il punto della filosofia crociana su cui occorre insistere pare appunto debba essere la cosiddetta dialettica dei distinti. C'è una esigenza reale nel distinguere gli opposti dai distinti, ma c'è anche una contraddizione in termini, perché dialettica si ha solo degli opposti. Vedere le obiezioni non verbalistiche presentate dai gentiliani a questa teoria crociana e risalire allo Hegel?».

Nella rielaborazione, sia pure con qualche incertezza, è prudentemente rivalutata la dialettica dei distinti. Nello scritto originario essa era dichiarata, ripetutamente, una contraddizione in termini e solo alla fine era giudicata un'esigenza reale. Nella pagina riscritta l'esigenza reale figura all'inizio e in primo piano. Il termine implicazione era nel testo A riportato come una metafora inadeguata dell'opposizione (non antagonistica) in virtù della quale l'«arte, la morale, la filosofia “servono” la politica, cioè si ‘implicano’ nella politica, possono ridursi a un momento di essa e non viceversa». Ma quel «e non viceversa» scompare, significativamente, nella seconda stesura, ove si legge che «la passione economica-politica [...] può diventare implicita nell'arte ecc. quando il processo è normale, non violento, quando tra struttura e superstruttura c'è omogeneità». Gramsci non usa qui tra virgolette il termine *implicita* e, soprattutto, spiega chiaramente che l'implicazione tra elementi distinti (o, meglio, tra opposti non incompatibili) può essere reciproca e può verificarsi «quando tra struttura e superstrutture c'è omogeneità»: ovvero, ancora, quando gli opposti-distinti si compongono in un medesimo blocco storico *omogeneo*. Anche «l'unità dello spirito» può divenire una metafora del blocco storico nelle sue interne articolazioni non conflittuali, o almeno nei suoi (interconnessi) elementi superstrutturali, fattisi l'uno forma o contenuto dell'altro? Leggiamo infatti¹⁰²: «Nell'arte la produzione di “liricità” è individuata perfettamente in un mondo culturale personalizzato, nel quale si può ammettere l'identificazione di contenuto e forma e la cosiddetta dialettica dei distinti nell'unità dello spirito».

Nel rapporto dialettico tra la cosiddetta struttura e le forme o i modi detti sovrastrutturali una categoria cruciale, originalmente rivisitata da Gramsci, è quella di società civile. È una nozione che ripropone quella di egemonia, della quale abbiamo anticipato alcuni caratteri nel concludere la nostra interpretazione della dialettica risultante dal confronto tra forze antagonistiche. Leggiamo la lettera a Tatiana del 7 settembre 1931: «Questo studio porta anche a certe determinazioni del concetto di Stato che di solito è inteso come Società politica (o dittatura, o apparato coercitivo per conformare la massa popolare secondo il tipo di produzione e l'economia di un

momento dato) e non come un equilibrio della Società politica con la Società civile (o egemonia di un gruppo sociale sull'intera società nazionale esercitata attraverso le organizzazioni cosiddette private, come la chiesa, i sindacati, le scuole ecc.) e appunto nella società civile specialmente operano gli intellettuali (Ben. Croce, per esempio, è una specie di papa laico ed è uno strumento efficacissimo di egemonia anche se volta per volta possa trovarsi in contrasto con questo o quel governo ecc.)). Gramsci dice «egemonia di un gruppo sociale». Più tardi direbbe forse «di un gruppo sociale che si fa Stato o tende a farsi Stato». Si notino, in questa lettera, alcune residue concessioni agli enunciati intellettualistici di Croce sulla società civile¹⁰³.

Non avvertiamo più concessioni a Croce sul primato degli intellettuali, né ritroviamo un presunto loro ruolo privilegiato nella società civile, quale sembrerebbe suggerito dalla lettera del 7 settembre 1931 («nella società civile specialmente operano gli intellettuali»), quando rintracciamo i principali passi dei *Quaderni* sull'argomento. G. Francioni segnala almeno una diecina di passi nei quali l'aggettivo *politica* accompagna il concetto di egemonia (e altri nei quali figura l'espressione «apparato egemonico» in relazione all'«apparato statale»). In una nota del Q. 6, par. 81, Gramsci afferma che Parlamento, Magistratura e Governo «sono anche organi dell'egemonia politica». Le ideologie di cui tratta il par. 38 del Q. 4 diventano ideologie fattesi «partito» nel rifacimento del Q. 13 (par. 7), ove, nel confrontare la guerra di posizione con la guerra manovrata, egli sostiene che prevaleva quest'ultima «quando non esistevano ancora i grandi partiti di massa e i grandi sindacati». È singolare che, in quello stesso brano rielaborato, egli dica che la guerra manovrata prevaleva nell'Occidente ottocentesco perché vi permanevano «apparato statale relativamente poco sviluppato e maggiore autonomia della società civile». È singolare, in quanto sappiamo che, per Gramsci, la guerra manovrata presupporrebbe invece un rapporto inverso in Oriente. Se ne deduce che il passaggio alla guerra di posizione avviene, non quando vi sia «maggiore autonomia della società civile», ma quando subentri un giusto equilibrio, o, meglio, un rapporto dialettico tra apparato statale e società civile. E si osservi una nota del 1934, in particolare¹⁰⁴. In essa, l'«unità storica delle classi dirigenti avviene nello

Stato [...]: l'unità storica fondamentale, per la sua concretezza, è il risultato dei rapporti organici tra Stato o società politica e "società civile". Le classi subalterne [...] non possono unificarsi finché non possono diventare "Stato": la loro storia, pertanto, è intrecciata a quella della società civile, è una funzione "disgregata" e discontinua della storia della società civile e, per questo tramite, della storia degli Stati o gruppi di Stati». La nota prosegue avvertendo che nei gruppi subalterni bisogna studiare, tra l'altro, «il loro aderire attivamente o passivamente alle formazioni politiche dominanti» e, perciò, «la nascita di partiti nuovi dei gruppi dominanti per mantenere il consenso e il controllo dei gruppi subalterni». Lo studio «deve includere le ripercussioni delle attività ben più efficaci, perché sorrette dallo Stato, dei gruppi dominanti su quelli subalterni e sui loro partiti. Tra i gruppi subalterni uno eserciterà o tenderà ad esercitare una certa egemonia attraverso un partito». In questa nota e in altre, la società civile si caratterizza soprattutto per la funzione dei partiti; ma essa è il «tramite» dello Stato, come in essa attestano «le ripercussioni delle attività ben più efficaci, perché sorrette dallo Stato, dei gruppi dominanti su quelli subalterni e sui loro partiti». Ancora, «esercitare una certa egemonia attraverso un partito» significa che, non negli intellettuali come tali, ma piuttosto nell'«intellettuale collettivo» è il principale strumento per rinsaldare il consenso egemonico. Infine l'egemonia, ossia il «consenso attivo dei governati», ripetiamo, è possibile soltanto nell'ambito dello Stato come organismo superstrutturale «complesso» (Q. 15, par. 33): ossia nello Stato allargato, comprendente la società civile e quindi anche i partiti.

Ne deriva che, malgrado alcune espressioni discordanti dello stesso Gramsci, specialmente se datate prima del 1932, non v'è rigida e neppure «organica» divisione di compiti tra Stato e società civile (secondo lo schema piuttosto rudimentale: Stato=coercizione, società civile=egemonia), ma vi è assunzione di nuovi compiti (egemonici), proprio da parte dello Stato, che fa fronte a quei compiti «attraverso» (si rilegga la lettera poc' anzi citata) la società civile. Uno Stato che, nella sua fase più elementare, come mero «Stato politico» (la formula è già in Marx), aveva operato soltanto con poteri coercitivi, ora fa della coercizione niente di più che un'armatura dalla quale la

stessa egemonia è «corazzata»¹⁰⁵. Lo Stato *si avvale* della società civile come del luogo in cui sono più specificamente esercitate le funzioni di egemonia, e perciò conferisce una nuova e più articolata impronta anche ai suoi antecedenti compiti di coercizione¹⁰⁶.

Althusser fraintende Gramsci? Egli opera certamente una forzatura sul suo pensiero, quasi come se l'egemonia fosse soltanto il veicolo di una coercizione statale più capillare e più sottile, e quindi — osserva Coutinho¹⁰⁷ — esclude la possibilità di una contro-egemonia delle classi subalterne; ma in compenso mette a fuoco un fatto innegabile: in Gramsci gli «apparati» egemonici, o «ideologici», sono «di Stato», ossia essi sono parte integrante e costitutiva di *tutto* lo Stato allargato, non di un suo momento distinto soltanto.

Ho citato sopra il passo in cui Gramsci enuncia esplicitamente il principio di una «elaborazione superiore della struttura in superstruttura» (Q. 10, p. 1244) e ho anche sostenuto che, per integrare la sua dialettica logico-*storica* (tra opposizioni “antagonistiche”), Gramsci abbozza una dialettica *logico*-storica (tra opposizioni “non antagonistiche”), quando alla dicotomia quasi metafisica tra struttura e sovrastruttura sostituisce un rapporto nel quale la superstruttura, non solo può esercitare un'azione condizionante sulla struttura, ma (come ci indica il passo sopra riportato) può incorporare una struttura, per così dire, “sovrastrutturalizzata”. Ciò accade appunto, in modo esemplare, quando la «società economica» (come struttura) si fa Stato o, meglio, quando lo Stato la sussume trasmutandola in un suo momento interno che, come (superstrutturale) «società civile», si pone in un rapporto di «identità-distinzione» con lo Stato stesso. L'identità è «organica» e concretamente storica, mentre la distinzione è soltanto «metodica»¹⁰⁸, ossia è il risultato di un'astrazione logica in funzione euristica: qui forse Gramsci è memore anche della definizione crociana della filosofia come «metodologia della storia».

Sarebbe di indubbia utilità seguire gli sviluppi del termine «organico» in Gramsci a partire dai suoi scritti giovanili, per così dire, “vitalistici” o “bergsoniani”. Nelle note sull'americanismo e sul fordismo, «organico» sembrerebbe sinonimo di «strutturale». Affermava Giorgio Baratta nel suo contributo sul lessico gramsciano: «la taylorizzazione del lavoro intellettuale appare come lo spartiac-

que decisivo tra l'intellettuale "tradizionale" e l'intellettuale "organico": dirigenti e tecnici della grande impresa sono, in senso esemplare, gli intellettuali organici dei tempi moderni, hanno un rapporto diretto con il mondo della produzione». In quelle note l'accezione di «intellettuale organico» parrebbe spostarsi dal piano politico-partitico verso quello economico-produttivo, ossia verso un piano, appunto, strutturale. Un significato diverso assume il termine «organico» quando, nelle altre note che abbiamo richiamate poc' anzi, è contrapposto a «metodico»: allora indica, come abbiamo osservato, una *non-separazione* o, piuttosto, una reciproca contaminazione reale tra due piani che l'analisi reale separa, invece, correttamente.

Nella sua ben nota interpretazione di Gramsci Bobbio non afferma che la società civile è, appunto, struttura "sovrastrutturalizzata", ossia è struttura nel suo *diventire* superstruttura o nel suo farsi struttura interna alla superstruttura, essendo perciò soltanto *metodicamente* distinguibile da quella superstruttura *tout court* che è lo Stato¹⁰⁹. Quando Gramsci scrive che l'attività politica è «il primo momento o primo grado, il momento in cui la superstruttura è ancora nella fase immediata di mera affermazione volontaria, indistinta ed elementare»¹¹⁰, non intende svalutare l'attività politica, ma intende appunto alludere alla "elementarità" strutturale che l'attività politica si trascina dietro nel farsi grado o momento dello Stato allargato. Peraltro, poiché l'attività politica è parte essenziale della società civile (costituita da partiti, sindacati ecc.), la società civile non è riducibile a luogo di ideologie, pur essendo strettamente connessa anche con la funzione, politica, dell'ideologia.

Anche la diversificazione tra struttura e superstruttura è, sappiamo, metodica e non organica, se facciamo ricorso a una lettura "analogica". La ricostruzione cronologica di quel pensiero nel suo farsi o nel suo precisarsi è certamente irrinunciabile, ma ritengo legittima anche una lettura (analogica, appunto) di "Gramsci secondo Gramsci"¹¹¹. Non soltanto tra «società civile» e «Stato», dicevamo, ma anche tra Stato — o «Stato allargato» — e struttura economica (anch'essa "allargata", come nel contesto statunitense) la distinzione è, a rigore, soltanto metodica. E se il divario tra identità «organica» e distinzione «metodica», precisato da Gramsci per l'identità-distin-

zione superstrutturale tra Stato e società civile, può essere esteso alla più ampia identità-distinzione tra struttura e superstrutture, è forse risolta una cruciale divergenza tra gli interpreti. Mi riferisco alla disputa tra coloro che scorgono nei *Quaderni* una graduale eliminazione, non soltanto dei due termini (struttura e superstrutture), ma anche dei due concetti — e quindi scorgono un sostanziale, benché non esplicitato, abbandono di quello che lo stesso autore dei *Quaderni* definisce¹¹² «il problema cruciale del materialismo storico» — e coloro che al contrario ravvisano in quella stessa definizione e in altri luoghi delle note carcerarie l'intento di far propria, sia pure nel fermo rifiuto della vulgata deterministica, la distinzione classica tra un economico-sociale, inteso come la base «in ultima analisi», e una sovrastruttura (sia pure attiva o reattiva) scaturita dalla base. Ritengo inattendibili entrambe le interpretazioni. Proprio la sostituzione dell'engelsiano «in ultima istanza» con il gramsciano «in ultima analisi»¹¹³ non è casuale, ma conferma che, per Gramsci, la distinzione tra struttura e superstrutture è una distinzione soltanto metodica in quanto, appunto, *analitica* (ossia valida in sede conoscitiva), essendo invece organica l'unità reale tra struttura e superstrutture nel blocco storico.

Indubbiamente, Gramsci coglie l'unità organica tra struttura e superstrutture ridefinendo il concetto soreliano di *blocco storico* e insieme inverando la nozione di un passaggio da una *fase* economico-corporativa alla fase etico-politica nella nozione di un nesso tra il *momento* economico corporativo e il momento etico-politico di un medesimo blocco storico. Nel blocco, infatti, per l'unità organica tra struttura e superstrutture, la struttura può ripresentarsi come un *grado* o, appunto, un momento della superstruttura. Ed è indubbio che, anche con quelle articolazioni interne, Gramsci operi una sua rivalutazione dell'elemento detto superstrutturale, rigettando la “vulgata”. È interessante osservare nuovamente, al riguardo, il divario tra i passi tratti dalla prefazione di Marx a *Per la critica*, citati a memoria nel § 38 del Q 4, a p. 455, e la traduzione testuale ad opera dello stesso Gramsci¹¹⁴. Ecco la traduzione testuale: «Una formazione sociale non perisce, prima che non siano sviluppate tutte le forze produttive, per le quali essa è ancora sufficiente, e nuovi, più alti rapporti di

produzione non ne abbiano preso il posto, prima che le condizioni materiali di esistenza di questi ultimi siano state covate nel seno stesso della vecchia società. Perciò l'umanità si pone sempre solo quei compiti che essa può risolvere». Nel riassunto a memoria del Q. 4, le due proposizioni (come abbiamo notato in un nostro capitolo precedente) sono invertite: quella concernente l'insorgere dei *nuovi compiti* viene prima di quella concernente il permanere del *vecchio ordine*, nella specificazione del quale, peraltro, mancano *le forze produttive, i rapporti di produzione e le condizioni materiali di esistenza*. Inoltre, i nuovi compiti possono essere proposti, in concreto, non soltanto se la loro soluzione sia già oggettivamente necessaria o possibile perché matura, ma anche se le condizioni oggettive per la soluzione siano soltanto incipienti. Così parafrasa infatti il Q. 4: «Elementi per orientarsi: 1°) il principio che nessuna società si pone dei compiti per la cui soluzione non esistano già le condizioni necessarie e sufficienti [o esse non siano in corso di sviluppo e di apparizione], e 2°) che nessuna società cade se prima non ha svolto tutte le forme di vita che sono implicite nei suoi rapporti (vedere l'esatta enunciazione di questi principii)».

Nei due postulati, e soprattutto nell'interpretazione che Gramsci ne propone, l'innovazione è *emergenza* del nuovo dal e nel vecchio, mentre la conservazione è caratterizzata da capacità, oltre che di dominio, anche di egemonia mediante *adattamento* del o al nuovo, nel vecchio che *permane*¹¹⁵. Altrove¹¹⁶ Gramsci chiarisce che il primo punto (il porsi nuovi compiti) presuppone il formarsi di una «volontà collettiva». Pertanto, il prevalere delle dinamiche oggettive sembrerebbe caratterizzare soprattutto ciò che è “vecchio”, mentre il sopraggiungere dell'elemento soggettivo caratterizzerebbe soprattutto il “nuovo”. Ma un approfondimento non irrilevante è suggerito dalle riflessioni¹¹⁷ sulla «“rivoluzione passiva” come interpretazione dell'età del Risorgimento e di ogni epoca complessa di rivolgimenti storici». Gramsci ravvisa, nei rivoluzionari, un pericolo «di disfattismo storico, cioè di indifferentismo» che induca al fatalismo; ma la dialettica della rivoluzione postula un'antitesi, soggettivamente, vigorosa e tuttavia accompagnata, non da una «teoria della “rivoluzione passiva” come programma (così nei liberali italiani del Risorgimen-

to), ma come criterio di interpretazione» della strategia avversaria. È qui implicito che anche il “vecchio” può dotarsi di un suo programma, e quindi ricorrere anch’esso a una scelta soggettiva, sia pure in assenza di un’antitesi vigorosa — e soggettivamente attiva — da parte del “nuovo”. Concludendo: la dialettica storica astratto-concreta di Gramsci si lascia alle spalle, non soltanto la versione monistica (per la quale la sovrastruttura sarebbe un semplice riflesso della struttura), ma anche la versione dualistica, che postulerebbe una separazione reale e empiricamente verificabile tra i due elementi, pur ammettendo una loro reciproca azione, ovvero un loro condizionamento reciproco.

Un corollario implicito nel nuovo rapporto, dialettico e non meccanicamente deterministico, che Gramsci indica tra struttura e superstruttura e nel concetto di una struttura “sovrastrutturalizzata”, o viceversa, è il riconoscimento della possibilità di tracciare uno svolgimento storico relativamente autonomo, non soltanto (come pretendeva la tradizione marxista) della struttura economico-sociale, ma anche dei modi o delle forme superstrutturali. Che altro significa, infatti, il proposito gramsciano di abbozzare, per esempio, una storia degli intellettuali (o della letteratura popolare ecc.)? Certo, una storia della cultura o delle istituzioni è possibile purché non si dimentichi la relatività della loro autonomia, una relatività che avrebbe indotto Luigi Russo, un crociano senza pregiudizi avvicinatosi a Gramsci, a dichiarare un suo implicito distacco dalla lezione di Croce (sull’autonomia “pura” delle forme spirituali, appunto) e — ricordo le sue lezioni — a considerare inammissibile una «partenogenesi» in virtù della quale, ad esempio, la nascita di una singola poesia leopardiana dovrebbe essere rintracciata soltanto nell’antecedente storia della poesia italiana. E l’avrebbe quindi indotto alla convinzione, espressa con una terminologia oggi censurabile come impropriamente antiquata o di dubbio gusto, che a fecondare l’opera d’arte e la sua storia dovesse sempre intervenire l’elemento «maschile» (identificato, nella specie, con la storia complessiva della società e delle sue correlazioni).

Nel concepire la relativamente autonoma storicità delle superstrutture e nel concepire la società civile come un momento struttu-

rale *interno* allo Stato — come un suo opposto-distinto interno — o nel dichiarare metodica e non organica l'opposizione-distinzione tra Stato e società civile e organica, invece, la loro identità, i *Quaderni* ripropongono, affrontando il tema della dialettica non antagonistica propria di un blocco storico omogeneo, la differenza tra opposizioni esterne e opposizioni interne già da noi segnalata là dove abbiamo cercato di interpretare l'altra dialettica, ossia quella concernente gli antagonismi storici e il loro divenire. Abbiamo osservato, all'inizio, che quella differenza può farsi risalire ad alcuni testi di Hegel e di Marx. Ma dissimili sono, nelle due dialettiche, le possibilità di tratteggiarvi figure ben definite che abbiano riscontro nella realtà "filologicamente" accertata. Basti pensare che nella dialettica del blocco storico i momenti interni della struttura e della sovrastruttura sono reperibili con lo stesso grado di approssimazione, mentre nella dialettica tra conservazione e rivoluzione sono più accessibili all'indagine le articolazioni interne della prima — tra conservazione in generale e rivoluzione passiva, tra assetto capitalistico e politiche capitalistiche di parziale pianificazione, ecc. — ed è, invece, preclusa ogni circostanziata previsione riguardante la seconda, ossia la rivoluzione come evento futuro. È preclusa anche per l'anzidetta impossibilità di anticipare che cosa, dell'ordine presente, sarà conservato e trasvalutato nel tempo futuro.

Bobbio, come ho ricordato in nota, nel distinguere la dialettica come «azione reciproca» da quella pensata come «processo per tesi-antitesi-sintesi», ritiene di scorgere nell'una quasi l'inavvertita sconfessione dell'altra. Al contrario, io ritengo che si debba ritrovare anche nella dialettica del blocco (dell'«azione reciproca», nello scritto di Bobbio) un peculiare rapporto tra «tesi», «antitesi» e *doppia* «sintesi». Lo statuale è infatti una «negazione» del sociale; ma, incorporando quest'ultimo nella forma di società civile, può proporsi come «sintesi»: come conservazione-superamento della società economica. E può farsi sintesi, con maggiori probabilità, appunto quando non vi sia più una tensione antagonistica («distruttiva») rivoluzionatrice del sociale. Reciprocamente, il sociale può incorporare a sua volta caratteri politico-statali e quindi dispiegarsi come sintesi esso stesso.

6. *Un'interpretazione non convincente.* — Tra gli studiosi che hanno compiuto ricerche sulla dialettica in Gramsci — sul significato della parola e/o sulle implicazioni teoriche del concetto — possono essere menzionati N. Bobbio, M. Martelli, N. Vaccaro, P. Cristofolini, A. Del Noce, A. Showstack Sassoon¹¹⁸ e, specialmente, Maurice A. Finocchiaro, per il suo *Gramsci and the History of Dialectical Thought*. Quest'ultimo, autore della monografia più ampia e accurata sulla dialettica in Gramsci e sulle sue fonti, mi consente — in ragione del mio disaccordo su questioni cruciali — di poter riassumere e concludere le mie notazioni, soprattutto per quanto riguarda la revisione gramsciana della dialettica dei distinti e quindi la loro riducibilità agli opposti non antagonistici. Se il libro indugia nella ricostruzione critica del pensiero dialettico di Hegel¹¹⁹, di Croce e di Bucharin, manca una trattazione della dialettica in Marx, benché l'autore, a quanto pare non marxista, affermi: «Marxism is far too important to be left to Marxists», in quanto «may be regarded as a central problem of our time»¹²⁰. La sociologia praticata da Bucharin, egli sostiene, non sarebbe meccanicistica, mentre sarebbe tale la sua presunta «dialettica» teorico-filosofica¹²¹. Sarebbe dunque erronea l'interpretazione di Gramsci, che assimila in Bucharin i due piani. Anche in Hegel vi sarebbe stata una latente aporia; ma riguarderebbe due (discordanti?) nozioni di unità degli opposti: 1) come risoluzione di una contraddizione tra opposti *reali*; 2) come interdipendenza metodologica tra *concetti* opposti ovvero distinti. Finocchiaro privilegia le seconda dialettica riconducendola alla (nozione della) identità tra identità e differenza.

Tra le fonti della dialettica (e in genere della filosofia) gramsciana, l'autore attribuisce invece un ruolo decisivo a Croce, a tal punto da considerare Gramsci un crociano suo malgrado, in quanto accetterebbe l'essenziale della «metafilosofia» di Croce¹²², ancorché oscillando in apparenza da una posizione «anti-Croce» a una «pro-Croce» e viceversa. In un passo di seconda stesura¹²³, Gramsci considererebbe infatti la dialettica dei distinti (crociana) ammissibile, benché con riferimento, soltanto, ai «livelli della superstruttura». Ma, come si evince dalla prima stesura, che in questo caso parrebbe più precisa e coerente, la crociana dialettica dei distinti può essere riadattata, obietterei,

per esprimere anche la dialettica struttura-superstruttura. Non-dimeno, ritengo che la seconda stesura voglia essere una puntuale e pertinente risposta gramsciana alle distinzioni crociane che, per la loro matrice idealistica, erano esclusivamente “superstrutturali”. Anche la dialettica teoria-pratica postulata dalla filosofia della prassi sarebbe, secondo Finocchiaro, una dialettica di distinti¹²⁴. A mio parere, come ho già detto, può essere considerata tale in quanto dialettica di opposti tendenzialmente non antagonisti.

Secondo l'autore, anche nei *Quaderni* si troverebbero — pur sempre inconciliabili — due dialettiche, ovvero due processi di sintesi: tra opposti e tra distinti. Ma, egli aggiunge, nel lessico gramsciano la dialettica dell'unità (o uniformità) nella distinzione o diversità e della diversità nell'unità¹²⁵ sarebbe più autentica dell'altra, che invece vorrebbe accreditare la triade tesi, antitesi e sintesi. Gramsciana per eccellenza sarebbe per conseguenza, ma in quanto già hegeliana¹²⁶, la concezione della dialettica come strumento *metodologico* del pensare correttamente (l'unità-distinzione, appunto), non come cognizione dei *processi reali* nel loro presunto dispiegarsi oggettivamente (appunto, tra tesi, antitesi e sintesi). La ritenuta più affidabile dialettica dei distinti, o delle differenze, negherebbe la separazione tra le stesse differenze e invece affermerebbe le loro interrelazioni¹²⁷, «avoiding all one-sidedness», conseguendo l'«awareness of all sides» e quindi la «synthesis of the many aspects of the situation». Gramsci, facendo propria tale versione della dialettica, si richiamerebbe alla migliore eredità della cultura classica europea e soprattutto allo Hegel (secondo Finocchiaro) teorico, appunto, della «awareness of all sides», più che della dialettica triadica¹²⁸.

Ma, se Finocchiaro non ammette la validità della dialettica degli opposti o cerca di ricondurla al concetto dell'unità nel diverso¹²⁹, lo smentisce un suo fugace accenno¹³⁰ alla caduta tendenziale del saggio di profitto, da Gramsci intesa come quella che, nel movimento del capitale, non unifica elementi diversi o distinti, ma può prevalere antagonisticamente su una tendenza opposta. Finocchiaro, dicevo, privilegia la «synthesis of the many aspects of the situation» (altrove dice, più esplicitamente: ciò che «hanno in comune»¹³¹ realtà diverse). Allora, perché mai una tale presunta “dialettica” non sarebbe

interamente riducibile alla classificazione tassonomica, tipica procedura prevista dalla logica formale, ove il generale è appunto quel che «hanno in comune» due o più particolari o singolari? E infatti l'autore, isolando alcune affermazioni parziali di Gramsci, tende non tanto a «distinguere», quanto a identificare la logica formale e la dialettica come, unicamente, funzioni «tecniche» — ossia strumenti «metodologici» — del conoscere, pur se la prima possa considerarsi più elementare, ovvero più accessibile alle masse popolari impreparate. Perciò assimila l'identificazione-distinzione «dialettica» con l'induzione-deduzione «logica», malgrado creda di avvertire in Gramsci una certa incoerenza, al riguardo¹³². Gramsci, invece, esclude che la dialettica abbia una sua validità soltanto come un metodo d'indagine — un metodo appena più approfondito, o meno semplificato, rispetto a quello della logica formale — e postula una relazione funzionale tra la dialettica come metodo di indagine e la dialettica come realtà storica indagata e concettualizzata.

Ancora un volta, Finocchiaro smentisce la sua tesi centrale quando cita¹³³ il seguente passo: «dopo aver studiato [...] il nesso organico di storia-politica-economia», scrive Gramsci, «si studia: come la storia e la politica si riflettano nell'economia, come l'economia e la politica si riflettano nella storia, come la storia e l'economia si riflettano nella politica»¹³⁴. Ebbene, Gramsci vede qui, non quel che è comune ai diversi, ma piuttosto tutta la complessità di un movimento «riflessivo» (nel senso hegeliano) che esprime, non già rapporti univoci — come quando il particolare è incluso nel generale e non viceversa —, ma la tendenza oggettiva di *ciascun* elemento distinto o opposto che sia, ovvero opposto “non antagonistico” o opposto “antagonistico”, a «incorporare» l'altro o gli altri. Il termine «incorporare» è di Gramsci ed è significativamente espressivo del suo più originale pensiero dialettico.

Comprendiamo in tal modo perché in Gramsci il pensiero dialettico sia l'«opposto» del meccanicismo. Il meccanicismo, infatti, irrigidisce le regole della logica formale quando postula un determinismo unidirezionale, in specie nel rapporto tra causa e effetto, giudicando che quest'ultimo, nel dipendere dalla causa, non possa reagire sulla propria causa, non possa «superare» la propria causa. Ed è vano

il tentativo di presentare anche il meccanicismo come unilaterale o parziale eppur legittima ricerca dell'uniformità nella differenza, e pertanto come «parte» di un più comprensivo metodo dialettico¹³⁵. Finocchiaro è poco convincente anche quando cerca di estendere quella «parzialità» del meccanicismo alla nozione politica di centralismo burocratico, confrontata con quella di centralismo democratico, e alla nozione storiografica di rivoluzione passiva, confrontata con quella che egli designa come rivoluzione «democratica»: egli giudica il centralismo democratico e la rivoluzione «democratica» come azioni procedenti sia dall'«alto» sia dal «basso», e pertanto come mere integrazioni (per «estensione» logica) delle parzialità insite nel centralismo burocratico e nella rivoluzione passiva, a loro volta considerate come azioni esercitate soltanto dall'alto. Sappiamo, invece, che almeno la rivoluzione passiva non è totalmente esente da condizionamenti oggettivi, sia pure mortificati, che hanno origine «dal basso» e quindi non è esente da una, sia pur «addomesticata», compenetrazione dialettica (anti-meccanicistica).

Egli semplifica, per conseguenza, l'interpretazione gramsciana dei due postulati marxiani della *Prefazione 1859*, quasi che in essi figurassero come non opposte ma *distinte*, e quindi riconducibili a un'unità ricomprensiva di entrambe, l'innovazione (ritenuta possibile date certe condizioni) e la conservazione (ritenuta inevitabile finché la vecchia società non abbia esaurito tutte le sue risorse storiche)¹³⁶. In realtà, nei due postulati, e soprattutto nella interpretazione che Gramsci propone, come abbiamo osservato in un contesto precedente, l'innovazione è *conflittuale emergenza* del nuovo dal e nel vecchio, mentre i processi di conservazione oppongono una loro resistenza nell'esercizio del loro dominio, pur se un loro disegno propizia l'egemonico *adattamento* del o al nuovo, nel vecchio ordine che *permane*. E non è vero che, come ritiene Finocchiaro, Gramsci sia incoerente quando considera la «rivoluzione permanente» concetto *storiograficamente* valido e, per contro, nega la sua attualità *politica* nelle società occidentali sviluppate. Gramsci rifiuta una specifica traduzione politica di quel concetto storiografico: una traduzione («movimentistica») riduttiva, che non tiene nel debito conto le trasformazioni delle società occidentali e, in specie, le modalità nuove

dello Stato in quanto ricomprenda la «società civile». Peraltro, come il Gramsci di *Americanismo e fordismo* vede bene — e, prima, avevano già previsto gli autori del *Manifesto* —, nelle società occidentali sviluppate è tuttora in atto una «rivoluzione permanente» che, come rivoluzione scientifico-tecnologica, il capitale in quanto tale incarna e attua con successo.

Non v'è incoerenza tra teoria e prassi politica¹³⁷ neppure là dove, secondo Finocchiaro¹³⁸, il Gramsci filosofo riconoscerebbe (almeno in un passo sulla funzione degli estremismi¹³⁹) la validità dialettica della rivoluzione passiva, mentre la giudicherebbe adialettica, e quindi deprecabile, come formula politica il Gramsci rivoluzionario, nemico delle mediazioni (del riformismo)¹⁴⁰. È vero invece che egli indica un'asimmetria tra conservatori e rivoluzionari, nel loro diverso atteggiarsi verso la teoria filosofica e verso la pratica politica. A suo avviso, i conservatori — in quanto vogliano consolidare una propria funzione egemonica e/o dominante — fanno bene il loro mestiere, sul terreno politico, se (sull'esempio di Cavour) cercano di «incorporare» alcune istanze o alcune élites rivoluzionarie; mentre fanno «ideologia» deteriore, e non già filosofia¹⁴¹, se teorizzano (con Gioberti o con Croce) che, pregiudizialmente, soltanto nella «tesi» sia possibile raggiungere la sintesi dialettica. Al contrario, i rivoluzionari sbagliano politicamente se (come il Partito d'Azione nel Risorgimento italiano), muovendo da rapporti di forza sfavorevoli, si pongono l'obiettivo della mediazione, o della sintesi, anziché il compito di gettare nella lotta tutta la propria alterità programmatica, mobilitando le masse subalterne delle città e delle campagne; mentre fanno buona teoria se comprendono che, non da una qualche formula contingente o da qualche proposta prematura e arbitrariamente soggettiva, ma da ulteriori sviluppi storici oggettivi di lunga durata potrà venire una sintesi, essa soltanto «positiva», perché prodottasi nel cuore della stessa antitesi: anzi, nel compimento del suo percorso storico. Gramsci è dunque coerente nel suggerire un'asimmetria tra la pratica abilmente «assimilatrice», vantaggiosa per i conservatori avvezzi al potere, e quella più intransigente, che si addice invece ai loro avversari in lotta per il potere; tra la teoria «dissimulatrice» professata dal pensiero conservatore, ideologica in senso deteriore (in

quanto presupponga una dialettica dimidiata), e la teoria più veracemente dialettica (perché più consapevole della duplice sintesi possibile), che può essere formulata dal pensiero rivoluzionario.

7. *La pseudo-riforma" dellavolpiana della dialettica.* — Una logica applicata al campo storico deve proporsi — scriveva Galvano della Volpe in un articolo del 1956 — il compito di delineare un percorso «storico-ideale, nella profonda accezione del termine indicata dal materialismo storico (ch'è in sostanza un nuovo tipo di storia ragionata, ben diversa da quella hegeliana ch'è storia *troppo* ragionata e quindi semplificata e mistificata)»¹⁴². Non intendo qui soffermarmi sulla «logica storica» delle «astrazioni determinate» e sul significato epistemologico complessivo del «galileismo morale» dellavolpiano, da alcune interpretazioni confrontato con le teorie che, per influssi latamente weberiani o in ambienti angloamericani o nella scuola di Poznan, concepiscono la scienza in generale come *idealizzazione* di un antecedente corredo conoscitivo assunto dapprima sul suo versante empirico («concreto») e come, successiva, ritraduzione dello stesso schema idealizzante («astratto») in formule di sempre maggiore *approssimazione* a un nuovo contenuto reale-empirico (ancora una volta, «concreto») ¹⁴³. Mi preme piuttosto sottolineare che, nelle ultime formulazioni del suo pensiero, sia pure in modo implicito, della Volpe avvertiva come insufficiente il concetto di una *scienza in generale*, nel quale svanissero o sfumassero le differenze metodologiche tra indagine sperimentale e indagine storica; e che perciò egli si proponeva di definire, nell'ambito della scienza in generale, i caratteri *specifici* della scienza «logico-storica» o, com'egli ormai si esprimeva, della «dialettica storica»¹⁴⁴. Si può forse obiettare che egli riconduceva la distinzione tra scienze sperimentali e scienze storiche a differenza di *tecniche*¹⁴⁵ (più che di apparati formali-categoriali). Ma non si dimentichi che, in modo analogo, riconduceva la ancor più rilevante distinzione tra l'arte e la scienza ai rispettivi caratteri tecnico-semantici, sia pur valorizzati anche nei loro risvolti più propriamente gnoseologici¹⁴⁶.

Il metodo storico diveniva quello (ragionato ma non *troppo*) di una scienza che, nel tracciare lo svolgimento «storico-ideale», non

trascurasse i percorsi storico-cronologici concreti, anzi si predisponesse a intenderli meglio nel loro concreto “esser-proprio-così”. L’«astrazione determinata», da quasi-sinonimo del concetto naturalistico di “specie”, diveniva formula che denotava più chiaramente la funzione *periodizzante* propria dei modelli, appunto, «storico-ideali»¹⁴⁷. La *Logica come scienza positiva* diveniva *Logica come scienza storica*¹⁴⁸. Il principio aristotelico di non-contraddizione era reinterpretato secondo moduli che consentissero di cogliere in un loro moto detto «dialettico» i trapassi storico-rivoluzionari essenziali, pur senza ricadere nel (presunto) misticismo della dialettica hegeliana.

Hegel, sappiamo, si era proposto di accreditare uno schema di svolgimento dialettico nel quale il terzo momento figura come sintesi o *unità* dei due momenti, reciprocamente contraddittori, che lo precedono. Ma, oltre che come sintesi del primo in quanto positivo e del secondo, negativo, aveva concepito il terzo momento come *ritorno* del primo, sia pure in un orizzonte di superiore altezza storico-spirituale: il primo che ritorna si ritrova — per così dire — trasvalutato e potenziato. Ebbene, Galvano della Volpe accennava a far propria, pur con ampie riserve e con sostanziali emendamenti, solo quest’ultimo movimento della dialettica: il prodursi della sintesi come recupero e implementazione di un antecedente momento positivo. Rivalutava un hegelismo “proudhoniano”? La «*subordinazione* dei caratteri storici precedenti al carattere storico ultimo, ch’è il principio della formazione dell’astrazione storica o determinata», egli dichiarava, «non significa e non può significare altro che la inclusione di quei caratteri precedenti»¹⁴⁹ nel presente storico. Ma, fra i «precedenti cronologici», solo *alcuni* si rivelerebbero «antecedenti logici perché antecedenti *storici*» del presente¹⁵⁰. «Restituzione (dialettica) della unità in *seguito* alla *violazione* del principio di non-contraddizione»¹⁵¹: ecco qual era, per lui, ogni passaggio storico-epocale. La dialettica storica era dunque per lui processo di rimozione *reale* di contraddizioni logico-formali? Sorpassare storicamente una data situazione problematica significava «*istituire* la unità delle umane cose unicamente tramite il suo *restituire la medesima dalla violazione in concreto, operata dal diverso storico, del principio formale di non-contraddizione*»¹⁵².

Quando della Volpe indicava l'esempio principe di un processo nel quale sembrerebbe incarnarsi la sua dialettica storica riconciliata con la non-contraddizione aristotelica, i conti non tornavano come egli avrebbe voluto. L'esempio è quello, ormai classico, delle forze produttive *sociali* che, in epoca moderna, "contraddicono" la (loro) appropriazione *privata* e infine si faranno valere anche nei rapporti di appropriazione, rendendoli conformi: cioè *sociali* anch'essi¹⁵³. Ma quell'esempio non presenta affatto, come avrebbe voluto della Volpe, una iniziale contraddizione (logica) tra incompatibili. Perché mai non potrebbero convivere l'attributo della socialità e quello della privatezza, se riferiti a soggetti diversi, ossia se, essendo divenute sociali le *forze*, si conservasse privata l'*appropriazione*? E inoltre, concedendo che vi fosse contraddizione e che dovesse aver luogo una sintesi generalizzatrice dell'attributo positivo, perché escludere che la positività potesse risiedere nel «privato» e che proprio le forze produttive dovessero conformarsi, rifacendosi «private» (individuali, personali) anch'esse?

Una tale evenienza potrà apparirci improbabile, ma non del tutto incongrua nella sua formulazione logica. Che cosa sarà conservato? Difficile predirlo se prestiamo ascolto a Gramsci: «Nella storia reale l'antitesi tende a distruggere la tesi, la sintesi sarà un superamento, ma senza che si possa a priori stabilire ciò che della tesi sarà "conservato" nella sintesi, senza che si possa a priori "misurare" i colpi come in un "ring" convenzionalmente regolato»¹⁵⁴. Quando dichiarava *a priori* che nella forma antecedente *x* sarebbe positivo — e perciò sarebbe recuperabile nella forma successiva e superiore —, mentre *y* sarebbe negativo, non correva della Volpe il rischio di ricalcare la concezione proudhoniana della dialettica, già criticata dalla marxiana *Miseria della filosofia*, nella quale icasticamente sta scritto che degno di "recupero" è proprio il lato cattivo (o negativo)?

Note

- 1 Cfr. J. D'Hondt, 1978.
- 2 Lukács, 1976[b], I, pp. 255-256.
- 3 Lukács, 1984, p. 117; trad. it., 1990, p. 123.
- 4 Lukács, 1984, p. 115; trad. it., 1990, p. 121.
- 5 Lukács, 1984, pp. 117-118; trad. it., 1990, pp. 123-124.
- 6 Lukács, 1984, p. 118; trad. it., 1990, p. 124.
- 7 Lukács, 1984, p. 123; trad. it., 1990, pp. 130-131. Le categorie, come Marx afferma, sono «forme d'esserci, determinazioni d'esistenza», non prodotti del nostro pensiero (Lukács, 1984, pp. 127 e 137; trad. it., 1990, pp. 134 e 145). Del resto, contro ogni presunto carattere aprioristico o soggettivistico delle categorie, il fatto che la specie umana abbia conseguito «una dilatazione estensiva e intensiva della sua capacità di operare» prova che la riproduzione intellettuale della realtà (per mezzo delle categorie), su cui quell'operare si era basato, è «largamente corretta (relativamente corretta)» (Lukács, 1984, p. 304; trad. it., 1990, p. 326). Soltanto l'indipendenza delle categorie l'una dall'altra è un punto di vista logico-gnoseologico, mentre nell'essere le categorie costituiscono sempre un complesso processuale plurale (Lukács, 1984, p. 180; trad. it., 1990, p. 191).
- 8 Lukács, 1984, pp. 131-132; trad. it., 1990, p. 139.
- 9 Anche il rapporto tra quantità e qualità è riconducibile a quello tra continuità e discontinuità. Anche quantità e qualità stanno in rapporto di co-appartenenza riflessiva (come forma e contenuto, intero e parti, ecc.), di contro alla sistemazione logicistica tentata da Hegel (Lukács, 1984, p. 139; trad. it., 1990, p. 147) e alla separazione che vi introduce anche Engels con il suo «passaggio dalla quantità alla qualità»: nella solidificazione di un liquido vi è un unico momento di conversione della quantità in qualità o non diremo piuttosto che quantità e qualità si convertono ininterrottamente l'una nell'altra? (Lukács, 1984, p. 141; trad. it., 1990, p. 150).
- 10 Lukács, 1984, p. 142; trad. it., 1990, p. 150.
- 11 Lukács, 1984, pp. 142-143; trad. it., 1990, p. 151. Certo, l'estrapolazione del quantitativo, operata dalla matematica, rende «possibili spesso importanti conoscenze»; ma, se viene generalizzata, può provocare un «fraitendimento totale dei processi ontologici concreti». La matematica segna un grande progresso per la produzione e anche per una corretta rappresentazione dell'essere (Lukács, 1984, p. 18; trad. it., 1990, p. 15). Ma la «realtà in sé e per sé — a intrinsecarla giustamente — è del tutto indifferente alle crescite o diminuzioni quantitative dentro un processo unitario» e, d'altra parte, non è sempre vero che le espressioni matematiche si sottraggano alle tendenze antropomorfizzanti (Lukács, 1984, p. 96; trad. it., 1990, p. 100). Le trattazioni matematiche, pur valide o perfette, vertono sempre su nessi ontologicamente non esistenti (anche se i pitagorici li scambiarono per modi autentici dell'essere) (Lukács, 1984, p. 24; trad. it., 1990, pp. 15-16). Nell'ordine temporale-dinamico, ad esempio, la durata quantitativa dei diversi processi (poche ore di vita per un essere primordiale o bilioni di anni per la «vita» di un corpo celeste) non tocca minimamente il problema ontologico della loro irreversibilità in quanto tale; può tuttavia rivelarsi di estrema importanza pratica (Lukács, 1984, p. 101; trad. it., 1990, p. 106). N. Tertulian, nel soffermarsi sui *Prolegomeni*, richiama le critiche che, forse sollecitato dalle numerose obiezioni dei suoi allievi, Lukács per la prima volta rivolge a Engels e alla sua pretesa di un unico sistema di categorie dialettiche applicabili sia alla natura che alla società; donde il rifiuto della concezione canonizzata circa il rapporto tra materialismo dialettico-

co e materialismo storico. La storicità è il solo principio ontologico fondamentale, pur nella varietà delle categorie dell'essere. Tertulian scrive che i *Prolegomeni*, completati poco prima della morte senza che l'autore potesse rileggerne il testo, costituiscono comunque il «testamento filosofico di Lukács» (cfr. Tertulian, 1980[a]). L'articolo qui menzionato è riprodotto in Tertulian, 1986. Prendendo spunto dai saggi di Tertulian, Lattarulo osserva in un breve scritto (1986, p. 83) che tra causalità e teleologia resta un divario troppo radicale: «perché infatti lo scopo possa oggettivarsi è necessario che scopo e mondo oggettivo non siano radicalmente eterogenei fra loro».

- 12 La dialettica avrebbe «umanizzato» la realtà? si domanda Bloch. Ma *illicitamente* antropomorfo è proprio il positivismo che muove quell'accusa (Bloch, 1975, pp. 136-137). «Lo stolto non si accorge che ogni cosa ha due lati. Egli lavora con rappresentazioni legnose, semplici, uniformi vicino alle quali può riposarsi e nelle quali non accade niente» (*ivi*, p. 123).
- 13 Bloch, 1980[a], pp. 99-101 e 108. Contro l'anamnesi conservatrice, come già la filosofia agostiniana della storia, così la linea che va da Eckhart a Hegel «eine einzige Auflösung von Nebeneinander, selbst Übereinander zu Nacheinander, von Raum zu Zeit und wieder gefasst zu Endgestalt als Resultat», cioè inaugura la metamorfosi della successione spaziale, o anche della sovrapposizione, in una successione temporale (Bloch, 1954, t. II., p. 445; 1994, p. 998).
- 14 Due sono le principali concezioni della natura, secondo Bloch: la concezione di un inorganico «serbatoio di materie prime» dal quale l'uomo separerebbe ciò che gli è utile, lasciando il resto come semplice residuo (Hegel) e la concezione di un non caduco, almeno in tempi brevi, che è indifferente ai nostri trascorsi (Spinoza), se è vero che la stella Sirio non soffre per l'inquinamento della nostra atmosfera. Bloch si sente più vicino, su questo punto, alla concezione spinoziana. Ma per lui anche la natura «non è ancora pervenuta a se stessa». «Ammetto che un settore della natura corrisponda alla matematica scienza della natura, si tratta solo di un settore e non dell'intero cerchio. E ancor meno possono corrispondere la parabola o l'iperbole della natura, le quali procedono ambedue verso l'illimitato». Dobbiamo recuperare, egli dice, l'altro Pitagora e il vero contenuto della filosofia della natura di Schelling e dello stesso Hegel (Bloch, 1984, pp. 161-165).
- 15 Questo capitolo ha origine da una mia relazione su «Dialettica e dialettica della rivoluzione» per il seminario sul lessico gramsciano organizzato dalla International Gramsci Society-Italia. In quella relazione, le indicazioni cronologiche sugli sviluppi della riflessione gramsciana sono molto più esplicite.
- 16 Bloch, 1994, p. 12.
- 17 G. W. F. Hegel, 1970, p. 16. Con un richiamo alla hegeliana *Storia della filosofia* (*Werke*, XIII, p. 33), Bloch apprezza che Hegel accosti l'essere in sé della sua idea alla *dynamis* aristotelica e giudica che, «senza quest'eredità aristotelico-bruniana, Marx non avrebbe potuto rimettere sui piedi» l'idea hegeliana (Bloch, 1994, p. 244).
- 18 G. W. F. Hegel, 1970, p. 21.
- 19 G. W. F. Hegel, 1974, p. 122.
- 20 Tra poesia e pensiero, «pur nella loro netta distinzione, non si ha parallelismo e dualismo, ma rapporto organico di connessione nella distinzione, d'implicazione della prima forma nella seconda, di precipitazione della seconda nella prima» (B. Croce, 1928, p. 73). Osserviamo che la «precipitazione della seconda» qui denota nient'altro che la stessa «implicazione della prima forma nella seconda». Altra implicazione: «Anche l'attività pratica si partisce in un primo e secondo grado, questo implicante quello» (B. Croce, 1941, p. 61). «I quattro momenti s'implicano regressivamente per la loro concretezza: il concetto non può stare senza l'espressione, l'utile senza l'una e l'altro, e la moralità senza i tre gradi che precedono» (*ivi*, p. 68).

- ²¹ Norberto Bobbio, in uno scritto che è meno citato dalla critica gramsciana, ma che forse è il più acuto tra i suoi saggi sull'autore dei *Quaderni* (Bobbio, 1958), dopo aver affermato che il «tema centrale per lo studio del marxismo teorico è pur sempre il tema della dialettica», benché «nel linguaggio quotidiano del marxismo il termine “dialettica” abbia eccessiva fluidità» (*ivi*, p. 73), e dopo aver definito la sua nota una semplice «raccolta di passi sulla dialettica» nei *Quaderni*, ove Gramsci «assegna alla dialettica un'importanza fondamentale», indica tre «diversi significati» (per lo stesso Bobbio mutuati da Engels e non riconducibili a un chiaro concetto generale) che «il termine assume nel discorso gramsciano» (*ivi*, p. 74). Il significato «più frequente e indubbiamente anche più importante» è quello riferibile al «processo tesi-antitesi-sintesi» (*ivi*, p. 78). Bobbio vi ravvisa, con ragione, il concetto di un *divenire* storico scandito da rotture (o per negazione e negazione della negazione) e adduce, come tipico esempio, il trapasso da una formazione sociale alla successiva. Un secondo significato è quello di «azione reciproca», che egli esemplifica ovviamente con il rapporto uomo-natura, con quello teoria-pratica ecc. o, più in generale, con i rapporti che in questo mio contributo cerco di designare come sincronici. Bobbio ritiene di scorgere nella seconda dialettica quasi un'implicita smentita della prima. Spiegherò dopo il mio disaccordo. Sul terzo significato della dialettica (come «conversione della quantità in qualità e viceversa») non si sofferma. Egli conclude riaffermando la «necessità che una comprensione della filosofia di Gramsci cominci dal concetto di dialettica» (*ivi*, p. 86). Fanno proprie, nella sostanza, le principali distinzioni proposte in quel suo testo da Bobbio (senza tuttavia citarlo e senza dividerne le riserve sulla coerenza di Gramsci) Dominique Grisoni e Robert Maggiori, 1973, pp. 171-174, nel loro peraltro accurato glossario *Lire Gramsci*.
- ²² Si vedano, sulla cronologia dei *Quaderni*, i contributi di G. Francioni, 1984. E cfr. G. Cospito, 2000 (su problemi di cronologia e sul progressivo superamento del determinismo nelle note gramsciane), e F. Frosini, 2000 (su una possibile periodizzazione in tre fasi e sul declino fisico e psichico di Gramsci negli ultimi anni di vita). La datazione delle singole note è ardua per le ragioni esposte da Francioni. Ma anche là dove Francioni (1984, pp. 24-25, in nota) indica un criterio possono sorgere dei dubbi: non saprei escludere, ad esempio, che i riferimenti di Gramsci a una pubblicazione ricevuta in carcere in una data accertata siano di parecchi mesi (o anni) più tardivi.
- ²³ Cfr. M. Martelli, 1996.
- ²⁴ Un tentativo di interpretare, più in generale, le note gramsciane nel loro impianto filosofico-dialettico è nel mio *Tradire Gramsci* (Prestipino, 2000). Sulla dialettica delle relazioni che ho designato come sincroniche si soffermano, con particolare riguardo ai problemi dell'arte e dell'esteticità, alcuni miei precedenti lavori: cfr. Prestipino, 1974, pp. 64-73, e 1976, pp. VII-XXV. Nel rielaborare le presenti note sulla dialettica gramsciana, che integrano quelle già esposte in un seminario organizzato dalla I. G. S. Italia, ho messo a frutto anche suggerimenti o osservazioni critiche di studiosi impegnatisi nello stesso seminario. Un ringraziamento particolare debbo forse rivolgere a Fabio Frosini, che mi ha indotto a una maggiore esattezza, in specie nell'esposizione di alcune varianti testuali dei *Quaderni*.
- ²⁵ *La filosofia come sapere storico* è, in realtà, il titolo di un libro di Eugenio Garin (1959), il quale peraltro privilegiava l'aggettivo «storico», non il sostantivo «filosofia», in ciò dichiarandosi forse più post-crociano che compiutamente gramsciano.
- ²⁶ La partizione che propongo (dialettica come metodo e dialettica del reale, a sua volta distinguibile in dialettica dei processi diaconici e dialettica dei complessi sincronici) mi pare più pertinente di quella proposta da Michele Martelli, 1996, pp. 49-85, nel cap. II

(«La “nuova dialettica” e la storia»). Martelli distingue nella dialettica secondo Gramsci un significato metodologico, uno gnoseologico e uno ontologico. A me pare che, malgrado una formale reminiscenza della tripartizione reperibile in Lenin, in Gramsci la dialettica oggettiva e il contenuto della conoscenza (filosofica) si unifichino: in altri termini, che sia a lui estraneo il concetto (leniniano) di un conoscere come di un (progressivo) approssimarsi alle cose. Del resto, Martelli propone di definire la dialettica gramsciana come «gnoseologia della storia» (*op. cit.*, p. 59).

²⁷ Cfr. Gramsci, 1987, p. 176.

²⁸ Cfr. Gramsci, 1996, p. 249.

²⁹ Dell'8 febbraio 1929 è, probabilmente, il piano di studi con il quale ha inizio il primo quaderno, ma i primi paragrafi «non sono stati scritti prima del giugno-luglio 1929» (l'avvertenza è di V. Gerratana nella «Descrizione dei Quaderni», nell'edizione critica a p. 2373, ed è richiamata da G. Francioni, 1984, p. 28).

³⁰ Gramsci, 1996, pp. 581-582. Avremo occasione di tornare a questa lettera.

³¹ Q. 7, p. 886 (t. B).

³² Cfr. Gramsci, 1975, Q. 4, p. 504.

³³ Q. 10, p. 1317 (t. C corrispondente a Q. 4, p. 504, testo A).

³⁴ Q. 10, p. 1326. Quest'ultima frase manca nel testo di prima stesura che ho richiamato poc' anzi.

³⁵ Q. 4, p. 439 (testo A). «Lo stupore del Croce per la “riabilitazione” della logica formale che pare implicita nell'affermazione dell'Engels deve essere collegato alla sua dottrina della *tecnica dell'arte*» (Q. 11, p. 1462, t. C). «Ma l'analogia tra la *tecnica* artistica e la *tecnica* del pensiero è superficiale e fallace, almeno in un certo senso» (*ivi*, p. 1463).

³⁶ Q. 11, p. 1464, t. C. Fabio Frosini, 2000, p. 112, riferendosi alle *Lettere dal carcere* (Gramsci, 1996, pp. 264-265), ritiene che in Gramsci «Teoria della storia» equivalga a «riflessione teorica sul materialismo storico». Non ne sono certo. Probabilmente Gramsci ha in mente una teoria della storia che non si risolva nella teoria della storiografia. La traduzione del *Manifesto* e la particolare attenzione al libro del Croce sull'argomento, sottolineate da Frosini (p. 114), potrebbero confortarci in una tale opinione. Nel distinguere tra una teoria-filosofia dell'oggetto-storia e, per così dire, una meta-teoria (che guardi al metodo, filosofico o storiografico), Gramsci sposta, almeno in un secondo tempo, l'accento sulla dialettica oggettiva? Domenico Losurdo sostiene (1997, pp. 106-108) che «la categoria di contraddizione oggettiva è centrale per l'autodefinizione e l'autocomprensione della gramsciana filosofia della prassi» e che «la dialettica hegeliana è il punto di riferimento privilegiato della filosofia della prassi in quanto è teoria della contraddizione»: di una contraddizione, appunto, oggettiva. «Anche la filosofia della prassi può degenerare in 'utopia', nella misura in cui evade 'dall'attuale terreno delle contraddizioni', per abbandonarsi alla contemplazione del futuro 'mondo senza contraddizioni' (Q, 1488)».

³⁷ Q. 7, pp. 876-877, t. A.

³⁸ «Nel *Saggio* manca una trattazione qualsiasi della dialettica. La dialettica viene presupposta, molto superficialmente, non esposta, cosa assurda in un manuale che dovrebbe contenere gli elementi essenziali della dottrina trattata» (Q. 11, p. 1424).

³⁹ Q. 8, p. 1054, t. A.

⁴⁰ Nel Q. 11 (p. 1461, t. C). Al contrario, Plechanov aveva scritto (in *Le questioni fondamentali del marxismo*, del 1908): «l'inerzia è un caso particolare del movimento, così il pensiero conforme alla logica formale [...] è un caso particolare del pensiero dialettico».

⁴¹ In un altro passo Gramsci scrive che «la dialettica è cosa molto ardua e difficile, in quanto il pensare dialetticamente va contro il volgare senso comune che è dogmatico, avido di

- certezze perentorie ed ha la logica formale come espressione». Egli aggiunge: sarebbe come insegnare nelle scuole primarie o secondarie il relativismo di Einstein o sostituirvi il concetto di «legge della natura» con quello di «legge statistica o dei grandi numeri» (Q. 11, pp. 1424-1425, t. C).
- ⁴² Q. 11, pp. 1425-1426, t. C.
- ⁴³ Q. 7, p. 877.
- ⁴⁴ Wolfgang Fritz Haug (1999, p. 86) sostiene a ragione che Gramsci, in ciò molto distante da Althusser, è estraneo alla teorizzazione di un materialismo dialettico distinto dal (e applicato al) materialismo storico. Anche Ch. Buci Glucksmann (1975, p. 419; trad. it, 1976, pp. 431-432), pur facendo proprie le premesse generali althusseriane, ricorre a espressioni dubitative («Reste à savoir s'il a raison») sulla validità delle obiezioni mosse a Gramsci da Althusser, che considerava la teoria della storia e il materialismo dialettico «disciplines distinctes».
- ⁴⁵ Le parole «primo modello di mediazione dialettica» non figurano nel testo A corrispondente (Q. 4, p. 473).
- ⁴⁶ Q. 11, p. 1449, t. C.
- ⁴⁷ Q. 4, p. 473.
- ⁴⁸ Si veda nell'apparato critico dei *Quaderni* (IV, p. 2384).
- ⁴⁹ Antonio Gramsci, 1997. N. Vaccaro (1958, pp. 326-328 e 335) non avverte, come converrebbe, che la dialettica quantità-qualità (da lui identificata con il rapporto tra struttura e sovrastruttura o tra la natura e l'uomo) è gradualmente sostituita, in Gramsci, dalla dialettica necessità-libertà.
- ⁵⁰ Q. 4, p. 451, testo A.
- ⁵¹ Q. 10, p. 1248.
- ⁵² Q. 11, pp. 1446-1447, t. C.
- ⁵³ Gramsci, 1996, pp. 581-582. Ho tolto, dall'originale, alcuni segni impropri (G. P.).
- ⁵⁴ Q. 10, p. 1279, t. B.
- ⁵⁵ Q. 10, p. 1248, t. B. Questo testo sarebbe anteriore a quello segnalato nella nostra nota precedente e sarebbe posteriore alla lettera del 30 maggio 1932 secondo G. Francioni, che anche in questo caso si discosta dall'apparato critico dei *Quaderni* (IV, p. 2405).
- ⁵⁶ Gramsci, 1996, p. 574.
- ⁵⁷ Cfr. G. W. F. Hegel, 1967, pp. 205-206 (nell'edizione tedesca del Lasson, pp. 926-927). È tuttavia improbabile che Gramsci avesse letto e ricordasse quelle pagine.
- ⁵⁸ Q. 10, pp. 1324-1325 (t. C). È «riformismo» introdurre «piccole dosi» del nuovo per salvare il vecchio e per evitare «esperienze politiche» popolari (di tipo giacobino ecc.): così a p. 1227 dello stesso Q. 10 (t. C).
- ⁵⁹ Cfr. p. 1228 dello stesso Q. 10 (t. C) e Q. 8, p. 1089 (t. A). Il liberalismo, nel XIX secolo, aveva avuto una funzione analoga nell'operare una sintesi conservatrice tra altre alternative (nobiltà/borghesia ecc.).
- ⁶⁰ Gramsci, 1996, pp. 573-574. Qui Gramsci confuta Croce servendosi, intenzionalmente, della terminologia crociana (momento economico o della forza ecc.).
- ⁶¹ «È da vedere se la formula del Quinet può essere avvicinata a quella di "rivoluzione passiva" del Cuoco» (Q. 10, pp. 1324-1325, t. C).
- ⁶² Q. 10, pp. 1221-1222, t. C. Le parole «conservatorismo riformistico temperato» sono nuove rispetto al Q. 8, p. 1083 (t. A), e nuovo è anche quel che segue (sugli intellettuali): «Si può osservare che un tal modo di concepire la dialettica è proprio degli intellettuali, i quali concepiscono se stessi come gli arbitri e i mediatori delle lotte politiche reali, quelli che impersonano la "catarsi" dal momento economico al momento etico-politico, cioè la

sintesi del processo dialettico stesso, sintesi che essi “manipolano” specularmente nel loro cervello dosandone gli elementi “arbitrariamente” (cioè passionalmente). Questa posizione giustifica il loro non “impegnarsi” interamente nell’atto storico reale ed è indubbiamente comoda: è la posizione di Erasmo nei confronti della Riforma». Nel Q. 9 si legge: «Così ha attinenze con l’Italia la critica della *Miseria della filosofia* contro la falsificazione della dialettica hegeliana da Proudhon, che corrisponde a corrispondenti movimenti intellettuali italiani (Gioberti, l’hegelismo dei moderati, rivoluzione passiva, dialettica di rivoluzione, restaurazione)». (Q. 9, p. 1160, t. A). Il passo resta quasi identico nella seconda stesura (cfr. Q. 16, pp. 1884-1885, t. C) e anche nel Q. 13, p. 1592 (t. C) si trova lo stesso concetto.

⁶³ Q. 10, p. 1325. Anche in questo testo C la parola «riformismo» è un’aggiunta rispetto al Q. 8, p. 958, t. A.

⁶⁴ Si vedano le nostre precedenti note 62 e 63.

⁶⁵ Lo spirito riformatore della conservazione protesa verso l’egemonia può trovare una sua espressione laterale e contraddittoria anche nell’utopia. Anche l’utopia può «esprimere *il rinnovamento come una conservazione*» (così Fabio Frosini, 1999, p. 32). Si spiega così l’aspetto utopistico che Gramsci nota in Croce e, più in generale, in ogni filosofia tradizionale che abbia caratteri, dice Gramsci, di «romanzo filosofico» (*ivi*, pp. 36 e 43).

⁶⁶ Q. 13, p. 1638, t. C.

⁶⁷ In questa tripartizione percepiamo forse un’eco o un’integrazione della duplice virtù elogiata da Machiavelli nel suo principe (nel quale invece, se il «leone» è la forza, la «volpe» è forse, particolarmente, la capacità di sfuggire alle insidie altrui).

⁶⁸ I diversi passi riportati sono nel Q. 15, pp. 1766-1769, t. B. Analoghi riferimenti alla dialettica si incontrano nelle pp. 1220, 1324, 1827 e 1885. Su «Gramsci and the Risorgimento» si sofferma l’Appendice del volume di John M. Cammett, 1967.

⁶⁹ Nella seconda stesura di questo passo non ritroviamo, per la dialettica riformistica, l’aggettivo «addomesticata» o altre espressioni consimili.

⁷⁰ Q. 8, p. 1083, t. A. Per la datazione di questo passo si veda nell’apparato critico dei *Quaderni*, vol. IV, pp. 2395-2396.

⁷¹ Q. 10, p. 1328, t. B. Per la datazione di questo passo e di quello indicato nella nostra nota seguente si veda nell’apparato critico dei *Quaderni*, vol. IV, p. 2405.

⁷² Q. 10, p. 1316, t. C.

⁷³ Q. 15, p. 1791, t. B.

⁷⁴ Q. 15, p. 1825, t. B. Nella storia (nella dialettica storica) «non vedo né secche sconfitte né secche vittorie», afferma Pietro Ingrao nel volumetto di F. Fortini, P. Ingrao, A. Olivetti, G. Scalia, *Conversazioni su Il dubbio dei vincitori*, Firenze, Cadmo, 2002, p. 68.

⁷⁵ Q. 10, pp. 1325-1326 (t. C). Wolfgang Fritz Haug, 1999, p. 85, segnala, nel pensiero di Gramsci, «la relazione tra il futuro nel passato e il passato nel futuro». Eugenio Garin (1967, p. 131; ora in 1997) rievoca l’influsso esercitato sul giovane Gramsci da Annibale Pastore: «in particolare i due temi da lui affrontati, del “rovesciamento della prassi” e dell’“incubazione della prassi”, dovettero colpire il giovane Gramsci: e particolarmente il secondo, ossia la maturazione *reale* della negazione dialettica, o — come diceva Pastore — ‘l’incubazione delle condizioni materiali nel seno della società in-essere’».

⁷⁶ Q. 8, p. 958.

⁷⁷ Q. 8, pp. 1088-1089 (t. A) e Q. 10, pp. 1228-1229 (t. C). Sulla rivoluzione passiva come aspetto della guerra di posizione si veda anche Q. 15, p. 1772, t. B.

⁷⁸ Q. 13, p. 1619, t. C. Della rilevanza dialettica di ciò che «prevale» anche Del Noce è consapevole quando, con Bobbio, si riferisce a un «momento primario e subordinante», sotto-

- lineando il sopravvento (da Gramsci preconizzato) dell'etico-politico nei confronti dell'economico-corporativo, o della libertà nei confronti della necessità (Del Noce, 1978, p. 168).
- ⁷⁹ Q. 10, p. 1220, t. C.
- ⁸⁰ *Ibidem.*
- ⁸¹ Q. 15, p. 1825, t. B.
- ⁸² Q. 13, p. 1619, t. C.
- ⁸³ V. I. Lenin, 1958, pp. 225-226.
- ⁸⁴ Sulla «quadruplicità» della dialettica gramsciana, sul precedente leniniano e su quello marxiano è molto utile la lettura del volume citato di M. Martelli, 1996: si vedano in specie le pp. 74 e 83. In ogni caso, anche quando sembra che Gramsci faccia propria la dialettica triadica per tesi, antitesi e (unica) sintesi, da lui «lo schema non è usato in senso conciliazionistico» (*ivi*, p. 74) e perciò non convince il concetto di «ricomposizione» cui fa ricorso B. De Giovanni nella sua interpretazione del pensiero filosofico e politico di Gramsci (*ivi*, p. 79).
- ⁸⁵ Cfr. C. N. Coutinho, 1999, pp. 42-43. Giova rinviare anche a Guido Liguori, che scrive (cfr. 1996, p. 178): «Sul piano più propriamente teorico è difficile non vedere come nella concezione della dialettica di Mao [...] il momento della *negazione* assuma caratteri anche fortemente *distruttivi* [...]. La dialettica maoista dell'«uno che si divide in due» e torna a essere «uno» comporta la distruzione dell'altra «metà»: quale distanza dai toni accorati con cui Gramsci parlava, nella celebre lettera del '26, dei pericoli insiti nella lotta interna al gruppo dirigente bolscevico».
- ⁸⁶ Cfr. K. O. Apel, 1999, pp. 302-303.
- ⁸⁷ Sulla centralità del concetto di egemonia (come inerente allo Stato) in relazione ai concetti di guerra di posizione e di rivoluzione passiva si sofferma Giuseppe Vacca nel Convegno fiorentino del 1977 (Aa. Vv., *Politica e storia in Gramsci*, 1977). Egemonia è anche una traduzione forte del concetto storico-politico di democrazia? di quella democrazia che, per Dewey (cfr. Mario Alcaro, 1997), non si esaurisce nella regola delle maggioranze che decidono, perché presuppone la capacità delle maggioranze di «venire incontro» alle minoranze o di riceverne proposte universalmente condivisibili?
- ⁸⁸ Liguori dissente, è ovvio, dall'interpretazione di Gramsci proposta da Del Noce, ma ne condivide almeno un'opinione: «La rivoluzione che si suicida era dunque per Del Noce quella che si ferma al primo momento, *contestativo*, capace solo di produrre *nichilismo*» (G. Liguori, 1996, p. 215).
- ⁸⁹ Gramsci, 1996, cit., p. 570.
- ⁹⁰ Del Noce ritiene invece che Gramsci intenda subordinare la direzione politica a quella culturale (cfr. Del Noce, p. 162).
- ⁹¹ Q. 10, p. 1245, t. B.
- ⁹² Cfr. Giorgio Baratta, 2000, p. 210. Quali «utopies réalistes» potrebbero oggi abbozzare i prodromi di un nuovo modo di produzione «dans le contexte hostile du capitalisme» (Bidet, 2001, p. 148)?
- ⁹³ *Op. cit.*, p. 205.
- ⁹⁴ Gramsci non è attaccabile dall'obiezione rivolta da alcuni autori, tra i quali K. O. Apel (cfr. 1999, pp. 365-366), al marxismo in quanto questo pretenderebbe di presentare se stesso, con una petizione di principio, come la sola scienza sociale vera (nelle enunciazioni dettate, poniamo, dai massimi leaders del partito) e di sottrarsi al confronto con le altre teorie giudicandole, tutte, alla stregua di ideologie essenzialmente espressive di interessi sociali. Gramsci non è attaccabile perché, da un lato, giudica anche il marxismo una teoria storicamente condizionata e quindi transitoria; dall'altro, rifiuta il concetto di una funzione

ideologica sempre strumentale o fuorviante e anzi attribuisce alle più avanzate teorie “avversarie” un loro valore di verità e, quindi, alla filosofia della prassi il dovere di fare i conti con le loro critiche e con il loro contenuto concettuale.

⁹⁵ Q. 10, pp. 1320-1321, t. C.

⁹⁶ Ad esempio, si vedano le riserve di Martelli, 1996, a p. 82 e sgg.

⁹⁷ Q. 10, p. 1244, t. B.

⁹⁸ Cfr. Giuseppe Cospito, 2000, p. 99 e 104-106). A. Del Noce afferma: «La concezione gramsciana della società civile porta alla critica dell'economicismo a cui consegue quella del materialismo» (1978, p. 160). Del Noce sottolinea inoltre che, in Gramsci, «l'unità-distinzione tra la struttura e la sovrastruttura viene esemplata su quella tra la natura e lo spirito» (*ivi*, p. 161).

⁹⁹ Cfr. G. Cospito, 2000, p. 105. È possibile, al riguardo, un confronto con Engels, il quale, nella lettera a Bloch del 21 settembre 1990, non soltanto aveva definito come azione reciproca quella tra struttura e sovrastruttura, ma aveva ipotizzato che «in molti casi» le sovrastrutture potessero «in modo preponderante» determinare il «corso delle lotte storiche» (cfr. anche in un volumetto, qua e là ridondante e “pettegolo”, di R. Paternostro, 1977, p. 77).

¹⁰⁰ Q. 4, p. 503, testo A.

¹⁰¹ Q. 10, p. 1316, t. C.

¹⁰² Nel Q. 10 (p. 1222, t. C.).

¹⁰³ E vi si noti un'aporia ancora non del tutto risolta: i sindacati, si afferma, fanno parte della società civile e quindi sono anch'essi soggetti o veicoli di egemonia; nel seguito della lettera, invece, si parla di «stato sindacalista» proprio per denunciare una carenza di egemonia nei comuni medioevali: «I comuni furono dunque uno stato sindacalista, che non riuscì a superare questa fase e a diventare Stato integrale come indicava invano il Machiavelli» (Gramsci, 1996, pp. 458-459). Forse negli stessi mesi Gramsci fa ancora riferimento alla teoria dell'esaurimento progressivo dello Stato-coercizione (cfr. Q. 6, p. 764). Osserva Carlos N. Coutinho (2000, p. 69) che Gramsci accoglie e insieme critica la società civile «corporativa» qual è concepita da Hegel (come altra dalla società *tout court*, ma come realtà ancora manifestamente affetta da residui medioevali).

¹⁰⁴ Q. 25, pp. 2287-2289, t. C.

¹⁰⁵ Q. 6, p. 764, t. B.

¹⁰⁶ Sono sintomatiche, al riguardo, le modifiche che in Q. 12, pp. 1518-1519 (testo C), sono apportate al testo di prima stesura (Q. 4, p. 476). Nel testo A società civile e Stato sono «due tipi di organizzazione sociale», ma nel testo C sono «due grandi “piani” superstrutturali». Nel testo A la detta distinzione è esplicitata in quella tra «organizzazioni private della società» e «Stato», ma nel testo C è rettificata e sviluppata nella distinzione tra «organismi volgarmente detti “privati”» e «comando che si esprime nello Stato e nel governo “giuridico”». Nel testo A lo Stato è, semplicemente, «apparato di coercizione», ma nel testo C diviene «apparato di coercizione che assicura “legalmente” la disciplina». L'aggiunta delle parole “giuridico” e “legalmente” (sia pure tra virgolette) conferisce un contenuto diverso alla funzione di coercizione e stabilisce un più funzionale raccordo tra dominio e egemonia nello Stato (ora) visibilmente allargato.

¹⁰⁷ Cfr. Carlos N. Coutinho, 1999, p. 73.

¹⁰⁸ Cfr. Q. 13, p. 1590, t. C (quest'ultimo passo è sicuramente posteriore alla lettera del 1931). Sulla «società economica» si veda G. Francioni (1984, pp. 191-193), il quale, dopo avere parzialmente rettificato, con Gerratana, l'attribuzione bobbiana di un costante significato strutturale al termine «società civile» sia nel giovane Marx che nel Marx maturo, segnala (seguendo Badaloni) che Gramsci adopera, oltre che le espressioni «società politica» e

«società civile», riferite alla superstruttura, anche la locuzione «società economica» (che figura in almeno in due note, del Q. 10, p. 1310 e del Q. 11, p. 1478), conferendole significato inequivocabilmente strutturale.

¹⁰⁹ Validi argomenti a conforto della mia interpretazione credo di poter trovare anche in uno scritto di Guido Liguori che ripercorre alcuni momenti salienti del dibattito svoltosi sull'argomento a partire dalla nota tesi di Bobbio: cfr. Liguori, 2000.

¹¹⁰ Q. 13, p. 1569 (testo C).

¹¹¹ In merito alla distinzione *metodica* conviene forse un accostamento con i luoghi in cui Gramsci scrive che la distinzione tra struttura e superstruttura è «meramente didascalica, perché le forze materiali non sarebbero concepibili storicamente senza forma e le ideologie sarebbero ghiribizzi individuali senza le forze materiali» (Q 7, p. 869). Forse Gramsci non esclude che il rapporto tra struttura e superstruttura possa (metaforicamente) definirsi «architettonico», cioè che la struttura sia il fondamento generale (in senso astratto = metodico) nel suo differenziarsi da ogni svolgimento storico reale (dunque, concreto = organico), caratterizzato da «reciprocità» tra struttura e superstruttura. In effetti, di «reciprocità necessaria tra struttura e superstrutture (reciprocità come, appunto, il processo dialettico reale)» discorre il § 182 (dicembre 1931) del Q 8, che porta il titolo *Struttura e superstrutture*, a p. 1052. Peraltro, più esplicitamente che la metafora architettonica, è criticata da Gramsci quella biologica. Infatti, il passo del Q 8, § 207, p. 1061, subisce una seconda stesura in Q 11, § 50 (seconda metà del 1932 secondo la datazione Gerratana-Francioni, fatta propria anche da Cospito), in cui, a p. 1474, la metafora dell'economia come «anatomia» della società viene classificata tra quelle, «grossolane e violente, delle quali la filosofia della prassi si è servita a fini esclusivamente didattici». Qui sembra che didattico abbia un significato diverso, perché spregiativo, da quello che abbiamo notato sopra in «didascalico». Nel Q. 7, § 24 (febbraio 1931), a p. 872, è segnalata inoltre la «difficoltà di identificare volta per volta, staticamente (come immagine fotografica istantanea), la struttura» ed è precisato che «non si considera abbastanza che molti atti politici sono dovuti a necessità interne di carattere organizzativo, cioè legati al bisogno di dare una coerenza a un partito, a un gruppo, a una società». Indubbiamente si avvertono in Gramsci imprecisioni quando confonde tra causa necessaria *versus* sufficiente e causa efficiente *versus* determinazione. Ma l'imprecisione è, prima ancora, nella tradizione marxista. Forse la distinzione più idonea sarebbe quella tra una «astratta» fondazione o condizione logica (necessaria o sufficiente, sia nell'azione che nella retroazione) e una determinazione storica (come genesi «concreta»). Resta il passo avanti gramsciano nel sostituire «base materiale» con «fondamento» e nell'eliminare il concetto di un'egemonia «specialmente economica» (si vedano gli apparentemente lievi mutamenti da Q. 4, § 38, testo A, al corrispondente testo C in Q. 13, §§ 17-18, mutamenti segnalati da Giuseppe Cospito nella sua relazione, su «Struttura e sovrastruttura», per il terzo incontro seminariale sul lessico gramsciano, che ha avuto luogo presso la terza Università di Roma il 27 aprile 2001).

¹¹² In Q. 4, p. 455.

¹¹³ In Q. 4, § 38, p. 462, Gramsci sostiene che «l'affermazione di Engels che l'economia è «in ultima analisi» la molla della storia (nelle due lettere sul materialismo storico pubblicate anche in italiano)» sarebbe «direttamente collegata al brano famoso della prefazione alla *Critica dell'Economia Politica* dove si dice che gli uomini «diventano consapevoli» del conflitto tra forma e contenuto del mondo produttivo sul terreno delle ideologie». Altrove Gramsci accenna a sfumare ancora la presunta separazione. Per quanto riguarda il problema da me designato della struttura sovrastrutturizzata, valgono alcuni esempi gramsciani: «In realtà certe forme di strumento tecnico hanno una doppia fenomenologia: sono

struttura e sono superstruttura». Peraltro egli mette in guardia da ogni arbitraria riduzione della struttura alla materialità fisica: «Ci sono delle superstrutture che hanno una 'struttura materiale': ma il loro carattere rimane quello di superstrutture [...] lo sviluppo e la lotta per il potere e per la conservazione del potere crea le superstrutture che determinano la formazione di una 'speciale struttura materiale' per la loro diffusione ecc. Il pensiero scientifico è una superstruttura che crea gli 'strumenti scientifici'; la musica è una superstruttura che crea gli strumenti musicali. Logicamente e anche cronologicamente si ha: struttura sociale — superstruttura — struttura materiale della superstruttura» (Q. 4, § 12, pp. 433-434).

¹¹⁴ Q., Appendice, p. 2359. Si avvicina alla traduzione testuale l'altra, e successiva, parafrasi che si trova nel Q. 15, a p. 1774.

¹¹⁵ Anche nell'interpretazione blochiana di quei due postulati marxiani osserviamo una pronunziata attenuazione dei presupposti deterministici: «la condizione parziale interna si produce come *possibilità attiva*, cioè come *facoltà, potenza* e la condizione parziale esterna come *possibilità in senso passivo*» (Bloch, 1994, p. 272).

¹¹⁶ Q. 8, p. 1057.

¹¹⁷ Si veda il Q 15, § 62 (giugno-luglio 1933), a p. 1827, sotto il titolo *Passato e presente. Epilogo primo*.

¹¹⁸ Cfr. M. Martelli, 1996; N. Bobbio, 1958; N. Vaccaro, 1958; P. Cristofolini, 1976; A. Del Noce, 1979; R. Paternostro, 1977; A. Showstack Sassoon, 1995; Ch. Buci Glucksmann, 1975 (ultimo paragrafo del cap. 2, nella Parte terza, e ultimo par. del cap. 3 nella P. quinta); Non sorprende (chi conosca la scuola dell'avolpiana), ma dispiace ugualmente che uno studioso serio, nella specie Umberto Cerroni, abbia ignorato del tutto il termine dialettica nel suo *Lessico gramsciano* (1978): l'abbia ignorato come lemma a sé stante e anche come "ingrediente" necessario per poter capire il significato di altre tipiche espressioni gramsciane (blocco storico, storia etico-politica, struttura). La voce «Dialettica» è ben presente, invece, nel glossario di Dominique Grisoni e Robert Maggiori, 1973.

¹¹⁹ Cfr. A. Finocchiaro, 1988, le pp. 181-250.

¹²⁰ *Ivi*, p. 231.

¹²¹ L'autore segue S. C. Cohen e D. Joravski nella loro tesi secondo la quale non vi sarebbe uno stretto legame tra il meccanicismo teorico-filosofico di Bucharin e la sua politica orientata verso la NEP. Finocchiaro va oltre: nega che in Bucharin il meccanicismo si trasmetta dal piano teorico-filosofico anche a quello sociologico: *ivi*, pp. 95 e 104-116.

¹²² *Ivi*, p. 19. Augusto Del Noce, 1978, vede in Gramsci una notevole influenza di Gentile più che di Croce. Anche Giancarlo Bergami (1997) sottolinea un debito di Gramsci verso Gentile.

¹²³ Q. 13, p. 1568-1570 (t. C).

¹²⁴ M. A. Finocchiaro, 1988, p. 97. Secondo D. Kanoussi e J. Mena (1984, pp. 61-62) la teoria della rivoluzione passiva sarebbe, in Gramsci, la risposta alla crociana dialettica dei distinti e sarebbe identificabile con il problema filosofico della relazione «dialettica» tra struttura e sovrastruttura. Peraltro, la struttura sarebbe da Gramsci analizzata come un determinato rapporto di forze e un movimento conservazione-innovazione.

¹²⁵ M. A. Finocchiaro, 1988, pp. 144 e 237: in Gramsci la dialettica concerne essenzialmente la rivoluzione, le riforme e l'amministrazione, cioè la politica. La dialettica gramsciana ha implicazioni che riguardano «la differenza tra politica riformistica e politica rivoluzionaria» anche per Anne Showstack Sassoon (1982, p. 141).

¹²⁶ M. A. Finocchiaro, 1988, p. 238.

¹²⁷ *Ivi*, pp. 181 e 144. A. Showstack Sassoon sembra propendere, come vuole la cultura anglo-

sassone, per un approccio essenzialmente linguistico quando, riferendosi all'«uso che Gramsci fa del linguaggio», gli fa dire «che è impossibile comprendere empiricamente la realtà concreta se questi fenomeni sono ridotti a una dimensione». Sono invece necessarie alcune «distinzioni metodologiche, come, per esempio, fra società politica e società civile. Il pensiero di Gramsci attraversa lo spazio fra queste distinzioni e l'unità che le connette», considerando «che una generalizzazione teorica assume un significato solo dallo specifico storico, che [...] la struttura è connessa organicamente più che meccanicamente alla sovrastruttura [...]». Gramsci si rende ben conto di questo problema di linguaggio [...]. La difficoltà che affronta Gramsci nell'esprimersi con il linguaggio disponibile si trova in rapporto con la sua stessa dialettica» (1989, p. 38-39).

¹²⁸ M. A. Finocchiaro, 1988, p. 154 e pp. 228-229.

¹²⁹ *Ivi*, p. 174.

¹³⁰ *Ivi*, ancora a p. 154.

¹³¹ *Ivi*, p. 158.

¹³² *Ivi*, pp. 155-157 e 171-172. In Gramsci un passo che, in apparenza, potrebbe convalidare la tesi di Finocchiaro è in Q. 24, p. 2268: «Trovare la reale identità sotto l'apparente differenziazione e contraddizione, e trovare la sostanziale diversità sotto l'apparente identità è la più delicata, incompresa eppure essenziale dote del critico delle idee e dello storico dello sviluppo storico [...]. Il lavoro necessario è complesso e deve essere articolato e graduato: ci deve essere la deduzione e l'induzione combinate, la logica formale e la dialettica, l'identificazione e la distinzione, la dimostrazione positiva e la distruzione del vecchio». Ma è un passo nel quale «differenziazione e contraddizione» non sono lo stesso concetto e anche «la logica formale e la dialettica» debbono cooperare (non dunque identificarsi).

¹³³ M. A. Finocchiaro, *op. cit.*, pp. 159.

¹³⁴ Q. 4, p. 465.

¹³⁵ Perciò Finocchiaro tenta di riabilitare Bucharin anche in *Gramsci and the Methodology of Criticism* (1988).

¹³⁶ M. A. Finocchiaro, *Gramsci and the History of Dialectical Thought*, *cit.*, pp. 161-165.

¹³⁷ *Ivi*, pp. 242 e 247-248.

¹³⁸ *Ivi*, pp. 166 e 179.

¹³⁹ Q. 15, p. 1825.

¹⁴⁰ Finocchiaro, 1988, pp. 146 e 242.

¹⁴¹ Q. 10, p. 1221. A riprova che non vi è incoerenza tra un presunto *fatalismo* teorico reperibile nell'*analisi del programma* liberale e una pratica rivoluzionaria ispirata invece alla *concezione dialettica di una antitesi vigorosa e attiva*, si legga: «Pericolo di disfattismo storico, cioè di indifferentismo, perché l'impostazione generale del problema può far credere a un fatalismo, ecc.; ma la concezione rimane dialettica, cioè presuppone, anzi postula come necessaria, un'antitesi vigorosa e che metta in campo tutte le sue possibilità di esplicazione intransigentemente. Dunque non teoria della "rivoluzione passiva" come programma, come fu nei liberali italiani del Risorgimento, ma come criterio di interpretazione in assenza di elementi attivi in modo dominante» (Q. 15, § 62, p. 1827, giugno-luglio 1933).

¹⁴² Della Volpe, 1972-1973, vol. 5, p. 487. Sulla «storia troppo ragionata» in Hegel, si veda anche a pp. 337 e 344 e, nel vol. 6, a p. 272. Sulla logica storica dell'avolpiana si vedano, in particolare, Merker, 1974, e Accarino, 1977. È d'obbligo, d'altra parte, rinviare alla bibliografia curata da Violi (1978).

¹⁴³ Cfr. Coniglione, 1986. L'autore cita, a pp. 104-105, F. Suppe (la teoria «astrae alcuni parametri dai fenomeni» e «assume che i fenomeni sono sistemi *isolati* sotto l'influenza dei soli parametri selezionati», indirizzandosi soltanto a «repliche idealizzate di questi fenomeni»)

e M. Bunge («una teoria fattuale si riferisce, in modo immediato, ad una immagine concettuale o modello teorico che a sua volta si riferisce a un sistema reale»). Il «concreto» dal quale muove il circolo dellavolpiano non sarebbe la nuda empiria, ma esso stesso «una costruzione logico-concettuale che, pur rispettando la datità [...], seleziona i fatti rilevanti»; a sua volta, l'«astratto» sarebbe il «modello» storico-ideale; infine, il «concreto» ritrovato sarebbe, più esattamente, la «concretizzazione» di quello stesso modello in vista di approssimazioni successive alla complessità dell'oggetto (*ivi*, pp. 109-110). L'autore, peraltro, tenta di stabilire una inconsapevole derivazione del pensiero di della Volpe (su marxismo e scienza positiva) dalla concezione di Labriola (*ivi*, pp. 94 e 110-111). Sulla «scuola di Messina» si veda, tra l'altro, Di Giovanni, 1984.

¹⁴⁴ Della Volpe, 1972-1973, vol. 5, p. 348.

¹⁴⁵ *Ibidem*. Si veda anche nel vol. 6, a p. 341.

¹⁴⁶ Sulla specificità tecnico-semantica dell'arte si veda in particolare Modica, 1978. Dell'itinerario che ha condotto Galvano della Volpe dall'attualismo al marxismo si sono occupati Bufalo, 1984, Romagna, 1983, e G. Colombo, 1979, ove si trovano (in Appendice) alcuni scritti del della Volpe premarxista non ripubblicati nelle *Opere*. Una sintesi più generale del periodo premarxista è quella di Alcaro, 1987.

¹⁴⁷ Anche come astrazione *storica*, tuttavia, l'astrazione determinata può diventare un canone metodologico troppo rigido. Texier ci avverte che Marx non sottovaluta i concetti generali, considerandoli per natura mistificatori: forze produttive, rapporti di produzione, base economica ecc. sono categorie generali astratte del materialismo storico, comuni a tutte le forme storiche (cfr. Texier, 1987, p. 43).

¹⁴⁸ Diviene tale per un reale approfondimento del problema (non solo perché, come ritiene Coniglione, 1986, p. 88, era «finita l'esigenza immediatamente polemica»).

¹⁴⁹ Della Volpe, 1972-1973, vol. 6, p. 344.

¹⁵⁰ Della Volpe, 1972-1973, vol. 6, p. 337.

¹⁵¹ Cfr. *Chiave della dialettica storica*, in Della Volpe, 1972-1973, vol. 6, p. 323.

¹⁵² Della Volpe, 1972-1973, vol. 6, p. 324.

¹⁵³ La contraddizione concerne, scrive della Volpe (1972-1973, vol. 6, p. 319), la «produttività *capitalistica* del lavoro *sociale*». In una tale espressione egli ravvisa «una *antinomia* o *contraddizione interna* a un dato, a quel dato, fenomeno storico (l'*antinomia* fra il carattere privato del capitale e il carattere sociale del lavoro nella produzione *capitalistica*)». Sull'argomento si veda Natali, 1981. Natali nota che in questo passo della Volpe si discosta dalla sua *Logica*, nella quale il principio di non-contraddizione garantiva l'individualità del fenomeno. «Qui, invece, si indica lo spazio della contraddizione reale all'interno di dati storici» e si attribuisce a quel principio la funzione, non più soltanto di garantire l'«ineliminabilità dei dati atomici», ma di rilevare «la contraddittorietà di relazioni fra i dati stessi». Resta, secondo Natali, la difformità degli usi aristotelico e marxiano del termine contraddizione (*ivi*, pp. 99-100).

¹⁵⁴ Gramsci, 1975, Q. 10, p. 1221.

Appendice

Il modello di un'arte-verità: Lukács 1933-1953

«Da quando sono stato in grado di pensare», afferma Lukács ripercorrendo le vicende della propria vita, «io sono sempre stato contro il positivismo»¹. In effetti, la critica del positivismo è uno dei motivi ricorrenti della sua riflessione, dagli esordi giovanili fino alla postuma *Ontologia*. E tuttavia, almeno fino a quando le grandi opere sistematiche della tarda maturità non avranno dipanato il contesto filosofico nel quale il suo realismo estetico tendeva a situarsi, il modello di un'arte e di una letteratura realista intrattiene in lui un rapporto piuttosto ambiguo con la tradizione del positivismo e del marxismo positivisteggiante.

Tra i molteplici vincoli di parentela con altre attività dell'uomo (arte e abilità artigiana, arte e impegno sociale, arte e devozione religiosa, arte e mondo magico, arte ed esercitazione linguistico-comunicativa, arte e scienza), la cultura del positivismo nella sua vocazione "scientista" aveva privilegiato l'affinità tra rappresentazione artistica e verità scientifica. Ho detto «la cultura del positivismo» perché quel concetto si ritrova, più che nelle teorizzazioni sull'arte dei filosofi di professione, in alcuni presupposti comuni a uomini di pensiero e di scienza, nelle poetiche di singoli artisti, romanzieri, autori o attori di opere teatrali e nel giudizio di fruitori e critici.

Il modello di un'arte-verità (scientifica), proposto dalla cultura del positivismo, rinviava a un'idea di scienza nella quale il dato di esperienza era — dalle teorie logiche, gnoseologiche ed epistemologiche del tempo — assunto come incondizionato, la raccolta dei dati era

considerata operazione preliminare e il procedimento conoscitivo era fatto poggiare sull'induzione e sulla generalizzazione. Le generalità in tal modo ottenute erano vere di una verità che faceva tutt'uno con la asserita *realtà* dei dati empirici di base. (Era un'immagine della scienza molto distante da quella che noi oggi accogliamo, sulla scorta delle epistemologie post-positivistiche, o anche neo-positivistiche.)

All'assolutezza delle basi empiriche, postulata nelle teorie della conoscenza scientifica, corrispondeva, nella concezione corrente dell'arte, il canone della "fedeltà" al reale, fino allo scrupoloso "rispecchiamento" della realtà stessa: dei comportamenti umani e del loro ambiente (naturalismo, verismo). Al procedere induttivo e generalizzante dell'indagine scientifica doveva corrispondere, nell'arte, una ricerca di tipizzazione in cui confluivano, assumendo nuovo significato, precedenti modelli di epoca classica (poetiche aristoteliche, commedia di caratteri ecc.). Tra il naturalismo descrittivo dei singoli comportamenti, nella loro ambientazione naturale o sociale, e la caratterizzazione generalizzante dei tipi permaneva, tuttavia, in linea di principio, una dualità irrisolta.

Lukács si convinse di averla risolta, facendo ricorso a uno strumentario categoriale mutuato dalla tradizione hegeliana: nel corso del ventennio 1933-1953 (dall'ascesa del nazismo in Germania alla morte di Stalin), il tipico in arte fu da lui concepito come mediazione e sintesi tra il singolare e l'universale, come quel "particolare" che, pur conservando i tratti della singolarità empirica, la innalza a universalità² e che perciò esclude sia una resa superficialmente naturalistica, sia una pretesa purezza di forme astratte e comunque separate, semplicemente "allegoriche" nei confronti del sensibile³. Ma, in questo suo proposito antipositivista, Lukács si discostò da Hegel e recepì, suo malgrado, alcuni elementi della stessa cultura positivista.

Si discostò da Hegel perché respinse la nozione di arte come conoscenza incompiuta, come rappresentazione dell'idea nella quale la forma sensibile costituisca sì una dote originale, ma anche un limite che dovesse essere oltrepassato o superato dal sapere assoluto, dalla scientificità insuperata dello stesso filosofare. Il valore conoscitivo, il valore di verità, nell'arte fu da lui giudicato uguale o maggiore che nella scienza o nella filosofia⁴ (almeno finché non intraprese la

stesura della grande *Estetica* della tarda maturità). D'altra parte, nel rinviare il valore di verità dell'arte a un mondo situato "fuori" rispetto all'arte stessa, a una folla di esperienze oggettivamente date, fedelmente raccolte e realisticamente tipizzate, quindi nel ricondurre a un modello in qualche modo "scientista" anche la produzione artistica, egli si avvicinò inconsapevolmente all'abborrito positivismo.

Ma, come accennavo, il nesso arte-scienza (la cui emergenza è incontestabile, specie nell'età contemporanea) è *uno* dei nessi dell'arte, *non il solo* né il più autentico. Paraltro, l'arte contemporanea, pur rinunciando alla pretesa di superare il potere conoscitivo della scienza sullo stesso terreno della scienza, tende a "simulare" *non una*, ma *diverse* e successive modalità del fare scienza: ad esempio, quelle che celebrano la priorità epistemologica dell'astrazione, o della convenzione costruttivistica, della prefigurazione modellistica, o quelle che tendono a formalizzare e a concettualizzare entità fisiche o psichiche, rispettivamente, sub-sensibili o sub-conscie. Nel rapportarsi alle ideazioni e alle procedure della scienza, in breve, l'arte contemporanea guarda alle scienze e alle metodologie scientifiche quali si sono configurate dopo la fase positivista.

Lukács non comprese appieno i nuovi indirizzi della scienza contemporanea e accreditò implicitamente un modello di scienza induttiva e generalizzante derivato da quella metodologia positivista che aveva sempre respinto con risolutezza in sede teorica, senza riuscire a contrapporre una metodologia e una gnoseologia radicalmente diverse, anzi ostinandosi a bandire la gnoseologia in quanto tale dal novero delle discipline filosofiche rigorosamente fondate in senso storico-materialistico. Perciò non comprese che le avanguardie artistiche e letterarie perseguivano forse un "realismo" più adeguato⁵ ai percorsi sperimentati nel nostro secolo dal sapere in generale e dalla conoscenza scientifica in particolare. Combatté gli esponenti delle avanguardie perché, a suo giudizio, la loro «angoscia come affetto dominante», lungi dal testimoniare, con strumenti nuovi di conoscenza, il «caos» regnante nella società contemporanea, sarebbe soltanto l'«espressione emotiva» di una «incapacità di scorgere le leggi e la direzione dello sviluppo sociale», sottostanti al presunto «caos»⁶.

Dobbiamo constatare, d'altronde, che gli oppositori marxisti di

Lukács, a loro volta, non riuscirono a dare una giustificazione efficace del favore accordato agli esperimenti dell'avanguardia artistica, musicale, letteraria, teatrale, e quindi non giunsero a scalfire, nello stesso Lukács, la sua radicata convinzione antimodernista. Proposero infatti una giustificazione essenzialmente sociologica dell'avanguardia; ossia privilegiarono il nesso arte-società anche in situazioni nelle quali quel nesso era piuttosto debole o problematico. Interpretarono i fenomeni artistici contemporanei in chiave di trascrizione simbolica ("allegorica", secondo Lukács) del presunto decomporsi, disgregarsi, frantumarsi della società borghese. Più avvertiti, Bloch, Adorno, Brecht⁷ e altri ravvisarono nella perdita di senso del mondo borghese, e nella sua incapacità di ricreare una unità sensata del reale, la legittimità delle operazioni di un «montaggio» surrealistico, espressionistico, costruttivistico, o astrattizzante, dodecafonico-seriale, monologante e interiorizzante, o infine epico-estranante. Giudicarono poco rilevanti le assonanze tra esperienze artistiche e nuove modalità della prassi lavorativa o tra elaborazioni artistiche e nuovi orizzonti dell'indagine scientifica: assonanze sulle quali avevano, invece, posto l'accento in vario modo il formalismo, il costruttivismo e il futurismo russo negli anni venti⁸, prima di essere travolti dall'azione discorde, ma oggettivamente convergente, del *Prolet-kult* e del realismo imposto dall'ortodossia stalinista. L'avversione all'«intelletto illuministico», alle «correnti fredde» del pensiero e alla ragione calcolatrice fu ben più tenace in loro che nel giovane Lukács. In ciò furono anch'essi, fatta eccezione per Benjamin, "antimodernisti". Sfuggì alla loro osservazione una delle motivazioni significative dell'avanguardia contemporanea; perciò la loro risposta al realismo di Lukács, dicevo, fu meno efficace.

1. — Ripercorriamo brevemente le prime tappe dell'itinerario di Lukács. A suggerirgli il ripudio delle proprie opere giovanili fu il fanatismo del convertito a una fede missionaria? O la sottomissione ipocrita all'ortodossia politica? O il presunto inaridirsi di ogni originalità in un uomo intento alla «distruzione della propria ragione», secondo i sarcasmi feroci di Adorno? Le prove, in favore o contro simili ipotesi, sono solitamente ricercate nelle opere della maturità. È

ormai tempo di rovesciare il procedimento dell'accusa, o della difesa, e di interrogare gli scritti e le testimonianze degli anni di gioventù. La vicenda della valigia di Heidelberg contenente più di 1.600 lettere e appunti, che Lukács depositò il 7 novembre 1917 nella Deutsche Bank e poi *dimenticò* per sempre, ci svela forse implicitamente una congenita e originaria vocazione che quelle stesse lettere giovanili ora attestano in modo esplicito: la vocazione ad abolire e obliterare, in uno con la propria «vita vissuta», i «pensieri pensati» e perciò da lui *sentiti* come inattuali ed *estranei*.

L'*Epistolario 1902-1917* di György Lukács, a cura di E. Karádi e E. Fekete è disponibile per il lettore italiano dal 1984⁹. L'edizione italiana, che riproduce quella tedesca (*Briefwechsel 1902-1917*)¹⁰, è più ricca di quella francese (*Correspondance de jeunesse*)¹¹ e, per certi aspetti, di quella ungherese. Il volume, comprende anche missive di Bloch, Jaspers, Simmel, Weber, Polányi, Balázs e altri, inserendosi così in un più ampio interesse editoriale per incontri e vicende personali di protagonisti della cultura novecentesca: si vedano ad esempio la ricostruzione storico-critica di Mary Gluck (*Georg Lukács and his generation*)¹², la raccolta *Ernst Bloch und Georg Lukács. Dokumente zum 100. Geburtstag*¹³ e i due volumi *Ernst Bloch Briefe 1903-1975*¹⁴.

In una lettera del novembre 1908, scritta e non spedita a Irma Seidler, Lukács preannuncia il suicidio. Lo preannuncia, non lo mette in atto (Irma, invece, si toglierà la vita davvero, senza darne preavviso). Quel mancato «suicidio» assume il valore di una prima riconsiderazione *letteraria* del proprio passato: la prima di una lunga serie. È vero che nella lettera egli mostra di non dubitare delle sue idee; che, anzi, si compiace, con ingenuo narcisismo, del «prevedibile riconoscimento delle [sue] idee più grandi da parte di grandi uomini di scienza». Ma altre lettere, scritte — e spedite — a vari interlocutori e amici (soprattutto al sensibile e fedele Leo Popper), ci illuminano sulla precarietà che egli via via avverte nei risultati della sua ricerca giovanile.

La sete di giudizi encomiastici tradisce un sentimento, insieme, di solitudine e di insicurezza intellettuale. Nell'aprile 1909 afferma di aver «gradito indicibilmente» le parole scrittegli da una donna: «non abbiate riguardo per le donne [...]. Noi non stiamo lì a fare da osta-

coli, ma da gradini attraverso cui gli uomini salgono più in alto» (affermazioni che oggi ci farebbero inorridire). Più tardi, la solitudine gli appare come uno stato che «si ottiene solamente attraverso e *dopo* i più profondi sentimenti di appartenenza» (1911). Ma «le cose realmente importanti accadono quando si è soli». Arte e vita (il pensato e il vissuto) sono mondi separati: in ciò trova la sua giustificazione anche l'egocentrismo di colui che ha scelto, come sua missione, il lavoro intellettuale e, perciò, paga il prezzo di un'esistenza dimidiata, priva di affetti.

Nell'ottobre 1909, difendendosi dalla ricorrente accusa di oscurità, dichiara: «i nostri contenuti non sono comunicabili»; solo la forma «può suggerire all'ascoltatore parimenti dei contenuti»; la forma è unitaria in quanto è unilaterale (o «unimateriale»). Leo Popper gli fa eco: *la forma* è destino, poiché è l'unico ponte tra *le anime*. La forma, scrive nel luglio 1911, è estranea alla vita perché gli elementi che vengono a conflitto nella vita non sono mai tra loro *omogenei*: avvertiamo, qui, l'eco delle categorie estetiche di Fiedler, la cui «logica del visibile» è pensata, scrive Weber a Lukács nel marzo 1913, come un «qualcosa di sovra-vissuto». Del resto, sostiene Lukács, il suo primo e più organico lavoro giovanile tratta della forma drammatica perché essa rinuncia a «descrivere» i contenuti e si limita a «stilizzare» il mondo. Anche Kant e Simmel lo confortano in questa opinione.

Le metafisiche razionalistiche si illudono di poter «vedere, sentire, vivere come unità il *molteplice*, il qualitativamente diverso e incommensurabile». In realtà, unificano un mondo già (da esse, aprioristicamente) unificato. «La filosofia razionalistica è perciò *arte inconsapevole*», egli afferma nel dicembre 1910. Lo stile «saggistico» è invece, per lui, il «tentativo» di una filosofia che sa i propri limiti e, facendosi critica d'arte, si libera per metà di quella inconsapevolezza. È una tappa, a mezza strada nel cammino che conduce alla «vera» filosofia; ed è, per altro verso, l'*autocritica* (della filosofia) come *sola* filosofia possibile. Del resto, la «forte affinità della filosofia con la critica» è sottolineata ancora in una lettera indirizzatagli da Mannheim nel 1912 e di quella affinità, come è noto, negli stessi anni, Croce elabora la sistematica, pur senza indulgere alle commistioni stilistiche

tra le «distinte» forme della teoresi concettuale e dell'arte (Croce e la cultura italiana, specie di tendenza «attivistica», suscitano qualche interesse nel giovane Lukács, che rievoca più volte i suoi soggiorni fiorentini).

Ed ecco il senso della caducità di tutta la produzione giovanile: «credo che il *Philippe* sia stato l'ultimo saggio "anima e forme". Adesso viene la "scienza", lentamente. E viene forse, come indennizzo per l'abbandonato lirismo, la vera metafisica. Ma anch'essa lentamente. Comunque avrò la pazienza d'aspettare» (ottobre 1910). Nel settembre 1912 dirà del suo *L'anima e le forme*, libro-simbolo del «periodo che si usa chiamare giovinezza»: «In realtà per questo libro, che probabilmente è meno di un inizio, non dovrei sperare di essere compreso, e certo non potrei esigerlo (come può pretendere un atto dello spirito che sia oggettivo, conchiuso). È infatti pieno di sapere intuitivo su ciò che (per me) verrà, di pensieri la cui via e meta solo ora — quando il tutto e la sua forma mi sono divenuti assolutamente estranei — vanno diventando chiare».

Qual è la «meta»? *L'Estetica di Heidelberg*, sua prima e ancora malcerta opera sistematica, non è solo una prova suggeritagli da opportunità accademiche, secondo i consigli di Emil Lask trasmessigli da Weber nel 1916. Infatti, nella lettera-saggio a F. Bertaux del marzo 1913, ripensando alle tradizioni della grande cultura tedesca, egli ha già concepito una rinnovata fiducia nel prossimo ridestarsi della «volontà di sistema», dopo le prove fornite da una «saggistica» certo «raffinata», ma inappagante.

2. — Nella sua intervista autobiografica (*Pensiero vissuto*), il vecchio Lukács offre chiari esempi di una tendenza all'autocritica a lui congeniale anche quando non vi è costretto da pressioni politiche. Della sua trattazione giovanile sul dramma moderno, ispirato alla filosofia simmeliana, disapprova l'accento posto sul carattere sociale dell'arte. Di *L'anima e le forme*, scritto in ungherese e poi, fra il 1910 e il 1911, da lui stesso tradotto in tedesco, deplora lo stile «fortemente manierato e [...] anche inaccettabile». Ammette di avere ricevuto da Weber (e da Kant) le maggiori suggestioni per la propria estetica giovanile, nella quale, tuttavia, gli sembrano ancora «parzialmente»

valide una prima, embrionale problematica ontologica¹⁵ e le affermazioni che si riferivano al «medium omogeneo della qualità in arte»¹⁶.

Nel primo dei due manoscritti di cui la sua estetica di Heidelberg si compone, quello che nella traduzione italiana reca il titolo *Filosofia dell'arte* (1912-1914), Lukács scriveva che la stilizzazione propria dell'opera d'arte consiste in «una esagerazione contraddittoria e in una negazione altrettanto contraddittoria del dato individuale»¹⁷. Ne desumeva una sorta di primato dell'arte, tra le attività spirituali. In essa «si realizza ciò che alle altre espressioni umane viene negato», o accordato in maniera dubbia. L'arte soltanto riesce a eliminare «sia ciò che è astratto sia l'elemento esclusivamente personale, e l'assoluta unità di Individuale e Superindividuale sembra così raggiunta grazie alla conciliazione dei contrari, alla *coincidentia oppositorum* »¹⁸.

Queste enunciazioni si collocano, certamente, sulla linea di continuità tra il giovane Lukács e il Lukács maturo posta in luce soprattutto da Tertulian¹⁹. Esse offrivano una base filosofica generale al concetto estetico, che Lukács aveva derivato da Fiedler, del carattere unisensoriale della raffigurazione artistica autentica. Con l'affidarsi a un solo organo di senso, o a una sola qualità sensoriale, l'artista non sopprime, anzi intensifica l'esperienza dell'eterogeneo (delle differenti, individuate datità)²⁰. Esperire artisticamente è scegliere un «“punto di vista” omogeneizzante», fare del «mezzo» sensoriale prescelto (ad esempio, il colore nella pittura) una diretta esperienza e, insieme, un «simbolo» capace di esprimere univocamente e unitariamente altre esperienze accostate per via indiretta (ad esempio, il peso, la materialità ecc.)²¹. Nel genere tragico, peraltro, il “punto di vista” essenziale non è offerto da una qualità sensibile, ma dalla considerazione della morte come l'approdo verso il quale appare proteso ogni istante della nostra vita e senza il quale la vita stessa sarebbe intollerabile: già nella sua prima opera, *Storia dello sviluppo del dramma moderno*, si era affacciato in chiave sociologica (l'epoca del dramma è l'epoca eroica della decadenza di una classe, del suo tramonto)²² quel concetto che, in un saggio di *L'anima e le forme* («Metafisica della tragedia») e poi nella stessa *Filosofia dell'arte*²³, si sarebbe ripresentato come meditazione sull'esistenza individuale, anticipando le riflessioni heideggeriane²⁴.

Nel secondo manoscritto, al quale il traduttore italiano ha dato il titolo *Estetica di Heidelberg (1916-1918)*, il procedimento fiedleriano dell'isolare un determinato oggetto, o meglio un "punto di vista" su di esso, era descritto in termini husserliani, come una fenomenologica «riduzione omogenea» che «mette in parentesi» gli altri oggetti o modi di esperienza²⁵. Vedremo in seguito le tappe salienti della riflessione di Lukács sulle potenzialità rivelative e veritative del «punto di vista», da lui interpretato, nelle opere della maturità, dapprima come un prendere partito per la classe sociale in ascesa — conseguendo perciò una visione adeguata della realtà nel suo *movimento* storicamente oggettivo²⁶ —, infine come un prefigurare l'unità del genere umano: conseguendo perciò la dispiegata *autocoscienza* che ci dischiuda la comprensione piena del movimento reale. Quest'ultima interpretazione del «punto di vista» si riannoderà, nella grande *Estetica*, alla tesi giovanile che ravvisava nell'arte la felice assunzione della «realtà empirica» nella «sua possibilità utopica»²⁷.

3. — Dopo il 1917 Lukács abbandonò per qualche tempo le questioni estetiche per i problemi «etici» in senso lato: o etici in quanto *politici*; così egli stesso ci presenta la "svolta", nei suoi ricordi autobiografici²⁸. A partire da *Tattica e etica* (1919) e da *Storia e coscienza di classe* (1923) fino alle *Tesi di Blum* (1928), la sua riflessione cercò di rispondere, sul terreno dei rapporti tra etica e politica, a un'esigenza teorica che, negli anni precedenti, come abbiamo visto, gli si era affacciata sul terreno estetico: l'esigenza di coniugare la realtà effettuale ed empirica con la normatività del valore, riscattando le angustie o le asprezze della prima e concretizzando l'astrattezza della seconda. La saldatura era stata sperimentata nel rapporto tra organizzazione e coscienza di classe²⁹. Anche il nesso guerra-rivoluzione gli appariva esemplare: la possibilità di abbattere il capitalismo nel fuoco della guerra si era realizzata attraverso una vicenda che dalla lotta intransigente, ma isolata, di Liebknecht era culminata nel realismo rivoluzionario e risolutore di Lenin³⁰.

Il divorzio tra i fatti e i valori, familiare anche alla scuola neokantiana, sotto la cui influenza egli stesso si era formato³¹, gli appare in seguito, sempre di più, un destino della cultura borghese che la

prima guerra mondiale, l'avvento del fascismo e infine il secondo conflitto mondiale avrebbero reso tangibile e oltremodo temibile. A giudizio di Lukács, l'assolutismo positivistico dei nudi fatti³² si era rovesciato nel suo contrario apparente, ossia nell'esaltazione irrazionalistica o mistica³³ di valori trascendenti e assoluti, per ripiegare infine di nuovo sul terreno (neo) positivistico, quando gli orrori della seconda guerra mondiale e la caduta del fascismo avrebbero reso ormai improponibili le filosofie apertamente irrazionalistiche³⁴. Dirà molto più tardi, riferendosi ai misfatti dello stalinismo e alla sua sopravvivenza, che l'«irruzione neopositivistica nel marxismo attuale deve essere messa in rapporto con il predominio dei principi tattici sui principi teorici»³⁵.

È questa, ritengo, la ragione etica e teorica più profonda (al di là del proposito contingente di facilitare un'intesa con la tradizione migliore del razionalismo borghese, durante la guerra di liberazione antifascista) del rifiuto che Lukács oppone alla perentoria antitesi zdanoviana tra materialismo e idealismo; antitesi che gli appare, verosimilmente, viziata dello stesso errore imputabile alla cultura positivistica, quando aveva nutrito la tragica illusione di poter sancire una separazione radicale tra i fatti e i valori. A giudizio dell'ultimo Lukács, l'assenza di mediazioni concrete caratterizzerà le tendenze deteriori da lui avversate nei campi più diversi: volgarmarxismo, economicismo, utopismo etico, "proletkult", settarismo, schematismo, naturalismo, romanticismo rivoluzionario (come variante del simbolismo), volontarismo, soggettivismo, stalinismo, ecc.³⁶.

Il proposito di invalidare l'esclusività dell'alternativa zdanoviana tra materialismo e idealismo e di contrapporle quella, resa particolarmente attuale dalle vicende storiche, tra razionalismo e irrazionalismo è, tra gli altri, un motivo ispiratore di *La distruzione della ragione*, scritta in gran parte durante la guerra e conclusa negli anni cinquanta³⁷. L'intenzione antizdanoviana, che circola tra le righe dell'opera, non basta certo ad assolverla dalla rigidità e dallo schematismo con cui vi si condannano i più diversi orientamenti di pensiero. Tuttavia, in quegli anni, non dimentichiamolo, anche uno studioso come Cassirer lascia da parte il distacco accademico e mette sotto accusa correnti culturali diverse perché avrebbero preparato il terre-

no al dilagare della barbarie³⁸; e similmente Popper traccia un confine perentorio tra razionalismo e irrazionalismo, assegnando tuttavia a quest'ultimo anche la ragione storica di Hegel e di Marx e spianando davvero la strada, in tal modo, all'odierno "neo-irrazionalismo" generalizzato: che cosa resta, infatti, al dominio della ragione se le è sottratto il mondo storico?

In una prospettiva storica ormai distanziata e diversificata, accade oggi ad alcuni studiosi di spiegare e di comprendere, se non anche di accettare, la visione provocatoriamente antidemocratica del grande Nietzsche, il filonazismo di Heidegger e di Carl Schmitt, il fascismo di Giovanni Gentile; e di giudicare invece con il metro della più rigida censura moraleggiante lo stalinismo (peraltro incongruo e contraddittorio) professato da Lukács negli anni trenta e quaranta. Eppure, tra coloro che infieriscono con particolare severità su Lukács, più d'uno potrebbe sedere sul banco degli accusati. Un libro di George Labica³⁹ si apre con il motto felicemente derisorio

J'étais stalinien

Anonyme du XX^e siècle

Anch'io vorrei, come Labica, che l'anonimo uscisse dall'anonimato. Lo ritroveremmo forse tra coloro il cui sano sdegno antidogmatico si esprime pur sempre con accenti dogmatici e persino fanatici. E potremmo fargli osservare come, nel suo antistalinismo di oggi, egli sia incapace di rendere (storicamente) giustizia ad alcune ragioni del *proprio* stalinismo di ieri. L'adesione di grandi personalità rappresentative della cultura europea e mondiale, che guardarono alla Russia di Stalin come all'alba travagliata di una nuova storia, non sarebbe comprensibile senza una qualche loro apprensione della drammatica necessità di una diga forte contro l'irruzione barbarica del nazismo. Perché, dunque, tra tanti intellettuali che condivisero allora quella scelta, soltanto Lukács è oggi obliato o, implacabilmente, sotto accusa? A me pare che la peculiare "sfortuna" di Lukács derivi dal fatto che egli solo, tra i grandi della cultura occidentale, fu laudatore di Stalin e, insieme, "inattuale" pensatore "hegelo-marxista" (Della Volpe, ad esempio, non lo fu); fu ossequiente allo stalinismo e insie-

me tenace avversario dell'«irrazionalismo» (tale non fu certo Ernst Bloch); fu “stalinista” e insieme antimodernista sul terreno estetico-artistico (Brecht, Eluard, Aragon, Neruda, Picasso furono in varia misura partecipi dei movimenti di avanguardia); infine, nessun altro grande intellettuale fu quanto lui condizionato, nella vita e nel pensiero, dalla disciplina di partito.

La condanna del Lukács apologeta di Stalin accomuna ed esaspera le condanne che gli vengono inflitte, a seconda degli accusatori, ora per la sua “partiticità”, ora per il suo realismo estetico, ora per la sua opzione razionalistica in filosofia, ora per la sua lettura ontologico-materialistica di Marx, ora per un marxismo che in lui si proclama ancora «erede della filosofia classica tedesca»: ossia per i molteplici aspetti che lo fanno apparire, alla maggior parte dei critici odierni, inattuale o superato e degno, appunto, di oblio. Le diverse e convergenti reiezioni o incriminazioni fanno ormai di Lukács, per così dire, un capro espiatorio dalle molte teste da recidere tutte insieme.

4. — Ritorniamo al pensiero estetico di Lukács e osserviamolo sin dagli inizi del suo periodo “staliniano”. Negli anni trenta, quando Stalin decide di ridimensionare la statura teorica di Plechanov, negandone la funzione mediatrice sulla linea Marx-Lenin, Lukács crede di poter cogliere in quell'operazione un intento antipositivistico e perciò di potere più facilmente condividere un generico orientamento staliniano.⁴⁰ Per inciso: in un'illusione analoga cadde, per poco, il Gramsci anti-buchariniano. In accordo con Lifsič, Lukács critica allora gli imprestiti di Plechanov dal positivismo francese, e quelli di Mehring dal kantismo e da Schiller, sostenendo che l'estetica in Marx è parte integrante e originale del suo sistema di pensiero.

Ma a Stalin le questioni estetiche e letterarie in quanto tali non interessano. D'altra parte, contro l'imperversare, all'ombra del suo potere, di opere piattamente propagandistiche, Lukács e la Usievič cercano, negli anni della repressione più acuta, di valorizzare la lettera (solo allora rinvenuta) che Engels aveva indirizzato a Miss E. Harkness nell'aprile 1888 sulla questione Balzac. La lettera suggerisce, come è noto, che a cattive ideologie può corrispondere una capacità artistica eccellente e la Usievič se ne serve (sulla *Literaturnyi kri-*

tik, alla quale entrambi collaborano) per attaccare coloro che, viceversa, professano l'ideologia politica "buona", ma producono pessima poesia e pessima letteratura. Malgrado l'asprezza dei suoi attacchi, la Usievič non finisce in carcere, farà notare Lukács⁴¹. Con la sua scelta in favore del realismo in arte, egli rifiuta, in sostanza, il criterio esplicitamente politico-propagandistico con cui la critica "ufficiale" pretende giudicare le opere degli artisti o degli scrittori e rifiuta le preferenze, implicite forse nello stesso Stalin, per un naturalismo letterario imparentato con un "romanticismo rivoluzionario": il romanticismo è, secondo Lukács, la «cattiva coscienza del naturalismo»⁴².

Negli anni trenta e quaranta, il suo prevalente interesse per gli studi di estetica e per la saggistica critico-letteraria non rappresenta una fuga dalle esigenze teorico-filosofiche ed etico-politiche. Sono ormai note le nuove basi «ontologiche» di una riflessione estetica nutrita, dopo il 1930, dai riscoperti *Manoscritti* marxiani del 1844 e confortata dal sodalizio con Lifsič, che peraltro incoraggia in Lukács le tendenze antimoderniste⁴³. La conoscenza della lettera di Engels sul caso Balzac, la rimediazione degli spunti di Lenin a proposito di Tolstoj o di Gorkij e le altre occasioni che, tra il 1932 e il '33, lo inducono a riflettere su «Feuerbach e la letteratura tedesca» sono momenti essenziali attraverso i quali si va delineando la sua nuova concezione del realismo in letteratura. In questi anni, tuttavia, la sua battaglia critica è, in prevalenza, difensiva: la rivalutazione di un certo "positivismo sano", adombrato da Feuerbach e presente sia nel vecchio Engels, sia in alcuni giudizi di Lenin, gli appare, per così dire, operazione necessaria a fronteggiare il positivismo torbido e il sensualismo decadente della letteratura borghese, ormai divenuta preda di richiami "irrazionalistici".

Feuerbach aveva sostenuto, nei *Principi di filosofia dell'avvenire*, che oggetto dell'arte è il sensibile: «L'arte rappresenta la verità di ciò che è sensibile». Ma il difetto di Feuerbach e di coloro che a lui si richiamano nella cultura tedesca, afferma Lukács riecheggiando le *Glosse* marxiane e l'opuscolo engelsiano sulla filosofia classica tedesca, consiste nel trascurare lo sviluppo, la storicità dello stesso mondo sensibile umano. Dalle sensazioni, come fondamento esclusivo e destoricizzato di conoscenza, si può concludere anche all'ideali-

simo e al solipsismo: è questo, sappiamo, un motivo ricorrente nella successiva polemica di Lukács contro il neo-positivismo, per l'inclinazione di quest'ultimo a volgere verso conclusioni idealistiche le premesse gnoseologiche dei primi indirizzi ottocenteschi, che avevano privilegiato l'apparenza sensibile. Nel sensualismo e nell'antropologismo feuerbachiani di Richard Wagner, ad esempio, si insinuava una versione idealistica che avrebbe, in campo artistico e letterario, condotto al decadentismo⁴⁴. Si noti, a tal proposito, che Wagner rifiutava di fatto le tesi fiedleriane-lukacsiane sul «medium omogeneo» come superiore intervento cognitivo e fidava invece nel conglomerarsi dei diversi ingredienti sensoriali e rappresentativi che concorrono al suo «dramma totale». Secondo Lukács, Il «realismo» artistico che sorge sulla base del sensualismo gnoseologico è, nel migliore dei casi, «una riproduzione esatta dei dettagli superficiali il cui nesso reale rimane sconosciuto»⁴⁵.

Un primo paradosso del realismo estetico era affiorato proprio in Feuerbach, quando aveva detto che l'arte, da un lato, «rappresenta la verità di ciò che è sensibile» e, dall'altro, si differenzia dalla religione perché «non esige che si riconoscano le sue opere come *realtà*»⁴⁶. Il paradosso di un realismo che non pretenda alcuna realtà per le sue opere (per gli oggetti o eventi immaginati ed esibiti) non sussiste più se, con Lukács e contro il naturalismo, diciamo che non sono reali, nell'arte, le singolarità di volta in volta individuate sensibilmente; è reale l'essenza «tipica» — in quanto sintetica di singolarità e di universalità — che esse concorrono a formare⁴⁷. Già la lettera di Engels a Miss Harkness suggeriva una tale soluzione: «Realismo significa, secondo il mio modo di vedere, *a parte la fedeltà nei particolari*, riproduzione fedele di caratteri tipici in circostanze tipiche»⁴⁸ (il corsivo è mio: G. P.). I caratteri tipici erano per Engels, evidentemente, caratteri individuali in quanto sociali. E le circostanze tipiche? Erano l'«ambiente», l'ambiente naturale in quanto sociale, nell'accezione latamente positivista che sarà poi condivisa da Plechanov in concorde discordia con Taine? In Engels, vi era forse un'intenzione simile. Del resto, da un altro passo risulta che egli si accostava a Balzac per «imparare» i fatti economici e i rapporti sociali, per impararli meglio che dagli storici, dagli economisti ecc.⁴⁹

Secondo Lukács, non solo i «particolari» possono discostarsi dalla fedeltà al reale (nel senso del realmente accaduto), ma anche i «caratteri» e le «circostanze». Gli uni e le altre debbono infatti sconfinare in quegli «estremi» che raramente è dato incontrare nella realtà quotidianamente esperibile: così egli si esprime nella relazione introduttiva⁵⁰ del dibattito moscovita del 1934-35, recuperando in certo modo il valore della stilizzazione, dell'«esagerazione» e dell'intensificazione che si accompagnavano al mezzo omogeneo nella sua estetica giovanile. Nella stessa relazione, e nel saggio del 1935 scritto per la *Literaturnaja enciklopedija*, valuta positivamente anche il «realismo fantastico», da Rabelais e Cervantes a Swift e Voltaire, come stile che nasce, «da un lato, dalla visione utopica delle grandi forze dell'epoca e, dall'altro, dalla comparazione satirica del vecchio mondo in dissoluzione e di quello nuovo che sta nascendo»⁵¹. Le «circostanze» tipiche, inoltre, si precisano come un contesto che travalica il cosiddetto ambiente sociale già dato, che si apre alla prospettiva del *movimento* prefigurabile⁵², che accoglie lo *sviluppo* e la *storicità*, ossia le istanze fatte valere da Lukács nel saggio su Feuerbach del 1932-33.

La versione lukacsiana del rapporto caratteri-circostanze è più agevolmente intelligibile se si confrontano, come suggerisce Parkinson, due opere pur distanti l'una dall'altra nel tempo, oltre che per l'ispirazione: *Teoria del romanzo* (1916) e *Il romanzo storico* (1955). In *Teoria del romanzo* Lukács aveva distinto il dramma dal romanzo (o dalla «grande epica» in genere) in quanto avrebbero di mira il primo la «totalità intensiva», il secondo la «totalità estensiva». Nel *Romanzo storico* chiarisce che il dramma tende a isolare e accentuare i caratteri, mentre il romanzo (il romanzo in generale, non quello storico soltanto) suole porre in speciale rilievo i processi di cambiamento che investono il cosiddetto ambiente sociale. Perciò, rispetto a Walter Scott, Balzac è migliore autore di romanzi (storici): perché in lui anche il presente è storia.

Sviluppo e storicità chiamano in causa le *scelte* di prospettiva: cioè l'elemento *soggettivo* senza il quale non si darebbe rappresentazione realistica, e quindi oggettiva, delle *tendenze* storico-sociali. Ed eccoci di fronte a un secondo paradosso del realismo: un paradosso pre-

sente in Engels e poi negli scritti occasionali di Lenin sulla letteratura. Nella lettera già ricordata, Engels scriveva: «Quanto più nascoste rimangono le opinioni dell'autore e tanto meglio è per l'opera d'arte». L'affermazione si può intendere alla luce di un'altra lettera dello stesso Engels (del novembre 1885, indirizzata a Minna Kautsky), nella quale egli aveva spiegato che «la tendenza deve sorgere dalla situazione e dalla azione stessa senza che vi si faccia esplicitamente riferimento»⁵³. La raccomandazione non è soltanto un invito alla cautela per lo scrittore di drammi o di romanzi che cerchi udienza presso «circoli borghesi». Senonché, nella missiva alla Harkness, il realismo «può manifestarsi anche a dispetto delle idee dell'autore» ed anzi il «maestro del realismo di gran lunga maggiore di tutti gli Zola del passato, del presente e dell'avvenire» è proprio quel Balzac che, appunto, fa «dispetto» alle proprie idee legittimiste purché «trionfi» il realismo nelle sue rappresentazioni del mondo borghese in ascesa⁵⁴.

Lenin, dal canto suo, considerava insuperato e forse insuperabile il realismo di Tolstoj, benché (o perché?)⁵⁵ il suo punto di vista fosse quello patriarcale, ingenuo, e per molti aspetti retrogrado, del mondo contadino. E anteponeva Gorkij a ogni altro scrittore schierato con il proletariato, considerandolo maestro di realismo benché (o perché?) professasse una concezione del reale dal suo estimatore giudicata erronea e viziata di idealismo «machista» e «otzovista». Del resto, Thomas Mann non è forse il narratore più apprezzato da Lukács, nonostante il (o a motivo del) suo conservatorismo illuminato? Il paradosso dell'autore (realista) è più testardo, a quanto pare, del «paradosso dell'attore».

L'assenza di partecipazione simpatetica agli sviluppi storico-sociali rappresentati non ne preclude dunque la rappresentazione veritiera; anzi, talora, la facilita. Nel secondo paradosso del realismo così formulato ritroviamo forse un'eco dell'idea regolativa, illuministica prima che positivistica, di un *osservatore imparziale*, distaccato dall'oggetto preso in esame (e il più distaccato non è proprio colui che *si sente estraneo* al mondo osservato?). Ma allora il «realismo socialista» sarebbe impossibile. Solo la strada del «realismo critico» sarebbe percorribile.

Il secondo paradosso del realismo ripropone il dualismo irrisolto tra fatto e valore solitamente denunciato da Lukács nella cultura positivista. Sulla base degli orientamenti di politica culturale che risalgono a Lenin, ad esempio, il “fatto” da tenere nel debito conto sarebbe la tradizione *nazionale* della migliore letteratura russa precedente, o il tradizionalismo delle masse cui la nuova letteratura si rivolge, mentre il “valore” risiederebbe nei nuovi modelli di vita proposti dalla rivoluzione alle masse *popolari*. Ma quel fatto e quel valore, troppo rigidamente separati, si convertono l’uno nell’altro: il fatto della tradizione letteraria da conservare sarebbe la sua *forma* — il realismo, appunto, riguardato nei suoi canoni o valori formali —, mentre i valori della nuova società rivoluzionaria sarebbero nient’altro che “fatti”, ossia *contenuti* nuovi che l’artista proletario deve comunicare al suo pubblico.

Della dissociazione tra forma e contenuto, in vero, troviamo anche in Lukács un’eco episodica. Nella ricordata relazione del ‘34, si legge, a proposito dell’eredità borghese, che l’assimilazione e la rielaborazione critica di questo retaggio svolgono [...] una funzione importantissima nella soluzione del problema della *forma* nell’attuale fase di sviluppo del romanzo del realismo socialista»⁵⁶. Ma, nella premessa all’edizione italiana del 1955 del suo *La letteratura sovietica*, egli chiarirà che ai nuovi contenuti della letteratura socialista dovranno corrispondere «nuove forme»⁵⁷. Una concezione più coerente e più avvertita del rapporto forma-contenuto si trova in Gramsci. V. Spinazzola ne ha suggerito una interpretazione in termini quasi lukacsiani: Gramsci, tra le «chiusure retrive del municipalismo» e le «false aperture del cosmopolitismo», proporrebbe una sua «categoria mediatrice»⁵⁸ nel carattere «nazionale-popolare» dell’arte da lui auspicata. La forma “nazionale” conferirebbe particolarità e concretezza a contenuti la cui “popolarità”, nella letteratura di tutti i tempi, deriverebbe dalla scelta di temi universalmente umani, e perciò ovunque umanamente comprensibili. E Lukács, nel libro su *Il giovane Hegel* (1938), facendo eco agli *Scritti teologici giovanili* del filosofo di Stoccarda (e alla *Einleitung* marxiana del 1857), scrive: «l’arte più elevata dell’antichità classica, quella dei Sofocle e dei Fidia, è stata un’arte *popolare*, capace di commuovere tutta la *nazione* »⁵⁹.

5. — Lukács cerca risposte che gli consentano di uscire indenne da quel che ho chiamato il secondo paradosso del realismo (la soggettività, indispensabile a scegliere felicemente la tendenza oggettiva del reale, deve nondimeno starsene «nascosta», o addirittura deve risultare anacronistica e fuorviante) e dalla connessa difficoltà di poter determinare in modo univoco, di fronte all'oggetto della rappresentazione, il soggetto che valuta e scruta (partito, classe, o umanità futura?), come “punto di vista” privilegiato nella conoscenza artistica del reale e del suo movimento⁶⁰. Le risposte che egli insegue per tutta la vita e troverà infine nell'età più tarda saranno risposte *fortemente* filosofiche e, nel quadro di una fondamentale riflessione ontologica e di una teoria generale della conoscenza, sposteranno ormai radicalmente i termini iniziali del problema suggeritogli da Engels e da Lenin.

Da *Storia e coscienza di classe* fino all'*Estetica*⁶¹ e all'*Ontologia*, corre un itinerario intellettuale lungo il quale l'illusione del «soggetto-oggetto identico» come garante di identità presso che immediata di valore e fatto (di verità-«coscienza» e realtà-«classe») sarà rimossa⁶²; e sarà superata anche la successiva e più articolata concezione dialettica, presente in *Beiträge zur Geschichte der Aesthetik* (1954) e in *Über die Besonderheit als Kategorie der Aesthetik* (1955), della «particolarità» oggettiva e della correlata «partitività» soggettiva, come sintesi categoriali privilegiate che conferirebbero all'arte capacità di conoscenza superiore a quella scientifica. Sarà invece presupposta, dall'ultimo Lukács, una sorta di “fallacia” costitutiva della conoscenza artistica (della soggettività che vi interviene) nel suo, ormai giudicato irreparabile, punto di vista «idealistico», nel suo “deformante” sguardo all'indietro, dall'idealità alla realtà, dall'idealità che si protende talvolta verso il passato e lo trasfigura (rammentiamo che, in Gramsci, Dante è grande poeta perché insegue un'utopia che è nostalgia, «canto del cigno» di una età che volge al tramonto), o legge il passato alla luce degli esiti futuri. Sin da *Il significato attuale del realismo critico* (1955-56) Lukács riconoscerà, come peculiare dell'arte, una sorta di visione rovesciata della realtà: «se la letteratura vuol dare un'immagine artistica conclusa, adeguata nel suo contenuto, e unitaria nella forma, di questa realtà, deve anzitutto —

nella creazione — invertire la successione naturale: mentre nella realtà il *dove* scaturisce dal *donde*, nella rappresentazione letteraria il *dove* determina il contenuto, la qualità, la scelta, la proporzione ecc. di ciò che del *donde* deve trovar posto nell'opera. Naturalmente l'opera compiuta è un'immagine del processo reale e della sua successione causale, ma perché ciò non resti una cronaca priva di verità, è indispensabile l'inversione or ora accennata nel processo creativo. Poiché è proprio la prospettiva, il *dove*, il *terminus ad quem*, [ciò] da cui viene determinata la concreta importanza o non importanza di tutti i momenti della rappresentazione, dalle situazioni e dai personaggi decisivi fino ai minimi particolari»⁶³.

Nell'ultimo Lukács il *dove*, o il *terminus ad quem*, sarà una delle *alternative* possibili, non più la direzione infallibile del processo storico. Risulterà in lui rafforzato ed esplicitato, per conseguenza, il giudizio che attribuisce all'arte una visione idealistica, o idealizzante e dunque, per così dire, "deformante". E nondimeno l'arte si porrà in una prospettiva sempre chiaroveggente, che per il vecchio Lukács non sarà più (o non sarà soltanto) quella della «classe» o del «prender partito» nelle lotte del presente, ma sarà la prospettiva del genere umano, "nostro prossimo" eppur "meta lontana": l'arte, egli dirà, muove dalla «autocoscienza umana» e tende ad essa. L'ottica idealistica sarà allora una sorta di *falsa coscienza* costitutiva, non «a dispetto» della quale, ma grazie alla quale (come accadeva al quasi idealista Gorkij, al paternalista Tolstoj, al legittimista Balzac) è possibile fare arte realistica.

Note

- ¹ Lukács, 1983, p. 63. Sull'avversione al positivismo si veda anche negli appunti dal titolo «Pensiero vissuto», in fondo al volume, a p. 202. Lukács ricorda, a questo proposito, di essere stato contrario alla guerra, nel 1914: la caduta dei Romanov in Russia per una eventuale vittoria degli eserciti austriaci e tedeschi o la caduta degli Absburgo e degli Hohenzollern per la vittoria degli anglo-francesi gli potevano «andar bene», ma «chi ci avrebbe difeso dalla democrazia occidentale? Questo io mi domandavo. E qui si può vedere come la mia avversione per il positivismo aveva anche motivi politici» (p. 53). Perciò la «diversità» della rivoluzione del 1917 lo colpì così fortemente (p. 54). Almeno da questo punto di vista, Lukács può dichiarare al suo intervistatore: «Credo che nella mia evoluzione non ci siano elementi

disorganici» (p. 104). Anche i giovani intellettuali ungheresi che con Lukács si radunarono nel “Circolo della domenica”, durante la prima guerra mondiale, furono accomunati da una profonda avversione al positivismo, come attestarono, nel 1918, K. Mannheim in un manifesto programmatico e B. Fogarasi in una conferenza tenuta presso la Società di sociologia di Budapest (cfr. Gluck, 1985, pp. 12 e 95). Il gruppo teatrale «Thalia», del quale Lukács fu animatore influente dal 1904, si era proposto di reagire contro lo stile declamatorio e contro il gusto naturalistico imperanti nella vita teatrale ungherese. Più tardi, nel dichiarare il suo appoggio al cosiddetto «post-impressionismo», il giovane Lukács ne aveva spiegato i motivi denunciando l'atomizzazione dell'esperienza e la passività assegnata al momento conoscitivo come caratteristiche del positivismo e delle correnti artistiche che ad esso, sia pure indirettamente, si ispiravano (Gluck, 1985, pp. 62 e 140).

- 2 Si rileggano le obiezioni rivolte al concetto lukácsiano della «particolarità» da un critico peraltro “realista” qual era C. Salinari (1960, pp. 19-20). Sul realismo di Lukács, cfr., tra gli altri, H. Arvon, 1970, pp. 157-160, e E. Bahr, 1972, pp. 43-56.
- 3 La lettura realistica di Hegel era stata avviata da Lukács nel saggio del 1926 su «Moses Hess e i problemi della dialettica idealistica»: cfr. l'Introduzione di Vittoria Franco a Lukács, 1984[b], p. 35. Secondo Oldrini (1983), la recensione al manuale di Bucharin e il saggio su Moses Hess costituiscono, sul finire degli anni venti, la preparazione filosofica della svolta di Lukács (p. 72). Nella poetica lukácsiana del realismo (in quanto si ispiri a Hegel) l'istanza della «totalità» tende a coincidere con la comprensione del «movimento» complessivo, sicché è «oggettiva» la rappresentazione scaturita dal punto di vista di colui che coglie, e condivide, la «tendenza» reale degli avvenimenti (*ivi*, pp. 81-82). Spunti e antecedenti della teoria del realismo si trovano, secondo Oldrini, in un articolo di Lukács su Balzac del 1922 apparso sulla «Rote Fahne» (*ivi*, p. 80).
- 4 Il torto di Schelling sarebbe, dopo la «svolta», di aver considerato «non più l'arte, ma la religione [...] organo della filosofia» (Lukács, 1959, p. 155). «Abbiamo cercato di mostrare, soprattutto a proposito della categoria di totalità, come Lukács tenda a chiedere alla grande arte quello che è prerogativa del tipo di conoscenza messa in opera dal marxismo» (Vacatello, 1968, p. 107). C. Carbonara, da posizioni idealistiche, manifestava la propria adesione al concetto lukácsiano di un primato conoscitivo dell'arte e anticipava, in certo modo, gli sviluppi che esso avrebbe mostrato nella grande *Estetica* postuma di Lukács: «la vita dell'opera è destinata a sfociare nell'esperienza dell'umanità futura [...]; l'arte trasforma l'essere in sé del mondo in un essere per noi del mondo rappresentato nell'opera d'arte determinata e, ciò facendo, arricchisce ed eleva l'uomo come *autocoscienza*» (Carbonara, 1960, pp. 104-105). Il giovane Lukács aveva considerato il «saggio» come una forma superiore all'arte e alla filosofia (e come sintesi delle due). Aveva privilegiato il saggio «perché questa forma espressiva e comunicativa, che sta a metà tra le altre due, [...] come la filosofia ricerca la verità, ma come la poesia la ricerca trattando forme e pervenendo a forme» (Asor Rosa, 1968, p. 68).
- 5 Vittoria Franco ci ricorda che Kandinskij in modo particolare rivendicava il realismo contenuto nelle forme più astratte della produzione artistica (cfr. Lukács, 1984[b], p. 66).
- 6 Lukács, 1957, p. 83.
- 7 Bloch (1938: lo scritto era incluso in *Erbschaft dieser Zeit*) accusava Lukács di servirsi di un concetto di totalità chiusa, senza discontinuità. La polemica con Brecht verteva soprattutto sulla azione trasformatrice che Brecht privilegierebbe nell'arte, secondo Lukács, a scapito della componente conoscitiva. Si veda ancora l'Introd. della Franco a Lukács, 1984[b], pp. 61-62, e, nello stesso volume, lo scritto di Lukács dal titolo «L'eredità di quest'epoca», nel quale, commentando il saggio di Bloch, Lukács dissente dalla considerazio-

ne del «montaggio» (nell'espressionismo, nel surrealismo, nei collages, in Joyce e anche in Brecht) come «il punto centrale delle attività artistiche e filosofiche attuali» e come conquista che la rivoluzione proletaria dovrebbe ereditare, perché esso partirebbe consapevolmente dalla sconnessione della realtà borghese odierna e non tenterebbe di mascherarla (Lukács, 1984[b], pp. 299-300). Su «Lukács e l'avanguardia», cfr. P. Chiarini, 1970, pp. 63 e sgg. Secondo F. Jameson (cfr. Bloch, Lukács, Brecht, Benjamin e Adorno, 1977, pp. 204-205), Brecht accosta l'arte alla scienza, ma concepisce la scienza secondo un modello galileiano, sperimentale, tecnico-meccanico, manuale: un modello lontano da quello che caratterizza la seconda rivoluzione industriale. Sul realismo di Lukács e su Brecht, Benjamin, Adorno ecc., cfr. Laing, 1978, pp. 46-68.

8 Cfr. Ambrogio, 1968.

9 Tradotto da A. Scarponi (cfr. Lukács, 1984[a]).

10 Stoccarda, Metzlerschen, 1982.

11 Parigi, Maspero, 1981.

12 Gluck, 1985.

13 Budapest, 1984.

14 Francoforte, 1985.

15 Lukács, 1983, pp. 39-49. Sull' «oscurità» dei suoi scritti giovanili si veda la sua Prefazione alla raccolta di saggi dal titolo *Cultura estetica* (1977, con Introduzione di E. Garroni).

16 Lukács, 1983, p. 207.

17 Lukács, 1973[c], p. 61.

18 Lukács, 1973[c], p. 62.

19 Cfr. Tertulian, 1980.

20 Lukács, 1973[c], p. 72.

21 *Ivi*, p. 101.

22 Cfr. in G. Lukács, *Arte e società*, cit., I, p. 46.

23 *Filosofia dell'arte*, cit., p. 157.

24 Cfr. Heidegger, 1976, pp. 308 e sgg.

25 Lukács, 1974, p. 125. Tertulian (1980[b], pp. 108-109), trattando dell'*Estetica di Heidelberg*, indica il distacco di Lukács dal kantismo di Rickert e Windelband, i quali separavano i valori dalla loro realizzazione: per Lukács l'esperienza vissuta (*das Erlebnis*) si salda al valore dando luogo a un vissuto normativo.

26 Tertulian (1980[b], pp. 47-48) ci avverte che le riserve di Lukács sull'opera di Beckett non tradiscono una semplicistica predilezione per gli «eroi positivi», ma si richiamano alla necessità artistica di far valere una visione *prospettica* degli sviluppi storici, contro la presunta *intemporalità* del non-senso tematizzato in Beckett.

27 Lukács, 1973[c], p. 102, e Lukács, 1974, pp. 287-288.

28 Lukács, 1983, pp. 60 e 66.

29 Jacoby, 1981, pp. 74-89, ritiene che Pannekoek anticipi Lukács, nel considerare l'organizzazione inseparabile dalla coscienza di classe e quindi da una nuova attitudine spirituale (*Geistiges*) della classe. Per il Lukács di «Vecchia e nuova cultura» (1919), la dominanza dell'economico dovrà cessare, dando luogo a un rivolgimento pel quale la cultura non sarà più strumento per altro, ma scopo in sé. Del pari, l'organizzazione è, nel movimento proletario, più che semplice strumento; essa incorpora fermenti di libertà e di autonomia. Per gli scritti minori del periodo 1919-1928 si veda la raccolta Lukács, 1972[a].

30 Lukács, 1983, p. 68. Sul carattere, per la prima volta, universalmente distruttivo e insieme universalmente privo di idee che la guerra mondiale presentava e sul valore, pertanto, liberatorio della rivoluzione di ottobre, cfr. p. 208. È interessante lo scambio di lettere tra

Lukács e Cases negli anni sessanta, sul problema della possibilità o meno dell'apocalisse nucleare. Lukács si dimostrerà ancora una volta ottimista. Cases gli risponderà di non ritenere che la bomba atomica abbia reso impossibile la guerra e, da quando l'apocalisse è divenuta una concreta possibilità, di aver cominciato a comprendere l'universalità di Kafka e della sua prospettiva nihilistica, a considerare Beckett in questa stessa chiave di lettura e a intendere meglio anche la visione, certo antistorica e dualistica, di Brecht (Cases a Lukács, 26 dic. '64, in Cases, 1985, pp. 187-189).

- ³¹ La scissione tra fatti e valori si ritroverebbe, secondo il Lukács del 1909 e di *L'anima e le forme*, anche nell'esteta e nell'estetismo (Gluck, 1985, p. 120).
- ³² Anche per Bloch (1980[a], p. 88) i seguaci dell'empirismo e del positivismo pretendono di cogliere la realtà obiettiva dei fatti, ma soggiacciono all'«interesse annebbiante della loro classe». Il marxismo, invece, grazie alla sua partitività, «insieme con gli altri feticismi, ha cacciato via specialmente anche il feticismo dei fatti».
- ³³ Il 15 maggio '64 Lukács scriverà: l'Austria è stata la «terra d'origine del neopositivismo, da Mach a Carnap e Wittgenstein. Anche lo stesso Musil fu in larga misura neopositivista. Certo con la particolare sfumatura — che si può trovare anche nel *Tractatus* di Wittgenstein — di una mescolanza polare di neopositivismo e di misticismo» (Cases, 1985, p. 176).
- ³⁴ A proposito del *pamphlet* di Cases, *Marxismo e neopositivismo* (cfr. Cases, 1958), Lukács gli scrive (il 13 dic. '58) che il positivismo resta «l'ideologia dominante della borghesia reazionaria», essendo divenuto impossibile, dopo il crollo dell'hitlerismo, «un irrazionalismo in grande».
- ³⁵ Abendroth, Holz e Kofler, 1968, p. 189.
- ³⁶ Mészáros, 1972, p. 71. Nella dialettica razionale (e sia pure idealistica) di Hegel, la mediazione era «l'expression du mouvement qui unit le fini et l'infini»; di un movimento in cui «l'effectivité (*wirklich*) consiste dans l'actualisation d'un monde possible» (Niel, 1984, p. 375).
- ³⁷ Lukács, 1983, pp. 132-133.
- ³⁸ Cfr. Cassirer, 1946: nelle società primitive, come afferma E. Douffé, il mito è «le désir collectif personifié»; ma anche quando subentra la razionalità politica è possibile che, in situazioni di crisi e di acuta instabilità, riaffiori la forza di coesione propria della forma mitica e una moderna idea di autorità o di dittatura acquisti il carattere e la funzione indicata dalla formula di Douffé (pp. 279-280). Cassirer chiama in causa Carlyle (gli «eroi»), Gobineau (la razza), Spengler per la sua concezione del «destino» e Heidegger per il concetto della *Geworfennheit*. «I do not mean to say that these philosophical doctrines had a direct bearing on the development of political ideas in Germany. Most of these ideas arose from quite different sources. [...] But the new philosophy did enfeeble and slowly undermine the forces that could have resisted the modern political myths» (pp. 289-293). Sulle intenzioni e il contesto storico di *La distruzione della ragione*, ha riferito D. Losurdo nel Convegno tenutosi dal 13 al 15 febbraio 1985 nell'Università di Urbino (cfr. Losurdo, Salvucci e Sichirollo, 1986).
- ³⁹ Cfr. Labica, 1984.
- ⁴⁰ Lukács, 1983, pp. 111-112. Sul significato della contrapposizione a Plechanov e a Mehring si veda anche la prefazione del 1967 scritta da Lukács per la raccolta dal titolo *Arte e società* (Lukács, 1972[b], I, p. 12) e il saggio su «Letteratura di tendenza o letteratura di partito?» (*ivi*, p. 105; in Mehring la tendenza sarebbe il «dover essere»). Sulla presa di coscienza, già nel 1909-1910, del «fallimento del positivismo», cfr. Arvon, 1970, pp. 14-15.
- ⁴¹ E si vedano gli appunti «Pensiero vissuto» (Lukács, 1983, p. 221), ove leggiamo che nel realismo «si apre il varco la *verità* della storia» (il corsivo è mio: G. P.).
- ⁴² Lukács, 1957, p. 140. Sui rapporti con lo stalinismo si veda, tra gli altri, Löwy, 1975[a].

- ⁴³ Lukács, ad esempio, vedeva la vetta della pittura moderna in Cézanne e in Van Gogh, mentre Lifsič la vedeva nel rinascimento (Lukács, 1983, p. 113). Sulla complicità tra positivismismo (logico), o strutturalismo, e irrazionalismo, anche Lifsič scriverà: «Nella nostra epoca la logica è spesso un ponte di passaggio all'alogismo, al non senso intenzionale. Per questo basta esagerare la purezza formale dell'ordine logico, trasformandolo in un nudo fatto, staccato dal contenuto reale. Così procede Lévi-Strauss, e per questo, suo malgrado, ottiene qualcosa di simile all'arte astratta o alla musica composta dai cervelli elettronici» (Lifsič, 1978, p. 54).
- ⁴⁴ Cfr. «Feuerbach e la letteratura tedesca», in Lukács, 1984[b], pp. 145-149 e 169.
- ⁴⁵ Cfr. «Grand Hotel 'Abisso'», in Lukács, 1984[b], p. 208. «The originality of the concept of realism, however, lies in its claim to cognitive as well as aesthetic status» (Jameson, 1975, p. 198). Il naturalismo in Zola è assenza di «totalità», anche se Zola ha la pretesa di esporre le leggi sottostanti la vita sociale: ma quelle leggi sono un astratto-generale senza mediazioni rispetto ai fatti singoli. Per il naturalismo (di Zola o di Joyce, in ciò simili l'uno all'altro), tutti i dettagli sono insieme significanti o insignificanti. Si salva, secondo Lukács, Thomas Mann anche quando esprime l'(apparente) insignificanza delle cose, mentre Kafka indulge all'allegoria, che è, di nuovo, una forma di distacco tra il dato e la sua essenza nascosta (come ha osservato G. H. R. Parkinson). Il Lukács maturo riconosce a certo realismo, o «realismo critico» borghese la capacità, che (in *Storia e coscienza di classe*) aveva negato alla borghesia come classe e alla sua visione del mondo, di esprimere la totalità. L'espressione «realismo critico» è di Gorkij.
- ⁴⁶ Lukács, 1984[b], p. 143.
- ⁴⁷ Hoffmann, 1982, scrive: «Contro l'empirismo, Marx sottolinea l'unità dell'esperienza sensibile; contro il razionalismo, sottolinea la diversità dei campi sensoriali aperti ai diversi sensi umani» (p. 86). E Prokopczyk, 1980, nota che nello scritto di Engels su Feuerbach, quanto più entusiastica diviene la illustrazione della filosofia di Hegel, tanto più il nome di Hegel è sostituito da indicazioni generiche quali «questa filosofia dialettica», «questo modo di vedere le cose» e altre espressioni che Engels avrebbe potuto impiegare per designare la propria concezione filosofica (pp. 6-7).
- ⁴⁸ Cfr. in appendice a Marx, 1976, p. 245.
- ⁴⁹ Lo sottolinea anche Lukács nel suo saggio del 1935 su «Friedrich Engels teorico e critico della letteratura»: in Lukács, 1953, p. 144.
- ⁵⁰ «Nei grandi romanzieri il tipico, sia nella costruzione dell'azione sia nella raffigurazione dei caratteri, non significa affatto media statistica; anzi, si tratta di un'energica costruzione delle contraddizioni che emergono in primo piano e si manifestano nei caratteri estremi e nelle situazioni estreme. Il pathos del "materialismo della società borghese" può essere adeguatamente espresso nella parola solo quando esso è elevato ai limiti estremi» (Lukács, Bachtin e altri, 1976[a], p. 10). «Le forze sociali colte dall'artista [...] devono possedere una intensità di passione e una chiarezza di principi che mancano nella vita borghese quotidiana e nello stesso tempo devono essere presi per tratti individuali di un dato individuo» (*ivi*, pp. 147-148).
- ⁵¹ Lukács, Bachtin e altri, 1976[a], pp. 12 e 153-154. Sulla totalità intensiva e sulla forma come estremizzazione del contenuto, cfr. «Arte e verità oggettiva» (1934), in Lukács, 1972[b], I, pp. 159 e 174. E cfr. Leone de Castris, 1978, p. 94.
- ⁵² Cfr. «Reportage o rappresentazione?» (1932), in Lukács, 1972[b], I, p. 125. Negli anni trenta, Lukács giudica possibile e necessario il «rispecchiamento» artistico del movimento, o del *processo*, storico. In *Storia e coscienza di classe* (1967, p. 270), invece, come nota Vaiani (1971, p. 67), aveva criticato la teoria del rispecchiamento (e quindi la sua versio-

ne engelsiana) sostenendo che una conoscenza di tal fatta «trova di fronte a sé una serie di oggetti finiti, non risolubili in processi».

⁵³ Marx, 1976, p. 244.

⁵⁴ Marx, 1976, p. 246. Sui casi Balzac e Zola nel pensiero critico di Lukács, cfr. Lapointe, 1983, pp. 360 e 384-385.

⁵⁵ «El valor estético o literario se acepta como algo dado, y Lenin no se plantea el oscuro problema de en qué medida ese valor se da “gracias a” o “a pesar de” la ideología»: così Sánchez Vázquez, 1984, p. 72. Sánchez Vázquez ridimensiona gli intenti teorico-critici di Lenin in campo letterario e artistico: la sua opzione in favore del realismo non discende dalla gnoseologia leniniana del “riflesso”; in lui prevalgono i problemi di una politica culturale adeguata ai compiti della rivoluzione e all'arretratezza delle grandi masse (*ivi*, pp. 66-67).

⁵⁶ Lukács, Bachtin e altri, 1976[a], p. 17 (il corsivo è mio: G. P.).

⁵⁷ Lukács, 1955, p. 9.

⁵⁸ Cfr. Spinazzola, 1985, p. 29.

⁵⁹ Lukács, 1960, pp. 71 e 140 (i corsivi sono miei: G. P.); e cfr. 1968, p. 85; si veda inoltre Abendroth, Holz e Kofler, 1968, p. 41.

⁶⁰ Sulla capacità dell'intellettuale (dello scrittore) di uscir fuori dai limiti della propria classe e sul confronto con Mannheim, cfr. Rita Caccamo De Luca, 1977.

⁶¹ Per una analisi dei concetti fondamentali che si trovano nella grande *Estetica* di Lukács, mi sia consentito rinviare a Prestipino, 1974.

⁶² Sulla permanenza, nella tarda estetica di Lukács, del tema giovanile del soggetto-oggetto identico si sofferma, invece, Leone de Castris, 1978, p. 130.

⁶³ Lukács, 1957, p. 63.

Riferimenti bibliografici

Quel che segue è un elenco (non esaustivo, ovviamente) compilato per facilitare alcuni richiami contenuti nelle note di questo libro.

- Aa. Vv., 1986, *Réification et Utopie. Ernest Bloch & György Lukács un siècle après*. Actes du colloque Goethe Institut Paris, 1985, Arles, Actes Sud.
- Abendroth W., Holz H. H., Kofler L., 1968, *Conversazioni con Lukács*, trad. it., Bari, De Donato.
- Accarino B., 1977, *Galvano della Volpe. Scienza positiva e teoria della storia*, Bari, De Donato.
- Alcaro M., 1987, *Natura e ragione. Galvano della Volpe tra le due guerre mondiali*, Milano, Marzorati.
- , 1997, *John Dewey. Scienza prassi democrazia*, Roma-Bari, Laterza.
- Almási M., Cases C., Fehér I., Hermann I., Morawski S., Oldrini G., Tertulian N., 1983, *Il marxismo della maturità in Lukács*, Napoli, Prismi.
- Altan C. Tullio, 1978, «La teoria del valore-lavoro di K. Marx nel quadro dei problemi attuali dell'antropologia economica», in Aa. Vv., *Antropologia, storicismo e marxismo*, a cura di F. Ferrarotti, Milano, Angeli.
- Ambrogio I., 1968, *Formalismo e avanguardia in Russia*, Roma, Editori Riuniti.
- Ammiano Marcellino, 2001, *Storie*, Volume primo, libri XIV-XVII, a cura di G. Viansino, Milano, Mondadori.
- Amodio L., 1980, *Commentario al primo Lukács*, Urbino, QuattroVenti.
- Ampolo C. (a cura di), 1980, *La città antica. Guida storica e critica*, Roma-Bari, Laterza.
- Apel K. O., Dussel E., 1999, *Etica della comunicazione ed etica della liberazione*, Napoli, Editoriale Scientifica.
- Aristotele, 1970, *Organon*, Bari, Laterza.
- , 1980, *La metafisica*, a cura di C. A. Viano, Torino, UTET.
- Arnold H. L., Bremer T. (herausg.), 1985, *Ernst Bloch*, München, Edition Text and Kritik.
- Arvon H., 1970, *Lukács. La vita il pensiero i testi esemplari*, trad. it., Milano, Accademia-Sansoni.
- Asor Rosa A., 1968, «Lukács teorico dell'arte borghese», in *Contropiano*, n. 1.
- , 1981, «La felicità e la politica», in *Laboratorio Politico*, n. 2.
- Axelos K., 1974, *Horizons du monde*, Paris, Les Editions du Minuit.

- Baczko B., 1978, *Lumières de l'utopie*, Paris.
- Badie B., Birnbaum P., 1979, *Sociologie de l'Etat*, Paris, Editions Grasset et Fasquelle.
- Bahr E., 1972, *La pensée de Georg Lukács*, Toulouse, Privat.
- Balducci E., 1988, «Non violenza, per forza», in *l'Unità* del 27 luglio.
- Baratta G., 2000, *Le Rose e i Quaderni. Saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*, Roma, Gamberetti Editrice.
- Bartolommei S., 1986[a], «Tre studi sui diritti degli animali», in *Critica marxista*, n. 4.
- , 1986[b], «Le "gocce del passato vivente". Simone Weil e l'utopia della tradizione», in *Utopie per gli anni ottanta. Studi interdisciplinari sui temi, la storia, i progetti*, a cura di G. Saccaro Del Buffa e A. O. Lewis, Roma, Gangemi.
- , 1987, «Etica filosofica e coscienza ecologica. Introduzione a Leopold», in *Critica marxista*, n. 4.
- , 1995, *Etica e natura*, Roma-Bari, Laterza.
- Battisti F. M., 1987, «Utopie per gli anni ottanta», in *scienza società*, n. 28-29, luglio-ottobre.
- Bedeschi G., 1968, «Critica della società e critica della scienza in "Storia e coscienza di classe" di György Lukács», in *angelus novus*, n. 12-13.
- Bedeschi G., 1970, *Introduzione a Lukács*, Bari, Laterza.
- Bellinazzi P., 1984, *Forza e materia nel pensiero di Marx ed Engels*, Milano, Franco Angeli.
- Bello W., 2002, *Il futuro incerto. Globalizzazione e nuova resistenza*, Milano, Baldini & Castaldi.
- Bellofiore R., 2000[a], «Keynes oltre Keynes», in *la rivista del manifesto*, n. 2, gennaio.
- , 2000[b], «Lavoro vivo, valore in processo di trasformazione. Risposta a Cavallaro», in *Critica marxista*, n. 5, settembre-ottobre.
- Beraldi P., 1971, «Il realismo come dimensione immanente dell'arte nell'estetica di Galvano della Volpe», in *I problemi della pedagogia*, dicembre.
- Bergami G., 1997, «Neohegelismo e attualismo all'origine della gramsciana teoria della prassi», in *Belfagor*, n. 5.
- Bermbach U., Trautmann G. (herausg.), 1987, *Georg Lukács. Kultur, Politik, Ontologie*, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Berti E., 1987, *Le vie della ragione*, Bologna, Il Mulino.
- Bertinotti F., Gianni A., 2000, *Le idee che non muoiono*, Milano, Ponte alle Grazie.
- Bidet J., 1999, *Théorie générale. Théorie du droit, de l'économie e de la politique*, Paris, PUF.
- , 2001, «La propriété, le libéralisme et le communisme», in *Critique de la propriété*, Paris, PUF (*Actuel Marx*, n. 29).
- Bigo P., 1953, *Marxisme et Humanisme*, Paris, PUF.
- Blanck G. (a cura di), 1984, *Vigotski. Memoria y Vigencia*, Buenos Aires, Cultura y Cognición Ed.
- Bloch E., 1938, «Diskussion über Expressionismus», in *Das Wort*, 6.
- , 1954, *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin, Aufbau-Verlag.
- , 1962, *Subjekt-Objekt*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- , 1967[a], *Philosophische Grundfragen einer Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- , 1967[b], «Gli strati della categoria della possibilità», trad. it., in Aa. Vv., *Filosofi tedeschi d'oggi*, Bologna, Il Mulino.
- , 1971, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, trad. it., Milano, Feltrinelli.
- , 1972[a], *Das Materialismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp (v. VII delle opere complete).
- , 1972[b], *Karl Marx*, trad. it., Bologna, Il Mulino.
- , 1975, *Soggetto-Objetto. Commento a Hegel*, trad. it., Bologna, Il Mulino (cfr. 1962).
- , 1980[a], *Experimentum mundi. La domanda centrale. Le categorie del portar fuori. La prassi*, trad. it., a cura di G. Cunico, Brescia, Editrice Queriniana.

- Bloch E., Lukács G., Brecht B., Benjamin W., Adorno Th., 1980[b], *Aesthetics and Politics*, ed. by F. Jameson and R. Taylor, London, Verso Editions.
- Bloch E., 1980[c], *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, trad. it., a cura di S. Zecchi, Milano, Feltrinelli.
- , 1984, *Marxismo e utopia*, trad. it., Roma, Editori Riuniti (Interviste a cura di V. Marzocchi, prefaz. di A. Münster).
- , 1989, *Tracce*, trad. it., a cura di Laura Boella, Milano, Coliseum Editore.
- , 1990, *Sul progresso*, trad. it., a cura di L. Sichirollo, Milano, Guerini e Associati.
- , 1994, *Il principio speranza*, Milano, Garzanti (trad. it. di 1954).
- Bobbio N., 1958, «Nota sulla dialettica in Gramsci», in *Studi gramsciani*, a cura dell'Istituto Gramsci, Roma, Editori Riuniti.
- , 1979, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna, Il Mulino.
- Bodei R., 1981, «Fenomenologia e logica del progetto», in *Laboratorio politico*.
- , 1982[a], «Remota justitia: premesse per una discussione su etica e politica», in *Problemi della transizione*, n. 9.
- , 1982[b], *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Napoli, Bibliopolis.
- , 1987, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino, Einaudi.
- Boella L., 1977[a], *Il giovane Lukács. La formazione intellettuale e la filosofia politica 1907-1929*, Bari, De Donato.
- , 1977[b], «Il rapporto di teoria e prassi nell'ontologia dell'essere sociale. Note sul marxismo dell'ultimo Lukács», in *aut aut*, n. 157-158.
- , (a cura di), 1977[c], *Intellettuali e coscienza di classe. Il dibattito su Lukács 1923-24*, Milano, Feltrinelli.
- , 1987, *Ernst Bloch. Trame della speranza*, Milano, Edizioni Universitarie Jaca.
- Bottari G., 1979, «Bibliografia degli scritti di Mario Rossi (1947-1979)» in *Quaderni dell'Istituto Galvano della Volpe*, n. 2, Messina.
- Bravo G. M., 1973, *Il Manifesto e i suoi interpreti*. Saggio introduttivo, Roma, Editori Riuniti.
- Bucharin N. I., 1983, *La teoria del materialismo storico. Testo popolare della sociologia marxista*, trad. it., a cura di G. Mastroianni, Milano, Unicopli.
- Buci Glucksmann Ch., 1976, *Gramsci et l'Etat, pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Paris, Fayard, 1975; trad. it., Roma, Editori Riuniti.
- Bufalo R. S., 1984, *La forma del sentimento. L'estetica premarxista di G. della Volpe*, Reggio Calabria-Roma, Gangemi.
- Bunge M., 1977, *Tratise on Basic Philosophy*. Vol. 3. *Ontology I: The Furniture of the World*, Dordrecht/Boston, D. Reidel Publishing Company.
- , 1979, *Tratise on Basic Philosophy*. Vol. 4. *Ontology II: A World of Systems*, Dordrecht/Boston, D. Reidel Publishing Company.
- Burgio A., 2000 e 2001, «Europa fine millennio», in *il manifesto*, 31 dicembre, 4 e 7 gennaio.
- Burke J. P., Crocker L., Legters L. H. (ed. by), 1981, *Marxism and the good society*, Cambridge University Press.
- Caccamo De Luca R., 1977, *L'intellettuale come «utopia»: Il caso Lukács-Mannheim*, Roma, Elia.
- Cacciari M., 2002, *Icone della Legge*, ed. riveduta, Milano, Adelphi.
- Cacciatore G., 1984, «Marxismo e utopia negli anni venti: Bloch e Lukács», in *L'utopia*, Messina.
- Cammett John M., 1967, «Gramsci and the Risorgimento», Appendice del volume *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism*, Stanford University Press.
- Canfora L., 1999, «La questione dello stalinismo», in Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, *URSS: bilancio di un'esperienza*, a cura di D. Losurdo e R. Giacominì, Urbino, QuattroVenti.
- Carbonara C., 1960, *L'estetica del particolare di G. Lukács*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice.

- Cavallaro L., 2000, «Napoleoni e la trasformazione dei valori in prezzi», in *Critica marxista*, n. 5, settembre-ottobre.
- , 2001[a], «L'algebra letteraria di Piero Sraffa», in *il manifesto*, 19 gennaio.
- , 2001[b], *La caduta tendenziale della "nuova economia"*, Roma, manifestolibri.
- Cases C., 1958, *Marxismo e neopositivismo*, Torino, Einaudi.
- , 1971, «A proposito del saggio di Lukács», in *Quaderni piacentini*, n. 43.
- , 1985, *Su Lukács. Vicende di un'interpretazione*, Torino, Einaudi.
- Cassirer E., 1946, *The Myth of the State*, New Haven-London, Yale University Press.
- , 1961-1966, *Filosofia delle forme simboliche*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia.
- Cerroni U., 1972, «Il marxismo e Rousseau», in *Rinascita*, n. 36.
- , 1978, *Lessico gramsciano*, Roma, Editori Riuniti.
- , 1982, *Logica e verità. Pensare dopo Marx*, Milano, Bompiani.
- , 1984, «Le dignità dell'uomo moderno», in *scienzasocietà*.
- , 1987[a], «Taccuino di scienza sociale», in *scienzasocietà*, n. 28-29, luglio-ottobre.
- , 1987[b], «Cultura e politica», in *scienzasocietà*, n. 30, nov.-dic.
- , 1988[a], «Discorso sulla morale», in *Rinascita*, n. 26.
- , 1988[b], «La rivincita del diritto», in *Rinascita*, n. 27.
- Cerutti F., 1980, *Totalità, bisogni, organizzazione. Ridiscutendo «Storia e coscienza di classe»*, Firenze, La Nuova Italia.
- , 1983, «Habermas e Marx», in *Paradigmi*, n. 3.
- , 1987, «Sterminio e stermini», in *Belfagor*, f. V, settembre.
- Chiarini P., 1970, *Brecht, Lukács e il realismo*, Bari, Laterza.
- Christen Y., 1982, *Marx e Darwin. La grande sfida*, Roma, Armando Armando.
- Cieszkowski A. von, 1973, *Prologomènes à l'historiosophie*, Parigi, Editions Champ Libre.
- Cirese A. M., 1984, *Segnicità fabrilità procreazione. Appunti etnoantropologici*, Roma, Centro Informazione Stampa Universitaria.
- Cohen G. A., 1980, *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton paperbacks.
- Cohen D., 2001, «La propriété intellectuelle, c'est le vol», in *Le Monde*, 7 aprile.
- Cohen M., Nagel Th., Scanlon Th. (ed. by), 1980, *Marx, Justice and History*, Princeton University Press.
- Colletti L., 1970, *Ideologia e società*, Bari, Laterza.
- Colombo A., 1978, *Le società del futuro. Saggio utopico sulle società postindustriali*, Bari, Edizioni Dedalo.
- , 1997, *L'utopia. Rifondazione di un'idea e di una storia*, Bari, Edizioni Dedalo.
- Colombo G., 1979, *Della Volpe premarxista. L'attualismo e l'estetica*, Roma, Edizioni Studium.
- Condorcet J. A. N. Caritat de, 1774, *Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Roma, Editori Riuniti.
- Coniglione F., 1986, *Il sentiero interrotto. Il fantasma della scienza nel marxismo teorico italiano*, Catania, Edizioni del Prisma.
- Cospito G., 2000, «Struttura e sovrastruttura nei "Quaderni" di Gramsci», in *Critica marxista*, 3-4.
- Coutinho C. N., 1999, «Democrazia e socialismo in Gramsci», in *Gramsci da un secolo all'altro*, a cura di Giorgio Baratta e Guido Liguori, Roma, Editori Riuniti.
- , 2000, «La società civile in Gramsci e il Brasile di oggi», in *Critica marxista*, 3-4.
- Cristofolini P., 1976, «Sulla dialettica di Gramsci e la storia filosofica delle "facoltà"», in *aut aut*, n. 15.
- Croce B., 1928, *Logica come scienza del concetto puro*, quinta edizione riveduta, Bari, Laterza.
- , 1941, *Estetica come scienza dell'espressione e Linguistica generale*, settima edizione riveduta, Bari, Laterza.

- Cunico G. (a cura di), 1995, *Attualità e prospettive del principio speranza: l'opera fondamentale e il pensiero di Ernst Bloch*. Atti del Convegno di Genova, 27-28 febbraio, promosso dal Dipartimento di filosofia dell'Università di Genova e dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
- D'Amato, 2001, «Parlato legga», in *il manifesto*, 21 gennaio.
- De Feo N. M., 1971, *Weber e Lukács*, Bari, De Donato.
- D'Hondt J., 1978, *L'idéologie de la rupture*, Paris.
- Danto A. C., 1971, *Filosofia analitica della storia*, trad. it., Bologna, Il Mulino.
- Davidson D., 1982, *Actions and Events*, Oxford, Clarendon.
- Deleuze, G., 1990, *Pourparlers*, Paris, Minuit.
- Del Noce A., 1978, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi.
- , 1979, *Dialettica e filosofia della prassi*, Milano, Franco Angeli.
- Dewey J., 1949, *Logica, teoria dell'indagine*, trad. it., Torino, Einaudi
- Deppe F., 1995, «La politica alla fine del XX secolo. Bilancio e prospettive», trad. it. da *Sozialismus*, n. 9.
- De Simone A., 1985, *Lukács e Simmel. Il disincanto della modernità e le antinomie della ragione dialettica*, Lecce, Milella.
- Della Volpe G., 1962, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Roma, Editori Riuniti.
- , 1972-1973, *Opere*, a cura di I. Ambrogio, Roma, Editori Riuniti.
- , 1973[a], *La teoria marxista dell'emancipazione umana*, in *Opere*, a cura di I. Ambrogio, vol. 3, Roma, Editori Riuniti.
- , 1973[b], *La libertà comunista*, in *Opere*, a cura di I. Ambrogio, vol. 4, Roma, Editori Riuniti.
- Di Fazio A., 2000, «Le grandi crisi ambientali globali: un sistema in agonia, il rischio di guerra», in M. Zucchetti (a cura di), *Contro le nuove guerre. Scienziate e scienziati contro la guerra*, Roma, Odradek edizioni.
- Di Giovanni P. (a cura di), 1984, *Il marxismo e la cultura meridionale*, Palermo, Palumbo.
- Diemer A., Frenzel I. (a cura di), 1971, *Das Fischer Lexicon: Philosophie*, Frankfurt am Mein, Fischer Bücherei.
- Dorato M., 2000, *Il software dell'universo. Saggio sulle leggi di natura*, Bruno Mondadori, Milano.
- Dussel E., 1991, *L'occultamento dell'"altro". All'origine del mito della modernità*, trad. it., Celleno, La Piccola Editrice.
- , 1999, *Un Marx sconosciuto*, trad. it., Roma, manifestolibri.
- Dutsche R., 1979, *Lenin rimesso in piedi. Lenin, Lukács e la Terza Internazionale*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia.
- Dworkin R., 1977, *Taking Rights Seriously*, London, Duckworth.
- Ehremberg V., 1980, «Quando è nata la polis?», in Ampolo C. (a cura di), *La città antica. Guida storica e critica*, Roma-Bari, Laterza.
- Elias N., 1987, *Humana conditio*, trad. it., Bologna, Il Mulino.
- Engels F., 1945, *Il catechismo dei comunisti*, trad. it., a cura di G. Pischel, Milano, Gentile editore.
- Engels F., Marx K., 1969, *La sacra famiglia*, trad. it., Roma, Editori Riuniti.
- Engels F., 1970, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, trad. it., a cura di G. Prestipino, Roma, Editori Riuniti.
- , 1973, *Principi del comunismo*, trad. it., in Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*. VI. ottobre 1845-marzo 1846, Roma, Editori Riuniti.
- , 1978, *Dialettica della natura*, trad. it., Roma, Editori Riuniti.
- Fariborz Shafai, 1996, *The ontology of Georg Lukács. studies in materialist dialectics*, Aldershot, Avebury.

- Fedeli De Cecco M., 1982, *Rousseau e il marxismo italiano nel dopoguerra*, Bologna, Cappelli.
- Féher F., Heller A., Márkus G., Vajda M., 1977, «Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács», in *aut aut*, n. 157-158.
- Ferraris M., 2001, *Il mondo esterno*, Milano, Bompiani.
- Feuerbach L., 1967, *La filosofia dell'avvenire*, a cura di C. Cesa, Bari, Laterza.
- Figurski L., 1978, *Finality and Intelligence*, University Press of America.
- Finelli R., 1987[a], «La riflessione sul moderno in Smith, Hegel e Marx», in *Critica marxista*, n. 4.
- , 1987[b], *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo (Saggio su Marx)*, Roma, Bulzoni.
- Fineschi R., 2001, *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del «Capitale»*, Napoli, La Città del Sole.
- Finocchiaro A., 1988[a], *Gramsci and the Methodology of Criticism*, trad. it., Roma.
- , 1988[b], *Gramsci and the History of Dialectical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fisk M., 1979, «Dialectic and Ontology», in *Issues in Marxist Philosophy*, ed. by J. Mepham and D. H. Ruben, Brighton, I. *Dialectics and Method*.
- Flego G., Schmied-Kowarzik W. (herausg.), 1986, *Georg Lukács – ersehnte Totalität. Band I des Bloch-Lukács-Symposiums 1985*, Dubrovnik-Bochum, Germinal.
- Francioni G., 1984, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni dal Carcere»*, Napoli, Bibliopolis.
- Franco V., 1986[a], «Etica e ontologia in Lukács», *Critica marxista*, n. 4.
- , 1986[b], «Riflessioni sull'etica di G. Lukács», in *La Politica*, n. 2-3.
- , 1988[a], «Sulla fondazione razionale dell'etica», in *Critica marxista*, n. 5.
- , 1988[b], «Storia della filosofia e teoria ontologica: G. Lukács», in *La Storia della filosofia come problema*, Pisa, Scuola Normale Superiore.
- Francoeur R. T., 1976, «Human nature and human relations», in *Images of the future: The twenty-first century and beyond*, a cura di R. Bundy, Buffalo, N.Y, Prometheus Books.
- Fraser J., 1977, in *An Introduction to the thought of Galvano della Volpe*, London, Lawrence and Wishart.
- Frosini F., 1999, «Tradurre l'utopia in politica. Filosofia e religione nei "Quaderni del carcere"», *Problemi*, n. 113, gennaio-aprile.
- , 2000, «Il divenire del pensiero nei "Quaderni del carcere"», in *Critica marxista*, 3-4.
- Gadamer H. G., 1982, *La ragione nell'età della scienza*, trad. it., Genova.
- , 1983, *Verità e metodo*, trad. e cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani.
- , 2002, *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, trad. it., Milano, Vita e Pensiero.
- Gagliardi F., 1998, *Kant e il problema dell'ontologia*, Gaeta, Bibliotheca.
- Galimberti U., 2002, *Psiche e technè. L'uomo nell'età della tecnica (Opere XII)*, Milano, Feltrinelli.
- Gambino A., 2001, *L'imperialismo dei diritti umani. Caos o giustizia nella società globale*, Roma, Editori Riuniti.
- Ganis G., 1996, *Utopia e stato. Teologia e politica nel pensiero di Ernst Bloch*, Padova, Unipress.
- Garin E., 1959, *La filosofia come sapere storico*, Bari, Laterza.
- , 1967, «La formazione di Gramsci e Croce», in *Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci*, Quaderno n. 3 di *Critica marxista*, suppl. al n. 1; ora in Eugenio Garin, *Con Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 1997.
- Garroni S., 2000, *Dialettica e socialità*, Roma, Bulzoni Editore.
- Gentile G., 1940, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, I, Firenze, Sansoni.
- , 1942, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, II, Firenze, Sansoni.
- Geymonat L., 1977, *Scienza e realismo*, Milano, Feltrinelli.

- , 1987, «Materialismo e marxismo», in *marxismo oggi*, n. 1.
- Gluck M., 1985, *Georg Lukács and his generation*, Cambridge, Harvard University Press.
- Gramsci A., 1975, *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi.
- , 1987, *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, a cura di V. Gerratana e A. A. Santucci, Torino, Einaudi.
- , 1997, *Filosofia e politica. Antologia dei «Quaderni del carcere»*, Firenze, La Nuova Italia.
- , 1996, *Lettere dal carcere*, a cura di A. A. Santucci, Palermo, Sellerio Editore.
- Graniér J., 1980, *Penser la praxis*, Paris, PUF.
- Grassi E., 1976, *L'«esposizione dialettica» nel Capitale di Marx*, Matera, Basilicata editrice.
- , 1997, *Logica formale e contraddizione. I molteplici aspetti della dialettica*, Napoli, Edizioni «La Citta del sole».
- Grazioli P., 1988, «Campo socialista e autonomia nell'ultimo Togliatti», in *Critica marxista*, n. 5.
- Grisoni D., Maggiori R., 1973, *Lire Gramsci*, Paris, Editions Universitaires.
- Groethuysen D., 1969, *Antropologia filosofica*, trad. it., Napoli.
- Gruppi L., 1978 «Della Volpe, il rigore del metodo», in *l'Unità* del 18 luglio.
- Habermas J., 1973, *Conoscenza e interesse*, trad. it., Bari, Laterza.
- , 1980, *Cultura e critica*, trad. it., Torino, Einaudi.
- , 1986, *Teoria dell'agire comunicativo*. Vol. I, *Razionalità dell'azione e razionalizzazione sociale*, Vol. II, *Critica della ragione funzionalistica*, trad. it., Bologna, Il Mulino.
- , 1987, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it., Roma-Bari, Laterza.
- , 1998, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, trad. it., Milano, Feltrinelli.
- Hardt M., Negri Antonio, 2002, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, trad. it., Milano, Rizzoli.
- Harper Colin Michael, 1993, *Dialectic in the philosophy of Ernst Bloch*, Queen's University of Belfast.
- Hartmann J., 1966, *Chronologische Bibliographie der Werke von Georg Lukács*, Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács.
- Hartmann N., 1963, *La Fondazione dell'Ontologia*, trad. it., a cura di F. Barone, Milano, Fabbri.
- , 1969, *Etica. I. Fenomenologia dei costumi*, trad. it. a cura di V. Filippone Thaulero, Napoli, Guida.
- , 1971, *Il problema dell'essere spirituale*, trad. A. Marini, Firenze, La Nuova Italia.
- , 1972, *Etica. III. Metafisica dei costumi*, a cura di V. Filippone Thaulero, Napoli, Guida Editori (Berlino, 1949).
- Haug W. F., 1999, «Ripensare la filosofia della prassi», in *Gramsci da un secolo all'altro*, a cura di Giorgio Baratta e Guido Liguori, Roma, Editori Riuniti.
- Havemann R., 1965, *Dialettica senza dogma*, trad. it., Torino, Einaudi.
- Healey R. A., 1983, «Temporal and Causal Asymmetry», in R. Swinburne (ed.), *Space, Time and Causality*, Dordrecht-Boston, D. Reidel.
- Hegel G. W. F., 1967, *Lezioni sulla filosofia della storia*, IV, trad. it., Firenze, La Nuova Italia.
- , 1970, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia.
- , 1974, *Scienza della Logica*, I, trad. it., Roma-Bari, Laterza.
- Heidegger M., 1968, *Sentieri interrotti*, trad. it., Firenze.
- , 1976[a], *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi.
- , 1976[b], *Saggi e discorsi*, trad. it., Milano, Mursia.
- , 1982, *Identità e differenza*, trad. it. in *aut aut*, n. 187-188.
- , 1987, *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Napoli, Guida.
- Heller A., 1978, «Al di là del dovere», in F. Féher, A. Heller, G. Márkus, A. Radnóti, *La scuola di Budapest: sul giovane Lukács*, Firenze, La Nuova Italia.

- Heyer P., 1982, *Nature, human nature, and society. Marx, Darwin, biology, and the human sciences*, Westport-London.
- Hiroshi Nagai, 1984, «A philosophical conception of finality in biology», in *Rationality in science and politics*, ed. by G. Andersson, Dordrecht-Boston-Lancaster, D. Reidel.
- Hobsbawm E. J., 1998, *Introduzione Manifesto del partito comunista*, Milano, Rizzoli.
- Hoffmann P., 1982, *The Anatomy of Idealism: Passivity and activity in Kant, Hegel and Marx*, The Hague-Boston-London, Martinus Nijhoff.
- Holz H. H., 1975, *Logos Spermaticos*, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand.
- , 1986, «Lukács und Bloch – Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten», in *Wabreiten und Geschichten Philosophie nach '45*, Köln.
- Horster D., 1977, *Bloch zur Einführung*, Hannover, Soak.
- Infranca A., 2002, «Dialettica contro dogmatismo. Su un inedito di Lukács», in *Critica marxista*, n. 1.
- Jacoby R., 1981, *Dialectic of Defeat. Contours of Western Marxism*, Cambridge Univ. Press.
- Jacobi F. E., 1914, *Sulla dottrina dello Spinoza. Lettere al Signor Mosè Mendelssohn*, trad. it., a cura di F. Capra, Bari, Laterza.
- Jaegle P., 1976, *Essai sur l' espace et le temps*, Paris.
- Jakobson R., 1986, *La scienza del linguaggio*, trad. it., Roma-Napoli, Ed. Theoria.
- Jameson F., 1975, *Marxismo e forma. Teorie dialettiche della letteratura nel XX secolo*, trad. it., Napoli, Liguori.
- , 2000, «Notes sur la mondialisation comme problème philosophique», in *Actuel Marx*, n. 27.
- Joós E., 1983, *Lukács's last autocriticism: The Ontology*, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press.
- Jung Werner (herausg.), 1989, *Diskursüberschneidungen Georg Lukács und andere. Akten des Internationalen Georg-Lukács-Symposiums, "Perspektiven der Forschung"*, Essen.
- Kanoussi D., Mena J., 1984, *El concepto de Revolución Pasiva: una lectura a los Cuadernos de la Cárcel*, Universidad Autonoma de Puebla.
- Kant, I., 1763 (A); trad. it., *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, rivista e accresciuta da R. Assunto e R. Hohenemser, ampliata da A. Pupi, Roma-Bari, Laterza 1990.
- , 1770 (A); trad. it., *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, rivista e accresciuta da R. Assunto e R. Hohenemser, ampliata da A. Pupi, Roma-Bari, Laterza 1990.
- , 1781(A) 1787(B); trad. it., *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Milano, TEA, 1996.
- , 1783 (A); trad. it., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, a cura di P. Carabellese, rivista da H. Hohenegger, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- , 1784 (A); trad. it., *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- , 1785 (A) -1786 (B); trad. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994.
- , 1788 (A); trad. it., *Critica della ragione pratica*, a cura di A. M. Marietti, Milano, BUR, 1994.
- , 1793 -1794 (B); trad. it., *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di A. Poggi, rivista da M. M. Olivetti, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- , 1797 (I-II, A); trad. it., *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, rivista da N. Merker, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Kiss A., 1985, «The common heritage of mankind: utopia or reality?», in *International Journal del Canadian Institute of International Affairs*.
- Köpeczi B., 1980, «La democratizzazione della cultura», in *Ungheria oggi*, n. 16.
- Korsch K., 1966, *Marxismo e filosofia*, trad. it., Milano.

- Kruttchnitt I., 1993, *Ernst Bloch und das Christentum. Der geschichtliche Prozess und der philosophische Begriff der "Religion des Exodus und des Reiches"*, Matthias-Grünewald-Verlag.
- La Grassa G., 1996, *Lezioni sul capitalismo*, Bologna, CLUEB.
- , 1999, «Impresa e Stati. Poli complementari della struttura capitalistica», in E. De Marchi, G. La Grassa, M. Turchetto, *Oltre il fordismo. Continuità e trasformazioni nel capitalismo contemporaneo*, Milano, Edizioni Unicopli.
- , 2002[a] *Fuori della corrente. Decostruzione-ricostruzione di una teoria critica del capitalismo*, Milano, Unicopli, p. 198.
- , 2002[b] *L'ascia e lo scalpello. Scritti di teoria e congiuntura*, Francesco Rossi editore, pp. 29-30.
- Labica G., 1976, *Le statut marxiste de la philosophie*, Bruxelles, Editions Complexe.
- , 1984, *Le marxisme-léninisme*, Paris.
- , 1987, *Karl Marx. Les «Thèses sur Feuerbach»*, Paris, Presses Universitaires de France.
- , 1998, «Las lecciones del Manifiesto», in *realitat*, n. 53-54, Barcellona.
- Lapointe F. H., 1983, *Georg Lukács and his critics. An International Bibliography with Annotations (1910-1982)*, Westport, Connecticut, Greenwood Press.
- La Porta L., 1991, *Etica e rivoluzione nel giovane Lukács*, Roma, Edizioni l'ed.
- Laszlo E., 1986, *Evoluzione*, Milano, Feltrinelli.
- László I. (ed. by), 1993, *Hungarian studies on György Lukács*, Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Lattarulo L., 1986, «L'ontologia di Lukács», in *Rivista di Europa*, f. II, dicembre.
- Lecaldano E., 1986[a], «Analisi filosofica, utilitarismo e razionalità pratica», in *Il Mulino*, n. 6.
- , 1986[b], «L'utilitarismo contemporaneo e la morale», in *Utilitarismo oggi*, a cura di E. Lecaldano e S. Veca, Roma-Bari, Laterza.
- , 1987, «L'etica e l'identità personale: tra prudenza e azione razionale», in *Archivio di filosofia*, n. 1-3.
- Lefebvre H., 1986, *Le retour de la dialectique*, Paris, Messidor/Ed. Sociales.
- Leinfellner W., 1982, «Ontology of evolution: ontology of becoming or becoming of ontology?», in *Sprache und Ontologie. Akten des Sechsten Internationalen Wittgenstein-Symposium*, herausg. W. Leinfellner, E. Kraemer und J. Schank, Wien.
- Lenin V. I., 1958, *Quaderni filosofici*, Milano, Feltrinelli.
- Lenoir T., 1982, *The strategy of life. Teleology and mechanics in nineteenth century german biology*, Dordrecht, D. Reidel.
- Leone de Castris A., 1978, *Croce Lukács Della Volpe. Estetica ed egemonia nella cultura del Novecento*, Bari, De Donato.
- Leopold A., 1987, «L'etica della terra», in *Critica marxista*, n. 4.
- Levinas E., 1985, *Umanesimo dell'altro uomo*, trad. it., Genova, Il melangolo.
- Lewis J., 1974, *Marxism and the irrationalists*, Westport, Greenwood Press.
- Lifsič M., 1978, *Mito e poesia*, trad. it., Torino, Einaudi
- Liguori G., 1988, «Togliatti interprete di Gramsci», in *Critica marxista*, n. 3-4.
- , 1996, *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Roma, Editori Riuniti.
- , 2000, «Stato e società civile da Marx a Gramsci», in *Critica marxista*, n. 6, nov.-dic.
- Logiúdice E., 2000, «Narciso e l'automobile. Moderno e transmoderno», in *Actual Marx*, edizione argentina, novembre.
- Longo G. O., 2001, *Homo technologicus*, Meltemi.
- López Soria José Ignacio, 1978, *De lo trágico a lo utópico. sobre el primer Lukács*, Caracas, Monte Ávila.
- Losurdo D., Salvucci P., Sichirrollo L. (a cura di), 1986, *György Lukács nel centenario della nascita 1885-1985*, Urbino, QuattroVenti.
- Losurdo D., 1997, *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, Roma, Gamberetti.
- , 1996, *Utopia e stato d'eccezione*, Napoli, Laboratorio politico.

- , 1999, *Fuga dalla storia? Il movimento comunista tra autocritica e autofobia*, Napoli, La Città del Sole.
- Löwy M., 1975[a], «Lukács and Stalinism», in *new left review*, n. 91, maggio-giugno.
- , 1975[b], *L'évolution politique de Lukács 1909-1919. Contribution à une sociologie de l'intelligence révolutionnaire* (Thèse de doctorat d'Etat), Paris.
- Lukács G., 1953, *Il marxismo e la critica letteraria*, trad. it., Torino, Einaudi.
- , 1955, *La letteratura sovietica*, trad. it., Roma, Editori Riuniti.
- , 1957, *Il significato attuale del realismo critico*, trad. it., Torino, Einaudi.
- , 1959, *La distruzione della ragione*, trad. it., Torino, Einaudi.
- , 1960, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. it., Torino, Einaudi.
- , 1963[a], *Aesthetik I. Die Eigenart des Aesthetischen*, Neuwied am Rhein, Berlin-Spandau, H. Luchterhand Verlag.
- , 1963[b], *L'anima e le forme*, trad. it., Milano, Sugar.
- , 1966, *Estetica, I. La peculiaridad de lo estético. 2. Problemas de la mimesis*, trad. Manuel Sacristán, Bacerlona-México, Ediciones Grijalbo (cfr. 1963[a]).
- , 1967, *Storia e coscienza di classe*, trad. it., Milano, Sugar.
- , 1968, *Il marxismo nella coesistenza*, trad. it., Roma, Editori Riuniti.
- , 1970, *Estetica*, trad. it. Anna Marietti Solmi, Torino, Einaudi (cfr. 1963[a]).
- , 1971[a], *Utam Marxhoz*, Budapest, Magvető.
- , 1971[b], «Vecchia Kultur e nuova Kultur», trad. it., in *Quaderni piacentini*, n. 43.
- , 1972[a], *Scritti politici giovanili 1919-1928*, Introduzione e cura di P. Manganaro, Bari, Laterza.
- , 1972[b], *Arte e società. Scritti scelti di estetica*, trad. it., Roma, Editori Riuniti.
- , 1973[a], *L'uomo e la rivoluzione*, trad. it., Roma, Editori Riuniti.
- , 1973[b], *Utopia e logica — Critica del futuro* (Conversazione con G. L. tradotta dalla rivista tedesca *Futurum*, 1970, n. 4), in *Carte segrete*, n. 21.
- , 1973[c], *Filosofia dell'arte (1912-1914)*, trad. it., Milano, Sugar.
- , 1974, *Estetica di Heidelberg (1916-1918)*, trad. it., Milano, Sugar.
- Lukács G., Bachtin M. e altri, 1976[a], *Problemi di teoria del romanzo. Metodologia letteraria e dialettica storica*, trad. it., a cura di V. Strada, Torino, Einaudi.
- Lukács G., 1976[b], *Per l'ontologia dell'essere sociale*, trad. it. a cura di A. Scarponi, I, Roma, Editori Riuniti (cfr. 1984[e]).
- , 1976[c], *Scritti di sociologia della letteratura*, trad. it., a cura di G. Piana, Milano.
- , 1977, *Cultura estetica*, trad. it., Roma, Newton Compton.
- , 1981, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, trad. it. a cura di A. Scarponi, II, Roma, Editori Riuniti (cfr. 1984[e]).
- , 1983, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, intervista di I. Eörsi, trad. it. a cura di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti.
- , 1984[a], *Epistolario 1902-1917*, trad. it. A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti.
- , 1984[b], *Intellettuuali e irrazionalismo*, trad. it., a cura di V. Franco, Pisa.
- , 1984[c], *Prolegomena. Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins*, in Georg Lukács *Werke*, Band 13, I Abband, a cura di F. Benseler, Darmstadt und Neuwied, Luchterhand.
- , 1984[d], *Intellettuuali e irrazionalismo*, trad. it., Pisa, ETS.
- , 1984[e], *Zur Ontologie der Gesellschaftlichen Seins, Werke*, Band 13 (II Abband), 14, herausg. F. Benseler, Darmstadt und Neuwied, Luchterhand.
- , 1987, *L'uomo e la democrazia*, trad. it., Roma, Lucarini Editore.
- , 1990, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, trad. it. a cura di A. Scarponi, con introd. di N. Tertulian, Milano, Guerini e Associati (1984[c]).

- , 1996, *Chvostimus und Dialektik*, Budapest, Aron Verlag.
- Luporini C., 1961, *Spazio e materia in Kant*, Firenze, Sansoni.
- , 1974, *Dialettica e materialismo*, Roma, Editori Riuniti.
- , 1981, «L'etica di Max Scheler», in *Filosofi vecchi e nuovi. Scheler, Hegel, Kant, Fichte*, Roma, Editori Riuniti.
- Macaluso E., 1988, *Togliatti e i suoi eredi*, con un'intervista a cura di O. Barrese, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore.
- Macherey P., 1983, «Materia», in *Dizionario Marx Engels* (sotto la direzione di F. Papi), Bologna, Zanichelli.
- MacIntyre A., 1988, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it., Milano, Feltrinelli.
- Macpherson C. B., 1973, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Clarendon Press.
- Maffettone S. (a cura di), 1983, *Marxismo e giustizia*, Milano, Il Saggiatore.
- Maguire J. M., 1978, *Marx's Theory of Politics*, Cambridge University Press.
- Maggiori R., 1988, «La coscienza di Habermas», trad. da *Liberation*, in *l'Unità* del 10 luglio.
- Mancini I., 1958, *Ontologia fondamentale*, Brescia, La Scuola.
- , 1974, *Teologia utopia ideologia*, Brescia, Queriniana.
- , 1978, *Con quale cristianesimo*, Roma, Coines.
- Marcucci S., 1993, «Il significato "ecologico" di alcune pagine kantiane della "Critica del giudizio"», in Aa. Vv., *Filosofia ed ecologia*, Pubblicazioni del Centro per la filosofia italiana, Roma.
- Markovic M., 1974, *From Affluence to Praxis*, Univ. of Michigan Press.
- , 1984, *Dialectical theory of meaning*, Dordrecht-Boston-London, D. Reidel Publ. Co.
- Marx K., 1957, *Per la critica dell'economia politica*, trad. it., Roma, Editori Riuniti.
- Marx K., Engels F., 1966, *Ausgewählte Schriften in zwei Bänden*, Band II, Berlin, Dietz Verlag.
- , 1968, *Il capitale*, III, trad. it., Roma, Editori Riuniti.
- , 1969, *Il Capitale: Libro I, capitolo VI inedito*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia.
- , 1972, *Opere*, V, 1845-1846, trad. it., Roma, Editori Riuniti.
- , 1976[a], *Opere*, III, 1843-1844, trad. it., Roma, Editori Riuniti.
- Marx K., 1976[b], *Arte e lavoro creativo. Scritti di estetica*, trad. it., a cura di G. Prestipino, Roma, Newton Compton.
- Matassi E., 1979, *Il giovane Lukács. Saggio e sistema*, Napoli, Guida.
- , 2001, *Bloch e la musica*, Salerno, Edizioni Marte.
- Mazzone A., 2000, «Chi vuole l'Università?», in *Profitto o scienza? La controriforma universitaria al servizio degli interessi aziendali*, Quaderno n. 1 del *Laboratorio per la Critica Sociale*.
- , 2002, «Introduzione» a *MEGA². Marx ritrovato grazie alla nuova edizione critica*, a cura di A. Mazzone, Roma, Laboratorio per la Critica Sociale.
- Mead G. H., 1934, *Mind, Self and Society*, Chicago; trad. it., *Mente, sé e società*, Firenze, Giunti-Barbera, 1966.
- Medvedev R., 1999, «Ascesa e caduta dei bolscevichi», in Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, *URSS: bilancio di un'esperienza*, a cura di D. Losurdo e R. Giacomini, Urbino, QuattroVenti.
- Merchant C., 1988, *La morte della natura*, trad. it., Milano, Garzanti.
- Merker N., 1974, «Galvano della Volpe teorico del marxismo», in *Marxismo e storia delle idee*, Roma, Editori Riuniti.
- , 1978, «L'opera d'arte come strumento di conoscenza», in *Quaderni dell'Istituto Galvano della Volpe*, n. 1, Messina.
- , 1979, «Funzionalismo critico, materialismo storico e scienze umane negli scritti di Mario Rossi», in *Quaderni dell'Istituto Galvano della Volpe*, n. 2, Messina.

- Mesterházi M., Mezei G. (herausg.), 1984, *Ernst Bloch und Georg Lukács. Dokumente zum 100. Geburtstag*, Budapest, MTA, Filozófiai Intézet, Lukács Archivum.
- Mészáros I., 1972, *Lukács concept of dialectic*, London, Merlin Press.
- Modica M., 1978, *L'estetica di Galvano della Volpe. Marxismo linguistica e teoria della letteratura*, Roma, Officina Edizioni.
- Mondolfo R., 1968, *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Torino.
- Müller-Hill B., 1984, *I filosofi e l'essere vivente*, Milano, Garzanti.
- Münster A., Löwy M., Tertulian N. (herausg.), 1987, *Verdinglichung und Utopie. Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100. Geburtstag*, Beiträge des Internationalen Kolloquium in Paris, März 1985, Frankfurt am Main, Sendler Verlag.
- Münster A., 1990, «Concetto di materia aperta nell'ontologia utopica di Ernst Bloch», in *Gramsci e il marxismo contemporaneo*, a cura di B. Muscatello, Roma, Editori Riuniti.
- Murphy J. W., 1986, «Yugoslav Self-management and social Ontology», in *East-European Quarterly* (Colorado), n. 1.
- Nannini S., 1992, *Cause e ragioni. Modelli di spiegazione delle azioni umane nella filosofia analitica*, Roma, Editori Riuniti.
- Napoleoni C., 1985, *Discorso sull'economia politica*, Torino, Boringhieri.
- Natali C., 1981, «Galvano della Volpe e il principio di non-contraddizione», in *Rivista critica di storia della filosofia*, n. 1.
- Natoli S., 1999, *Progresso e Catastrofe. Dinamiche della modernità*, Milano, Christian Marinotti.
- , 2002, *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Milano, Feltrinelli.
- Negri Antimo, 1980, *Filosofia del lavoro. Storia antologica*, v. I, Milano, Marzorati.
- , 1986, *I tripodi di Efesto. Civiltà tecnologica e liberazione dell'uomo*, Milano, Sugarco.
- , 2000, «Dal lavoro per "vocazione" al "lavoro flessibile"», in *OraLocale*, n. 1, ott.-nov.
- Negri Antonio, 2001, «L'Impero», stadio supremo dell'imperialismo», in *Le Monde diplomatique (il manifesto)*, gennaio.
- , 2002, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Roma, manifestolibri.
- Neumann W. G., *Der heilige Lukács. "Geschichte und Klassenbewusstsein" heute*, Frankfurt am Main, Haag-Herchen, 1990.
- Newton-Smith W. H., 1983, «Temporal and Causal Asymmetry», in R. Swinburne (ed.), *Space, Time and Causality*, Dordrecht-Boston, D. Reidel.
- Niel H., 1984, *De la Médiation dans la philosophie de Hegel*, New York-London, Garland Publ.
- Nietzsche F., 1965, *La gaia scienza*, trad. it., in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, v. V, t. II, Milano.
- , 1985, *La gaia scienza*, trad. it., Roma, Editori Riuniti.
- Nikolic Z., 1990, «Cekic und Lukács über die Ontologie des gesellschaftlichen Seins», in *The moral sense and its foundational significance: self, person, historicity, community*, Dodrecht.
- Ninio J., 1971, «Réflexions d'un biologiste», in *La Nouvelle Critique*, n. 42.
- Nozick R., 1974, *Anarchy, State and Utopie*, Oxford, Blackwell.
- O'Connor J., 1986, *Individualismo e crisi dell'accumulazione*, trad. it., Bari, Laterza.
- , 1998, *Natural Causes. Essays in Ecological Marxism. Essays in Ecological Marxism*, New York-London, The Guilford Press.
- Oldrini G., 1983, «Le basi teoretiche del Lukács della maturità», in Aa. Vv., *Il marxismo della maturità di Lukács*, Napoli, Prismi.
- , 1988, «La forma culturale della militanza di Lukács», in *marxismo oggi*, n. 3.
- Oliverio A., 1981, «Biologia e comportamento umano», in *Critica marxista*.
- Pala G. (a cura di), 2000, *L'Ostato ovvero come lo Stato degli inganni sia stato sovrastato*, Napoli, La Città del Sole.

- Pallante M., 2001, «Il lavoro si tinge di verde», in *La Rinascita della sinistra*, 12 gennaio.
- Papi F., 1993, «Sull'unità della storia e l'evoluzione della natura», in Aa. Vv., *Filosofia ed ecologia*, Pubblicazioni del Centro per la filosofia italiana, Roma.
- Passet R., 1997, *L'economia e il mondo vivente*, trad. it., Roma, Editori Riuniti.
- Paternostro R., 1977, *Critica, marxismo, storicismo dialettico. Due note gramsciane*, Roma, Bulzoni Editore.
- Pérez Rivera H. E., 2001, «El concepto del Estrado de Marx. 1842-1847», in *Marx ahora*, Cuba, n. 11.
- Perlini T., 1968, *Utopia e prospettiva in György Lukács*, Bari, Dedalo.
- Pirola G., 1987, «Utopia e distopia in Ernst Bloch», in Aa. Vv., *Utopia e distopia*, a cura di Colombo A., Milano, Franco Angeli.
- Pizzi C., 1983, *Teorie della probabilità e teorie della causa*, Bologna, CLUEB.
- Plechanov G. V., 1973, *La funzione della personalità nella storia*, trad. it., Roma, Editori Riuniti.
- Podolinskij S., 1880, «Le socialisme et l'unité des forces physiques», in *Revue Socialiste*, n. 8.
- Polak F. L., 1976, «Responsibility for the future», in *Images of the future: The twenty-first century and beyond*, ed. by R. Bundy, Buffalo, N.Y, Prometheus Books.
- Pontara G., 1977, «Giustizia locale e giustizia globale», in *Le ragioni della giustizia (Biblioteca della libertà, XIV)*.
- , 1980, «International Charity or Global Justice?», in *Iustice, Social and Global*, ed. by L. O. Ericsson, H. Ofstad, G. Pontara, Stoccolma (*Filosofiska studier 3 Akademilitteratur*).
- , 1985, «Neocontrattualismo, socialismo e giustizia internazionale», in N. Bobbio, G. Pontara, S. Veca, *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*, Roma, Editori Riuniti.
- Popper K. R., 1975, *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evolutivista*, trad. it., Roma, Armando Armando.
- , 1984, *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica. II. L'universo aperto. Un argomento per l'indeterminismo*, a cura di W. W. Bartley III, trad. it., Milano, Il Saggiatore.
- 1988, «Il futuro ha i dadi truccati», trad. it., in *Corriere della sera* 4 settembre.
- Postigliola A., 1971, «Rousseau e il marxismo italiano degli anni sessanta», in *Critica marxista*, n. 4.
- Prestipino G., 1974, *La controversia estetica nel marxismo*, Palermo, Palumbo.
- , 1976, «I due livelli nelle due culture», Introduzione a Antonio Gramsci, *arte e folclore*, a cura di G. Prestipino, Roma, Newton Compton editori.
- , 1979, *Da Gramsci a Marx. Il blocco logico-storico*, Roma, Editori Riuniti.
- , 1981, «Il destino, la necessità e il caso Severino», in *Critica marxista*, n. 4.
- , 1993, *Modelli di strutture storiche. Il primato etico nel postmoderno*, Gaeta, Bibliotheca.
- , 2000[a], *Narciso e l'automobile. Moderno e transmoderno*, Napoli, La Città del Sole.
- , 2000[b], «A propos du Manifeste de 1848 et de la conception de l'Etat chez Marx», in *Actuel Marx*, n. 27.
- , 2000[c], *Tradire Gramsci*, Milano, Teti Editore.
- Prigogine I., 1981, *La nuova alleanza. Uomo e natura in una scienza unificata*, trad. it., Milano, Longanesi.
- , 1986, *Dall'essere al divenire. Tempo e complessità nelle scienze fisiche*, trad. it., Torino, Einaudi (*From Being to Becoming*, 1978).
- Prigogine I., Stengers I., 1988, *Entre le temps et l'éternité*, Paris, Fayard.
- Prokopczyk C., 1980, *Truth and Reality in Marx and Hegel. A Reassessment*, Amherst, The University of Massachusetts Press.
- Ravaioi C., 1995, *La crescita fredda. Occasione storica per la sinistra*, Roma, Datanews.
- , 2000, «Cari economisti, sturatevi le orecchie», in *il manifesto*, 26 settembre.
- , (a cura di), 2000, *Lettera aperta agli economisti*, Roma, manifestolibri.

- Raulet G. (ed. par), 1976, *Utopie, marxisme selon Ernst Bloch. Un système de l'inconstructible. Hommages à Ernst Bloch pour son 90^e anniversaire*, Paris, Payot.
- Rawls J., 1971 *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.
- , 1980, «Kantian Constructivism in Moral Theory», in *Journal of Philosophy*, n. 77.
- , 1982, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli (trad. it. di 1971).
- , 1994, *Liberalismo politico*, trad. it., Milano, Edizioni di Comunità.
- , 2001, *Il diritto dei popoli*, trad. it., Milano, Edizioni di Comunità.
- Reichlin A., 1988, «Quel che è in gioco nello scontro sul moderno», in *Rinascita* («Il Contemporaneo»), n. 27.
- Revelli M., 2001, *Oltre il Novecento*, Torino, Einaudi.
- Romagna E., 1983, *Sistema e ricerca in G. della Volpe. Sviluppo dell'estetica dell'avvolpiana*, Napoli, Tempi moderni.
- Rorty R., 1994, *Scritti filosofici*, Volume I, trad. it., Roma-Bari, Laterza.
- Rossi-Landi F., 1968, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani.
- Rossi Mario, 1974, *Cultura e rivoluzione*, Roma, Editori Riuniti.
- , 1978, «Democrazia, azione politica, rivoluzione sociale», in *Critica marxista*.
- Rossi Paolo, 1981, «Scienze della natura e scienze dell'uomo: alcune vie di comunicazione», in *Intersezioni. Rivista di storia delle idee*.
- , 1993, «L'uomo di fronte alla natura: signoria o servitù», in Aa. Vv., *Filosofia ed ecologia*, Pubblicazioni del Centro per la filosofia italiana, Roma.
- Rousseau J. J., 1968, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, trad. it., Roma, Editori Riuniti.
- Russell B., 1963, *Significato e verità*, trad. it., Milano, Longanesi.
- Russell J., 1981, «Force», in *Marx-Engels Dictionary*, Brighton, The Harvester Press.
- Sabetti A., 1962, *Sulla fondazione del materialismo storico*, Firenze.
- Salinari C., 1960, *La questione del realismo*, Firenze, Parenti.
- Salvucci P., 1986, «Lukács e la filosofia classica tedesca. Il dibattito Fichte-Schelling», in *György Lukács nel centenario della nascita 1885-1985*, a cura di D. Losurdo, P. Salvucci e L. Sichirolo, Urbino, Edizioni QuattroVenti.
- Sánchez Vázquez A., 1980, *Filosofia de la praxis*, México-Barcelona-Buenos Aires, Grijalbo.
- , 1984, in *Ensayos sobre arte y marxismo*, México-Barcelona-Buenos Aires, Grijalbo.
- Sartre J.-P., 1985, *Critique de la Raison Dialectique*, Tome II, *L'intelligibilité de l'Histoire*, Paris, Gallimard.
- Severino E., 1979, *Téchne - Le radici della violenza*, Milano.
- Showstack Sassoon A., 1982, «Passive Revolution and the Politics of Reform», in *Approches to Gramsci*, ed. by A. Showstack Sassoon, Londra, Writers and Readers Publishing Cooperative Society.
- , 1995, «Perplexità e dialettica: il linguaggio di Gramsci», in *Gramsci nel mondo*. Atti del Convegno Internazionale di studi gramsciani, Formia 25-28 ottobre 1989, a cura di Maria Luisa Righi, Roma, Fondazione Istituto Gramsci.
- Sikora R. I., 1983, «Problemi morali riguardanti la vita delle generazioni future», in *Rivista di Filosofia*, fascicolo speciale su «Il diritto alla vita», a cura di U. Mori e A. Scarpelli, n. 74.
- Singer P., 1979, *Practical Ethics*, Cambridge Univ. Press.
- Smart J. J. C., Williams B., 1985, *Utilitarismo: un confronto*, trad. it., Napoli, Bibliopolis.
- Sneed J. D., 1983, «John Rawls e la teoria liberale della società», in S. Maffettone (a cura di), *Marxismo e giustizia*, Milano, Il Saggiatore.
- Sohn-Rethel A., 1977, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, trad. it., Milano, Feltrinelli.

- Soper K., 1979, «Marxism, Materialism and Biology», in *Issues in Marxist Philosophy*, edit. by J. Mepham and D.-H. Ruben, Brighton, II. *Materialism*.
- Spinazzola V., 1985, «Letteratura secondo un piano», in *Rinascita*, n. 34, 14 settembre.
- Spinoza B. de, 1966, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, trad. it., Torino, Boringhieri.
- Tertulian N., 1980[a]., «Teleologia e causalità nell'ontologia di Lukács», in *Critica marxista*, n. 5.
- , 1980[b], *Georges Lukács. Etapes de sa pensée esthétique*, Paris, Le Sycomore.
- , 1986, *Lukács. La rinascita dell'ontologia*, Roma, Editori Riuniti.
- , 1999, «Avatars de la philosophie marxiste: à propos d'un texte inédit del Georg Lukács», *Actuel Marx*, n. 3.
- , 2000, «Nicolai Hartmann e György Lukács: un'alleanza feconda», *marxismo oggi*, n. 2-3.
- Texier J., 1987, «La division du travail dans la société ou la production comme sujet social», in *De Marx au marxisme*, Paris, Editions du C. N. R. S.
- , 1998, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, Paris, P. U. F.
- , 1998, Intervista per il periodico *aprile. La settimana della sinistra*, n. 20, 2-9 dic.
- Thom R., 1980, *Parabole e catastrofi. Intervista su matematica, scienza e filosofia*, trad. it., a cura di G. Giorello e S. Marini, Milano, Il Saggiatore.
- Tiezzi E. e Marchettini N., 1999, *Che cos'è lo sviluppo sostenibile? Le basi scientifiche della sostenibilità e i guasti del pensiero unico*, Roma, Donzelli Editore.
- Togliatti P., 1973, «Gramsci e il leninismo», in Aa. Vv., *Studi gramsciani*. Atti del Convegno svoltosi a Roma l'11-13 gennaio 1958, Roma, Editori Riuniti.
- , 2001, *Scritti su Gramsci*, a cura di G. Liguori, Editori Riuniti.
- Tommasi W., 1979, *La natura e la macchina. Hegel sull'economia e le scienze*, Napoli, Liguori.
- Toraldo di Francia G., 1986, *Le cose e i loro nomi*, Roma-Bari, Laterza.
- Tosel A., 1984, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*, Paris, Aubier.
- Toulmin S., 1982, *Previsione e conoscenza. Un'indagine sugli scopi della scienza*, trad. it., Roma, Armando Armando.
- Traub R., Wieser H. (herausg.), 1975, *Gespräche mit Ernst Bloch*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Trupia P., 1986, *Logica e linguaggio della politica*, Milano, Franco Angeli.
- Tucker D. F. B., 1980, *Marxism and Individualism*, Oxford, Blackwell.
- Turchetto M., 1999, «Fordismo e postfordismo. Qualche dubbio su un'analisi (troppo) consolidata», in E. De Marchi, G. La Grassa, M. Turchetto, *Oltre il fordismo. Continuità e trasformazioni nel capitalismo contemporaneo*, Milano, Edizioni Unicopli.
- Vacatello M., 1968, *Lukács da Storia e coscienza di classe al giudizio sulla cultura borghese*, Firenze, La Nuova Italia.
- Vacca G., 1969, *Lukács o Korsch?*, Bari, De Donato.
- , 1977, in Aa. Vv., *Politica e storia in Gramsci*, a cura di F. Ferri, Roma, Editori Riuniti.
- Vaccaro N., 1958, «La dialettica quantità-qualità in Gramsci», in *Studi gramsciani*, a cura dell'Istituto Gramsci, Roma, Editori Riuniti.
- Vaiani C., 1971, *L'Abbild-Theorie in György Lukács*, L'Aquila, L. U. Japadre.
- Valente M. (a cura di), 1984, *Lukács e il suo tempo. La costanza della ragione sistematica*, Napoli, Pironti.
- Vattimo G., 1989, *La società trasparente*, Milano, Garzanti.
- , 2000, Prefazione a M. Nacci, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Roma-Bari, Laterza.
- Wayne Hudson, 1982, *The Marxist philosophy of Ernst Bloch*, London, Macmillan.
- West T. H., 1991, *Ultimate hope without God. the atheistic eschatology of Ernst Bloch*, New York, Peter Lang.

- Viansino G., 2001, «Introduzione» ad Ammiano Marcellino, *Storie*, Volume primo, libri XIV-XVII, Milano, Mondadori (e «Premessa» al libro quattordicesimo).
- Vidoni F., 1985, *Natura e storia. Marx ed Engels interpreti del darwinismo*, Bari, Dedalo.
- Violi C., 1966, «Rousseau e le origini della democrazia moderna», in *Critica marxista*, n. 4.
- , 1978, *Galvano della Volpe. Testi e studi (1922-1977)*, con introduzione di N. Merker, Messina, La Libria.
- Von Wright G. H., 1977, *Spiegazione e comprensione*, trad. it., a cura di G. Di Bernardo, Bologna.
- , 1979, *The Logical Problem of Induction*, Westport, Connecticut, Greenwood Press.
- , 1981, *Causalità e determinismo*, trad. it., Faenza.
- , 1984[a], *Libertà e determinazione*, trad. it., Parma, Pratiche Editrice.
- , 1984[b], «Il determinismo e lo studio dell'uomo», in Aa. Vv., *La spiegazione storica. Prospettive recenti nella filosofia analitica*, trad. it., a cura di R. Simili, Parma, Pratiche Editrice.
- , 1986, «Truth, Negation and Contradiction», in *Synthese*, n. 66.
- , 1987, *Immagini della scienza e forme di razionalità*, a cura di Rosaria Egidi, Roma, Editori Riuniti.
- Voza P., 1998, *Il sessantotto a un passo dal cielo*, Roma, Datanews.
- Wallerstein I., 2000, «Il terzo mondo ieri e oggi», in *Le Monde diplomatique-il manifesto*, 4 settembre.
- Walzer M., 1987, *Sfere di giustizia*, trad. it. Milano, Feltrinelli.
- Weber M., 1961, *Economia e società*, trad. it., Milano, Ed. di Comunità.
- , 1982, *Sociologia delle religioni*, trad. it., Milano, Ed. di Comunità.
- Wolff R. P., 1977, *Understanding Rawls*, Princeton University Press.
- Wuketits F. M., 1982, «Die Organisation des Lebendigen: Aspekte zu einer "Bio-Ontologie"», in *Sprache und Ontologie. Akten des Sechsten Internationalen Wittgenstein-Symposium*, herausg. W. Leinfellner, E. Kraemer und J. Schank, Wien.
- Zanardo A., 1974, «Il marxismo di Lukács», in *Filosofia e socialismo*, Roma, Editori Riuniti.
- , 1988[a], «Quel '68 così lontano», in *Rinascita*, n. 1.
- , 1988[b], «Gli steccati non ci sono più», in *Rinascita*, n. 32.
- Zecchi S., 1974, *Utopia e speranza nel comunismo. Un'interpretazione della prospettiva in Ernst Bloch*, Milano, Feltrinelli.
- Zitta V., 1964, *Georg Lukács' Marxism, Alienation, Dialectics, Revolution. A study in utopia and ideology*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Zolo D., 1976, *Stato socialista e libertà borghesi*, Bari, Laterza.

Indice dei nomi

- Abendroth W., 262, 524, 526
Accarino B., 501
Adorno Th. -W., 41, 137, 310, 389, 506, 523
Agostino A., 18, 196, 275, 383, 389
Alcaro M., 212, 497, 502
Altan C. Tullio, 44, 69, 108
Althusser L., 214, 331, 353, 433, 477, 495
Amato G., 259
Ambrogio I., 523
Ammiano Marcellino, 161, 208
Ampolo C., 265
Anassagora, 334, 354
Angeloni St., 33
Apel K. -O., 51, 92, 105, 106, 110, 160, 184-186, 211, 244, 467, 497
Apostel L., 415
Aragon L., 514
Arendt H., 33
Aristofane, 18
Aristotele, 9, 17, 237, 239, 265, 275, 285, 321, 323, 343, 347, 352, 359, 361, 366, 380, 382, 388, 392, 396, 397, 399, 401-403, 405, 407, 411, 412, 417, 443, 489
Arvon H., 522, 524
Asor Rosa A., 311, 522
Assoun P. -L., 392
Auerbach F., 358
Aveling E., 356
Avicebron, 407
Axelos K., 442
Ayer Al. -J., 282
Bach J. -S., 416
Bachtin L. -M., 392, 525, 526
Bacon Fr., 24, 79, 108, 406
Baczko B., 33
Badaloni N., 498
Badie B., 264, 265
Baget-Bozzo G., 196
Bahr E., 522
Balázs B., 507
Balducci E., 157
Balzac H., 212, 514-518, 521, 526
Baratta G., 38, 76, 108, 469, 470, 477, 497
Bartley W. -W., 355
Bartolommei S., 161, 162, 215
Basilio di Cesarea, 18
Battisti F. -M., 33
Bauer B., 238, 264
Bauer O., 136, 136
Becattini G., 107
Beckett S., 523, 524
Beethoven L. van, 389, 390
Bellinazzi P., 411, 412
Bello W., 109
Bellofiore R., 69, 105, 108
Benjamin W., 94, 159, 189, 206, 310, 378, 396, 413, 466, 506, 523
Bentham J., 196, 301
Benzi M., 355
Beraldi P., 212
Bergami G., 500
Bergson H., 98, 114, 196, 377, 403
Berlin I., 165
Bernstein E., 41, 136, 180, 228

Bernstejn S. -B., 346
 Bertaux F., 509
 Berti E., 285, 399, 417
 Bertinotti F., 68, 108, 265, 310
 Bettelheim Ch., 220
 Bevilacqua P., 33
 Bidet J., 56, 105, 106, 110, 166, 208, 209,
 254, 266, 267, 497
 Bigo P., 105
 Birnbaum P., 264, 265
 Blanck G., 306, 350
 Bloss W., 241
 Bobbio N., 195, 214, 226, 244, 478, 482, 483,
 493, 496, 498, 499, 500
 Bodei R., 162, 214, 215, 275, 306-308, 321,
 356, 378, 393, 413, 415, 416
 Boella L., 159, 214, 310, 413
 Böhme J., 412
 Boito A., 416
 Boltzmann L., 414, 422
 Bonaventura da Bagnorea, 326
 Bottari G., 157
 Bourdieu P., 105
 Boutroux E., 395
 Braithwaite R. -B., 344
 Brandi C., 386
 Bravo G. -M., 209, 263, 265
 Brecht B., 22, 310, 506, 514, 522-524
 Brentano F., 31
 Bronzini G., 244
 Bruno G., 274, 372, 407
 Bucharin N. -I., 105, 293, 310, 311, 350, 358,
 369, 417, 455, 457, 466, 483, 500, 501,
 522
 Buci Glucksmann Ch., 495, 500
 Bufalo R. -S., 502
 Bunge M., 352, 359, 414, 442, 502
 Buonarroti M., 323, 386, 415
 Burckhardt J., 281
 Burgio A., 89, 109
 Burke J. -P., 263
 Caccamo De Luca R., 526
 Cacciari M., 81, 411
 Cacciatore G., 263
 Calderon de la Barca, 442
 Cammett John M., 496
 Campanella T., 17, 372
 Canfora L., 219, 261
 Carandini A., 440, 443
 Carbonara C., 522
 Carlyle Th., 524
 Carnap R., 524
 Cases C., 311, 524
 Cassirer E., 332, 342, 353, 356, 512, 524
 Cavallaro L., 105, 107
 Cavour C. -B., 461, 487
 Cerroni U., 33, 108, 160, 164, 213, 262, 418,
 500
 Cerutti F., 157, 311, 442, 443
 Cervantes Saavedra M., 517
 Cézanne P., 525
 Chapman P., 107
 Chiarini P., 523
 Christen Y., 356
 Cicerone M. -T., 265
 Cieszkowski A. von, 413
 Cini M., 100
 Cirese A. -M., 316-318, 324, 350-352
 Clausewitz C. von, 438
 Cleveland C., 70
 Clinton B., 29
 Cocteau J., 212
 Codino F., 127
 Cohen D., 107
 Cohen G. -A., 212, 263
 Cohen S. -C., 500
 Colletti L., 68, 69, 213
 Colli G., 397
 Colombo A., 17, 22, 33, 34
 Colombo G., 212, 502
 Comte A., 233
 Condorcet J. -A. -N. Caritat de, 262
 Coniglione F., 501, 502
 Consiglio F., 456
 Copernico, 355
 Cortellessa G., 110
 Cospito G., 471, 493, 498, 499
 Coutinho C. -N., 467, 477, 497, 498
 Crisostomo G., 18
 Cristofolini P., 483, 500
 Croce B., 161, 175-177, 180, 236, 276, 354,
 378, 447, 448, 450, 451, 454, 455, 457,
 459, 464, 465, 467, 468, 470, 473, 475,
 481, 483, 484, 487, 492, 494-496, 500,
 508, 509
 Crocker L., 263

Cuoco V., 495
 Cuvier G., 413
 D'Annunzio G., 60
 Dahrendorf R., 183
 Daly H., 70
 Damasio A. -R., 366
 D'Amato A., 106
 Dante Alighieri, 60, 114, 144, 198
 Danto A. -C., 281, 282, 308
 Darwin Ch. R., 343, 356
 Davidson D., 333, 354
 Davies P., 366
 De Giovanni B., 497
 De Simone A., 159
 Del Noce A., 483, 496-498, 500
 Deleuze, G., 105
 Della Volpe G., 118, 126, 157, 158, 180, 190,
 191, 193, 194, 203, 204, 211-214, 267,
 342, 453, 471, 488-490, 501, 502, 513
 Delumeau J., 209
 Democrito, 365, 372, 407
 Deppe F., 33, 47, 106
 Descartes R., 19, 24, 271, 275, 307, 404, 418,
 442
 Desideri F., 355
 Dewey J., 282, 337, 338, 355, 419, 497
 D'Hondt J., 445, 491
 Di Fazio A., 106, 107
 Di Giovanni P., 502
 Diemer A., 310
 Dorato M., 110
 Doutté E., 524
 Drexel J. -E., 13
 Durkheim E., 417
 Dussel E., 50, 99, 106, 109, 186, 211
 Dworkin R., 163
 Eckhart M., 492
 Ehremberg V., 265
 Einaudi L., 177
 Einstein A., 365, 377, 379, 380, 414, 495
 Elias N., 110
 Eltsin B., 29
 Eluard P., 514
 Emerson W., 346
 Empedocle, 334, 354
 Engels F., 17, 33, 64, 105, 130, 158, 170-172,
 174, 182, 199, 200, 201, 209, 217, 223,
 231-234, 239-243, 245, 247-249, 263-
 267, 279, 302, 317, 319, 322, 356, 357,
 371, 410, 412, 446, 447, 456, 457, 465,
 487, 491, 493, 494, 498, 499, 515, 516,
 518, 520, 525
 Epicuro, 365, 372, 409
 Eracrito, 335, 382
 Erasmo da Rotterdam, 200, 496
 Fabbri Ch., 33, 306
 Fabio Massimo, 228
 Fedeli De Cecco M., 212, 213
 Féher F., 415
 Fekete E., 507
 Fergnani F., 214
 Ferraris M., 355
 Ferreyra L., 33
 Festa R., 355
 Feuerbach L., 140, 275, 276, 288, 309, 351,
 352, 515-517, 525
 Fichte J. -G., 275, 276, 377, 404, 413
 Fidia, 519
 Fiedler K., 369, 379, 508, 510, 511, 516
 Figurski L., 358
 Finelli R., 68, 108, 173, 210
 Fineschi R., 105
 Finocchiaro A., 483-487, 500, 501
 Fisher R. -A., 358
 Fisk M., 308, 350
 Fogarasi B., 522
 Fontane Th., 228
 Ford H., 45, 231, 468, 469
 Fortini F., 114, 496
 Foucault M., 24, 105, 244
 Fourier Fr. -M. -Ch., 17, 33
 Francioni G., 462, 475, 493, 495, 498, 499
 Franco V., 34, 522
 Francoeur R. -T., 309
 Frankena W. -K., 162
 Fraser J., 213
 Frege G., 309
 Frenzel I., 310
 Freud Ed., 88, 292, 293, 315, 423, 442
 Frevola E., 33
 Fromm E., 181
 Frosini F., 456, 493, 496
 Fustel de Coulanges, N. -D., 265
 Gadamer H. -G., 109, 210, 306, 307, 332,
 353, 411
 Gagliardi F., 305

- Galeano A., 51
Galilei G., 95
Galimberti U., 106, 109, 339, 355, 356, 416
Galli C., 261
Gambino A., 109
Garibaldi G., 236
Garin E., 493, 496
Garroni E., 523
Garroni S., 264
Gehlen A., 356
Gentile G., 158, 327, 417, 448, 454, 464, 500, 513
Gerratana V., 210, 213, 494, 498, 499
Gesù di Nazaret, 39, 189, 262, 319
Geymonat L., 353, 356
Gianni A., 68, 108, 310
Gioacchino da Fiore, 214
Gioberti V., 326, 460, 487, 496
Giovanni apostolo, 214
Giovanni Paolo II, 181
Giovanni XXIII, 119, 125
Giustiniano, 254
Givone S., 393
Gluck M., 507, 522-524
Gobetti P., 177
Gobineau J. -Ar., 524
Godelier M., 69
Godunov B., 225
Goethe J. -W., 37, 362, 393, 416
Goldman A., 110
Gorkij M., 515, 518, 521, 525
Grabenko E., 223
Gramsci A., 10, 14, 17, 27, 31, 33, 38, 39, 42, 43, 66, 67, 75, 76, 82, 100, 101, 105, 107, 108, 138, 170, 175-179, 196, 197, 199, 200, 204, 210, 219, 226, 234-238, 243, 247, 248, 250, 255, 259, 260, 262, 264, 275, 276, 304, 311, 331, 353, 369, 371, 378, 424, 443, 447-488, 490, 514, 519, 520
Granier J., 307
Grassé, 345
Grassi E., 266, 267
Grazioli P., 262
Grisoni D., 493, 500
Groethuysen D., 307
Grozio U., 166
Gruppi L., 213
Habermas J., 10, 33, 108, 109, 142, 159, 160, 165, 184, 187, 188, 211, 224, 244, 262, 309-311, 350, 442
Haeckel Er. -H., 356, 412
Halevi J., 210
Hammacher K., 214
Hanslick E., 389
Hardt M., 82, 108, 109
Hare R. M., 160
Harkness E., 514, 516
Harsanyi J. -C., 160
Hartmann E., 377
Hartmann N., 32, 146, 157, 159, 291-293, 302, 304, 309, 311, 322, 326, 333, 350, 352, 359, 376, 383, 399, 401, 405, 406, 415, 418
Haug W. -F., 73, 495, 496
Havemann R., 416
Hayek Fr. A., 14, 467
Healey R. -A., 353
Hecker R., 105
Hegel G. -W. -F., 24, 97, 99, 108, 111, 144, 145, 159, 160, 174, 176, 179, 180, 186, 200, 210, 239, 250, 252, 262, 266, 275, 276, 284, 291, 295, 330, 333, 403, 405-409, 412-414, 418, 445, 447, 448, 450, 454, 458, 461, 466, 473, 482-484, 488, 489, 491, 492, 494, 495, 498, 501, 504, 513, 522, 524, 525
Heidegger M., 12, 99, 120, 121, 140, 157, 159, 206, 214, 273, 274, 310, 321, 352, 359, 380, 383, 404-406, 413, 417, 418, 423, 510, 513, 523, 524
Heisemberg W., 102
Heller A., 415, 442
Hermann I., 160
Hess M., 522
Heyer P., 417
Hiroshi N., 346, 347, 358
Hitler A., 377
Hobbes Th., 166, 185, 221, 262, 339, 343, 356
Hobsbawm E. -J., 47, 105, 263, 265
Hoffmann P., 213, 525
Hollitscher W., 32
Holz H. -H., 262, 324, 352, 411, 524, 526
Horster D., 411
Hösle V., 118
Hubmann G., 105

Hume D., 314, 354, 377, 404
 Husserl E., 15, 95, 309, 310, 321, 339, 377, 511
 Infranca A., 411
 Ingraio P., 496
 Isocrate, 237
 Jacob Fr., 344
 Jacobi F. -E., 418
 Jaeglé P., 378, 413
 Jakobson R., 346, 358
 James W., 355, 377
 Jameson Fr., 100, 168, 209, 214, 393, 416, 523, 525
 Jarvie I. -C., 309
 Jaspers K., 416, 507
 Jervolino D., 306
 Jiang Zemin, 237
 Jmmmler H., 33
 Joós E., 307, 307, 310, 352
 Joravski D., 500
 Jossa B., 106
 Joyce J., 523, 525
 Jung C. -G., 292
 Kafka Fr., 524, 525
 Kandinsky W., 522
 Kanoussi D., 500
 Kant, I., 10, 19, 30, 32, 37, 91, 97-100, 103, 104, 111, 120, 121, 139, 144, 146, 149, 150, 152, 153, 156, 157, 159, 160, 161, 163, 165-168, 174, 175, 185, 186, 188, 192-194, 208-213, 221, 230, 271-275, 278, 281, 283, 305, 306, 310, 314, 318, 326, 333, 334, 339, 344, 345, 355, 356, 361, 375, 376, 383, 397, 399, 407, 408, 412, 417, 418, 447, 508, 509
 Karádi E., 507
 Kautsky M., 518
 Kelsen H., 244
 Keplero J., 372
 Kierkegaard S., 196, 449
 Kirchhoff G. -R., 340
 Kiss A., 263
 Kofler L., 262, 524, 526
 Köpeczi B., 34
 Korsch K., 214
 Kosik K., 137
 Kugelmann, 356
 Kuhn Th., 95
 La Grassa G., 26, 34, 45, 80, 81, 105, 109, 355
 La Rochefoucault F., 345
 Labica G., 32, 138, 263, 307, 513, 524
 Labriola An., 90, 105, 502
 Lafargue L., 240, 356
 Lafargue P., 356
 Laing D., 523
 Lange O., 356, 411
 Lapointe F. -H., 414, 526
 Lask E., 509
 Lasson G., 495
 Laszlo E., 373, 412
 Lattarulo L., 992
 Laudani R., 261
 Lavrov P. -L., 356
 Lecaldano E., 32, 33, 160-163
 Lefèbvre H., 310
 Legters L. -H., 263
 Leibniz G. -G., 334, 343, 350, 372, 397, 411
 Leinfellner W., 308, 356, 357
 Lenin V. -I., 15, 40, 42, 105, 199, 200, 208, 217, 223, 224, 242, 245, 249, 335, 401, 424, 466, 494, 497, 511, 514, 515, 518-520, 526
 Lenoir T., 357
 Leone de Castris A., 525, 526
 Leopardi G., 124, 386
 Leopold A., 162
 Lessing G. -Efr., 211, 387
 Levi Montalcini R., 92
 Levinas E., 263
 Lévi-Strauss Cl., 63, 525
 Lewis J., 282, 308, 354, 357, 411
 Liebknecht K., 511
 Lifsic M., 514, 515, 525
 Liguori G., 210, 262, 497, 499
 Lissagaray Pr. -O., 265, 266
 Livio T., 265
 Locke J., 166, 255, 314
 Logiudice E., 33, 257, 263, 430, 435, 438, 440, 441
 Lombardo Radice L., 365
 Longo G. -O., 110
 Lorenz K., 384
 Losurdo D., 179, 242, 247, 266, 352, 438, 494, 524
 Löwith K., 32
 Löwy M., 161, 353, 413, 524

Lucrezio, 365
 Luhmann N., 33, 244
 Luperini R., 100
 Luporini C., 287, 308, 309, 342, 394, 417
 Lutero M., 200
 Luxemburg R., 41, 53, 54, 170, 214
 Macaluso E., 262
 Mach E., 95, 107, 524
 Macherey P., 412
 Machiavelli N., 221, 227, 460, 496, 498
 MacIntyre A., 163
 Macpherson C. -B., 163
 Maffettone S., 162, 211
 Maggiori R., 350, 493, 500
 Maguire J. -M., 264, 265
 Mahler G., 416
 Malthus Th. -R., 157
 Mancini I., 196, 202, 213, 214, 352, 413
 Mancini S., 355
 Mandeville B., 185
 Manetti G., 213
 Mann Th., 518, 525
 Mannheim K., 508, 522, 526
 Manzoni A., 391
 Mao Tze-dun, 497
 Marazzi C., 107
 Marchettini N., 58, 70, 107, 108
 Marcucci S., 111
 Marcuse H., 17, 22, 261
 Marietti Solmi A., 415
 Markovic M., 310, 322, 352
 Markus G., 415
 Martelli M., 452, 483, 493, 494, 497, 498, 500
 Martirano M., 263
 Marx K., 10, 13-15, 17, 19, 27, 31, 38-45, 48,
 55, 57, 64, 66, 68, 70, 72-74, 77-79, 90,
 105, 107, 108, 111, 121, 126, 127, 130-
 132, 134, 136, 145, 158, 165, 166, 170-
 175, 178-180, 182, 190, 194, 196, 197,
 199-205, 208, 209, 211, 213, 217, 231-
 253, 255, 262, 263, 266, 276, 278, 280,
 283-285, 293, 296, 301, 303, 305, 307,
 311, 320, 322, 326-330, 340, 343, 350,
 354, 371, 372, 392, 393, 399, 401, 403,
 405, 409, 410-412, 414, 417, 442, 445,
 447, 449, 455, 457, 465, 469, 476, 479,
 482, 483, 486, 487, 490, 491, 498, 502,
 513, 515, 525, 526
 Matassi E., 413, 442
 Mazzini G., 460, 461
 Mazzone A., 91, 105, 108, 110
 Mazzoni G., 33
 McTaggart E. -J., 31
 Mead G. -H., 309, 316, 350
 Medvedev R., 195, 219, 242, 261
 Mehring Fr., 514, 524
 Meillassoux Cl., 316
 Mena J., 500
 Merchant C., 159
 Merker N., 157, 211, 215, 501
 Mészáros I., 524
 Meyerbeer G., 389, 390
 Midgley M., 162
 Migne J. -P., 18
 Modica M., 212, 502
 Mondaldi M., 265
 Mondolfo R., 158, 212, 327, 352
 Monod J., 345, 346
 More Th., 17, 164
 Morin E., 32
 Mozart W. -A., 389
 Müller-Hill B., 357
 Münkler H., 105
 Münster A., 161, 353, 411
 Münzer Th., 39, 214, 262
 Murphy J. -W., 310
 Muscatello B., 33
 Musil R., 524
 Naess A., 162
 Nagel Th., 263
 Nannini S., 353
 Napoleone III, 27
 Napoleoni Cl., 45, 68, 69, 106
 Natali C., 502
 Natoli S., 107, 108, 111
 Nebbia G., 107
 Negri Antimo, 48, 71, 106, 108, 213, 353
 Negri Antonio, 82, 106, 108, 109
 Neruda P., 514
 Neuhaus M., 105
 Newton Is., 286, 353, 372, 383
 Nicolini F., 443
 Niel H., 524
 Nietzsche F., 12, 21, 101, 150, 159, 196, 197,
 199, 200, 205, 214, 224, 262, 309, 316,
 350, 354, 355, 392, 513

Ninio J., 357
 Nozick R., 163
 Nuti D. M., 106
 O'Connor J., 47, 106, 110
 Oldrini G., 262, 522
 Oliverio A., 415
 Olivetti A., 33, 496
 Omero, 394
 Owens R., 17
 Pala G., 34
 Palestrina P. -L., 389
 Pallante M., 106
 Pannekoek A., 523
 Paolo di Tarso, 18, 214
 Papi F., 110, 412
 Parfit D., 160, 161
 Parkinson -G. -H. -R., 517, 525
 Parmenide, 334, 380, 383
 Parsons T., 165
 Pascal Bl., 107, 196, 214
 Passet R., 61, 107, 263
 Paternostro R., 498, 500
 Pavlov Iv. -P., 317
 Péguy Ch., 213
 Peirce Ch. -S. -S., 282, 346
 Pérez Rivera H. -E., 264, 265
 Pestalozza L., 212
 Petrarca F., 200
 Petrucciani St., 261
 Piaget J., 309
 Picasso P., 514
 Pico della Mirandola, 19
 Pietro apostolo, 214
 Pirola G., 161
 Pisacane C., 461
 Pischel G., 263
 Pitagora, 389, 492
 Pivetti M., 109
 Pizzi C., 32, 357, 417
 Platone, 9, 15, 16, 392
 Plechanov G. -V., 350, 424, 442, 455, 472,
 494, 514, 516, 524
 Plinio il giovane, 265
 Podolinskij S., 57, 106
 Poincaré H., 95
 Polak F. -L., 288, 309
 Polányi K., 358, 507
 Pontara G., 32, 162
 Popper K. -R., 183, 281, 282, 309, 336, 337,
 355, 357, 361, 363, 380-382, 414, 415,
 421, 442, 513
 Popper L., 507, 508
 Postigliola A., 213
 Prestipino G., 105, 159, 214, 266, 267, 354,
 414, 443, 493, 526
 Prigogine I., 309, 379, 380-382, 384, 413-
 415, 422, 442
 Prokopczyk C., 525
 Proudhon P. -J., 448, 460, 489, 496
 Quinet E., 495
 Rabelais F., 517
 Rachels J., 162
 Raffaello Sanzio, 9
 Ravaoli C., 61, 75, 107, 108
 Rawls J., 10, 16, 47, 148-156, 161-164, 166,
 182, 183, 187, 188, 211, 254
 Revelli M., 310
 Ricardo D., 457
 Rickert H., 523
 Ricoeur P., 95, 315
 Riemann B., 377
 Riess A., 366
 Rolland R., 100
 Romagna E., 212, 502
 Romanell P., 355
 Rorty R., 150-152, 163, 314, 338, 350, 355
 Rossi Mario, 13, 118-127, 132, 157, 158, 191,
 212, 213, 259, 266, 281, 317, 350
 Rossi Paolo, 107, 384, 385, 415
 Rossi-Landi F., 208
 Rousseau J. -J., 147, 166, 172, 180, 183, 193,
 204, 212, 213, 221, 243, 262, 297, 389
 Ruge A., 186, 208, 238, 239
 Rugemer W., 32
 Russell B., 16, 319, 351, 354, 445
 Russell J., 411
 Russo L., 481
 Russo M., 33, 365-368
 Rybarczyk M. -L., 32
 Sabetti A., 214
 Sacks O., 110
 Sacristán M., 415
 Sade marchese di, 130
 Saint-Simon Cl. -H. de Rouvroy, 17
 Salinari C., 522
 Salk J., 344

Salvucci P., 352, 417, 524
 Sánchez Vázquez A., 32, 321, 323, 324, 327,
 328, 330, 352, 353, 526
 Sartre J.-P., 262, 354
 Scalia G., 496
 Scanlon Th., 263
 Scarponi A., 523
 Scheler M., 32, 287, 296, 309, 310, 359
 Schelling F. -W. -G., 214, 388, 403, 492, 522
 Schiller J. -Chr. -Fr., 231, 353, 514
 Schleiden M. -J., 345
 Schmitt C., 227, 239, 244, 513
 Schopenhauer Art., 354, 388, 389
 Schucht J., 75
 Schucht T., 175, 454, 457-459, 467, 474
 Schumpeter J. -A., 26, 263
 Schwann Th., 345
 Scott W., 517
 Screpanti E., 211
 Seidler I., 507
 Sen Am., 209
 Seneca A., 208, 250
 Senofonte, 18
 Sève L., 308
 Severino E., 214, 367
 Shakespeare, 20, 212, 392
 Showstack Sassoon A., 483, 500
 Sichirollo L., 352, 524
 Sikora R. -I., 160
 Simmel G., 353, 443, 507, 508
 Simpson G. -G., 344
 Singer P., 160, 161
 Smart J. -J. -C., 160
 Smiers J., 107
 Smith A., 168, 185, 231, 251, 353
 Sneed J. -D., 162
 Socrate, 164, 189, 319, 392
 Sofocle, 519
 Sohn-Rethel A., 208
 Soper K., 308
 Sorel G., 200, 403
 Sorge B., 196
 Spencer H., 412
 Spengler O., 118, 524
 Spinazzola V., 519, 526
 Spinoza B., 77, 109, 174, 185, 274, 321, 353,
 383, 402, 403, 492
 Spontini G., 389
 Sraffa P., 43, 45, 109, 457
 Stalin J. -V., 38, 42, 105, 189, 219, 223-225,
 504, 513-515
 Stengers I., 384, 414
 Stuart Mill J., 196
 Suppe F., 501
 Swift J., 517
 Sylos Labini P., 76
 Sylvers M., 105
 Tacito, 208
 Taine Ipp., 516
 Taylor Ch., 165
 Taylor Fr. -W., 45, 231, 468, 469
 Teilhard de Chardin P., 294, 310
 Telesio B., 372
 Tertulian N., 32, 161, 353, 359, 411, 415,
 491, 492, 510, 523
 Teubner G., 244
 Texier J., 241, 242, 264, 267, 502
 Thom R., 379, 381, 382, 414
 Thomasius Chr., 262
 Tiezzi E., 58, 70, 107, 108
 Timpanaro S., 308
 Togliatti P., 125, 158, 176-178, 210, 213, 225-
 227, 262, 265
 Tolomeo, 355, 368
 Tolstoj L., 263, 515, 518, 521
 Tommasi W., 111
 Tönnies F., 159, 296
 Toraldo di Francia G., 380, 414
 Tosel An., 100, 132, 246, 353
 Toulmin S., 417, 443
 Trémaux, 356
 Trockij L., 105, 225
 Trupia P., 306
 Tucidide, 281, 282
 Tucker D. -F. -B., 162
 Turchetto M., 34
 Usievič E., 514, 515
 Vacatello M., 522
 Vacca G., 497
 Vaccaro N., 483, 495, 500
 Vaiani C., 525
 Vajda M., 415
 Van Gogh V., 525
 Vattimo G., 110, 159
 Veca S., 211
 Verdi G., 390, 391, 416

Finito di stampare nel mese di ottobre 2002
per conto degli Editori Riuniti
dalla Industria Grafica Pistolesi – Monteriggioni (Siena)
Editing, impaginazione: Gianni Mazzoni – mazzoni@unisi.it