

Socialismo.info

Edizione 2020

Publicizza questo libro come credi, anche facendone oggetto di commercio, ma se lo modifichi non attribuire a me cose che non ho mai detto, a meno che tu non pensi di contribuire alla causa di un socialismo davvero democratico.

MIKOS TARSIS

COSCIENZA E MATERIA

oltre il materialismo dialettico

Rispetto al pregiudizio l'ignoranza è meno lontana dalla verità.

Denis Diderot

Amazon

Nato a Milano nel 1954, laureatosi a Bologna in Filosofia nel 1977, già docente di storia e filosofia, Mikos Tarsis (alias di Enrico Galavotti) si è interessato per tutta la vita a due principali argomenti: Umanesimo Laico e Socialismo Democratico, che ha trattato in homolaicus.com e che ora sta trattando in quartaricerca.it e in socialismo.info.
Per contattarlo:
info@homolaicus.com o info@quartaricerca.it o info@socialismo.info
Sue pubblicazioni su Amazon.it

Premessa

È molto difficile trovare un politico rivoluzionario che non abbia anche una filosofia rivoluzionaria. Il contrario invece è possibile: il marxismo considerava rivoluzionaria la dialettica hegeliana, ma reazionario il suo svolgimento politico.

Generalmente la filosofia è astratta: quando pretende uno svolgimento politico, diventa facilmente reazionaria. Finché si limita a contestare la religione, ad affermare principi laico-umanistici, tutto sembra filare liscio, ma appena si mette ad affrontare la realtà, con le sue contraddizioni antagonistiche, essa rivela tutti i suoi profondi limiti. Questo perché la filosofia è sempre stata patrimonio di quei pochi intellettuali che si potevano permettere studi approfonditi. Nel mondo greco classico vi fu un poderoso sviluppo della filosofia, ma nessun filosofo ha mai messo in discussione la realtà sociale dello schiavismo. Né mai è stato fatto in Cina o in India. La filosofia attende sempre d'essere messa in pratica, e purtroppo quando ciò avviene, i risultati sono il più delle volte deludenti. Lo sono in politica, figuriamoci in filosofia.

La filosofia illuministica fu senza dubbio la teoria migliore prima della nascita del socialismo, proprio perché amava collegarsi con le questioni sociali e politiche. Essa ha prodotto due rivoluzioni borghesi molto importanti: quella americana e soprattutto quella francese, il cui contenuto democratico però lasciava molto a desiderare. Sono state proprio le incoerenze tra i principi affermati in sede teorica e la pratica politica e sociale a determinare la nascita di un'alternativa: quella appunto del socialismo.

Quando si parla di socialismo, sul piano teorico, s'intendono due cose: il *materialismo dialettico* e il *materialismo storico*. Quest'ultimo contiene aspetti di economia, sociologia, antropologia, ecc. L'altro invece è più prettamente filosofico, epistemologico, ontologico, ecc. Entrambi pretendono d'essere "scientifici". Si possono tenere separati? Sarebbe meglio di no, in quanto uno aiuta l'altro a definirsi. Tuttavia in questo libro abbiamo voluto porre maggiore attenzione al materialismo dialettico, privilegiando il *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin, un capitolo dell'*Ideologia tedesca* scritto da Marx e i tre volumi filosofici di Engels, punto di riferimento privilegiato per la filosofia di Lenin. L'idea di fondo è quella di superare i limiti del materialismo dialettico per andare verso un *materialismo umanistico*.

La filosofia di Engels

Per poter parlare di “materialismo dialettico” bisogna anzitutto partire da chi ne ha posto le basi fondamentali: Friedrich Engels, da cui dipende soprattutto Lenin. Lo faremo per sommi capi, esaminando tre suoi libri: *Anti-Dühring* (1878), *Dialettica della natura* (1883), *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* (1888). Ma anticipiamo subito che per l'economia del nostro discorso il primo è quello più interessante.

Anti-Dühring

Dell'*Anti-Dühring* userò la versione stampata da Lotta comunista (Milano 2017)¹: lo stessa che ho usato in *Cinico Engels* (ed. Amazon), dove però non avevo preso in esame la I sezione, quella appunto filosofica. Anche qui tralascieremo la sua polemica con Karl E. Dühring, analizzando solo alcune espressioni teoriche che possono essere considerate come punti di riferimento privilegiati del materialismo storico-dialettico della filosofia marxista-leninista (è ben noto che al consolidarsi del regime sovietico la volgarizzazione di Engels divenne il principale contenuto filosofico nei libri di testo). Seguiremo l'ordine cronologico dei capitoli, dal III al XIV, per cui nelle citazioni non metteremo il numero delle pagine. Tra una disamina e l'altra aggiungeremo considerazioni estemporanee sulla situazione attuale della filosofia non borghese.

In via preliminare bisogna subito dire che quando si legge la sezione filosofica dell'*Anti-Dühring* si ha la netta impressione che il materialismo del socialismo scientifico sia soltanto un idealismo rovesciato, in cui al posto dello spirito viene messa la materia, pensando che in questa maniera si possano evitare i rischi del misticismo. Questo a prescindere dalla giustezza delle tesi di Engels nella sua diatriba con Dühring.

Egli era convinto di non assumere una posizione mistica solo perché, sulla scia di Marx (che pur nel *Capitale* si era limitato a “civettare” con la dialettica hegeliana), partiva dall'analisi economica della realtà fattuale (anche se proprio nell'*Anti-Dühring* egli esordisce coi problemi filosofici). Partire dalla realtà economica significa infatti partire dai *bisogni concreti* delle collettività (ceti, classi, strati sociali, ecc.), cercando di capire il modo in cui questi bisogni vengono soddisfatti. Il materialista è

¹ Tale versione non contiene le molte varianti riportate nel volume XXV delle *Opere complete* di Marx ed Engels pubblicate dagli Editori Riuniti.

quindi colui che anzitutto esamina le contraddizioni delle civiltà basate sull'antagonismo sociale, privilegiando ovviamente il capitalismo, che era il sistema dominante a livello mondiale già alla fine del XIX secolo.

Tutta la preoccupazione di Engels, espressa in questo libro, è stata quella di far capire che il materialista non può accettare l'idea che esista una divinità con capacità assolutamente straordinarie rispetto all'essere umano. Tuttavia queste capacità si ha l'impressione ch'egli non abbia fatto altro che trasferirle dalla divinità alla materia, di cui l'uomo rappresenta l'aspetto consapevole, nel senso che l'essere umano è l'unico in grado di comprenderla adeguatamente, in maniera sempre più esatta.

Chiediamoci ora: ha senso contrapporre l'essere al pensiero o la materia alla coscienza? Che garanzia si ha che in tale contrapposizione l'essere, la natura, la materia non siano, in ultima istanza, un altro *prodotto* del pensiero umano? Quando si dice che il pensiero non può “creare” le forme dell'essere o che può “dedurle” solo dal mondo esterno, non da se stesso, come si può essere sicuri di non compiere una nuova operazione idealistica? Sul nostro pianeta le uniche entità che non rischiano di apparire metafisici, in quanto prendono la natura così com'è, non mettendo mai in discussione le sue leggi, sono gli animali. Qualunque “riflessione” si faccia non fa più parte della mera *area istintuale*.

Se noi diamo per scontato che la natura abbia leggi che non dipendono dalla nostra volontà, noi rischiamo di fare della natura un'altra divinità. A questo punto tanto vale sostenere che la materia è *pensante*, cioè ha una caratteristica *umana*. In tal modo ci risulterebbe più facile capire perché l'uomo non è soltanto un *ente di natura*, ma anche l'unico ente in grado di comprenderla adeguatamente in tutte le sue leggi. Quindi l'essere umano non sarebbe, propriamente parlando, un “prodotto” della natura (come possono esserlo i minerali, i vegetali e gli animali), ma proprio *un'espressione tangibile dell'umanità della materia*.

In questa maniera sarebbe per noi del tutto irrilevante dedurre l'essere dal pensiero o fare il contrario. Se possiamo identificarci con una materia che non possiede solo aspetti organici (fisico-chimici, energetici, ecc.), ma anche aspetti di natura spirituale o immateriale, come p.es. la coscienza, il pensiero, la sensibilità..., la contrapposizione tra materialismo e idealismo perderebbe di significato. Il problema non sarebbe più quello di distinguere la “deduzione” dall’“induzione” o il pensiero dall'essere, ma soltanto quello di confrontare delle *idee* rispetto ai *bisogni* della società. E ci si dovrebbe chiedere: le idee soddisfano i bisogni di *tutti* i componenti di una determinata collettività, o soltanto quelli di una sua *parte*?

Anche la borghesia, quando pensa a soddisfare i propri interessi economici, manifesta idee materialistiche. In questo è forse meno “mate-

rialistica” del proletariato o dei socialisti? Lo è di meno solo perché usa strumentalmente le credenze religiose? O solo perché afferma, in sede giuridica, dei principi che sistematicamente contraddice nella pratica? Il socialismo può limitarsi a contestare una incoerenza del genere o non ha forse bisogno di ben altro?

*

La materia non è solo “pensante”, con determinate caratteristiche *umane*, quindi perfettamente in grado di essere compresa nelle sue manifestazioni, ma è anche dotata di una *memoria* eccezionale, che la rende capace di *autosussistere*, a prescindere da ciò che di innaturale le possa essere fatto. La materia è in grado di trovare delle strategie adeguate per difendere la propria incolumità.

Senza memoria ci sarebbe solo *desiderio*, che, per quanto umano sia, non saprebbe bene dove andare, né scegliere gli strumenti più idonei per soddisfare se stesso, né le modalità più giuste per non contraddirsi. È la memoria che permette al desiderio di esprimersi in forme adeguate. Andare al di là di queste cose, cioè sminuirle o addirittura negarle recisamente, significa ridurre la materia a qualcosa di inerte o di umanamente irrilevante.

È giusto dire che dobbiamo partire dalla realtà dei sensi (che ci permettono di percepire le cose) e soprattutto dalla realtà dei bisogni da soddisfare; è altresì giusto mettersi in un atteggiamento di ascolto, calandosi nei problemi altrui, ma sarebbe ridicolo pensare di poter ricavare dalla natura o dal mondo materiale i criteri per realizzare una società democratica. Se il principale nemico dell'uomo è l'uomo stesso, e non il capriccio di qualche dio o la forza di qualche evento naturale, è solo in maniera *umana* che si possono risolvere i problemi della vita. Il pensiero non viene *dopo* la percezione sensibile, ma *coesiste* con questa (gli è *collaterale*). Tra loro vi è una *reciproca influenza*. L'ascolto dei problemi altrui viene fatto sulla base di determinate categorie mentali o precomprensioni culturali. Ciò che si ascolta può confermare o smentire tali precomprensioni: dipende dall'*interesse* che si vuole difendere. È un interesse a vantaggio di pochi, di molti, di tanti o di tutti?

Bisogna fare attenzione a queste cose, anche per evitare di cadere in atteggiamenti intellettualistici. La concretezza non è garantita dal fatto che si professa il materialismo. Nell'*Anti-Dühring* Engels fa questa strana affermazione, che sintetizzo per comodità: se potessimo sapere esattamente come la natura funziona e quali mezzi logici legano la natura alla storia umana, la conoscenza avrebbe termine e non si avrebbe uno sviluppo storico progressivo.

In realtà sarebbe assurda un'altra cosa, e cioè che l'esperienza della libertà debba dipendere da una conoscenza illimitata delle caratteristiche della natura. Una qualunque società del passato non la possiamo considerare più “ignorante” rispetto ad oggi (e, a causa di tale ignoranza, meno “democratica”), solo perché appartiene al passato. Una determinazione qualitativa come *l'esperienza della libertà* non può dipendere, in senso stretto, dalla conoscenza scientifica della natura (ammesso e non concesso che la conoscenza che abbiamo oggi sia davvero più “scientifica” di quella che si trasmettevano oralmente le comunità primitive). Anche perché per milioni di anni gli uomini han vissuto democraticamente, a stretto contatto con la natura, senza avere gli odierni strumenti tecnologici. Anzi, da questo punto di vista dovremmo dire che, col tempo, la conoscenza più adeguata della natura (che non è solo una “categoria economica”) è andata scemando. Perdendo la trasmissione orale delle conoscenze, che aveva la fondamentale caratteristica dell'*ancestralità*, quindi del continuo collaudo collettivo di ciò che veniva appreso, abbiamo dovuto affidarci all'analisi in campo chimico-fisico, che è di tipo “laboratoriale”, cioè di ristrette élite specialistiche. Siamo diventati analitici nella nostra artificiosità meccanica, e non sappiamo più cogliere la natura nel suo insieme, in maniera *olistica*.²

Non ha alcun senso definirsi “materialisti” solo perché, in conseguenza dello sviluppo industriale, ci sentiamo molto meno dipendenti dalla natura e quindi molto meno disposti ad assumere atteggiamenti religiosi. La contrapposizione tra materialismo e idealismo non è decisiva ai fini della comprensione della natura o della realizzazione della democrazia. Il socialismo deve costruire una società in cui gli aspetti umani e naturali siano interdipendenti, interconnessi in maniera strutturale.

Engels criticava l'idealismo hegeliano in quanto lo vedeva infarcito di religione e troppo legato al sistema oppressivo prussiano, ma anche una posizione materialistica può diventare idealistica o ideologica, come è avvenuto nei regimi totalitari del socialismo statale. La garanzia che una conoscenza resti scientifica non è data dall'accettazione della infinità della conoscenza stessa, basata sulla illimitatezza delle capacità cognitive della mente umana. Nella loro conoscenza della natura gli uomini primitivi erano “scientifici” proprio perché tale conoscenza era limitata

² Scrive Stalin in *Materialismo dialettico e materialismo storico* (1938): “gli uomini lottano contro la natura e sfruttano la natura per la produzione di beni materiali”. Poco prima aveva detto “che la materia, la natura, l'essere è una realtà oggettiva, esistente al di fuori e indipendentemente dalla coscienza”; poi però concede a tale coscienza (tecnologica) il potere di fare della materia, della natura, dell'essere ciò che vuole. Che cos'è dunque il socialismo scientifico se non un'ideologia borghese in nome del proletariato?

agli aspetti essenziali per l'esistenza e per la riproduzione del loro collettivo locale, che permettevano loro di vivere sulla Terra un'esperienza umana conforme a natura. Per essere democratici abbiamo bisogno di democrazia, e questo è possibile semplicemente soddisfacendo i bisogni di tutti, cioè evitando di creare delle discriminazioni sociali.

Engels avrebbe dovuto limitarsi a dire che non si può avere il senso della libertà, né comprendere il modo di realizzarla se non ci si cala profondamente nella realtà. La coscienza è il frutto di relazioni sociali. Quanti soggetti materialisti, che professano idee socialcomuniste, sono in realtà degli idealisti astratti, che hanno imparato a memoria la lezione del marxismo e non hanno alcun rapporto con la realtà dei bisogni sociali, quelli delle grandi collettività? Il socialismo e l'ideologia materialistica che gli è correlata non possono essere soltanto il frutto di una rivoluzione industriale, in cui la differenza dall'approccio capitalistico sta unicamente nella questione della proprietà dei mezzi produttivi. Una concezione socialista del genere è ancora lontanissima dalla democrazia.

A un materialista è sufficiente dire che la coscienza non ha alcun valore senza *l'esperienza diretta delle cose*, e che l'individuo isolato, senza un collettivo di riferimento, è una mera astrazione. Tutto il resto (cioè la propria credibilità) uno se la deve giocare nella *pratica quotidiana*. *La prassi è il criterio della verità*: questa frase andrebbe scritta a caratteri cubitali sulla porta di qualunque sede politica socialista.

*

“Senza analisi non c'è sintesi”, dice Engels, da materialista, criticando Dühring, il quale, secondo lui, avrebbe usato un procedimento conoscitivo di tipo idealistico per giungere alla comprensione dell'essere, l'essenza ultima della realtà delle cose. Tale procedimento consisteva nell'arrivare all'*unità* dell'essere partendo dalla sua *unicità* (percepita intellettualmente).

Engels obietta che “in primo luogo il pensiero consiste tanto nella scomposizione degli oggetti della coscienza nei loro elementi, quanto nella riunione di elementi omogenei in una unità”. “In primo luogo” la “scomposizione degli oggetti?”. Davvero non c'è sintesi senza analisi? Non è forse anche questa una frase che acquista il suo significato solo se la si relativizza? Infatti, ci può forse essere un'adeguata analisi senza una preliminare capacità sintetica?

In “primo luogo” non vi è affatto l'analisi dei singoli elementi di un qualunque evento o fenomeno o realtà materiale, ma semmai la percezione della loro unità. Solo quando questa unità viene percepita in maniera *diversa*, solo quando si *perde* tale percezione unitaria, si è costretti o

indotti a passare alla scomposizione dei suoi elementi. Dopodiché si passa alla ricomposizione, non meno intellettualistica, di quegli elementi tra loro omogenei per qualche particolare caratteristica (una omogeneità – aggiunge Engels – che esisteva ben prima che si compiesse l'analisi, in quanto è la natura stessa a offrirla).

Engels non è meno astratto di Dühring. Se si parte dalla scomposizione degli elementi, per capire (o carpire?) i segreti della natura, si è già partiti col piede sbagliato: infatti, quando verrà il momento di operare una ricomposizione degli elementi divisi, lo si farà secondo interessi o motivazioni tutt'altro che naturali.

Se a un marxista dicessimo che la percezione dell'unicità e unità dell'essere è anteriore a tutto, rischieremmo di passare per dei mistici che credono in dio, poiché, secondo lui, una tale percezione dell'essere potrà soltanto essere acquisita *dopo* un lunghissimo lavoro scientifico compiuto sul piano fisico, chimico, astronomico, ecc., la cui durata non può essere minimamente preventivata. Dunque, chi è più astratto? Se la conoscenza è destinata a restare illimitata, noi non avremo mai la percezione di una unità e unicità dell'essere. Invece dobbiamo averla subito, proprio per impedire che l'analisi delle singole componenti della materia ci faccia deviare verso interessi non naturali.

Il marxismo ha avuto buon gioco sull'idealismo perché questo era sempre associato a una certa componente religiosa e difendeva gli interessi della borghesia. Tuttavia il fatto di professare l'ateismo non gli ha di per sé impedito di porsi come una filosofia idealistica; né il fatto di volere la statalizzazione della proprietà gli ha impedito di trasformarsi in un'ideologia totalitaria. A volte si ha la netta impressione che il marxismo (almeno nella sua veste stalinista) non abbia fatto altro che sostituire Dio con la Materia, così come l'imprenditore privato con quello statale.

Scrive Engels: l'unità materiale del mondo (o dell'universo) è “dimostrata da uno sviluppo lungo e laborioso della filosofia e delle scienze naturali”. Quale garanzia ci sia che un giorno approderemo alla conoscenza di tale unità, Engels ovviamente non può dirlo. Dice soltanto ch'essa sarà “dimostrata” (usa un verbo razionalistico) dallo sviluppo delle stesse scienze. In sostanza non comprende che tale unità e unicità è data in maniera spontanea dalla natura, ovvero viene semplicemente “mostrata” come un'*evidenza*, la quale però può essere colta solo se si vive un'esperienza *umana e naturale*. Dühring sarà sicuramente un idealista, seguace di Hegel, ancorché privo di ogni sensibilità religiosa; ma Engels appare come un idealista seguace del positivismo (come già avevamo dimostrato in *Cinico Engels*).

Se c'è una cosa che l'idealismo hegeliano aveva capito era che l'essere, la sostanza, lo spirito, la materia, insomma tutto l'universo è dominato dallo sdoppiamento, dalla contraddizione di opposti che si attraggono e si respingono continuamente. L'uno, in natura, non esiste o è comunque destinato a essere superato dal due.

Siccome però era un filosofo e, per giunta, un accademico che voleva fare gli interessi di un autoritario Stato prussiano, espressione delle classi latifondistiche e militarizzate, era convinto che ogni opposizione potesse essere *mediata*, cioè ricomposta sulla base della categoria della *necessità*. Era, in sostanza, uno stoico che riteneva relativa l'opposizione, in quanto le parti in gioco dovevano, secondo lui, rendersi conto di essere interdipendenti, come le membra del corpo umano e lo stomaco nell'apologo di Menenio Agrippa.

In questa maniera l'idealismo hegeliano poteva diventare la filosofia ufficiale dello Stato prussiano. Hegel non accettava l'idea che gli opposti, sul piano socioeconomico, potessero avere interessi irriducibilmente diversi, non conciliabili. Là dove esisteva un antagonismo sociale, dominato dall'idea di proprietà privata dei mezzi produttivi, Hegel vedeva solo un contrasto risolvibile con la ragione filosofica, il compromesso politico, la dialettica mediativa, cioè gli strumenti ideali per scongiurare il pericolo di una rivoluzione (come quella accaduta in Francia).

Fu Marx a rivelare l'inconsistenza di questa filosofia, rivoluzionaria solo sul piano teorico (a motivo dei principi della dialettica), ma conservatrice su quello politico. E non si accontentò minimamente della sbornia ateistica con cui la Sinistra hegeliana s'illudeva di poter assestare un colpo demolitore all'hegelismo. Sarà poi il cosiddetto "socialismo reale" a dimostrare, a proprie spese, che una proprietà *statalizzata* dei mezzi produttivi è una forma d'insopportabile autoritarismo (non meno del capitalismo economico e finanziario nelle colonie sfruttate dall'occidente).

Oggi siamo nel 2020 e ancora non si vede all'orizzonte una teoria che spieghi nel dettaglio come superare non solo il capitalismo privato (più o meno regolamentato o supportato dallo Stato), ma anche il socialismo statale. L'unica nuova teoria sembra essere quella dei dirigenti cinesi, sedicenti comunisti, con la quale si tollerano forme di capitalismo nell'ambito della società civile, conservando però forme di socialismo statale (cioè forme di dittatura) in ambito politico-istituzionale. I dirigenti pensano che, dopo il crollo del socialismo statalizzato nell'Europa orientale, questa sia l'unica possibile alternativa che il socialismo e la filosofia marxista-leninista si possono permettere. In caso contrario il capitalismo è destinato a durare per un tempo indefinito. Peccato che sia proprio questa soluzione pseudo-socialistica a garantire al capitalismo un ulteriore

futuro...

In poche parole nessun teorico socialista ha mai accettato l'idea che l'unica forma "reale", autentica, di socialismo sia stata quella dell'uomo primitivo, preistorico, antecedente alla nascita delle civiltà urbanizzate. Forse anche Lenin avrebbe potuto costruirla, visto ch'era incredibilmente flessibile nelle decisioni che prendeva, ma il destino purtroppo non gli ha permesso di dimostrarlo per un lungo periodo.

A partire dallo sviluppo tecno-scientifico e industriale viene ritenuta assurda l'idea di poter realizzare il socialismo senza esercitare, nel contempo, un "dominio" sulle forze della natura. Per trovare idee ecologico-ambientaliste bisogna andarle a cercare tra gli anarco-primitivisti (che però non fanno alcuna vera opposizione politica al sistema dominante), oppure tra le ultime comunità indigene ancora esistenti, confinate negli angoli più remoti del pianeta, in attesa d'essere assimilate, fagocitate, inglobate, anzi devastate dall'avanzata trionfale del capitale.

Il genere umano sembra non avere alternative di sorta alla propria autodistruzione. O manca l'intelligenza delle cose, la lucidità mentale, o, se c'è, non è abbastanza forte per farsi valere. Neppure gli immani disastri ambientali sembrano essere in grado di suggerire qualcosa di significativo, cioè qualcosa che risolva anzitutto i problemi a monte. Siamo ormai arrivati a un punto in cui l'umanità può sperare soltanto in un cataclisma globale, una sorte di apocalisse planetaria (inevitabilmente di tipo nucleare), capace di azzerare l'intero progresso e di riportare almeno una piccola parte (anche infinitesimale) della popolazione mondiale allo stadio del comunismo primitivo, l'unico davvero *umano e naturale*.

*

Dobbiamo dare per assodata la giustezza di questa affermazione di Engels: "Eternità del tempo e infinità nello spazio consistono... nel non avere un termine in nessuna direzione, né avanti né indietro, né su né giù, né a destra né a sinistra".

Detto questo però, che può esser utile per capire le caratteristiche della materia, resta da fare il passo successivo, quello che fece Spinoza nel Seicento: il pensiero, la coscienza, essendo "attributi" della materia o della sostanza, sono altrettanto eterni nel tempo e infiniti nello spazio. In altre parole, l'essere umano non è mai "nato", esiste da sempre, è coeterno alla materia; lo è come "essenza", poiché l'attuale conformazione fisica che sperimentiamo sul nostro pianeta non è l'unica possibile. Siamo molto più complessi di quello che sembriamo. Siamo fatti di materia e di energia, e questa energia è *pensante*, è dotata di *coscienza umana*. Ne siamo certi, poiché, in caso contrario, noi umani non esisteremmo. La co-

scienza non potrebbe essere il prodotto di un livello superiore della materia se questa non fosse già “pensante”.

Essendo un materialista ateo, Engels ha bisogno di credere non solo nell'eternità e infinità della materia, ma anche, sulla scia di Kant, che la natura terrena ha avuto un inizio dalla stessa materia. Su questo nulla da eccepire, ma resta da fare il passo successivo, e lui non lo fa. Ha ragione nel dire che “il movimento è il modo di esistere della materia”, in quanto non ha senso pensare al movimento solo quando materia ed energia meccanica si separano. Non esiste un fattore esterno che mette in moto la materia, anche perché si sarebbe costretti a pensare a una qualche entità divina (p.es. l'orologio cosmico di Cartesio e di Boyle).

“Ogni stato di quiete – scrive Engels –, ogni stato di equilibrio è solo relativo, ha un senso solo in riferimento all'una o all'altra forma determinata di movimento”. È importante dire questo, poiché senza *autovivimento* la materia non potrebbe essere eterna e infinita.

Non solo, ma “materia senza movimento è altrettanto impensabile quanto movimento senza materia”. “Il movimento è altrettanto increpabile e indistruttibile quanto lo è la materia”. “Il movimento attivo lo chiamiamo *energia*; il movimento passivo, *manifestazione dell'energia*”. “L'energia ha la stessa grandezza della sua manifestazione, perché in entrambe si compie precisamente *lo stesso* movimento”. “Non esistono né quiete assoluta, né equilibrio incondizionato”. “Il movimento nella sua singolarità tende all'equilibrio; il movimento nella sua totalità, a sua volta sopprime l'equilibrio”.

Sono parole fantastiche, molto profonde, di una bellezza e incisività straordinaria, pur nella grande semplicità espressiva. Ovviamente non appartengono al solo Engels, ma anche a buona parte dei filosofi greci della natura, nonché a molti scienziati dell'Ottocento, soprattutto ai fisici, che porranno le basi della grande fisica del Novecento. Forse però si sarebbe dovuto precisare meglio che la materia è una condizione dell'energia, come questa lo è di quella, nel senso che non può esistere materia senza energia *pulsante* (che permette il movimento), né può esistere questa in forma meramente “spirituale”, senza la presenza di qualcosa di materiale.

Tuttavia una tale definizione della materia e dell'energia non basta. Noi abbiamo bisogno di *identificarci* con la materia, altrimenti la differenza percepita ci indurrà ad assumere atteggiamenti prevaricatori. Dobbiamo cioè avere l'esatta percezione che tra ente materiale ed essere umano l'interdipendenza è assoluta, per cui occorre riconoscere la rispettiva diversità.

La materia deve per forza avere una componente *umana*, che non può certamente essere quella propagandata da tutte le religioni e da gran

parte delle filosofie. Oggi dobbiamo dare per scontato che l'unico vero dio dell'universo è lo stesso essere umano, che è materiale e immateriale: l'unico ad avere il *senso della libertà*, quel senso che rende impossibile l'esistenza di un dio onnipotente e onnisciente come realtà esterna. Tra materia ed essenza umana deve esserci, per dirla col Foscolo, una “corrispondenza d'amorosi sensi”.

Noi non abbiamo soltanto bisogno di “capire” le caratteristiche della materia, ma anche quello di *identificarci* con la sua natura, di *riconoscerci* nella sua “umanità”. Da questo punto di vista non siamo condizionati per nulla dalla necessità di liberarci dal pregiudizio religioso: semplicemente la consideriamo come un punto di partenza acquisito. Lo stesso Lenin non rifece il percorso di Engels per giungere all'ateismo: lo diede per scontato.

Noi siamo il prodotto “umano” di una “materia umanizzata”, che è insieme “pensante” e “senziente”. Questa materia non può avere caratteristiche talmente sovrumane da rendere impossibile il riconoscimento: non possiamo sentirci schiacciati al suo cospetto. “L'amor che move il sole e l'altre stelle”, di cui parla Dante nell'ultimo canto del *Paradiso*, non è altro che l'aspetto *umano* della materia. La manifestazione “umana” della materia è parte *integrante* della sua sostanza: non è una parte secondaria, facoltativa, opzionale. Noi siamo fatti di materia perché la materia è fatta di noi.

Se è così, bisogna dire che la sostanza non è esattamente quella che s'immaginava Spinoza, per il quale la necessità inglobava completamente la libertà. Per lui, che pur aveva capito molte più cose di Cartesio, non esiste nella “sostanza” né il libero arbitrio, né un'intelligenza o una volontà simili a quelle umane, troppo condizionate dalla realtà terrena (coi suoi vizi, le sue passioni, ecc.); neppure possono esistere delle cause finali, in quanto agire secondo fini significa essere privi di ciò che si desidera. La “sostanza” è sovraperpersonale, al di là dell'intelligenza e della volontà.

Noi invece pensiamo che alla sensibilità e all'intelligenza della materia “sta a cuore” il destino degli esseri umani. Siamo figli di una volontà, di un progetto da realizzare come co-autori, co-protagonisti. Il luogo in cui ciò deve avvenire è il *cosmo*. Solo provvisoriamente è il pianeta Terra, luogo per eccellenza di sperimentazione preventiva di tutte le forme possibili di libertà e quindi, purtroppo, anche di schiavitù, visto che libertà vuol dire “facoltà di scelta”. La caratteristica principale della materia, sul piano spirituale, è la *libertà*. Il genere umano è chiamato a sentirsi libero nelle forme compatibili col senso di umanità e nel rispetto delle esigenze riproduttive della natura.

*

Esiste un *finalismo* in natura? Sì, è *l'essere umano*. Guardiamoci attorno e chiediamoci: qual è l'ente di natura più sensibile e più intelligente, dotato di coscienza, oltre che di istinti? Dovremmo persino arrivare a dire che l'essere umano resta lo scopo fondamentale della materia anche soltanto limitandoci a constatare gli immani disastri che ha compiuto nella storia. Nessun altro ente di natura sarebbe mai in grado di compiere le nostre devastazioni, proprio perché non ha un cervello dotato di potenzialità illimitate.

Noi siamo fatti di *libertà di coscienza*: siamo gli unici a poter usare le nostre facoltà per compiere, coscientemente, sia il bene che il male. Ovviamente questa capacità autodistruttiva non è insita nella materia, che possiede piuttosto quella *conservativa e trasformativa* (quando distrugge qualcosa è solo per trasformarla in qualcosa di diverso o di migliore).³ Però è insita nella materia la facoltà di scelta, e noi ne siamo la testimonianza diretta.

Purtroppo la storia del genere umano ha dimostrato che negli ultimi 6000 anni abbiamo fatto di tutto per eliminare il passato preistorico (soprattutto quello paleolitico) per costruire un presente completamente diverso, non rispettoso di nulla, se non della forza (maschile), salvo poi trovarci in condizioni così difficili che a volte siamo stati costretti (e lo saremo ancora, almeno finché esisterà l'antagonismo sociale) a tornare sui nostri passi; abbiamo vissuto drammi e tragedie, la cui gravità è andata sempre più aumentando, di pari passo col nostro potenziale bellico, e ancora purtroppo non abbiamo imparato le cose fondamentali per vivere in pace con noi stessi. La materia è più saggia di noi: non è disposta a farsi del male inutilmente, e non perché sia inferiore, nella volontà o nella capacità, all'essere umano, ma semplicemente perché è più *coerente* con le proprie leggi.

Da quando abbiamo rinunciato a vivere nelle foreste, noi non riusciamo più a capire la necessità di dover dipendere dalla natura. Per noi la natura è solo una risorsa che va sfruttata, un oggetto da manipolare a nostro piacimento, e quando non riusciamo a farlo come vorremmo, la incolpiamo delle nostre miserie. Siamo diventati degli esseri *contro-natura*. E di questo dovremo rendere conto, poiché non è certamente in questa scriteriata maniera di vivere che potremo popolare l'universo. Non ha alcun senso riprodurre nel cosmo le stesse contraddizioni antagonisti-

³ Se nella Trimurti induista si elimina Brahma (il creatore), e si lasciano Visnù (il preservatore) e Shiva (il distruttore), forse questa religione ha ancora qualcosa di utile da dire all'umanità.

che di cui ci siamo fatti responsabili sul nostro pianeta, in via di progressiva distruzione. Certo la libertà non può essere coartata da nessuno (almeno non in maniera indefinita), ma quanto meno dovremmo popolare il cosmo con una consapevolezza sufficientemente precisa di ciò che sarebbe meglio non ripetere.

Nell'universo la libertà di coscienza dovrà potersi esprimere secondo caratteristiche umane e naturali, nelle nuove forme che ci attendono, come fossimo un neonato che esce dal ventre di una donna. Non potranno esistere condizionamenti tali da impedire lo sviluppo di queste fondamentali caratteristiche. Si dovrà poter essere quel che si vuole essere, nel rispetto integrale della libertà altrui. Non ci saranno regole scritte da rispettare. Solo il rapporto umano, diretto, potrà decidere come vivere la libertà di coscienza. Il vantaggio decisivo, rispetto alla situazione di adesso, è che non vi saranno ostacoli di natura oggettiva che potranno condizionare l'esercizio della facoltà di scelta.

Può la materia fare a meno degli esseri umani? Fino a che punto va considerata indipendente da noi? Indubbiamente la natura possiede delle leggi che non dipendono dalla nostra volontà, ma è anche vero che una di queste leggi, quella della *libertà di coscienza*, caratterizza l'essere umano, il quale, con la propria intelligenza, ha capito che è la legge più importante di tutte. Infatti solo valorizzando questa legge la materia fa emergere la propria umanità.

Sotto questo aspetto bisogna dire che la materia non può fare a meno dell'essere umano, cioè non può rinunciare al bisogno d'essere compresa nella propria sensibilità e intelligenza. Tuttavia, non può neppure rinunciare alla propria *integrità* quando questa si sente minacciata dall'esercizio umano della facoltà di scelta. La materia deve salvaguardare la propria esistenza: è “pensante” ma non ingenua. Anzi essa è l'intelligenza delle cose (il *logos*, come si esprimevano gli antichi), al cui giudizio, basato su leggi oggettive, nessuno può sottrarsi senza rischiare di perdere di umanità.

Negare alla materia una capacità di *autocoscienza*, solo per timore di fare concessioni al misticismo, è una forma di materialismo infantile. Nell'universo – non ci stancheremo mai di ripeterlo – non esiste alcun dio onnipotente, onnisciente, preveggenente, ecc. L'unico dio è lo stesso essere umano: non esistono altri esseri viventi, dotati di coscienza, che non siano umani. Dio non esiste proprio perché esiste l'uomo, dotato di libertà di coscienza e in grado di riprodursi autonomamente perché diviso per genere.

Su questa Terra gli umani si sviluppano incessantemente, nel bene e soprattutto, purtroppo, nel male, ma noi non sappiamo fin dove può arrivare questo sviluppo. Apparentemente sembra illimitato, ma non

è illimitata la sopportazione alla negatività. Una sofferenza che può essere tolta, non può essere sopportata. Indubbiamente le strade che abbiamo imboccato negli ultimi 6000 anni ci portano sempre più a minacciare la nostra esistenza e quella della natura. L'essere umano ha sempre più dimostrato che, negando la propria dipendenza dalla natura, tende a negare se stesso, cioè ad autodistruggersi.

Il fatto che gli umani siano destinati all'eternità non andrebbe preso come una forma di consolazione o di assicurazione che qualunque male si possa compiere, non finiremo mai con l'autodistruggerci. Una cosa infatti è la distruzione *fisica*, un'altra quella *morale*. Poiché la materia è eterna, sappiamo che una qualunque distruzione fisica su questo pianeta verrà compensata da una ricostruzione, altrettanto fisica, nel cosmo. Tuttavia, non è possibile alcuna "ricostruzione etica" se il soggetto non l'accetta in coscienza. L'autodistruzione interiore, morale, è una forma di disperazione che, in teoria, potrebbe anche avere un tempo illimitato, se non subentra l'*autocritica*, quella che i credenti chiamano "pentimento". Di sicuro le persone non disposte al "pentimento" dovranno essere messe in condizione di non nuocere alla libertà altrui.

*

Se si esclude che la natura possa "pensare", non si è poi in grado di spiegare l'origine dell'uomo. Il pensiero, la coscienza, il senso di libertà di coscienza sono caratteristiche tipicamente umane, che non possono essere sorte in virtù di semplici determinazioni quantitative. Vi sono animali che hanno la grandezza del cervello equivalente o addirittura superiore alla nostra, eppure continuano a vivere di istinti e il loro linguaggio è ridotto all'essenziale.⁴

Una materia "pensante" non deve per forza farci pensare a un dio creatore, anche perché noi conosciamo, della materia presente nell'universo, solo una piccola parte, benché la parte principale – la coscienza – ci sia perfettamente nota. Perché mai dovremmo negare che la materia sia meno pensante di noi? Sarebbe una forma di arroganza. O dobbiamo forse credere che, siccome non è dimostrato che la materia abbia una coscienza, di essa possiamo fare ciò che vogliamo? Per quale motivo dob-

⁴ L'animale che più si avvicina all'uomo, con coefficiente di encefalizzazione di 6, è il delfino, che, come le balene e gli elefanti, possiede un cervello più grande del nostro in valore assoluto (in grado addirittura di comunicare con gli ultrasuoni). Secondo recenti studi il delfino è l'animale che riesce a comprendere meglio il linguaggio umano. L'uomo ha un QE di 7, mentre la scimmia di circa 2. Considerando che il numero dei neuroni del nostro cervello resta in linea con gli altri primati, dobbiamo dire che non è la quantità che fa la qualità.

biamo credere che le leggi dell'universo non debbano riguardare anche gli aspetti "immateriali" della materia? Chi siamo noi, ancora soggetti a una fase evolutiva, per stabilire con sicurezza una cosa del genere?

La logica, semmai, potrebbe portarci a fare un'altra considerazione: se il pensiero fa parte della materia, allora l'essenza umana non è meno eterna di quella materiale. Al momento non possiamo sapere in quali forme lo sia, ma lo possiamo intuire. Se la coscienza è un attributo di una materia eterna e infinita, per quale motivo dovremmo pensare che non abbia le medesime caratteristiche di eternità e infinità? L'infinità dell'universo (come contenitore formale) ci pare adeguata all'infinita capacità delle nostre cognizioni e sensazioni (come suo contenuto qualitativo). Dunque perché escludere l'aspetto dell'eternità? Per non rischiare di fare un favore ai clericali dobbiamo forse negare a noi stessi un'identità pienamente umana, equivalente a quella della materia cosmica? Se la coscienza fosse una esclusiva prerogativa dell'essere umano (e non anche della materia), saremmo solo noi a stabilire le leggi di questa coscienza. E se lo facessimo in questo momento, in cui domina, a livello planetario, la legge del più forte (mascherata dalla retorica del diritto umanitario), noi rischieremo di esportare nel cosmo, senza che nessuno possa contestarci, il peggio della nostra esistenza, del nostro stile di vita. Ci condanneremo alla schiavitù salariata per l'eternità, visto che tutte le rivoluzioni comuniste si sono rivelate fallimentari e nulla ci autorizza a pensare che anche in futuro non lo saranno.

Noi invece abbiamo bisogno di credere che tutto quanto di umano e di naturale non siamo riusciti a realizzare su questo pianeta, dovrà poterlo essere a livello cosmico, proprio perché tale facoltà costruttiva ci viene garantita dalla materia, che è universale, cioè illimitata nello spazio da popolare, ed è in grado di giudicare la differenza tra bene e male. In caso contrario sarebbe meglio rinunciare a qualunque idea di eternità e infinità della coscienza, per quanto, non essendo l'essenza umana mai "nata", sia impossibile rinunciare all'esercizio della sua coscienza. Noi siamo destinati a esistere, per cui saremmo autolesionisti se lo facessimo nel peggiore dei modi.

Per vivere serenamente noi umani abbiamo bisogno di condizioni ambientali (formali, esteriori) che permettano al nostro agire di non trovarsi in contraddizione con la nostra coscienza. Non ci fanno paura i problemi né che la sicurezza ambientale sia solo relativa (anzi per noi i problemi sono uno stimolo alla crescita, una sfida da superare). Ci mortifica soltanto il fatto di non poter affrontare e risolvere i problemi perché qualcosa di artificioso, creato da noi stessi, ce lo impedisce. Per quale motivo dobbiamo dare per scontato che il peggior nemico dell'uomo è l'uomo stesso? E che quindi non sia (più) possibile tornare a vivere una condi-

zione di vita in cui il rischio dell'inimicizia venga tenuto sotto controllo?

Per quale motivo un fine (una finalità intelligente) deve per forza farci pensare a un dio onnipotente? Una divinità del genere sarebbe, *eo ipso*, la negazione dell'aspetto *cosciente* della materia. La coscienza, infatti, è qualcosa di *autonomo* e di *libero* nella sua autonomia: o la si ha oppure, come negli animali, non la si ha. E, una volta che la si possiede, essa si sviluppa autonomamente, sulla base dell'esperienza, degli stimoli esterni. Nessuno può impedire a un essere umano di usare la propria coscienza, proprio perché essa non è cosa che possa essere data o tolta. Di essa si può soltanto dire che c'è o non c'è. Se c'è, tutto il resto dipende dal suo sviluppo, che non può essere accelerato o frenato contro la volontà di chi la possiede. La coscienza è *libera* per sua natura, anche se può essere incatenata in un'esperienza che di umano o di naturale possiede assai poco.

D'altra parte nessuno può impedire alla coscienza di ribellarsi. La decisione di farlo è una scelta personale, fatta appunto in coscienza, che può essere svolta con l'aiuto di altre persone, indotte a compiere la medesima scelta. Gli esseri umani, che vorrebbero vivere un'esistenza tranquilla sul piano della coscienza (benché operosa nei confronti dei problemi), non amano il detto latino "mors tua vita mea". Preferiscono la collaborazione al conflitto, poiché desiderano una certa sicurezza come condizione preliminare per affrontare i problemi.

Tuttavia, se la sicurezza non è possibile, nulla e nessuno può impedire alla coscienza di reagire e di trovare soluzioni più adatte alla sua natura libera. La storia del genere umano contiene infiniti esempi di lotta per un'esistenza più umana, più libera. Il che ovviamente non vuol dire che tutti questi esempi siano stati "conformi a natura". È un fatto incontestabile che il progressivo allontanarsi dalle condizioni del comunismo primitivo ha portato le esigenze emancipative delle classi oppresse a esprimersi in forme per lo più sbagliate, non sufficientemente capaci di tener conto di *tutte* le condizioni in cui la libertà può essere vissuta in maniera davvero democratica.

L'essere umano non può fare a meno della libertà, proprio perché in ciò riflette un comportamento della natura, che vuole assolutamente esistere. Se per la natura la vita fosse irrilevante o facoltativa, la coscienza umana sarebbe assai poco sviluppata, anzi forse non esisterebbe per nulla. Saremmo come gli animali, per i quali vita e morte si equivalgono, nel senso che la morte è una condizione della vita, mentre per noi risulta difficilmente accettabile. Noi invochiamo la morte per sottrarci a sofferenze insopportabili, che non hanno via d'uscita. Ma la morte, in sé e per sé, non riusciamo ad accettarla, come non riusciamo ad accettare la vecchiaia, se non dietro uno sforzo intellettuale favorevole alla rassegnazio-

ne. Beninteso, riusciamo a capire il senso del cosiddetto “ciclo della vita”; sappiamo benissimo che la morte è un aspetto essenziale, imprescindibile della trasformazione perenne della materia; ma non riusciamo ad accettare che la morte sia un fatto “personale” e tanto meno un fatto “irreversibile”, privo di sbocchi. Questa condizione dell'esistenza ci appare troppo contraddittoria con la bellezza della vita. L'unica consolazione ci è data dal fatto che nell'universo tutto si trasforma, per cui pensiamo che anche noi, dopo morti, beneficereмо di questa opportunità, anzi di questa legge cosmica. Non è stato forse Engels a dire, nel suo *Ludwig Feuerbach*, che “a ogni scoperta che fa epoca anche nel campo della storia delle scienze della natura, il materialismo deve inevitabilmente cambiare la sua forma”?

*

Vediamo ora gli aspetti morali e giuridici dell'*Anti-Dühring*.

Engels era un amante delle scienze esatte o naturali. Avrebbe mai potuto accettare delle conoscenze indipendenti dalla scienza del suo tempo? No. Quali scienze considerava più attendibili e più utili allo sviluppo della società moderna? L'astronomia connessa con la matematica, e la meccanica, sostenuta anch'essa dalla matematica, da utilizzarsi in agricoltura, nella navigazione e nella guerra. L'alto Medioevo viene considerato un periodo da dimenticare. Per lui il progresso scientifico inizia solo dopo le crociate. L'industria “aveva portato alla luce una quantità di nuovi apparecchi meccanici (tessitura, orologeria, macinazione), chimici (colori, metallurgia, alcool) e fisici (lenti)... Solo a partire da quel momento era divenuta possibile una vera e propria scienza sperimentale”.⁵

Quando è in gioco il progresso della moderna scienza sperimentale, Engels arriva persino a giustificare il colonialismo: “le scoperte geografiche fatte esclusivamente ubbidendo agli interessi del guadagno, e quindi in ultima istanza della produzione⁶, misero a disposizione un infinito materiale fino ad allora inaccessibile nel campo meteorologico, zoologico, botanico e fisiologico (uomo)”. Sull'altare della scienza si può sacrificare tutto e ci si deve girare dall'altra parte quando la borghesia pen-

⁵ Cfr la sezione “Note e frammenti” della *Dialettica della natura* (vol. XXV delle *Opere complete* curate dagli Editori Riuniti). Spesso queste note contengono aspetti più interessanti del testo, benché Engels non avesse fatto in tempo a sistemarle.

⁶ Si noti la strana affermazione: “se il guadagno è finalizzato alla produzione, può essere utile alla scienza”. Lo dice come se non sapesse ch'era il contrario, e cioè che la produzione era finalizzata al guadagno e, a tale scopo, la scienza e la tecnica erano, tra tutti gli strumenti, quelli privilegiati.

sa a fare *business*. La fisica e la chimica diventano per lui delle vere “scienze” solo quando si separano. Nel suo elenco mette anche la paleontologia e l'antropologia (quella *fisica*, poiché a quella culturale, nata nell'ultimo trentennio dell'Ottocento, non riconosce uno statuto scientifico).

Uno che vede la scienza soprattutto in termini matematici, fisici e chimici, come può considerare “scientifica” una qualunque affermazione che esuli da questi campi? A suo giudizio – scrive nell'*Anti-Dühring* – è meglio essere “estremamente diffidenti verso ciò che attualmente conosciamo, perché invero con ogni probabilità noi siamo presso a poco all'inizio della storia dell'umanità, e le generazioni che ci correggeranno saranno probabilmente molto più numerose di quelle la cui conoscenza noi – assai spesso con troppo disprezzo – siamo in condizioni di correggere”. L'ultima frase non la dice perché riconosce un valore scientifico alla cultura pre-borghese, ma perché non sopporta, per carattere, gli atteggiamenti presuntuosi.

Che cosa vuol dire, in sintesi, con questa affermazione contro Dühring? 1) Che la conoscenza scientifica è ancora molto giovane, per cui bisogna andare cauti nell'esprimere tesi apodittiche; 2) che è una conoscenza provvisoria, soggetta a errori, dovuti a inesperienza, a ignoranza; 3) che se esistono errori nel campo delle scienze esatte o naturali, figuriamoci se possiamo essere dogmatici nel campo delle scienze umane; 4) che gli errori vengono continuamente corretti dal flusso ininterrotto delle generazioni. Quindi nel futuro si avranno più certezze che nel presente, come il presente ne ha di più rispetto al passato.

Cerchiamo di capire bene questi aspetti, poiché è soprattutto su di essi che si concentra l'attenzione di Lenin nella stesura dei *Quaderni filosofici* e di *Materialismo ed empiriocriticismo*, non essendo egli particolarmente interessato alla filosofia della natura o alla storia della scienza. Sui temi etici sembra spalancarsi un abisso tra Engels e Dühring: il primo fa la parte del relativista, l'altro del dogmatico. Curiosamente però quando Lenin contesterà il relativista Bogdanov, assumerà le difese proprio di Engels. È una matassa ingarbugliata in cui è difficile trovare il bandolo.

Anzitutto Engels pare negare che una verità oggettiva possa prescindere da “una durata infinita della vita dell'umanità”. Questa affermazione è molto strana, poiché sembra esprimere un relativismo assoluto. Cioè rimanda *sine die* il momento in cui si potrà avere una certezza assoluta di una qualche tesi scientifica o verità etica o filosofica o politica. Dice questo senza rendersi conto che un rinvio di questo genere non può mai garantire alcuna verità assoluta, se non tante verità relative. Infatti, non è possibile avere una verità assoluta se “la successione delle generazioni umane è praticamente infinita”. Questa è una contraddizione in ter-

mini, in quanto esisterà sempre una generazione che potrà mettere in dubbio le verità di quella precedente. Quindi delle due l'una: o le generazioni umane ad un certo punto smettono di riprodursi, oppure una verità assolutamente obiettiva deve essere possibile all'interno di ogni singola generazione.

Infatti, anche nel caso in cui si neghi l'esistenza di una verità assoluta, si cadrebbe in una nuova contraddizione, poiché nessuna "relatività" può essere considerata "assoluta". Cioè non è possibile sostenere delle verità relative se non in riferimento a qualcosa di assoluto. Prima di dichiarare che il definitivo è solo provvisorio, occorre dimostrarlo, e questo può essere fatto solo *ex post*. In caso contrario qualunque convivenza umana sarebbe impossibile. Non si mettono in piedi delle società o delle associazioni sulla base della relatività dei valori e dei comportamenti. Relativa, semmai, è la loro realizzazione pratica.

Se nel presente uno non è in grado di raggiungere la verità oggettiva o perché è limitato in quanto individuo singolo, o perché condizionato dall'ambiente esterno, quali stimoli potrebbe avere per andarla a cercare? Si adeguerebbe a vivere senza credere in alcun particolare valore. Vivrebbe alla giornata, disinteressandosi del bene comune. Engels è convinto che se si acquisisse definitivamente una verità eterna, "l'infinità del mondo intellettuale sarebbe esaurita tanto in atto che in potenza". Bisogna quindi accontentarsi di mezze verità, facendo piuttosto del dubbio o del sospetto la principale regola di vita. È possibile credere in questa posizione?

Engels divide "il dominio del conoscere in tre grandi sezioni", e per ognuna di esse nega sia possibile stabilire delle verità eterne, assolute. La prima sezione è quella che si occupa della "natura non vivente": regina assoluta è la matematica; in subordine vengono l'astronomia, la meccanica, la fisica, la chimica, la geologia. In tutti questi campi, per un qualche motivo, le verità definitive sono rare, oggetto di grandi controversie.

Nella seconda sezione vi sono le scienze che studiano gli organismi viventi: medicina, fisiologia dei corpi, biologia, ecc. C'è forse qui qualche verità irrefutabile? No, perché quanto sapevamo prima è stato pesantemente messo in discussione dalla scienza dell'Ottocento.

E che dire della terza sezione, quella delle scienze storiche? Qui "va ancora peggio". Se nella natura organica taluni fenomeni si ripetono con regolarità, per cui possono essere osservati attentamente, pur entro determinati limiti, viceversa, nella storia delle società umane le ripetizioni delle condizioni, appena oltrepassato lo stadio primitivo dell'umanità, sono "l'eccezione e non la regola; e laddove tali ripetizioni si presentano, esse non accadono mai precisamente nelle stesse circostanze". Una qual-

che conoscenza obiettiva è possibile solo quando una civiltà è quasi al tramonto, cioè a posteriori. Di regola “le verità definitive di ultima istanza, le verità pure e in generale immutabili” sono di una banalità sconcertante, dei meri luoghi comuni.

Engels, anzi, si meraviglia che proprio nel campo delle scienze storiche – il meno indicato a prestarsi a questa operazione dogmatica – si vadano a cercare delle verità eterne. Questo perché “verità ed errore, come tutte le determinazioni del pensiero che si muovono su un piano di opposizioni antitetiche, hanno validità assoluta solo in un campo estremamente limitato”. Al di fuori di questo campo la verità può sempre trasformarsi in errore, e l'errore in verità. “Lavori veramente scientifici evitano di solito espressioni dogmatiche e morali, quali errore e verità, che invece incontriamo dappertutto nelle opere di filosofia della realtà...”.

Dunque che cosa intende Engels con la parola “scienza”? Intende soltanto qualcosa che può essere dimostrato empiricamente in laboratorio. Non c'è scienza nelle discipline etico-morali o giuspolitiche. Nel campo della storia umana “le verità di ultima istanza sono estremamente rare. Da popolo a popolo, da epoca a epoca, le idee di bene e di male si sono cambiate in tal misura da essere arrivate spesso addirittura a contraddirsi”.

Per dimostrare che una verità definitiva in campo etico non è possibile stabilirla, Engels fa notare che esistono, nel suo presente, tre diversi tipi di morale: quella religiosa del cristianesimo (divisa in cattolica e protestante: quella ortodossa non viene neppure contemplata), quella borghese e quella proletaria. “Ora, qual è la vera? Quanto a validità assoluta, nessuna singolarmente presa; ma certo sarà in possesso del maggior numero di elementi che promettono di essere duraturi, quella morale che rappresenta nel presente il rovesciamento del presente, il futuro, e quindi la morale proletaria”. Quindi il proletariato industriale ha tante maggiori possibilità di possedere la verità delle cose quanto più riesce a “rovesciare il presente”, e quindi a collocarsi come “classe del futuro”. Il futuro sembra essere di per sé più “sicuro” del presente. In un piatto della bilancia il passato è quello che ha meno consapevolezza di sé. Ora, che cos'è questo se non “positivismo borghese”?

Peraltro, una volta abbattuto il capitalismo, anche il proletariato non dovrebbe più esistere come “classe separata” dalle altre. Non dovrebbe più esistere alcuna “classe”. Se gli operai eliminano lo sfruttamento del lavoro, finiscono con eliminare anche se stessi come classe sfruttata. Questo vuol dire che i valori morali non potranno più essere impostati su una contrapposizione di classe, ma dovranno essere reinventati. Dunque la verità degli operai sta nel fatto che possono diventare la classe del futuro, ma nel futuro non potranno esistere come classe sfrutta-

ta. Ha dunque senso elaborare una verità o un'etica solo sulla base di un antagonismo sociale vissuto nel presente? Il proletariato non dovrebbe da subito dimostrare la falsità di *tutta* l'etica borghese? Engels sembra escludere questa possibilità: nessuna verità, singolarmente presa, ha una “validità assoluta”, dice con sicurezza.

Nessuna può avere questa pretesa, poiché tutte e tre fanno parte di un medesimo processo storico. Esse hanno “molto in comune”. “A partire dal momento in cui si sviluppò la proprietà privata dei beni mobili, a tutte le società in cui vigeva questa proprietà privata dovette essere comune il comandamento morale: Non rubare”. Le teorie morali della nobiltà, della borghesia e del proletariato devono quindi “più o meno concordare tra loro”. Il divieto di rubare diventa, per questo motivo, “una legge eterna? Niente affatto – prosegue Engels. In una società in cui i motivi per rubare sono eliminati...” non avrebbe senso dire di non farlo.

Qual è il significato di questo ragionamento? Se esistesse una società perfetta, in cui le occasioni per compiere qualcosa di sbagliato non avrebbero alcun senso, noi avremmo a che fare con la mitologia, non con la storia, oppure con qualche esistenza di tipo animale, come p.es. quella delle api o delle formiche. È la presenza dell'essere umano in sé che stabilisce regole più o meno tassative, in cui sia possibile comportarsi correttamente. E lo facciamo proprio perché sappiamo che possiamo comportarci in maniera arbitraria. Non siamo soggetti che agiamo per istinto e che quindi non abbiamo bisogno di darci delle regole. Il nostro vantaggio, rispetto agli animali, è che noi, in qualunque momento, possiamo mettere in discussione la validità degli stessi istinti.⁷

Scriva Engels, a conclusione del suo ragionamento: “noi respingiamo ogni pretesa di imporci una qualsiasi dogmatica morale come legge etica eterna, definitiva, immutabile nell'avvenire, col pretesto che anche il mondo morale avrebbe i suoi principi permanenti, che stanno al di sopra della storia e delle differenze tra i popoli”. È vero, un'etica non può essere imposta dall'esterno, ma non è neppure vero che sia impossibile confrontarsi tra popoli diversi sul piano morale (anzi, sarà meglio abituarsi a farlo sin da adesso, poiché nell'universo il confronto sarà anche con tutti i popoli del passato).

La legge fondamentale dell'universo, che prescinde dal tempo e

⁷ Negli Stati Uniti, nel momento stesso in cui le istituzioni dichiararono che si era in presenza di una pandemia causata dal covid-19 (coronavirus), molte persone, invece di restare chiuse in casa, si precipitarono a comprare delle armi da fuoco, come se quello fosse il modo migliore per affrontare una malattia contagiosa. Questo per dire che l'esigenza di tenere gli istinti (in questo caso la paura) sotto il controllo della ragione è tanto più vera quanto più si ha a che fare con esseri umani.

dallo spazio, che non appartiene al mondo animale ma solo a quello umano, in cui tutti possono riconoscersi, e che non può trovare alcuna espressione scritta che la definisca in maniera univoca, è quella del *rispetto della libertà di coscienza*. Senza questo rispetto non c'è verità assoluta, e tutte le altre libertà vengono in qualche modo, inevitabilmente, violate. Quindi, se è vero che nessuno può “imporre” il rispetto di questa libertà (poiché ciò sarebbe una contraddizione in termini), è anche vero che ognuno dovrebbe imporre a se stesso il dovere di credere in questa verità assoluta, proprio per permettersi una relazione umana, democratica, col proprio simile.

In nome di questa libertà ogni confronto è possibile, ed è quindi sbagliato sostenere che “ogni teoria morale sinora esistita è, in ultima analisi, il risultato della condizione economica della società di quel tempo”. La legge della libertà di coscienza deve trovare il modo di realizzarsi integralmente in tutte le condizioni economiche, modificando radicalmente quelle che si rivelano ostili o deficitarie.

Engels afferma che “non abbiamo ancora superato la morale di classe”. È vero, ma resta da discutere l'idea secondo cui “una morale che superi gli antagonismi di classe e le loro sopravvivenze nel pensiero, una morale veramente umana è possibile solo a un livello sociale in cui gli antagonismi delle classi non solo siano superati, ma siano anche dimenticati per la prassi della vita”. Engels ammette l'esistenza, in un futuro imprecisato, di “una morale veramente umana”, quindi di un “assoluto” cui fare in astratto riferimento per poter dire che le morali attuali, quelle delle società antagonistiche, sono solo provvisorie. Ma ha senso un ragionamento del genere?

Secondo noi non è possibile aspettare di avere “una morale veramente umana” *soltanto dopo* aver fatto la rivoluzione politica. La morale umana bisogna averla subito, altrimenti non vi sarà alcuna garanzia che dopo tale rivoluzione non si formi un'altra etica ingiusta. Bisogna dimostrare subito che si è migliori dei propri nemici, e bisogna farlo sotto ogni punto di vista. Il fatto di avere una “morale di classe” non può voler dire ch'essa acquista il proprio significato solo in previsione della rivoluzione politica. La morale degli oppressi deve dimostrare nel presente di avere un significato molto più universale di quello che pretende di avere la morale degli oppressori.

*

Engels cerca di spiegare nel cap. X la differenza fondamentale tra idealismo e materialismo. Il primo metodo, detto anche, nel suo linguaggio filosofico, “ideologico” o “aprioristico”, consiste “non nel cono-

scere le qualità di un oggetto traendole dall'oggetto stesso, ma nel dedurre dimostrativamente dal concetto dell'oggetto... Non è più il concetto a doversi conformare all'oggetto, ma l'oggetto al concetto”.

Come noto, tutti gli oggetti sono muti: non solo quelli materiali, ma anche gli eventi sociali, i fenomeni in generale. Non esiste nulla che non possa essere interpretato in maniera opposta. Tutto deve essere sottoposto a interpretazione soggettiva (individuale o collettiva), e chiunque lo faccia ha già i propri punti di vista, le proprie pre-comprensioni. I metodi deduttivo e induttivo sono, sotto questo aspetto, equivalenti: l'uno non esclude l'altro. Se gli oggetti parlassero da soli e noi non li ascoltassimo, sarebbe diverso.

Questo per dire che non si possono trarre le qualità da un oggetto senza farlo sulla base di un concetto preventivo. Per es. un'analisi chimica compiuta in laboratorio può individuare scientificamente i principi attivi di una qualunque sostanza vegetale, ma un'analisi del genere appartiene a una società che, per capire le cose, è abituata a scinderle, non a vederle in maniera *olistica*. Quando poi si cercherà di utilizzare i suddetti principi attivi, si cercherà di farlo in maniera *profittevole*, per ricavarci un guadagno economico. Nell'ambito del capitalismo ci si comporta *sempre così*.

Insomma, quando si esamina qualcosa non si è mai “innocenti”, una tabula rasa. Si parte sempre da un presupposto che può essere umano o disumano, democratico o antidemocratico. Il fatto di evitare di “applicare” preventivamente un concetto all'oggetto non rende il materialismo più scientifico. È impossibile farsi dei concetti che non dipendano dagli oggetti. L'essere umano è parte di un tutto che lo condiziona. Ed è altresì impossibile che il soggetto non si lasci tentare dall'interpretare tutti gli oggetti sulla base del concetto che ha acquisito dalla realtà. Questo perché ci piace semplificare le cose: ci dà maggiore sicurezza. Una visione complessa delle cose costa fatica, non solo intellettuale ma anche psicologica. Le dittature politiche nascono proprio sulla base di queste indebitate semplificazioni, di queste pigrizie mentali, di queste generiche approssimazioni. Lo stesso capitalismo ha spinto gli uomini, in virtù della concorrenza economica, a cercare sempre nuove soluzioni ai problemi materiali che col tempo s'incontravano, ma nella fase monopolistica è meno portato a rivoluzionare i mezzi produttivi, sempre che la concorrenza non s'imponga a livello internazionale.

Il problema del rapporto soggetto-oggetto si risolve in altra maniera. Anzitutto il soggetto non si deve mai isolare, ma deve vivere in un *contesto sociale*, confrontandosi con le opinioni di tutti, favorevoli e contrarie alle sue. Deve cioè avere capacità di mediazione. In secondo luogo il soggetto deve porsi sempre in un atteggiamento di ascolto dei *bisogni*

altrui. La realtà muta di continuo e, con essa, i bisogni che la gente vive. Le risposte a questi bisogni possono variare. Se per interpretare la realtà si usano sempre le stesse categorie, si può essere materialisti quanto si vuole: non si uscirà mai dall'apriorismo. È impossibile non avere dei preconcetti quando si esaminano le cose: l'importante è avere il coraggio di mettersi in gioco, dichiarandosi disponibili a rivedere i propri presupposti di partenza. Non c'è atteggiamento scientifico senza *autocritica*.

In terzo luogo ciò che agevola l'autocritica, ciò che favorisce l'ascolto dei bisogni altrui, ciò che permette un'interpretazione sufficientemente adeguata di tali bisogni, è la scelta di vivere *in funzione degli altri*, creando le condizioni perché ognuno possa vivere con dignità e sicurezza la propria esistenza. L'esercizio fattivo della democrazia (quella che impedisce di fare del socialismo una parola vuota) è l'unica condizione che permette di essere calati nel presente, di avere il polso della situazione. Il valore di un'idea può essere misurato solo dai suoi frutti, ma questi frutti devono poter essere raccolti dalla totalità della popolazione cui si fa riferimento.

In quarto luogo – quello di un'evidenza lapalissiana solo per le ultime comunità indigene sparse negli angoli remoti del pianeta – va affermato il principio che la democrazia non può essere esercitata correttamente se non in una *dimensione locale*, a stretto contatto con le persone e le risorse naturali che si conoscono, su cui si può contare, e questo indipendentemente dalle opinioni che si esprimono. Non c'è modo di realizzare la democrazia a livello nazionale, meno che mai in presenza di “istituzioni” politiche o amministrative permanenti, che rendano obbligatoria la delega, pretendendo, in tal modo, di esprimere la cosiddetta “volontà popolare”.

Una volta compiuta la rivoluzione contro le classi che sfruttano il lavoro altrui, bisogna procedere allo smantellamento delle strutture del sistema che si vuole modificare. Qualunque istituzione va sostituita con la *democrazia diretta delle comunità locali*, tra loro indipendenti e disposte, *liberamente*, a condividere risorse comuni, a scambiare le rispettive eccedenze e a collaborare su progetti comuni. Una diatriba tra idealismo e materialismo perde la sua ragion d'essere quando si costruisce un sistema sociale basato sull'*autoconsumo delle risorse locali* e sulla *democrazia diretta*.

*

L'affresco storico, dedicato al tema dell'uguaglianza, delineato al cap. X, è semplicemente magnifico, come solo un grande intellettuale poteva fare. Peccato ch'egli tragga una conclusione sbagliata.

Scrive Engels: “l'idea di uguaglianza, tanto nella sua forma borghese quanto nella sua forma proletaria, è essa stessa un prodotto storico e per la sua creazione sono state necessarie condizioni storiche determinate che, a loro volta, presuppongono, esse stesse, una lunga preparazione storica. È quindi tutto tranne che una verità eterna”.

Per quale motivo dice una cosa che è vera solo per metà? Per quale motivo non si è limitato a dire che le forme di realizzazione di tale idea “eterna” variano a seconda dello spazio e del tempo, per cui prima di fare qualunque confronto bisogna conoscere bene le singole situazioni? Semplicemente perché quando inizia a parlare di “comunità antiche” le fa partire da quelle schiavistiche, le quali però sono nate circa 6000 anni fa, mentre il sistema sociale dell'uomo primitivo è durato milioni di anni.

Engels sa bene che nella preistoria non vi era alcuna ineguaglianza sociale, ma, essendo un socialista positivista, non vuole assolutamente ammettere che le moderne idee di socialismo, se davvero fossero democratiche, non potrebbero avere nulla di originale rispetto a quelle del comunismo primitivo. È forse un caso che oggi siamo arrivati alla conclusione che tutte le idee del socialismo anticapitalistico si sono rivelate fallimentari sul piano pratico proprio perché si sono lasciate pesantemente influenzare dalla prassi mercantile e dalla mentalità borghese?

Se l'idea di uguaglianza fosse soltanto il “prodotto” di uno svolgimento storico, non si capisce perché gli uomini non abbiano definitivamente accettato l'ineguaglianza nel corso plurimillenario delle civiltà schiavistiche, le quali, basandosi sull'idea di “forza”, in un certo senso sono quelle che assomigliano di più al mondo animale, benché gli animali sappiano per istinto che ognuno necessita di vivere liberamente. A tale obiezione Engels naturalmente avrebbe dato la sua risposta: più vicino al mondo animale era semmai l'uomo preistorico, in quanto solo durante lo schiavismo sono stati creati capolavori artistici e architettonici che ancora oggi ci destano grande ammirazione, per non parlare delle grandi opere letterarie, filosofiche, scientifiche e così via. Il marxismo non ha mai messo in dubbio che il comunismo primitivo avesse dei limiti insuperabili stando all'interno del proprio sistema.

Ma c'è un altro aspetto da considerare. Se l'idea di uguaglianza è soltanto un “prodotto storico”, come spiegare il motivo per cui gli uomini non si accontentano mai dell'uguaglianza che hanno? Perché mai si sentono indotti a pensare che il futuro sarà migliore del presente? O, per converso, se l'idea di uguaglianza appartiene all'essenza umana, per quale motivo dovremmo considerarla un qualcosa di statico, non soggetto ad alcuna evoluzione storica? Engels a volte dà l'impressione di considerare l'idealismo alla maniera platonica, con le idee precostituite nell'iperura-

nio. In realtà le uniche due cose precostituite sono l'*essenza naturale* e quella *umana*, che si sono *autoprodotte*, con leggi sufficientemente precise da rispettare. Non esiste altro nell'universo. Lo svolgimento di queste essenze è fissato entro limiti invalicabili, oltre i quali esse perdono la loro natura originaria. Questa natura non è destinata a precisarsi in un futuro indefinito; semmai si preciseranno i *confini* entro i quali essa potrà muoversi.

Quanto al resto che dice Engels, è vero, il proletariato vuole abolire le classi e passare dall'uguaglianza formale (meramente giuridica) della borghesia a quella sostanziale in campo socioeconomico, ma perché si lascia corrompere così facilmente dal relativo benessere che gli promette e in parte gli assicura la borghesia? E perché Lenin si permetteva di dire – unico tra tutti i socialisti europei del suo periodo – che questa forma di “opportunismo economico” aveva prodotto l'opportunismo politico, il revisionismo ideologico e il tradimento di tutte le principali idee di socialismo? Da dove gli veniva questa diversa concezione dell'uguaglianza?

Naturalmente è impossibile dire che il proletariato non ha in se stesso una solida idea di uguaglianza. Resta però indubitabile ch'esso, da tempo, è condizionato da una prassi capitalistica internazionale a non vedere che la propria emancipazione viene sempre pagata da uno sfruttamento intensivo di altre popolazioni del pianeta, che restano invisibili ai suoi occhi. Detto altrimenti: proprio quei commerci internazionali che, presi in sé e per sé, non sono mai stati contestati dal socialismo scientifico, costituiscono l'impedimento maggiore per capire che l'uguaglianza o è un fenomeno universale o non esiste affatto. Qualunque rivendicazione possa fare il proletariato occidentale (quello delle madrepatrie imperialistiche) viene sempre pagato da un'accresciuta miseria dei lavoratori terzomondiali o dei paesi più o meno colonizzati.

Ecco a cosa ha portato la negazione della necessità di tornare al comunismo primitivo. In quel sistema sociale l'idea di uguaglianza era vissuta sulla base dell'*autoproduzione* e quindi dell'*autoconsumo di risorse locali-territoriali*. Il commercio, al massimo, si basava sul *baratto delle eccedenze*: non aveva alcun carattere economico-monetario. L'uguaglianza era effettiva (anche quella di genere) perché la *democrazia diretta* dipendeva dalla *condivisione di risorse comuni* e da una certa *dipendenza dai fattori naturali*.

Ogniqualevolta si è tentato di affermare l'idea di uguaglianza all'interno dei sistemi antagonisti, si è cercato sempre di recuperare qualcosa di un passato rimosso, di un “paradiso perduto”. Oggi quel che non ci interessa sapere sono soltanto le *motivazioni* per cui si è rinunciato a vivere nelle foreste. Di sicuro sappiamo che è stato soltanto *dopo* la rivo-

luzione tecnico-scientifica compiuta dalla borghesia, con cui ci si è illusi di poter “dominare” la natura, che si è smesso di credere, ogni volta che si parla di uguaglianza, nella necessità di recuperare le origini primitive dell'uomo.

Ci siamo ubriacati dei nostri successi tecnologici, senza preoccuparci minimamente delle ricadute sull'ambiente. Ecco perché oggi una qualunque vera idea di socialismo non può assolutamente prescindere dalla *questione ambientale*. Si ha netta l'impressione d'essere arrivati a un punto che per avere un'uguaglianza effettiva a livello universale, dobbiamo prima attendere il collasso delle forze naturali come conseguenza del nostro progresso tecnologico. E probabilmente neppure questo basterà. Infatti deve ancora venir fuori un tipo di socialismo che non si accontenti di porre un argine al devastante impatto ambientale. Infatti questa preoccupazione, a ben guardare, sta caratterizzando anche gli attuali governi borghesi. In nome della tutela ambientale l'industria potrebbe anche obbligarci, pur di conservare i privilegi di una ristretta minoranza, a diminuire di molto il benessere materiale cui siamo abituati.

Un socialismo davvero democratico dovrebbe invece approfittare dell'attuale dissesto ambientale per porre le basi di una rivendicazione sociale e politica finalizzata a costruirne una società su basi completamente diverse. Che i disastri ambientali stiano diventando sempre più irreversibili, è dimostrato dal fatto che tutti i paesi, un tempo colonizzati militarmente dall'occidente, intenzionati oggi a emanciparsi (e a farlo in fretta), stanno seguendo l'esempio della prassi capitalistica. Al massimo si preoccupano di controllare gli eccessi del profitto, attribuendo allo Stato e al governo in carica forti poteri regolamentativi (il che si traduce sempre in una riduzione dei diritti civili, politici e umani).

Usando gli ultimi mezzi tecnologici di cui l'occidente si è dotato, questi nuovi protagonisti nazionali, con aspirazioni internazionali, stanno devastando la natura a ritmi incredibilmente accelerati. Se dalla prima rivoluzione industriale ad oggi l'occidente ci ha messo circa due secoli e mezzo per distruggere buona parte del pianeta, oggi, con l'ingresso sulla scena internazionale di questi nuovi competitori (Cina, India, Brasile, ecc.), estremamente popolati, particolarmente industriosi e commercialmente agguerriti, per non dire aggressivi, ci vorranno pochi decenni per distruggere l'intero pianeta. Ha dunque senso che si debba aspettare l'apocalisse prima di capire che l'unica vera idea di uguaglianza era quella delle origini dell'umanità, quella del comunismo primitivo? Se non vogliamo accettare l'idea che l'uguaglianza è insita nella natura umana, sarà indubbiamente la natura materiale a farcelo capire.

Al cap. XI Engels parla del *libero arbitrio*, o meglio del rapporto tra necessità e libertà, in quanto il marxismo ha sempre subordinato la libertà alla conoscenza delle leggi della natura e della società; sicché la libertà risulta essere qualcosa di relativo alle circostanze di tempo e luogo, e va da sé che gli umani del presente possono esercitare la loro facoltà di scelta con maggior cognizione di causa di quelli del passato. Il libero arbitrio degli uomini primitivi era completamente condizionato dalla loro ignoranza delle leggi oggettive dell'ambiente esterno, quindi praticamente non poteva essere esercitato che in misura infima. Questo è ciò che pensa il materialismo dialettico.

Stupisce però che Engels scriva una frase del genere: “Hegel fu il primo a rappresentare in modo giusto il rapporto di libertà e necessità. Per lui la libertà è il riconoscimento della necessità”. Cosa che, in realtà, aveva già detto Spinoza. Ma andiamo avanti. La libertà consiste – prosegue Engels – “nella conoscenza delle leggi di natura e nella possibilità, legata a questa conoscenza, di farle agire secondo un piano per un fine determinato. Ciò vale in riferimento tanto alle leggi della natura esterna, quanto a quelle che regolano l'esistenza fisica e spirituale dell'uomo stesso...”. “Libertà del volere non significa altro che la capacità di poter decidere con cognizione di causa. Quindi quanto *più libero* è il giudizio dell'uomo per quel che concerne un determinato punto controverso [e questo è appunto possibile solo se si conoscono le leggi della natura e della società], tanto maggiore sarà la *necessità* con cui sarà determinato il contenuto di questo giudizio...”.

In poche parole, la libertà poggia sulla conoscenza delle leggi naturali e sociali, grazie alla quale è possibile ottenere “il dominio di noi stessi e della natura esterna”. Tale conoscenza (da cui dipende la libertà di coscienza e quindi il libero arbitrio) è per forza di cose “un prodotto dello sviluppo storico”. “I primi uomini che si separarono dal regno degli animali erano tanto privi di libertà in tutto quello che è essenziale, quanto gli stessi animali...”. Dopodiché, a titolo esemplificativo, Engels indica una serie di scoperte fondamentali (dalla produzione del fuoco per sfregamento alla trasformazione del calore in movimento meccanico) che han reso l'uomo primitivo un essere civilizzato.

Ora, cosa c'è che non va in questa definizione della libertà e del libero arbitrio? Semplicemente il fatto che, nel proprio materialismo, essa resta una definizione deterministica, e quindi non adeguatamente umanistica. Il materialismo che noi vorremmo veder realizzato (quello *umanistico*, che non esclude la dialettica ma non la vincola al determinismo naturalistico ed economico) non può basare l'esperienza della libertà unicamente sulla conoscenza della necessità delle leggi di natura. Questo

è fare dell'intellettualismo fuori luogo, del tutto dipendente dall'ideologia borghese. La necessità delle leggi di natura viene compresa semplicemente vivendo un'esistenza naturale: il che è alla portata di tutti, anche delle persone che, rispetto alla scienza odierna, appaiono molto ignoranti.

Dire poi che le leggi di natura equivalgono a quelle sociali è dire una cosa imprecisa, in quanto la natura non conosce una facoltà tipicamente umana: la *libertà di coscienza*. La natura possiede leggi necessarie, ma non possiede la libertà di trasgredirle. Dire che “la libertà è il riconoscimento della necessità”, non basta per sentirsi liberi. La differenza dagli animali sarebbe minima: anche loro riconoscono la necessità, pur senza saperlo.

La necessità va interpretata, e ciò non può essere fatto che sulla base della libertà. Riconoscere la necessità può anche voler dire “rasserenarsi agli eventi dominanti” (era questa in fondo la filosofia hegeliana, la quale doveva limitarsi a giustificare le situazioni pregresse). L'essere umano invece è libero perché *nasce libero*, pur essendo dipendente dalla natura. È libero perché può scegliere se conformarsi alle necessità della natura o se invece ha la pretesa di dominarla. “Libertà del volere” significa vivere consapevolmente secondo natura.

È necessario essere liberi? Sì, ma non è obbligatorio. Una necessità che impone la libertà sarebbe una contraddizione in termini. La natura è libera nella sua necessità? Sì, ma non è libera di scegliere diversamente. Ecco perché gli animali sono liberi in maniera diversa: vivono secondo natura, sulla base degli istinti, senza poter scegliere; si adeguano alle circostanze senza poterle modificare, e quando si ribellano all'uomo è perché fanno valere il primato dei loro istinti primordiali sull'addomesticamento subito.

Per poter scegliere in maniera giusta, secondo verità (il che va oltre la natura istintuale), occorre rispettare la *libertà di coscienza* di tutti, a prescindere dalla conoscenza delle leggi di natura e della società. Il criterio per rispettare tale libertà non può essere fissato in maniera astratta, ma va deciso sulla base della *prassi*.

Ci dispiace che Engels disprezzi il valore della tautologia, eppure l'unica necessità in cui dobbiamo credere è proprio questa: *l'uomo è libero perché è libero di natura*. Noi non possiamo sapere come ciò sia possibile o come sia potuto accadere. Sappiamo soltanto che nell'universo esistono due sole essenze, naturale e umana, che vivono un rapporto di interdipendenza organica, strutturale.

Non si può aver la pretesa di “dominare” la natura e, nel contempo, piegare le sue leggi ai nostri fini. L'essere umano non può avere un “piano” che non tenga conto della propria dipendenza dalla natura o delle autonome esigenze riproduttive della stessa natura. In un modo o nell'al-

tro la natura si ribellerà a chi la violenta e renderà l'uomo un alienato, privo di identità umana. Libertà non vuol dire “conoscere per poter dominare”, ma vuol dire “rispettare la libertà altrui”, cioè fare in modo che *tutti* siano liberi.

*

Al cap. XII Engels sottolinea il valore della contraddizione e della sua necessità universale. Non dice nulla più di quanto non avesse già detto Hegel. In particolare ribadisce che, grazie alla contraddizione, è possibile che, in talune condizioni, la quantità si trasformi in qualità (con l'ovvio effetto retroattivo di questa su quella). Anche nel capitolo successivo continuerà a parlare di contraddizione, ma in rapporto alla legge della negazione della negazione, vero *must* della filosofia materialistico-dialettica.⁸

Al posto della parola “contraddizione” Kierkegaard usava “paradosso”, ma con un significato diverso: infatti il paradosso doveva suscitare “scandalo” (agli occhi dei credenti conformisti, quelli legati alla Chiesa di stato), per cui non era possibile accettare la “mediazione” hegeliana dei contrari, come soluzione della contraddizione, poiché ciò sarebbe stata un'operazione non meno conformistica. Una volta constatato, il paradosso doveva portare a cambiare vita, a uscire dal proprio opportunismo e a diventare dei contestatori del sistema dominante. Ciò in quanto vi sono contraddizioni che non possono essere mediate, mettendo gli opposti sullo stesso piano, e che anzi obbligano a prendere delle decisioni esistenziali, di tipo conflittuale, a favore di chi soffre maggiormente.

Questo riferimento al filosofo danese, che pur era nettamente antisocialista, solo per dire che la valorizzazione “eversiva” della parola “contraddizione” non è una prerogativa del solo marxismo, benché certamente non si possa considerare l'esistenzialismo (religioso o, come quello heideggeriano, ateistico) un'alternativa al socialismo. Forse anzi sarebbe meglio dire che la suddetta valorizzazione è una caratteristica delle menti più significative dell'Ottocento, alle prese con una rivoluzione industriale che in Europa stava sconvolgendo i tradizionali stili di vita aristocratici ed ecclesiastici, supportati dalla monarchia, ma soltanto per creare nuove contraddizioni sociali, quelle tipiche della borghesia indu-

⁸ A dir il vero nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 Marx arriverà a dire che mentre Hegel partiva dall'estraniamento per poi negarla, cercando una mediazione con cui superarla, Feuerbach, invece, col suo umanismo e naturalismo, fondava il positivo su se stesso, cioè non si era messo a trasformare la teologia in filosofia.

striale. Quest'ultima, dopo il fallimento delle idee democratico-proletarie nel 1848, tradite dalla stessa borghesia, che aveva come unico fine quello di acquisire un proprio potere politico, proporzionato a quello economico, si scatenerà, sul piano socioeconomico, con la seconda rivoluzione industriale, diventando una borghesia imperialistica a livello mondiale.

Per Hegel tutte le contraddizioni, nessuna esclusa, potevano essere risolte attraverso lo strumento della mediazione filosofica (e politica, come appare nella trattazione dello Stato e della società civile). Nessuna andava considerata così antagonistica da essere irriducibile. Ecco perché Hegel era contrario a qualunque rivoluzione politica. Da giovane aveva esaltato quella francese, ma una volta divenuto accademico si convinse che quella rivoluzione in Germania poteva essere fatta semplicemente grazie a una filosofia dialettica, come appunto la sua, che avesse considerato positivamente la negatività, cioè l'opposizione al sistema dominante. Nel processo triadico di tesi-antitesi-sintesi la sintesi non era altro che una rivalorizzazione della tesi dopo aver tenuto conto delle motivazioni, delle esigenze dell'antitesi. Hegel però si lamentava spesso di non essere capito dai poteri dominanti.

La sua mediazione non era altro che una forma di compromesso tra due forze opposte, che devono riconoscersi reciprocamente, in quanto in natura l'opposizione è inevitabile. La contraddizione non andava considerata come un limite, ma come la molla del progresso, il motore del movimento. Tuttavia più importante della contraddizione era la mediazione, in cui la ragione filosofica era maestra assoluta, essendo l'intelletto scientifico tendenzialmente portato a valorizzare soltanto uno degli aspetti della contraddizione.

Ora, che cosa intende Engels per contraddizione? Intende qualcosa che avviene prima in natura, poi in società, qualcosa che non è un "controsenso" (come voleva Dühring), ma un fatto inevitabile, perfettamente osservabile nell'azione reciproca (il movimento) degli elementi in questione. La contraddizione è presente ovunque vi sia vita: essa si pone e si risolve da sola, di continuo, in un processo che non finisce mai, nel senso che finché c'è vita ci sono sempre nuove contraddizioni. Engels espone qui alcuni esempi di tipo matematico e chimico, e ne prende uno economico dal *Capitale* di Marx, al fine di indicare che il passaggio dalla quantità alla qualità è del tutto naturale e universale. "La matematica delle grandezze variabili, di cui il calcolo infinitesimale costituisce la parte più importante, essenzialmente non è altro che l'applicazione della dialettica ai rapporti matematici". Engels guarda le cose con gli occhi dello scienziato, che non considera la società molto diversa dalla natura, se non per gli aspetti della consapevolezza. Non avrebbe mai ammesso che il senso della libertà non è cosa che nell'essere umano possa essere pro-

dotta da una successione di determinazioni quantitative.

Diciamo questo perché la legge della trasformazione progressiva della quantità in qualità, se presa in maniera astratta o meramente naturale, ha senza dubbio una connotazione positiva, indipendente da qualunque intervento umano. Ma se la guardiamo nei singoli casi concreti della vita sociale, può anche avere una connotazione negativa, nel senso che la qualità ottenuta come risultato non può essere considerata positivamente solo perché frutto di “progresso” o di un processo evolutivo. Un atteggiamento del genere sarebbe ingenuamente ottimistico e deterministico.⁹

Non si può lasciare che le cose vadano avanti per conto loro, come se dovessero fare un loro percorso prestabilito o inevitabile, senza prendere alcun provvedimento. Non si può avere un atteggiamento di riverenza acritica nei confronti della scienza, solo perché questa non conosce i limiti della religione.

*

La legge della negazione della negazione, se è davvero qualcosa di universale o ha valore anche sotto il socialismo (di sicuro ha funzionato sotto il cosiddetto “socialismo reale”, anche se l'alternativa che si è creata è forse peggiore della negazione rimossa), oppure non dovrebbe valere se il socialismo fosse davvero *democratico*, poiché in tal caso non ci sarebbe una negazione da superare. Questo perché in virtù di quella legge, beneficiando essa dell'universalità, dovremmo dare per scontato che in qualunque condizione di tempo e di luogo si devono per forza formare delle “negatività”. Il che semmai può essere vero in riferimento alle società antagonistiche. Ma noi non possiamo dare per scontato – come faceva Hegel – che gli uomini tendano inevitabilmente al male: una posizione, questa, che risentiva di influenze mistiche.¹⁰

Solo quando il concetto di “negazione” viene considerato in senso *simbolico*, lo si può accettare tranquillamente: in natura, p.es. il seme

⁹ È stato un progresso la telefonia mobile rispetto a quella fissa? Per molti aspetti sì, ma per tanti altri no di sicuro: sono aumentati (o si sono aggravati o comunque diversificati) l'inquinamento ambientale, l'estraneazione sociale, gli incidenti stradali e i costi economici per relazionarsi con gli altri.

¹⁰ Si noti che sia la teologia cattolica che, ancora più, quella protestantica ritengono che a causa del peccato d'origine l'uomo non sia più in grado di recuperare l'innocenza perduta, per cui gli è inevitabile affidarsi alla “grazia divina”. Viceversa, la teologia ortodossa ritiene che quel peccato non si trasmette come fosse una connotazione genetica ereditaria; sicuramente le generazioni patiscono i condizionamenti dovuti a quella colpa ancestrale, ma ognuna di esse resta responsabile della propria decisione di evitarla o di reiterarla.

deve morire per poter far nascere una pianta. Ma non lo si può accettare esistenzialmente, nella società umana, quando questa ha superato i conflitti di classe. Se uno sapesse a priori, mentre sta lottando contro lo sfruttamento, che la sua stessa lotta farà inevitabilmente nascere qualcosa di negativo, come se dovesse sottostare a un destino ineluttabile, molto probabilmente assumerebbe un atteggiamento rassegnato, oppure affronterebbe la negatività in maniera tale da peggiorare ulteriormente la situazione generale.

Facciamo ora attenzione a quanto scrive Engels, poiché da questa sua frase si comprendono bene i limiti del materialismo dialettico. “Tutti i popoli civili cominciano con la proprietà comune del suolo. In tutti i popoli che oltrepassano un certo grado primitivo, nel corso dello sviluppo dell'agricoltura, questa proprietà comune del suolo diventa una catena per la produzione. Essa viene soppressa, viene negata, viene trasformata, dopo una serie più o meno lunga di gradi intermedi, in proprietà privata. Ma a un più elevato grado di sviluppo dell'agricoltura, prodotto dalla stessa proprietà privata del suolo, la proprietà privata diventa, al contrario, una catena per la produzione, caso che si verifica oggi tanto nel piccolo quanto nel grande possesso fondiario. Sorge necessariamente l'esigenza che anch'essa sia negata, riconvertita in bene comune. Tuttavia quest'esigenza non implica il ristabilimento della vecchia proprietà comune primitiva, ma l'instaurazione di una forma molto più elevata, più sviluppata di proprietà comune che ben lungi dal diventare una catena per la produzione, la libererà piuttosto dalle sue pastoie e le permetterà di utilizzare in pieno le moderne scoperte della chimica e le moderne invenzioni della meccanica”.

È qui evidente che Engels guarda la preistoria con gli occhi della *storia*, e gli occhi della storia sono quelli di un socialismo influenzato dalla mentalità borghese, che non vuole rinunciare ai progressi scientifici e soprattutto tecnologici del capitalismo, limitandosi a contestarlo solo per l'uso privatistico della proprietà dei mezzi produttivi. Egli sembra un bambino affascinato dai fuochi artificiali, la cui gestione vorrebbe che venisse affidata all'intera collettività. Pur di goderne lo spettacolo pirotecnico, non si preoccupa affatto delle conseguenze sull'ambiente.

Le sue parole vanno pesate: “nel corso dello sviluppo dell'agricoltura [dell'uomo neolitico, dobbiamo supporre, in quanto nel periodo paleolitico non esisteva alcuna agricoltura], questa proprietà comune del suolo diventa una catena per la produzione”. “Produzione” è un termine dell'economia politica borghese. È vero, può essere applicato a qualunque tipo di economia o di società, ma esso è strettamente legato a un altro termine: *lavoro*. Quando si usano termini del genere, anche se in riferimento soltanto all'agricoltura primitiva, s'intende necessariamente qual-

cosa di *quantitativo*. Engels sta ragionando secondo la mentalità borghese, anche se pensa a uno svolgimento “socialista” del capitalismo.

Non solo ha arbitrariamente rimosso il paleolitico, che pur è durato milioni di anni, sostituendolo col neolitico, nato circa 10.000 anni fa, ma ha pure considerato inevitabile il passaggio dall'agricoltura collettiva all'agricoltura gestita secondo criteri schiavistici. Cioè sta dicendo, con un determinismo cinico, che per aumentare la “produzione agricola” era necessario lo sfruttamento del lavoro schiavile. Pur essendo stato abituato dall'hegelismo a vedere la realtà in maniera dialettica, qui non scorge alcun dramma, alcuna tragedia. Lo schiavismo era semplicemente una tappa inevitabile di un processo economico che aveva per obiettivo l'aumento della produzione.

Perché dunque si dovrebbe tornare alla proprietà comune? Forse perché essa è più democratica di quella individuale? Suonerebbe come una motivazione non sufficientemente cogente. Il vero motivo è *economico*: la proprietà individuale è meno produttiva, meno efficiente di una proprietà collettiva (fatta salva ovviamente la possibilità di usare gli stessi strumenti produttivi ottenuti grazie alla industrializzazione). La filosofia di Engels è la dimostrazione più lampante che se si guardano le cose dando all'economia un primato assoluto su tutti gli altri aspetti dell'esistenza umana, si finisce con l'assumere un atteggiamento cinico, riduzionistico.

Nel paleolitico non solo non esisteva la preoccupazione di perfezionare continuamente gli strumenti lavorativi per ottenere una produzione sempre maggiore, ma non esisteva neppure il concetto di “lavoro” come lo intendiamo oggi. Per quanto possa essere molto difficile da accettare, noi dobbiamo immaginarci un tipo di società dove quasi tutto era in comune (salvo pochi oggetti ad uso personale), dove le esigenze materiali di sopravvivenza erano limitate al minimo indispensabile, dove quindi il tempo a disposizione veniva dedicato solo in minima parte a soddisfare tale esigenze materiali: la gran parte rimanente era rivolta ai rapporti sociali, all'esplorazione del territorio, all'osservazione del comportamento animale, alla conoscenza delle risorse naturali spontanee, alla crescita dei figli, alla convivialità festosa, allo scambio dei doni e al baratto delle eccedenze, all'espressione artistica... Una fatica fisica, finalizzata a soddisfare esigenze di molto superiori alle proprie necessità vitali, sarebbe stata inconcepibile.

Nella fase paleolitica non si era affatto più vicini al mondo animale in quanto poco produttivi. Semplicemente si preferiva guardare di più alla *qualità della vita* che non alla quantità dei beni da possedere. Basare la propria identità su questa quantità è una forma di insicurezza, in

ultima istanza di alienazione.¹¹

Engels prova solo disprezzo o commiserazione per l'uomo più preistorico. Lo considera simile alla scimmia. “Nello stato di natura e di selvatichezza [si noti la coincidenza dei termini] gli uomini erano uguali; e poiché Rousseau vede nel linguaggio già una falsificazione dello stato di natura [questo perché – s'intenda bene – usando il linguaggio si può ingannare il prossimo], ha completamente ragione nell'applicare, in tutta la sua estensione, l'uguaglianza degli animali di una specie determinata anche a questi uomini-animali che di recente Haeckel ha classificato, in via ipotetica, come alali, cioè privi di linguaggio”. Engels ha dato ragione alla versione immaginifica del principale teorico politico della piccola borghesia francese del Settecento¹², nonché a un'ipotesi non meno fantascientifica di un biologo darwiniano che riteneva che le razze umane si fossero evolute separatamente da progenitori scimmieschi (poligenismo), partendo, sul piano logistico, dal mitico continente di Lemuria, posto nell'oceano indiano e successivamente inabissatosi.¹³

Ecco cosa porta a credere l'idea borghese di “progresso”: a ritenere gli esseri umani tanto più animaleschi quanto più si risale ai primordi dell'umanità. Il progresso tecnico-scientifico (soprattutto quello a partire dalla macchina a vapore) è sufficiente per scongiurare il rischio di tornare a essere “animaleschi”.

Ma come hanno potuto degli esseri umani diventare “umani” senza il linguaggio? Come hanno potuto con un apparato fonatorio altamente complesso e appositamente preposto all'uso di un linguaggio articolato (diversamente che in tutti gli altri animali), un linguaggio in grado di imitare il verso di tutti gli altri animali, come hanno potuto non emettere una sillaba per così tanto tempo? E come hanno potuto iniziare a parlare senza che nessuno li addestrasse (o li invogliasse) a farlo? Oggi si dà quasi per scontato che gli esseri umani nascano con una grammatica universale già inclusa nei loro cervelli.

Che cos'è che differenzia l'uomo dall'animale? Ecco la risposta, vagamente psicologica, di Engels: “questi uomini-animali, uguali tra loro, avevano una qualità che li rendeva superiori agli altri animali: la

¹¹ Cfr *La scienza del colonialismo. Critica dell'antropologia culturale*, che ho pubblicato su Amazon.

¹² Su questo si veda il mio libro *Rousseau e l'arcanropia* (ed. Amazon).

¹³ Haeckel riteneva che nell'embrione e nel feto le capacità intellettuali fossero addormentate, ma che dopo la nascita l'individuo ripercorresse le fasi dello sviluppo evolutivo della sua specie a partire dagli antenati più remoti. La sua teoria della ricapitolazione (“l'ontogenesi ricapitola la filogenesi”) aveva la pretesa d'essere una legge fondamentale generale dello sviluppo umano, ma venne usata dal nazismo in chiave razzistica.

perfettibilità, l'idoneità a uno sviluppo ulteriore; e fu questa la causa della disuguaglianza". Engels sembra qui accettare in pieno l'analisi fantastica che Rousseau fece dell'uomo primitivo. Naturalmente egli non è in grado di spiegare da dove venga questa esigenza insopprimibile di "progresso". La cosa strana è che, invece di sostenere – come al solito – la teoria evolutzionistica di Darwin, secondo cui l'uomo, sulla base di successive determinazioni quantitative, ad un certo punto si è separato dai suoi antenati scimmieschi, ha preferito avvalorare una tesi dal sapore "creazionistico", pur in assenza di un dio creatore: l'uomo, per natura, è dotato di qualcosa che gli altri animali non conoscono. Quindi, se non si può sapere da dove venga questa esigenza a migliorare continuamente se stesso e la propria vita, si può sapere con certezza che sulla base di tale esigenza è nata la disuguaglianza sociale. Che destino amaro per l'essere umano! Se vuole essere "troppo umano", è costretto a diventare "disumano"!

Rousseau poi dirà che se si vogliono eliminare le conseguenze di tale disumanità (che è poi una forma di egoismo istintivo), gli uomini devono sottostare a una "volontà generale", decisa di comune accordo, che impedirà loro di eccedere nelle loro esigenze di progresso e di perfettibilità. Come noto, Rousseau era un politologo che per interpretare la preistoria usava dei criteri mutuati nettamente dalla mentalità borghese del suo tempo, sebbene con sfumature diverse rispetto alle teorie dominanti nell'ambito dell'empirismo inglese, dell'illuminismo francese e del giu-snaturalismo tedesco-olandese.

Fa specie però che un socialista come Engels li faccia propri in maniera così acritica, e solo per fare un piacere alla tesi hegeliana della doppia negazione. "Nel sorgere della disuguaglianza Rousseau vede un progresso [in quanto l'uomo è uscito dalla sua condizione ferina]. Ma questo progresso era antagonistico, era a un tempo un regresso [in quanto lo sviluppo delle capacità individuali premiava i più forti o più astuti e intelligenti, privi di scrupoli morali]". Da un lato quindi è inevitabile fare delle concessioni all'individualismo, in quanto sotto il collettivismo primordiale non si era sviluppata né la scienza né la tecnica, assolutamente necessarie per aumentare il benessere materiale; dall'altro si è dovuto, ad un certo punto, ammettere che nello sviluppo di tale individualismo si era andati troppo in là: i meno forti, i più ingenui, i meno intelligenti o i meno capaci ci avevano enormemente rimesso. Come definire questa visione delle cose se non cinica (nella prima parte) e paternalistica (nella seconda)?

Bisognerebbe leggersi i testi di Galvano della Volpe per capire quanto Marx dipendesse dalla filosofia politica di Rousseau. Engels era convinto d'essere stato il primo a capirlo. Così infatti scrive: "Qui abbiamo già in Rousseau non solo un corso di idee che è *perfettamente uguale*

[corsivo nostro] a quello seguito nel *Capitale* di Marx, ma, *anche nei particolari* [corsivo nostro], tutta una serie di quegli stessi sviluppi dialettici [il primo dei quali è la legge della doppia negazione] di cui si serve Marx: processi che per la loro natura sono antagonistici, contengono in sé una contraddizione [come se l'antagonismo non fosse già in sé una contraddizione!], il convertirsi di un estremo nel suo contrario e finalmente, come nocciolo del tutto, la negazione della negazione". Questo modo di ragionare sembra assomigliare all'ottimismo *à tout prix* della cultura borghese.

Engels ha sempre tuonato contro il dogma ebraico-cristiano del peccato originale, in quanto non accettava l'idea di un dio creatore, eppure qui sembra essere immerso in quel fantastico racconto.¹⁴ Adamo ed Eva erano destinati a "peccare" per potersi emancipare da una condizione di vita primitiva (arboricola). Facendolo, crearono la civiltà, che però era sommamente conflittuale. L'unica possibilità per tornare alle origini non era quella di comportarsi come il "figliol prodigo", che chiede "perdono" al padre per essersi abbandonato ai piaceri della vita, ma è quello di ribellarsi come Prometeo, che aveva rubato il segreto del fuoco agli dèi, ovvero ai ceti dominanti. La ribellione però non dovrà essere come quella individualistica del borghese anti-nobiliare e anti-ecclesiastico, ma dovrà essere di tipo *collettivistico*, gestita dagli stessi schiavi salariati, intenzionati a mettere in comune la proprietà di quei mezzi produttivi che, in virtù del loro perfezionamento, sono in grado di garantire il dominio sulle forze della natura e quindi un benessere economico generalizzato. Se questa non è una visione "mitologica" della realtà, che cos'è? Qui l'ideologia socialista è del tutto debitrice a quella liberista della borghesia.

*

Engels contesta sempre molto duramente il pensiero metafisico (filosofico, teologico...) precedente alla nascita del materialismo dialettico, in quanto lo riteneva schematico, basato su verità eterne o addirittura mistiche, indimostrabili. A dir il vero ritiene che dei colpi mortali a tale fissità ideologica fossero stati inferti nell'Ottocento già da alcune scienze naturali, soprattutto dalla chimica organica e fisica (dei circa 2.500 articoli di chimica pubblicati in Europa in questo secolo, non meno di 2.000 furono scritti in tedesco). Quel secolo, che rappresentò l'età d'oro della tecnoscienza, si aprì con l'annuncio dell'invenzione della pila elettrica, realizzata da Alessandro Volta, ma già nella sua prima metà furono avan-

¹⁴ Per un'interpretazione laica del peccato originale cfr il mio libro *La colpa originaria. Analisi della caduta* (ed. Amazon).

zate delle teorie e delle sperimentazioni decisive per il secolo successivo: la teoria chimico-atomica di Dalton, la legge chimico-matematica di Gay-Lussac, la legge chimico-fisica di Avogadro, la teoria matematico-elettromagnetica di Ampère, la teoria del peso atomico degli elementi chimici di Berzelius, la teoria della sostituzione (in campo chimico) di Dumas, il dibattito sul mondo microscopico. Al decennio successivo al 1870 si devono la teoria cinetico-statistica dei gas, la teoria elettromagnetica della luce (l'analisi dei fenomeni ottici riaprì lo studio dell'ottica ondulatoria), e poi la tavola periodica degli elementi chimici e la rappresentazione in tre dimensioni delle molecole. E qui tralasciamo i grandi progressi della matematica, della geologia, paleontologia, zoologia e botanica, ma anche della fisiologia sperimentale, l'embriologia e l'antropologia fisica.

In tutto ciò Engels vedeva una conferma della dialettica hegeliana: la scissione dell'uno, l'unità degli opposti, la negazione della negazione. Vedeva che ogni cosa è in movimento perenne (già Eraclito, in verità, aveva intuito questa cosa). Una tale visione delle cose era evidentemente il riflesso di una rivoluzione tecnico-scientifica che stava modificando radicalmente lo stile di vita non solo dei cittadini urbanizzati, ma anche di quelli residenti nelle campagne. Prima di tale rivolgimento borghese la vita era piuttosto statica, uguale a se stessa, in quanto connessa a dei processi meramente naturali, fatte salve ovviamente le contraddizioni del servaggio.

Questo per dire che la “scoperta” del movimento contraddittorio delle cose era avvenuta in condizioni a dir poco stressanti, convulse, dove era l'insicurezza generale a farla da padrona. Nelle società industriali dell'Ottocento si parla continuamente, pur in mezzo a tanto progresso scientifico, di “crisi” economiche e finanziarie: la peggiore fu la grande depressione degli anni 1873-95. Si era costantemente preoccupati di trovare una stabilità materiale, poiché il rischio di perdere il lavoro era sempre dietro l'angolo. I fenomeni migratori oltreoceano erano imponenti. Non esisteva la stabilità fissata dalla natura coi suoi cicli regolari, con le sue risorse più o meno disponibili, mai totalmente assenti, per quanto ostacolata dall'avidità e dall'arroganza dei ceti agrari possidenti. La natura, già agli albori della borghesia manifatturiera, era vista soltanto come una nemica da sottomettere.

La vita di un tempo era più calma; non esisteva la ricerca esasperata di un benessere egoistico, indifferente alle sorti degli altri e soprattutto dell'ambiente naturale. Se esistevano i principi della dialettica, li conosceva solo la natura, e ad essa ci si adeguava più o meno tranquillamente, a seconda della posizione sociale che si occupava. La stessa classe dominante, là dove la moneta aveva un valore molto scarso (come per

tutto l'alto Medioevo), non aveva motivo di essere oppressiva in maniera esasperata. Non avrebbe avuto senso pretendere, come rendita, delle derrate alimentari di molto superiori alle proprie esigenze di consumo (a meno che non esistessero dei mercati in cui andarle a vendere, ma questo avverrà solo dopo il Mille).

Senonché è proprio la presenza della rendita feudale che ha indotto una parte della popolazione a rischiare la propria vita pur di arricchirsi coi commerci (dapprima sulle lunghe e pericolose distanze). Dal commercio è nata, anche grazie a una certa ideologia religiosa che legittimava il dualismo tra una teoria umanistica e una pratica egoistica, la rivoluzione industriale vera e propria. E da questa è nata l'indigenza di buona parte dell'umanità. Improvvisamente si è capito che i rapporti sociali sono in continuo mutamento e che se non vengono gestiti per abbattere il sistema, si rischia facilmente d'esserne travolti.

Questo spiega il motivo per cui un socialismo davvero democratico deve poter (ri)stabilire un *rapporto diretto con la natura*, non mediato da una tecnologia che ha pretese di dominio planetario e che non può in alcun modo essere ecologica. L'uomo avrebbe dovuto vivere accontentandosi di ciò che la natura gli metteva spontaneamente e facilmente a disposizione: pietra, legno, argilla, acqua, vegetazione di ogni tipo, animali da cacciare... Invece ha voluto strafare. Ha voluto andare in profondità ed estensione, e in questi abissi si è perso.

Dialettica della natura

Nella incompiuta *Dialettica della natura*¹⁵ Engels fa chiaramente capire che, a partire da Kant, la teoria creazionistica cominciò a presentare le prime importanti crepe. È vero, ma noi non vogliamo rischiare di recuperare dio in campo etico, come fece Kant parlando del noumeno. E non stiamo certamente dalla parte di quei credenti che, al giorno d'oggi, considerano il cosiddetto “big bang”, ipotizzato dagli scienziati, una sorta di “atto creazionistico” da parte di una mente superiore.

Noi vogliamo partire dal presupposto dell'inesistenza di un qualunque dio onnipotente, dotato di poteri assolutamente sovrumani. E, per fare questo, siamo costretti ad attribuire alla materia una *facoltà umana*, di fronte alla quale non abbiamo alcuna difficoltà a riconoscerci. La sostanza dell'universo è “pensante” e “senziente” in senso umano. Se si professa l'ateismo e non si vuole ridurre la materia, con le sue leggi oggettive, a qualcosa di umanamente vuoto, nei cui confronti è vano prova-

¹⁵ Volume XXV delle *Opere complete* di Marx ed Engels pubblicate dagli Editori Riuniti (Roma 1974).

re empatia, essendo non più di un oggetto analizzabile scientificamente, occorre rischiare di affermare che tra essenza materiale ed essenza umana vi è un'organica, strutturale correlazione, assolutamente originaria, cioè indipendente da qualunque altra cosa. Noi siamo fatti di materia e di energia, così come la materia è fatta di intelligenza e di sensibilità antropica.

Tutto ci è diventato, sotto gli occhi, mutevole, transeunte, e abbiamo smesso di credere che il privilegio dell'immutevolezza paga di sé, autosufficiente, potesse appartenere soltanto a una divinità. Abbiamo anzi capito che in natura solo le sue leggi, quelle che la determinano, sono ancestrali, oggettivamente prefissate, mentre tutto il resto, proprio in forza di queste leggi, è soggetto a perenne trasformazione. Le leggi naturali sono una garanzia che il movimento della materia è eterno, come eterna è la sua coscienza, che si esprime in forma *umana*. Noi stessi siamo oggetto di trasformazione, di continua modificazione delle fattezze fisiche, dei pensieri, della sensibilità emotiva. L'assenza di un padre eterno non ci spaventa più, poiché sappiamo che di fronte a noi si pone qualcosa che, in definitiva, è *come noi*, dotato di aspetti materiali e immateriali.

Questo per dire che la concezione engelsiana dell'uomo è sì materialistica (empiristica), ma resta di tipo positivistico, quando invece avremmo bisogno di unire la sostanza materiale ai suoi attributi umani. Per noi non ha alcun senso sostenere che l'abisso invalicabile fra l'uomo e la scimmia si è prodotto quando la mano si è differenziata dal piede e, nel contempo, quando si è acquisita la stazione eretta. Questa è fenomenologia delle manifestazioni della materia, non *ontologia della materia in sé*. Non è l'uomo che proviene dalla scimmia, ma entrambi provengono dalla materia, la quale, presa nella sua *semplicità*, ha prodotto la scimmia; presa nella sua *complessità* ha prodotto l'uomo. E la complessità sta in una potenzialità dotata di *coscienza*, che è la *facoltà di scegliere* tra bene e male (prescindendo ovviamente da qualunque definizione precostituita del "bene" e del "male"). Il libero arbitrio è del tutto sconosciuto agli animali, abituati a vivere solo in forma istintiva (il che non esclude l'esigenza della libertà), con pochi fondamentali criteri che permettono la sopravvivenza individuale e di specie.

La coscienza è un prodotto talmente unico nell'universo che non può essere assolutamente considerato come il risultato di progressive determinazioni quantitative. Semmai è il *grado* della coscienza a essere soggetto a tali determinazioni. Da questo punto di vista è impensabile l'idea che la coscienza si sia formata in seguito al perfezionamento della mano. Semmai, grazie all'uso della mano, la coscienza può "svilupparsi", cioè può crescere, ma se e quando ciò avviene, è perché la mano viene

mossa da una coscienza già, in nuce, esistente.

Engels finisce con l'esprimere un materialismo meccanicistico che si involge in un circolo vizioso, dal quale è impossibile uscire. Non ha alcun senso parlare di sviluppo della mano senza un *contestuale* sviluppo della coscienza. La coscienza, che è per noi l'elemento più significativo dell'intero universo, non può essere nata *casualmente*, e tanto meno *necessariamente*, a forza di usare la mano come strumento di lavoro. Possiamo considerare "vivente" tutta la materia, come facevano i filosofi ilozoistici e pansichistici, ma solo l'essere umano è dotato di *coscienza*, e sarà sempre così, in eterno, in qualunque parte dell'universo.

La coscienza umana non ha alcuna nascita: esiste da sempre, esattamente come la materia. Semmai nella storia del nostro pianeta essa ha conosciuto uno sviluppo, che però non è stato – come vuole Engels, che fa coincidere "sviluppo" con "evoluzione" – solo in avanti, cioè sempre più progressivo. Negli ultimi 6000 anni di storia, a partire dalla nascita delle civiltà schiavistiche, la coscienza umana ha preso a svilupparsi in forme *innaturali*, che ci fanno persino dubitare che l'uomo provenga da una materia pensante, da una sostanza intelligente. Lo "sviluppo" può andare incontro anche a fasi "involutive" (degenerative).

Noi dobbiamo uscire da quella forma di ateismo timoroso di se stesso, che pur di negare l'esistenza della divinità, finisce col ridurre l'essere umano a qualcosa che si sente autorizzato a fare della natura ciò che vuole. La sensibilità umana va oltre la capacità di trasformare la materia a proprio piacimento. Engels è stato un'altra vittima dell'illusione del progresso scientifico realizzato dalla borghesia. E ha ritenuto, ancora più ingenuamente, che per uscire dai limiti della produzione borghese fosse sufficiente "un'organizzazione cosciente della produzione sociale, nella quale si produce e si ripartisce secondo un piano", senza però chiedersi in che misura questo tipo di produzione pianificata potesse essere compatibile con le *esigenze riproduttive della natura*.

"Nei paesi industriali più progrediti noi abbiamo domato le forze naturali e le abbiamo costrette al servizio degli uomini", così scrive Engels, senza mettere in alcun dubbio che tale "dominio" sia davvero stato una forma di "progresso". Ecco cosa rappresenta il materialismo storico-dialettico nell'epoca del capitalismo industriale: *una forma ateistica e socializzata di ideologia borghese*, dove da un lato l'ateismo non è capace di cogliere la vera essenza della materia (avendo come unica preoccupazione di negare qualcosa di inesistente), mentre dall'altro la socializzazione rifiuta nettamente qualunque forma di dipendenza nei confronti della natura (per non parlare del fatto che nel "socialismo reale" si confuse il termine "socializzazione" con "statalizzazione").

Engels è convinto che la materia sia eterna perché eterno è il suo

movimento. Impossibile dargli torto. Non ci sarà alcuna “fine” dell'universo, semplicemente perché non vi è mai stato alcun “inizio”. Se un inizio vi è stato (il cosiddetto “big bang”) riguarda soltanto una sua piccola porzione (che a noi appare sufficientemente grande solo per intuire che il cosmo è spazialmente illimitato).¹⁶ Solo là dove si può parlare di “inizio”, si può anche parlare di “fine”, ma siccome tale porzione è parte di un tutto, anche questa fine, nel caso in cui vi fosse, sarà soltanto una trasformazione della materia, nel senso che finirà una determinata “configurazione” (quella terrena del sistema solare) e per gli umani ne nascerà un'altra, diversa sul piano formale (esteriore, ambientale), ma sostanzialmente identica sul piano immateriale della *libertà di coscienza*, che andrà tutelata in tutte le sue possibili manifestazioni. L'essere umano è nato per sentirsi libero; anzi, è stata la stessa libertà ad averlo generato. Deve solo trovare i modi per soddisfare questo suo desiderio insopprimibile, rispettando la libertà di tutti e l'integrità della natura.

Engels però avrebbe dovuto chiedersi: per quale motivo, una volta accettata l'idea di eternità e infinità della materia, l'uomo dovrebbe accontentarsi di un'esistenza semplicemente terrena? Che cosa impedisce di credere che anche la natura umana abbia caratteristiche di eternità e di infinità? Perché dobbiamo pensare che la morte di un essere umano coincida con la sua definitiva distruzione e non semplicemente con la sua ricostruzione in altre forme e modi?

A tali domande Engels avrebbe risposto che la materia può fare dell'uomo ciò che vuole: “noi abbiamo la certezza che la materia in tutti i suoi mutamenti rimane eternamente la stessa... essa deve di nuovo creare, in altro tempo e in altro luogo, il suo più alto frutto, lo spirito pensante, per quella stessa ferrea necessità che porterà alla scomparsa di esso sulla Terra”. Dunque, che concezione aveva Engels della materia? Che senso ha ch'essa si preoccupi di formare sulla Terra la coscienza umana, per poi distruggerla e rifarla a suo piacimento?

¹⁶ Da notare che la teoria del Big Bang (che non a caso fu accettata da papa Pio XII) è stata seriamente messa in discussione da tutta una serie di scienziati e filosofi della scienza che tendono a considerare l'universo come sempre esistito e in perenne trasformazione: p.es. l'astronomo Brent Tully parlò, in riferimento alle galassie, di enormi nastri o filamenti di materia lunghi, larghi e spessi che per formarsi devono aver richiesto un tempo quattro volte superiore a quello di circa 13,8 miliardi di anni attribuito al Big Bang. Sulla base della odierna tecnologia (telescopi + satelliti) si è già arrivati a postulare un'esistenza dell'universo di almeno 180 miliardi di anni luce, sicché la teoria del Big Bang serve soltanto a capire come una parte dell'universo si sia evoluta da un determinato momento in poi.

*

Secondo Engels le leggi della dialettica, applicabili sia alle scienze della natura che a quelle umane, sono sostanzialmente tre (sviluppate ampiamente anche da Hegel): 1) conversione della quantità in qualità e viceversa; 2) compenetrazione degli opposti; 3) negazione della negazione.¹⁷ Egli è convinto di non essere un idealista come Hegel solo perché non fa partire queste leggi dal pensiero (applicandole poi alla realtà), ma pensa di poterle “astrarre” dalla stessa realtà (dimostrandolo empiricamente).

Ora, al limite, si può anche accettare l'idea di far rientrare tutta la realtà umana e naturale all'interno di tre sole leggi, ma non si può sostenere, dal momento che vengono considerate ancestrali, che non facciano parte del *pensiero in sé*, a prescindere da qualunque realtà fenomenica. Se noi le riconosciamo nella realtà è perché le abbiamo *già* nel pensiero, altrimenti non saremmo in grado di riconoscerle, cioè saremmo come gli animali, che si basano unicamente sui sensi e sull'istinto. Dunque far partire quelle leggi dalla realtà o dal pensiero è la stessa cosa. Piuttosto bisogna vedere *come* lo si fa.

Vediamole sinteticamente.

Engels sostiene che è impossibile mutare la qualità di un dato corpo senza aggiungere o togliere della materia e/o del movimento (energia), cioè senza un cambiamento quantitativo. Il mutamento di forme del movimento è un processo che si svolge per lo meno tra due corpi.

Ora, che da aspetti quantitativi, aggiunti uno dopo l'altro, si possa arrivare a produrre una nuova qualità, è perfettamente plausibile e anche facilmente dimostrabile, soprattutto quando si ha a che fare con prodotti materiali (cellule, atomi, molecole...). Tuttavia, che questo procedimento possa essere applicato con la stessa tranquillità anche ai comportamenti umani, senza chiedersi, nel frattempo, se quello che si fa sia giusto o sbagliato, è difficile accettarlo come “legge” (universale e necessaria), a meno che non si voglia uscire dall'ambito della coscienza o, quanto meno, della democrazia.

Quanto all'attrazione e repulsione degli elementi opposti e complementari, ciò è noto da tempi immemorabili, essendo forme semplici (scontate) del movimento: ogni singola azione attrattiva è compensata da una corrispondente azione repulsiva. Se una delle due parti ha il soprav-

¹⁷ Quanto queste leggi siano entrate a piè pari nella filosofia marxista-leninista dello Stato sovietico è ben visibile nelle due opere di A. Sceptulin e V. Afanasjev tradotte in italiano dalla Progress di Mosca nel 1977 (la prima) e 1986 (la seconda), di cui parleremo in un apposito capitolo.

vento, il movimento finisce. Gli opposti infatti non si distruggono a vicenda, ma interagiscono continuamente, unendosi e separandosi sulla base della loro complementarità e diversità. In tal modo realizzano l'equilibrio delle forze; anzi, è persino possibile il trapasso dell'uno nell'altro, determinando così una nuova qualità delle cose, la quale prevede la formazione di nuovi elementi opposti. La loro unità infatti è relativa, temporanea, mentre la loro diversità è una costante che implica la presenza di una sorta di "contraddizione". Ecco perché si deve parlare di "coincidenza incompleta degli opposti" o di "assenza di concordanza completa".

Tuttavia, se applicassimo questa legge ai rapporti sociali, borghesi e proletari dovrebbero coesistere per l'eternità. Naturalmente sappiamo bene che un'inferenza del genere sarebbe insensata, in quanto la borghesia vuole *tutta* la proprietà dei mezzi produttivi, senza concedere *nulla* a chi non ha i mezzi per procurarsela. Ma ciò solo per dire che qualunque legge ricavata dalla natura non può essere applicata meccanicamente alla realtà sociale degli esseri umani. La contraddizione può sì essere considerata il senso della vita, ma non quella di tipo antagonistico, che infatti non prevede mai alcuna vera conciliazione. Armonia, concordanza, corrispondenza... sono concetti estranei all'antagonismo sociale.

*

Sulle suddette tre leggi occorre spendere ulteriori parole. È assodato ch'esse indicano dei *processi* non delle situazioni statiche. Ebbene, è altresì evidente che quando si ha a che fare con dei "processi", è molto difficile esprimere dei giudizi definitivi. I contrari, che si attraggono e si respingono, non lo permettono, poiché nel momento in cui si attraggono *sembra* che si confondano, e nel momento in cui si respingono *sembra* che si dividano in maniera irreversibile. Ogni movimento è relativo, essendo in attesa del successivo: non possono essere separati, se non provvisoriamente. È impossibile esprimere giudizi inconfutabili su l'uno o l'altro movimento, in quanto vanno colti nella loro interezza, nel loro insieme.

Lo stesso si deve dire con la legge della negazione della negazione, che afferma evidentemente una positività. Essendo anche questa una legge considerata eterna, qualunque positività affermata è destinata a trasformarsi in una nuova negatività che va superata. Anche qui è difficile esprimere un giudizio univoco, unilaterale su una determinata negatività o positività. Bisogna limitarsi a constatare che sono aspetti di un processo più generale, più globale, che induce a evitare ogni forma di dogmatismo.

Ancor più bisogna andare cauti nei giudizi quando si nota la nascita di una nuova “qualità” per semplice successione di determinazioni quantitative. Ciò almeno per due ragioni: da un lato tale qualità, a sua volta, condiziona i precedenti elementi quantitativi, poiché tutto è interconnesso; dall'altro essa stessa diventa col tempo, inevitabilmente, un altro elemento quantitativo volto a realizzare, insieme ad altri elementi, una nuova qualità.

Queste sono leggi scientifiche che possono aiutarci a comprendere la realtà fino a un certo punto. Forse è più facile usarle nel campo delle scienze naturali, dove la categoria della *necessità* domina incontrastata. Nel campo delle scienze sociali è sicuramente più difficile emettere giudizi apodittici. Questo perché la natura umana è caratterizzata soprattutto dalla *coscienza della libertà*, che è a sua volta un prodotto della *libertà di coscienza*. Entrambe queste forme di libertà e di coscienza non sono “definibili” in maniera incontrovertibile, in quanto possono essere comprese solo all'interno di un *rapporto umano*, di una *relazione sociale*, il cui linguaggio va ben oltre la semplice oralità e la più complessa scrittura.

Sia della libertà che della coscienza si può fare soltanto *esperienza*. L'esperienza è così prioritaria che non è detto che il soggetto che la vive sia davvero in grado di “definire” esattamente (e tanto meno di “dimostrare” empiricamente) ciò che sta vivendo. Non è indispensabile avere le parole adeguate per esprimere ciò che si vive. Al limite non esistono neppure dei gesti inequivocabili che fanno capire la qualità della vita, cioè come si vivono i suoi valori. Chi ci osserva deve esercitare una certa *fiducia* nei confronti della sincerità di ciò che diciamo o facciamo. È indispensabile sentire, percepire, “gustare” la libertà come qualcosa di irrinunciabile, per la quale si è persino disposti a sacrificare la propria vita. Chi ci vede deve convincersi *da sé* che non stiamo mentendo.

*

Stephen Jay Gould, nel 1975, in riferimento alla *Dialettica della natura*, celebrò apertamente la teoria engelsiana dell'evoluzione umana, che aveva enfatizzato il ruolo del *lavoro* nella transizione dalla scimmia all'uomo, e la descrisse come la concezione più avanzata dello sviluppo evolutivo umano in era vittoriana.

In effetti, l'ultimo capitolo di questo libro, rimasto incompiuto, pare essere il più importante: “Parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia”. Esso sviluppa un tema abbozzato nell'*Anti-Dühring*.

Scriva Engels: “il lavoro è la prima, fondamentale condizione di

tutta la vita umana... il lavoro ha creato l'uomo stesso". Chiediamoci, in nome di un materialismo "umanistico", siamo davvero sicuri di questa cosa, che peraltro avrebbe potuto dire un qualunque borghese, salvo poi smentirsi, vivendo un'esistenza basata sullo sfruttamento del lavoro altrui? Forse sarebbe meglio intendersi, in via preliminare, sul concetto di "lavoro". Infatti anche gli animali lavorano, p.es. per costruirsi il nido o quando vanno a caccia e nutrono la loro prole. Qual è la differenza? Qui dobbiamo trovare delle determinazioni qualitative, altrimenti rischiamo di non apparire di molto superiori al mammifero più insignificante.

Sulla scia di Darwin, nei cui confronti i classici del marxismo nutrivano una grande stima, forse perché l'ateismo sembrava aver trovato per la prima volta delle giustificazioni non più filosofiche bensì scientifiche, secondo Engels l'uomo proviene dalla scimmia antropomorfa. Ha cominciato a differenziarsi da questo animale arboricolo quando, uscendo dalle foreste e avventurandosi nelle savane, ha assunto una posizione eretta, modificando l'uso delle mani. L'uomo deve la sua natura umana all'uso delle mani, un uso che, col tempo, è diventato sempre più complesso.

Ora, supponiamo che questa banale semplificazione dell'evoluzione umana contenga elementi di verità. Due domande sorgono spontanee: 1) perché la totalità delle specie di scimmie, anche quando vivono in cattività, a stretto contatto con gli umani, non arrivano neanche lontanamente a fare ciò che facciamo noi? Condividiamo con gli scimpanzé il 98% dei geni, eppure la loro intelligenza resta paragonabile a quella di un bambino di 3-4 anni.¹⁸ E non è solo questione di intelligenza: se guardiamo la capacità di discernere il bene dal male o di autoriconoscersi, la differenza è ancora più grande. Questa cosa è abbastanza strana, poiché per gli scimpanzé in cattività dovrebbe essere più facile acquisire le nostre caratteristiche, visto che basterebbe farlo per semplice imitazione, esattamente come fanno i nostri bambini. 2) Ammesso che l'uomo provenga dalla scimmia, chi gli ha insegnato a comportarsi in maniera difforme dalle caratteristiche della natura? Cioè da dove viene la libertà di coscienza, la facoltà di scelta, il libero arbitrio, che gli animali assolutamente non conoscono, né mai potranno conoscere?

Non è più semplice dire che la *sostanza*, di cui è composto l'intero universo, ha da sempre elementi *materiali* e *umani*? Nell'essere umano, che è al vertice della complessità del cosmo, questi elementi non pos-

¹⁸ Recenti studi scientifici hanno dimostrato che le capacità mentali dei cani equivalgono a quelle di un bambino di 2-2,5 anni. Al vertice dell'intelligenza di questa specie vi sono i Border Collie. Anche i gatti hanno un'intelligenza sensorimotoria paragonabile a quella di un bambino di due anni.

sono essere né disgiunti, né confusi, e non sono neppure sovrapponibili, in quanto hanno una diversa proprietà o essenza. Al massimo, per tutti gli altri enti di natura, si può parlare di *gradazioni* diverse di queste caratteristiche fondamentali della materia. Gli animali possono essere sensibili alle emozioni, alla bellezza o avere una formidabile memoria. Le piante apprezzano la luce e la musica. Tutto questo e molto altro di meraviglioso è possibile nel mondo animale e vegetale, ma si tratta sempre di piccoli aspetti “umani” provenienti dalla materia. Cos'è dunque più scientifico: dire che l'uomo è l'animale più evoluto, un prodotto plurimillenario delle scimmie antropomorfe, o dire che in natura nessun animale può essere paragonato all'essere umano, nel bene e nel male?

Scrivono Engels: “Nessuna mano di scimmia ha mai prodotto il più rozzo coltello di pietra”. Avrebbe però dovuto aggiungere: non lo produrrà neanche se glielo insegnassero con molta pazienza. Dunque possono davvero essere state delle circostanze meramente casuali a generare la natura umana, che Engels fa coincidere con la capacità lavorativa? Se essa dipende dal caso, come mai queste circostanze non si sono mai più riprodotte in milioni di anni in qualche animale? Andando avanti con queste considerazioni prive di costrutto, non è che rischiamo di far rientrare dalla finestra quel dio onnipotente che abbiamo cacciato dalla porta? Non era meglio limitarsi a dire che noi, al momento, non sappiamo come si sia formata la natura umana e che sappiamo soltanto ch'essa contiene degli elementi del tutto ignoti a qualunque specie animale? Mantenendoci nel vago, avremmo evitato di dire cose assolutamente indimostrabili. La natura umana ha in fondo qualcosa di indicibile, che tale resterà anche quando conosceremo la “verità assoluta”.

Tuttavia, ancora non ci siamo chiariti sul significato del lavoro. Infatti se “la mano è il prodotto del lavoro” (oltre che il suo principale organo), resta sempre da chiarire che cosa abbia “prodotto” il lavoro, cioè l'esigenza di lavorare per avere ricchezza. Sarebbe bastato guardare il tipo di vita che conduceva una qualunque tribù indigena all'interno di una foresta per capire che essa non aveva alcuna nozione di “lavoro” come l'intendiamo oggi. Per gli indigeni non ha senso dire che il lavoro è “fonte di ricchezza”, in quanto la loro economia di sussistenza non era certamente basata sugli scambi monetari (al massimo sul baratto delle eccedenze). La vera ricchezza era data solo dalle risorse naturali, che, per ottenerle, non richiedevano che poche ore al giorno. Era proprio il rapporto di dipendenza nei confronti della natura che assicurava la sussistenza. Il moderno concetto di lavoro (nato a partire dalle civiltà schiavistiche e perfezionato nell'ambito del cristianesimo borghese con l'affermazione giuridica della libertà personale) è una conseguenza del rifiuto di tale dipendenza.

Gli uomini (soprattutto quelli di sesso maschile) han voluto rendersi indipendenti dalla natura e, così facendo, hanno iniziato a vedersi in competizione reciproca; nella difficile condizione della bramata indipendenza, solo i più forti o i più astuti riuscivano a cavarsela egregiamente. Gli altri dovevano adattarsi, accettando di sottomettersi. Si era diventati liberi dalla natura per diventare schiavi di qualcuno. E la schiavitù voleva appunto dire vivere il lavoro come una condanna, una maledizione utile a far arricchire solo i più forti o i più astuti.

Dunque cosa vuol dire “lavorare”? Cerchiamo di formulare una risposta positiva, non borghese: lavorare vuol dire essere “creativi”, in una forma tale che nessun animale potrebbe mai immaginare. In condizioni normali, prive di antagonismo sociale, qualunque azione pratica l'uomo possa compiere contiene sempre un elemento di *creatività*, che ha connessioni persino col gusto del *bello*. Quando l'animale compie azioni “creative”, p.es. in un circo, lo fa soltanto perché addestrato dall'essere umano, che poi lo ricompensa col cibo. In natura, generalmente, il bello ha solo la funzione di favorire la riproduzione (e spesso è associato alla forza o all'astuzia).

Lavorare per “dominare” la natura, cioè per sottometterla o soggiogarla, è un concetto completamente estraneo non solo agli animali, ma anche a tutte le comunità umane precedenti alla nascita dello schiavismo. Non capire questa cosa significa fare del socialismo un'ideologia contro-natura.

Dire poi che proprio lavorando in forma associata l'uomo sviluppò il linguaggio, è, come minimo, fantascientifico. Non può esistere alcuna “lavoro comune” senza linguaggio. O si vuol forse pensare che nel comunismo primitivo ognuno lavorava per conto proprio?

Engels qui ha fatto un ragionamento molto semplice: le scimmie sono socievoli (e ciò spiegherebbe perché l'essere umano provenga da loro); siccome però, stando nelle foreste, non utilizzavano la mano come facciamo noi, in quanto il cibo era facilmente disponibile, era impossibile per loro sviluppare un linguaggio articolato: non ne avvertivano il bisogno.

Ora, se proprio si voleva dare una spiegazione così semplice dell'evoluzione del genere umano, sarebbe stato sufficiente esaminare lo sviluppo del neonato: nell'arco di un anno impara la stazione eretta e a parlare, oltre a usare la mano per compiere i primi giochi. In tal modo ci si sarebbe risparmiati la ridicola idea di una discendenza diretta da alcuni primati antropomorfi. L'essere umano non solo non ha nulla a che fare con la divinità, ma non deve neppure agli animali ciò che lo qualifica come tale. Dal comportamento animale può certamente apprendere molte cose utili alla vita, ma non apprende mai il *significato* da attribuire alla

vita. Quando s'incontrano delle persone che dicono di apprezzare più gli animali che gli uomini, bisogna sempre chiedersi se non siamo in presenza di persone la cui coscienza è stata (o si è sentita) profondamente ferita dalla vita.

Il linguaggio fa parte della natura umana, esattamente come l'intelligenza delle cose e la sensibilità emotiva. Siamo predisposti a ciò per natura, anche fisicamente. Se un bambino venisse cresciuto in un branco di scimmie o di lupi, queste facoltà, nel loro aspetto squisitamente umano, si svilupperebbero al minimo, ma non scomparirebbero del tutto, tant'è che se quel bambino venisse successivamente (anche dopo molti anni) rieducato in una comunità umana, capace di tener conto del suo progresso, senza costringerlo a forzate umiliazioni, quelle facoltà verrebbero recuperate abbastanza agevolmente. Dunque una certa capacità di ragionare, di sentire le cose, di provare emozioni sono nell'essere umano un *donò di natura*, che le circostanze ovviamente possono più o meno sviluppare.

È ridicolo pensare che gli animali possono acquisire sentimenti e cognizioni umane stando a contatto con gli umani. Pretese del genere possono averle i bambini o le persone alienate o quelle affaristiche o quelle che amano fare esperimenti scientifici... Gli animali si adattano all'ambiente che trovano e alle persone che incontrano, e se possono avere facilmente del cibo lo fanno ancora più volentieri. Ma è assurdo per un essere umano andare a cercare in un animale ciò che non riesce a trovare in un proprio simile. Quando si accarezza un gatto o un cane, si sta in realtà accarezzando se stessi. Tutti gli animali domestici sono per lo più delle creazioni artificiali compiute dagli umani dopo un lungo periodo di selezioni, addomesticamenti, incroci sessuali e violenze di varia natura, connesse a un qualche interesse materiale o immateriale. Tutti gli animali dovrebbero vivere liberi e selvatici in mezzo alla natura, e noi dovremmo rispettarli in questa loro autonomia. Se non avessimo mai tentato di addomesticarli o di ucciderli, non avrebbero certamente paura dell'uomo, pur nella loro autonoma selvatichezza.

*

Engels ha un concetto di evoluzione umana a dir poco sconcertante, tutto di derivazione darwiniana: “in primo luogo il lavoro, dopo di esso e con esso il linguaggio”; grazie ad essi si è sviluppato il cervello; al perfezionamento del cervello e del linguaggio si sono sviluppati gli organi sensoriali e la coscienza, nonché la capacità di astrarre, i quali, a loro volta, hanno avuto una positiva retroazione sul lavoro e sul linguaggio, finché a un certo punto è comparso un nuovo elemento che fece diventa-

re l'uomo completamente “umano”: la *società*.

Si noti, in questo elenco di facoltà umane, come la “società” venga messa per ultima, fanalino di coda tra i presupposti fondamentali che qualificano l'esistenza umana. Non solo, ma la coscienza si sviluppa per semplici determinazioni quantitative, cioè il cervello si “umanizza” quando ancora è all'interno di un corpo “scimmiesco”. Come possa l'uomo iniziare a parlare (una facoltà altamente complessa), quando nessun animale è in grado di farlo, né mai lo sarà, resta un mistero.¹⁹ D'altra parte per Engels non sembra neppure essere importante svelarlo, poiché “il cervello di una scimmia si è trasformato *gradualmente* in un cervello umano”. Il che, in altri termini, vuol dire che è impossibile retrodatare la nostra memoria a milioni di anni fa.

Secondo la sua concezione evoluzionistica della vita umana la manifestazione più significativa del cervello, la principale differenza tra il branco di scimmie e la tribù di uomini, resta una sola: il *lavoro*, cosa che gli animali non possono fare come l'uomo. “Il branco di scimmie si limitava a devastare il proprio territorio di pascolo...”. Gli animali – lo veniamo a sapere da Engels – “devastano” l'ambiente, lo depauperano delle sue risorse, lo sprecano, e in questa “depredazione” la costituzione dell'organismo delle varie specie si altera a poco a poco, “finché si estinguono le vecchie specie nelle forme in cui si erano una volta fissate”. Non sono gli uomini, quando pensano di avere esigenze illimitate da soddisfare, a devastare l'ambiente, ma sono gli animali, che non ragionano secondo un “piano produttivo”, proprio perché vivono in maniera istintiva. Animali con esigenze molto limitate (praticamente solo quelle alimentari e riproduttive) distruggono l'ambiente perché non sanno “lavorare” in maniera razionale. È questa la ricostruzione fantascientifica del materialismo dialettico di Engels.

Ma, in ultima istanza, in che cosa consiste precisamente questa attività lavorativa? Gli strumenti più antichi, quelli che ritroviamo per primi sono le *armi* che servono per cacciare e pescare. Due attività che “presuppongono il passaggio dall'alimentazione puramente vegetale al gusto della carne: e questo è un altro passo essenziale nel processo di umanizzazione”. Siamo divenuti “umani” soprattutto nel momento in cui siamo diventati “cacciatori” nelle savane e nelle praterie. Prima, quando eravamo vegetariani, residenti nelle foreste, eravamo simili alle scimmie.

¹⁹ In un certo senso si potrebbe dire che gli animali non parlano come noi perché non hanno una “coscienza” da far parlare. Quando si vive di istinti, le parole per comunicare possono ridursi a pochi versi essenziali, uguali su tutto il pianeta. In fondo anche il linguaggio macchina, pur potendo fare calcoli molto complessi, è basato su un alfabeto estremamente semplice, detto “binario”.

L'alimentazione a base di carne e di pesce portò a due nuovi importanti progressi: l'uomo imparò a servirsi del fuoco e ad addomesticare le bestie. Così imparò a vivere sotto ogni clima, diffondendosi per tutto il pianeta, e a mangiare di tutto. Il fatto di trasferire da una regione all'altra del mondo "piante utili e animali domestici", modificando così flora e fauna ancestrali di interi continenti, viene visto come un fatto del tutto positivo, proprio perché l'uomo, quando "distrugge" ciò che trova, sa quello che fa, non è come l'animale.

È incredibile che un uomo intelligente come Engels, dotato di una cultura assolutamente straordinaria, per molti versi superiore a quella dello stesso Marx, potesse arrivare a dire che "quanto più l'uomo in divenire si allontanava dalla pianta, tanto più si elevava anche al disopra della bestia". A volte vien davvero da pensare che tra materialismo meccanicistico e quello dialettico non vi sia alcuna differenza sostanziale, in quanto quest'ultimo sembra porsi come semplice variante di una medesima ideologia borghese. Che senso ha che il socialismo scientifico pretenda di "superare" il capitalismo, quando si limita a "correggere" le storture causate dalla proprietà privata dei mezzi produttivi (che pur provocano concorrenza spietata, spreco di risorse, sovrapproduzione insensata di merci, conflitti bellici, colonialismo ecc.)?

In questa descrizione positivista ed evolucionistica della formazione e dello sviluppo dell'essere umano non c'è nulla che ci possa interessare per costruire un'alternativa al capitalismo. Come può un'ideologia del genere essere davvero "critica" del sistema dominante quando nel passaggio dall'uomo primitivo a quello civilizzato vede solo un'evoluzione positiva, un progresso irreversibile? Engels non scorge alcuna contraddizione neppure nel passaggio dalla caccia e pesca all'agricoltura, alla filatura e tessitura, alla lavorazione dei metalli, alla ceramica, alla navigazione, al commercio e all'industria, all'arte e alla scienza. Secondo lui le stesse tribù si trasformarono "spontaneamente" in nazioni e Stati.

Di fronte all'inevitabile domanda che a questo punto ci si pone: "A che serve il socialismo?", Engels ha già pronta la risposta: *il lavoro è più importante del capitale*. Qualunque attività lavorativa va considerata decisiva per lo sviluppo dell'uomo. Il lavoro nasce dal bisogno. Il vero progresso non è quello prodotto dalla mente delle persone più intelligenti, ma è un prodotto del lavoro di tutti. Ecco che cos'è il socialismo engelsiano: una forma di *richiamo moralistico* indirizzato ai ceti possidenti che vogliono vivere sfruttando il lavoro altrui. Questo socialismo paternalistico vuole recuperare le radici calvinistiche più democratiche, quelle che facevano del lavoro il criterio per misurare la dignità di ogni uomo, contro le pretese della rendita feudale. In questa ricerca della propria dignità viene considerato assolutamente normale che l'uomo renda la natu-

ra utilizzabile per i suoi scopi modificandola in maniera razionale. L'animale si limita a usufruire della natura che vede, e la natura stessa si preoccupa che non vi siano pericolosi scompensi; l'uomo invece pretende di dominarla in ogni suo aspetto e può farlo proprio grazie al lavoro tecnoscientifico.

Tuttavia, il finale di questo libro positivisticco lascia sperare che il socialismo scientifico abbia forse qualche possibilità di umanizzarsi e di democratizzarsi. In linea col suo bonario paternalismo, Engels arriva a dire che non bisogna adularsi troppo delle proprie vittorie sulla natura, in quanto questa tende a “vendicarsi” (si noti che la natura continua a essere vista come “matrigna”, non come “madre” che nutre, cura, protegge e che si difende quando necessario).

“Le popolazioni che sradicarono i boschi in Mesopotamia, in Grecia, nell'Asia Minore e in altre regioni per procurarsi terreno coltivabile, non pensavano che, così facendo, creavano le condizioni per l'attuale desolazione di quelle regioni...”. Ma come! non erano coscienti di quello che facevano? Non si erano accorte subito che quanto stavano facendo era dannoso alla natura? Dobbiamo forse considerare un caso che la devastazione della natura sia andata di pari passo con lo sviluppo delle società schiavistiche? Engels infatti non mette in correlazione le due cose, anzi lo schiavismo sociale neppure lo vede. Si limita semplicemente a constatare un lavoro sempre più autocosciente.

I disastri ambientali sono stati causati – secondo lui – solo da una mancata conoscenza di alcune importanti leggi della natura. Essi sono stati accidentali e sotto il socialismo non si ripeteranno. Infatti, “noi non dominiamo la natura come un conquistatore domina un popolo straniero soggiogato”. Poiché noi “viviamo nel suo grembo”, la natura non ci può essere straniera, estranea. Dobbiamo solo “conoscere le sue leggi e impiegarle in modo appropriato”. Giusto, ma come potrà avvenire ciò se la principale preoccupazione è quella di “dominarla”? Come potremo noi diventare autoconsapevoli se la prima condizione per poterlo fare è proprio quella di riconoscere la nostra *dipendenza* nei confronti della natura?

L'ultimo Engels stava forse cominciando a capire qualcosa del concetto di “civiltà”? Aveva forse iniziato ad accorgersi che “i poderosi progressi compiuti dalla scienza” nell'Ottocento avevano comportato conseguenze devastanti sull'ambiente? Ad un certo punto arriva a dire che gli uomini devono tornare a “formare un'unità con la natura”, cioè devono capire che “la contrapposizione tra spirito e materia, tra uomo e natura, tra anima e corpo” è un concetto “assurdo e innaturale”. Solo che – e qui viene davvero il bello – a chi o cosa attribuisce questa perversa (perché “dualistica”) visione delle cose? Sul piano culturale o ideologico quando è stata formulata questa concezione che oppone l'uomo alla natu-

ra?

Facciamo ora molta attenzione a ciò che scrive Engels, poiché è difficile dire ch'egli nel suo ultimo periodo di vita avesse un ripensamento circa i contenuti del suo positivismo evolucionistico. Il concetto dell'antagonismo tra uomo e natura “è penetrato in Europa dopo il crollo del mondo dell'antichità classica e ha raggiunto il suo massimo sviluppo nel cristianesimo”.

Ora, che dire di questa giustificazione storico-culturale della devastazione ambientale causata dall'uomo? Quali sono le idee fondamentali che ci permettono di criticare l'ultimo Engels? Lo faremo molto sinteticamente in sei punti diversi.

1. La devastazione ambientale è iniziata con l'uscita dalle foreste, cioè già nella fase della caccia, ma si è sviluppata in maniera significativa a partire dalla nascita dell'agricoltura e dell'allevamento.
2. Quando gli umani, con agricoltura e allevamento, si sono dati una strutturazione sociale di tipo schiavistico, la devastazione della natura è diventata irreversibile (gli attuali deserti lo attestano).
3. In Europa occidentale, quando ancora esisteva lo schiavismo e la religione ufficiale era il politeismo pagano, il crollo dello schiavismo, causato dalle invasioni barbariche (di religione cristiano-ariana e con una socialità pre-schiavistica), permise un rapporto un po' più normale con le leggi della natura, benché ostacolato da uno sfruttamento della terra connesso alla pratica della rendita. Dominando tuttavia l'autoconsumo, per almeno mezzo millennio l'Europa non ha vandalizzato il proprio rapporto con la natura. Il cristianesimo altomedievale si è adeguato tranquillamente a questo trend.
4. A partire dal Mille, in ambito cattolico-borghese, è nato il moderno concetto di “lavoro” come fonte di ricchezza. Cioè quel concetto che Engels ha tanto elogiato è stato il prodotto della mentalità “cristiano-borghese”, prima nella variante cattolica, poi in quella protestantica. Non ha alcun senso attribuire al cristianesimo la contrapposizione tra uomo e natura. Il cristianesimo non ha fatto altro che adeguarsi a una violenza in atto, trovando le necessarie giustificazioni: al massimo si è limitato a una critica di natura morale.
5. La violenza sistematica, in ambito socio-borghese e nei rapporti tra uomo e natura, è iniziata con la nascita dei Comuni e con l'uso strumentale della religione a fini politici (tipico nel papato),

mentre sul piano socioeconomico dominava ancora la rendita feudale agraria. Con lo sviluppo delle dinamiche economiche borghesi la violenza si è estesa dalla dimensione rurale a quella urbana e dal campo politico-istituzionale (papato contro impero) a quello privato dei rapporti sociali, in cui qualunque essere umano diventa nemico del proprio simile, secondo l'ideologia protestantica.

6. Oggi, in presenza di uno sfrenato consumismo, l'apporto della religione è diventato quasi del tutto insignificante. Si può essere naturalmente atei, come lo sono p.es. i cinesi. È inutile quindi dire che le devastazioni compiute ai danni della natura furono un fatto casuale, incidentale, dovuto all'ignoranza di alcune sue leggi o allo sviluppo del cristianesimo. Vi è una linea di continuità che attraversa tutte le culture, le religioni, le ideologie politiche negli ultimi 6000 anni di storia. Certo, il cristianesimo-borghese ha dato un grande contributo alla violenza, inventandosi un diritto formale che garantisce una libertà fittizia, ma non ha senso incolparlo di questo senza prima avergli riconosciuto che il concetto tanto esaltato di lavoro che crea ricchezza è sorto proprio al suo interno.

*

Apriamo ora una piccola parentesi sulla questione del “cervello”, senza voler approfondire delle questioni propriamente scientifiche, che esulano dall'oggetto del nostro discorso.

È solo a partire dal 1810, col testo di Franz J. Gall, *Anatomia e fisiologia del sistema nervoso centrale e del cervello in particolare*, che si può parlare di “scienza del cervello”. Egli riconobbe all'encefalo, e particolarmente agli emisferi cerebrali, la sede di tutte le facoltà morali e intellettuali, ritenute innate. Un suo allievo, Jean-Baptiste Bouillaud, sostenne che la funzione del linguaggio è localizzata nei lobi anteriori del cervello.

Quando però si presentò sulla scena Freud (allievo del neurologo Jean-Martin Charcot), disse ch'era impossibile localizzare dei processi psichici così complessi come quelli dell'inconscio sulla base delle diverse regioni cerebrali. Un altro allievo di Charcot, Pierre Janet, arriverà a dire che la psicologia non è “la scienza del cervello”, ma “la scienza dell'uomo tutto intero”.

L'impossibilità di localizzare l'origine del pensiero portò il neurologo Sigmund Exner a dire, a fine Ottocento, che il pensiero è una realtà senza “soggetto personale responsabile”, quindi, in luogo di “io penso”

o “io sento”, bisognerebbe dire “c'è pensiero o sensazione in me”.

In effetti, se ci pensiamo bene, fino ad oggi siamo riusciti a esteriorizzare, per esempio nei computer, soltanto alcune fondamentali funzioni del cervello, ma non siamo riusciti a creare artificialmente qualcosa che abbia la nostra stessa *libertà di coscienza*, che è poi quella che, in ultima istanza, rende non prevedibili determinate decisioni. Lo stesso Lacan arrivò a dire che non tutto della pulsione è comprensibile in maniera razionale.

“I biologi sono reticenti a dedurre la coscienza da una scienza del cervello, ancorché rafforzata dal ricorso al computer”. Così la pensa George Canguilhem in *Scritti filosofici* (ed. Mimesis, Milano 2004, p. 44). E fa un esempio eloquente: “se calcolare la traiettoria di una navetta spaziale è compito da calcolatori, formulare la legge di gravitazione universale non lo è affatto. Non c'è invenzione senza coscienza di un vuoto logico, senza tensione verso un possibile, senza rischio d'essere ingannati” (p. 45).

Questo per dire che “il pensiero non è una funzione puramente cerebrale, un prodotto biologico, esso è un *effetto sociale*, relativo al tipo di società nella quale interviene. In una società conservatrice e repressiva l'equazione tra pensiero e cervello serve da giustificazione delle tecniche di normalizzazione della condotta” (p. 49).

Quindi *il pensiero si forma nella relazione sociale*, anche se non sappiamo come. La mediazione principale, in tale relazione, è ovviamente il *linguaggio*, che si esprime in forme diversissime tra loro e con una versatilità assolutamente eccezionale, in grado di attribuire più significati alle singole parole ed espressioni, come ai singoli gesti. Tale flessibilità ha indotto il linguista Noam Chomsky a ritenere che per “apprendere ad apprendere” deve esserci nell'uomo una disposizione innata, non riproducibile artificialmente. Scrive sempre Canguilhem: “una macchina non è capace di macchinazioni. È stato Michael Scriven a fare della capacità di menzogna il criterio di demarcazione tra un robot apparentemente cosciente e la coscienza” (p. 51).

Chiusa la parentesi.

*

Engels non s'è mai chiesto perché i filosofi greci della natura avessero intuito con così grande anticipo alcune fondamentali verità scientifiche che solo più di 2000 anni dopo si potranno *dimostrare* empiricamente. Se avesse approfondito meglio la cultura egizia o quella indobuddista o quella assiro-babilonese o quella delle civiltà mesoamericane si sarebbe accorto che anche qui si erano anticipate, senza alcuna rivolu-

zione tecnico-scientifica, molte delle acquisizioni che solo in virtù di tale rivoluzione diventeranno incontrovertibili (salvo smentite sulla base di altri nuovi esperimenti scientifici).

Come mai delle anticipazioni così incredibili? Engels è stato soltanto capace di dire che la religione ne aveva impedito l'ulteriore svolgimento. Ma ciò non basta. Avrebbe dovuto fare altre due considerazioni. La prima è che la presenza dello *schiaivismo* sfavoriva di molto il risvolto tecnologico da dare alla scienza teorica; sì, stiamo parlando proprio di quello schiaivismo che invece Engels aveva esaltato per giustificare la fine del comunismo primitivo, giudicato privo di cognizioni scientifiche e quindi vicino alla condizione animale.

La seconda considerazione è che nell'antichità tutta la filosofia della natura (e persino la stessa scienza della natura) si preoccupava di cercare nella *natura* quel significato delle cose che lo schiaivismo, imposto dai ceti nobiliari e militari, aveva mistificato usando lo strumento della religione o della mitologia.

Un tale ritorno al primato della natura, svolto in chiave *ateistica*, fatto proprio dai ceti mercantili, era stato possibile proprio perché lo schiaivismo non aveva ancora completamente distrutto le esperienze del *comunismo primitivo* (e della sua *democrazia diretta*). Tuttavia tale riscoperta non avvenne mai per ripristinare quel primordiale sistema di vita, ma solo per usarlo come esempio di *uguaglianza sociale*, quella che i ceti schiavistici volevano negare recisamente (lo stesso recupero, in forma giusnaturalistica, del comunismo primitivo verrà fatto dalla moderna democrazia borghese contro le idee aristocratiche).

I ceti mercantili si rivolsero al passato più lontano per opporsi a un presente discriminatorio e per costruire un futuro fondato sulle capacità individuali di chi può fare fortuna pur non possedendo proprietà immobiliari né abilità militari. Senonché le basi per creare un sistema di tipo "capitalistico" vennero poste solo in Europa occidentale, cioè nel luogo più *individualistico* del pianeta, estraneo al collettivismo afro-asiatico. E ciò fu possibile, sul piano culturale, usando in una determinata maniera proprio quel cristianesimo tanto disprezzato da Engels.

*

Secondo Engels gli effetti negativi della pratica sociale borghese (p.es. quelli della macchina a vapore) poterono essere visti solo a distanza di un certo tempo: nessuno poteva immaginarli. Esattamente come nessuno poteva aspettarsi che con la scoperta dell'America sarebbe qui rinata la schiavitù che gli europei da tempo avevano superato nel loro continente. Questo perché i limiti del lavoro, nelle società antagonistiche,

vengono rilevati solo *ex post*, “per graduale accumulazione e ripetizione”. Cioè a forza di compiere determinate attività, ad un certo punto si producono conseguenze impreviste, indesiderate. E, nell'ambito del capitalismo, a causa della proprietà privata dei mezzi produttivi, la classe borghese non è in grado di rimediare ai propri errori.

Sembra incredibile che un uomo dalla grande esperienza politica come Engels, e dalle vaste e profonde conoscenze culturali affrontasse la storia in maniera così ingenua. La borghesia industriale del suo periodo aveva già ottocento anni di storia in Europa occidentale. Si era già avuto tutto il tempo necessario per constatare gli effetti deleteri dei comportamenti di tale classe. La principale differenza tra il periodo comunale italiano e quello del tempo di Engels stava unicamente nel fatto che quegli effetti non potevano più essere negati, in quanto, a causa della pesante industrializzazione, erano visibili a tutti.

Ma nell'analisi di Engels da che cosa dipendeva questa ammissione, *oborto collo*, dei limiti ambientalistici della tecnologia borghese? Forse soltanto dalla convinzione che un regime basato sulla proprietà privata non è in grado di risolvere i problemi che crea? No. Engels sa benissimo che gli uomini hanno vissuto un lungo periodo in cui la proprietà dei mezzi produttivi era comune. E tuttavia, siccome non vuole rinunciare ai vantaggi della rivoluzione industriale, cosa è costretto a dire di quel periodo ancestrale? Qui bisogna riportare la frase per intero, essendo molto indicativa delle carenze del suo materialismo positivisticò: “L'iniziale proprietà collettiva del suolo corrispondeva, da una parte, a uno stadio di sviluppo dell'uomo che limitava, in generale, il suo orizzonte alle cose più vicine, e dall'altra presupponeva una certa abbondanza di terreno a disposizione, che consentiva un certo gioco di fronte a eventuali cattivi risultati di quell'economia primitiva di tipo forestale”.

Dunque, perché il comunismo primitivo andava – secondo lui – inevitabilmente superato? 1) Perché non aveva un respiro universale ma solo *locale*. Questa sembra essere una motivazione psicologica, la quale però poggia sul fatto che il socialismo scientifico ha sempre snobbato l'*autoconsumo*. 2) Perché, messo di fronte all'aumento della popolazione, quel tipo di comunismo non era in grado di soddisfare le esigenze alimentari di tutti; esso poteva funzionare solo quando la popolazione restava numericamente esigua e le risorse naturali erano considerevoli. Argomento, questo, come si può notare, tipicamente malthusiano.

Probabilmente in nessun testo del marxismo-leninismo si è mai affermato che il sistema sociale dell'uomo primitivo non doveva essere superato dallo schiavismo. Quest'ultimo viene considerato, con fare molto evolucionistico, come una delle tappe fondamentali che hanno portato alla nascita del capitalismo, il quale, di tutti i sistemi antagonistici, viene

considerato, in virtù della rivoluzione industriale, e quindi con fare molto positivistico, il più “produttivo”, in grado di liberare energie potenzialmente illimitate, con cui ovviare, per la prima volta, al problema della dipendenza umana da una natura “matrigna”.

La fine della proprietà comune della terra fu, secondo Engels, causata dal continuo aumento della popolazione, la quale, ad un certo punto, si è dovuta dividere in classi contrapposte. A Engels non sovviene neanche lontanamente il sospetto che l'aumento incontrollato della popolazione, soprattutto in ambito urbano, fosse proprio una conseguenza delle storture dei sistemi sociali antagonistici. Gli interessa soltanto far capire che il moderno socialismo serve a ripristinare quella antica proprietà comune, assicurando a tutti, grazie all'industria creata dalla borghesia, il benessere necessario per una vita dignitosa. In tale maniera resta salva l'idea del lavoro come fonte di ricchezza; anzi, in un sistema di proprietà collettiva il lavoro è davvero in grado di garantire un benessere non solo generalizzato ma anche illimitato.

Quanto la storia abbia smentito queste rosee previsioni è sotto gli occhi di tutti. Il socialismo è fallito sia perché una proprietà *statale* non solo non garantisce affatto livelli elevati di benessere, ma può anche essere utilizzata dai governi in carica in maniera dittatoriale; sia perché l'utilizzo dell'*industrializzazione* provoca, anche sotto il socialismo, dei gravissimi dissesti ambientali.

L'idea di socialismo, dopo la clamorosa implosione di quello statalizzato, oggi va riformulata completamente, ed è difficile pensare che possa esserlo secondo l'interpretazione datane dall'odierno partito comunista cinese, il quale ha preso a tollerare il capitalismo (autoctono e d'importazione) nell'ambito della società civile. L'attuale dirigenza (che fa peraltro coincidere il partito unico con lo Stato) non si rende conto che, presto o tardi, lo sviluppo sociale della propria borghesia porterà quest'ultima a mettere in discussione i poteri dominanti, ignorando i grandi favori ottenuti. La borghesia, per sua natura, non ama essere tenuta sotto controllo. Vuole uno Stato completamente al suo servizio, in quanto pretende una politica subordinata all'interesse economico. Può sopportare l'autoritarismo politico solo quando la sua crescita è nella fase iniziale. Ad un certo punto però arriva a pretendere una piena corrispondenza tra libertà economica e libertà politica. Una volta assaporato il gusto del benessere economico individuale e potenzialmente illimitato, la borghesia diventa ingorda: ne vuole sempre di più, e diventa disposta a compiere qualunque cosa pur di soddisfare i propri desideri.

La borghesia è individualistica per definizione, e non saranno certamente le millenarie tradizioni collettivistiche della Cina a impedire questa deleteria evoluzione. Quando i poteri economici diventano piutto-

sto rilevanti, la borghesia non riesce più ad accettare neppure le posizioni paternalistiche connesse all'autoritarismo istituzionale: scattano inevitabilmente dei meccanismi di protagonismo politico difficilmente controllabili. In Italia, per tutto il XV sec. e per metà del successivo, la Chiesa romana, nell'ambito del proprio Stato territoriale, non ebbe difficoltà a tollerare lo sviluppo economico della borghesia e della sua correlata cultura umanistica e rinascimentale. Quando però si accorse che questa classe, con l'affermazione della riforma protestante, avrebbe potuto minacciare l'egemonia politica del papato e delle gerarchie ecclesiastiche, scatenò una terribile “controriforma”, con cui praticamente azzerò gran parte delle maggiori conquiste della borghesia, e non solo nel proprio Stato, ma, con l'aiuto degli spagnoli, anche in quelli limitrofi (interni alla penisola italiana), giungendo perfino a provocare, in nome della fede religiosa, guerre devastanti in tutto il continente europeo.

*

Scrive Engels in “Note e frammenti” della *Dialettica della natura*: “La materia nel suo eterno ciclo si muove secondo leggi che a un determinato stadio – ora qui, ora là – producono necessariamente negli esseri organici lo spirito pensante”.²⁰ È vero, ma da dove provenga in questo “spirito pensante” la *libertà di coscienza* non lo sappiamo. Se fosse un'evoluzione necessaria della materia, perché solo l'essere umano ne avrebbe beneficiato? Perché solo l'uomo è *autoconsapevole* e ha facoltà di conoscere *razionalmente* tutte le leggi naturali? E come fa a trasmettere geneticamente le proprie qualità uniche e irripetibili?

L'essere umano non è solo “pensante”, ma è dotato anche di “coscienza”, cioè può andare oltre l'istinto, il quale è basato su leggi necessarie, imprescindibili. Ciò porta a pensare ch'esistano leggi che la natura non conosce. Non sono leggi “scientifiche”, cioè rigorosamente logico-matematiche, ma leggi “umane”, la cui applicazione pratica prevede una certa *scelta di campo*, essendo in funzione di una *decisione esistenziale* (a livello sociale, culturale, politico). In altre parole occorre una *intenzione* che voglia diventare realtà, un'intenzione che contenga aspetti *emotivi, passionali, sensibili*. L'uomo è un *ente di natura dotato di coscienza*, quindi l'*essenza umana* non è identica all'*essenza naturale*: possiede qualcosa che la natura non ha. Se la coscienza dipendesse “completamente” dalla natura, non riusciremmo a capire il motivo per cui la coscienza si sia sviluppata, in maniera esclusiva e unilaterale, in un unico

²⁰ p. 483 del vol. XXV di *Opere complete* di Marx-Engels, Editori Riuniti, Roma 1974.

ente di natura.

Noi quindi dobbiamo dare per scontato che l'essenza umana sia *coeterna, contigua, contestuale* all'essenza naturale, cioè abbia con questa un rapporto di *reciproca interdipendenza*. Se un ente di natura – unico nel suo genere – ha piena consapevolezza delle leggi della natura, che hanno sempre un carattere di *necessità* e *universalità*, allora, pur entro certi limiti, è dotato di una *relativa autonomia*, con cui può influire sul modo in cui queste leggi si manifestano.

Tutta la scienza moderna, a partire dalla cosiddetta “rivoluzione astronomica” ha avuto la pretesa di “dominare” queste leggi. Senonché i fatti hanno dimostrato che non è con la *tecnologia*, cioè con un intervento *esterno* sulla realtà, che possiamo dominare la natura. La natura non può essere “dominata” ma solo “rispettata”, e quanto più la si esamina scientificamente, tanto più la si deve tutelare scrupolosamente.

Le leggi di natura possono essere superate solo *all'interno* dello stesso essere umano. Dentro di loro gli umani possiedono qualcosa che la natura non conosce. Siamo primordiali proprio per questa ragione. E molto probabilmente in una dimensione cosmica, non semplicemente terrena come l'attuale, noi sapremo andare oltre i limiti della gravità, della velocità della luce, della impenetrabilità dei corpi, dell'entropia, della irreversibilità del tempo, e così via.

È quindi vero – come dice Engels – che “l'uomo è l'unico animale che può trarsi fuori con la sua attività dallo stato puramente animale, che può trasformare il suo stato normale in uno stato più adatto alla sua coscienza, da lui stesso creato”. Ma non è vero che “le condizioni dell'esistenza normale dell'uomo... non sono ancora mai esistite, ma devono essere elaborate nel futuro processo storico”. Queste condizioni le conosciamo da sempre, solo che da quando sono sorte le società antagonistiche è passato così tanto tempo (6000 anni) che le abbiamo dimenticate. Tuttavia quel che non ci è più noto a livello conscio, permane a livello *inconscio*, e di tanto in tanto riaffiora, soprattutto nei momenti di maggiore reazione all'alienazione che quotidianamente subiamo. Il rimosso non vuole stare nascosto. Il fatto di riuscire a valorizzarlo nel migliore dei modi non potrà certo essere stabilito da qualche legge della dialettica.

Semmai sono altre le questioni che dovremmo porci: di fronte a una coscienza della libertà gestita negativamente da almeno 6000 anni, la natura rischia di patirne delle conseguenze in maniera davvero irreparabile (vedi ad es. la progressiva desertificazione del pianeta), oppure possiamo pensare ch'essa, in ultima istanza, riuscirà comunque a trovare il modo per sopravvivere? E nelle modalità di tale sopravvivenza, che possiamo presumere “estreme”, è prevista anche l'eliminazione del genere umano, visto che è indubbiamente questo (quando usa la scienza per “do-

minare” la natura) il principale nemico da abbattere? Tuttavia, anche ammesso che la “madre terra” riesca a liberarsi di noi, com'è possibile pensare che un ambiente naturale già completamente antropizzato, quale quello attuale, e quindi reso invivibile, possa tornare a riprodursi secondo le proprie leggi originarie? Per la natura non è già forse troppo tardi pensare di potersi disfare della presenza umana per tornare ad essere quello che era? E non sarebbe forse illusorio, da parte della stessa natura, potersi liberare del miglior essere cosmico ch'essa abbia mai prodotto?

Sappiamo bene che le leggi della materia vanno al di là della volontà degli esseri umani, nel senso che se anche l'uomo togliesse alla natura la possibilità di riprodursi liberamente, le suddette leggi, nell'universo, continuerebbero ad esistere senza alcun problema. Si potrebbe addirittura pensare che proprio in nome di queste leggi, il genere umano potrebbe essere condannato all'estinzione, anche perché non è possibile vivere in una maniera che sia insieme disumana e innaturale; e non è da escludere che sul nostro pianeta la natura tornerebbe a rinascere e ad essere popolata di esseri animali.

È vero, noi di “umano”, con tutta la nostra tecnologia e i nostri conflitti sociali, non abbiamo più nulla, quindi è giusto pensare che la nostra stessa possibilità di continuare a esistere, ai livelli attuali, in cui la maggior parte dell'umanità soffre le pene dell'inferno, rischia di diventare una mera utopia. La storia ha dimostrato che quando si pensa di non aver più niente da perdere, scoppiano le rivoluzioni contro i poteri dominanti. Tuttavia essa mostra anche che quando si compiono tali rivoluzioni, i risultati ottenuti non sono mai soddisfacenti, anche perché non si vogliono mai mettere in discussione i vantaggi acquisiti dalla tecnoscienza. È quindi difficile pensare che riusciremo mai a tornare al *comunismo primitivo* finché tali acquisizioni restano invariate e anzi tendono a essere sviluppate sempre più. Tutto l'ambiente naturale è stato trasformato dalla nostra tecnologia, al punto che oggi, senza i mezzi artificiali della nostra vita quotidiana, noi non saremmo in grado di fare alcunché.

Dunque qual è il futuro che ci attende? L'esistenza stessa del nostro pianeta, assolutamente unico nell'universo, sembra indicare un qualche “finalismo” della materia a favore dell'essere umano. Se è così, è difficile supporre che la materia “pensante” resterebbe indifferente alla nostra progressiva autodistruzione. D'altra parte non è neppure possibile pensare – come fanno i credenti – che la “salvezza” possa essere qualcosa di imposto da un'entità a noi esterna. Non ha alcun senso smettere d'essere schiavi di se stessi per diventare schiavi di qualcuno. Se siamo diventati peggio delle bestie non è certamente stato perché ci siamo liberati dai dogmi della religione. L'uomo deve arrivare *da solo* a capire che la mancanza di *un'esistenza naturale* gli toglie la possibilità d'essere *se*

stesso. Non possiamo popolare l'universo se questa idea non ci è assolutamente chiara. E deve diventare di un'evidenza lapalissiana anche a costo che su questo pianeta riesca a sopravvivere, dopo la catastrofe che ci attende, se andiamo avanti di questo passo, una comunità di pochissime persone, una sorta di “piccolo resto d'Israele”.

Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca

Vediamo ora se ci sono aspetti supplementari significativi nell'ultimo testo filosofico di Engels: *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* (ed. La Città del Sole, Napoli 2009). Esso inizia con un elogio spassionato del lato rivoluzionario della filosofia hegeliana, la *dialettica*, per cui è su questa che bisogna soffermare la nostra attenzione.

Engels ha senz'altro ragione quando dice che Hegel, nella sua equazione di reale e razionale, non voleva giustificare qualunque realtà, ma solo quella *necessaria*. Tuttavia una cosa sono le intenzioni, un'altra la concretezza della realtà fattuale. Da un lato, infatti, si può capire, quando quell'equivalenza viene affermata dal punto di vista della “razionalità”, che se una cosa è davvero razionale, è *necessario* che sia anche reale, per quanto tale coincidenza venga continuamente smentita nelle società antagonistiche, dove spesso trionfa l'irrazionalità. Dall'altro però bisogna ammettere che quando si affrontano le contraddizioni in maniera puramente filosofica, è facile che si faccia diventare “razionale” qualunque realtà effettiva. Hegel è stato a favore della rivoluzione francese solo durante il periodo giovanile, ma nella maturità (soprattutto nei suoi *Lineamenti di filosofia del diritto*, del 1820²¹) fu profondamente conservatore.

Si potrà elogiare la dialettica hegeliana quanto si vuole, ma Hegel non l'ha mai applicata alla situazione politica della sua Prussia; non ha mai voluto vedere di buon grado le idee liberal-borghesi. Egli è rimasto sostanzialmente un aristocratico o comunque un teorico favorevole a una società divisa per ceti. Al massimo optò per una monarchia costituzionale (cosa che in Prussia si riuscirà ad ottenere solo dopo il 1848, cioè quasi 20 anni dopo la sua morte, avvenuta nel 1831), in quanto era convinto che in tal modo si poteva evitare alla Prussia una insurrezione come quelle inglesi, americana e francese contro le rispettive monarchie assolutistiche. La sua stessa dialettica si poneva come una forma di compro-

²¹ È proprio nella Prefazione di questo testo ch'egli afferma l'identità tra razionale e reale (“Ciò che è razionale è reale, ciò che è reale è razionale”).

messo tra elementi opposti, fossero essi naturali o sociali, la cui sintesi non era altro che una conferma della tesi, riveduta e corretta. La mediazione doveva svolgersi secondo la categoria della necessità, proprio per impedire che il conflitto di classe sfociasse in un'aperta ribellione.

L'interpretazione che Engels dà di Hegel è prevalentemente *filosofica*, quando in realtà un socialista dovrebbe darne una più propriamente *politica*. La politica è la cartina di tornasole dell'attendibilità della filosofia. È forse un caso che l'idealismo assoluto di Hegel fosse la filosofia preferita nelle Università prussiane? Dopo la sua morte diventò addirittura l'ideologia dominante dello Stato.

Hegel fu contestato dai teologi più conservatori (p.es. Jacobi) non tanto perché appariva ateo come Fichte o agnostico come il Kant della prima *Critica*, quanto perché considerava la filosofia superiore alla teologia. Accettava le prove anselmiane circa l'esistenza di Dio perché le giudicava razionalmente motivate, non perché era disposto ad ammettere il valore del misticismo religioso. Feuerbach dimostrò che anche la sua filosofia era avvolta in un chiaroscuro mistico, ma non perché si basava sulla "rivelazione" o su una dogmatica ecclesiastica. Hegel anzi si vantava d'aver trasformato la mera "rappresentazione religiosa" della verità in un concetto filosofico, del tutto razionale. Nella sua filosofia, a un tempo razionale e religiosa, la monarchia prussiana vedeva il baluardo più efficace contro le idee ateistiche provenienti da Francia e Inghilterra e contro qualunque idea eversiva sul piano politico. Il governo era convinto di poter evitare la rivoluzione proprio usando lo strumento culturale della filosofia, giudicata, e a ragione, di altissimo livello.

Engels vuol fare di Hegel un precursore, suo malgrado, del materialismo dialettico, cioè un filosofo di molto superiore a Feuerbach, che col suo materialismo umanistico e naturalistico era riuscito soltanto a privare la filosofia hegeliana di ogni addentellato mistico, mostrando ch'essa, per molti versi, non era che una teologia mascherata. Di fatto – e su questo è impossibile dar torto a Engels – il materialismo di Feuerbach restava assai lontano dal materialismo storico di Marx e, ancor più, dalle esigenze politiche del socialismo rivoluzionario.

Di questo già Marx si era ampiamente accorto, per quanto in gioventù avesse riconosciuto al materialismo naturalistico e umanistico un valore di molto superiore alla filosofia idealistica di Hegel. Nei *Manoscritti* del 1844 arrivò a dire che persino la teoria della negazione della negazione era un'astrazione filosofica, e che solo Feuerbach, facendo del rapporto sociale dell'uomo con l'uomo la base del materialismo, aveva posto il positivo fondato su se stesso. I limiti storici e politici di questo nuovo materialismo verranno chiaramente messi in luce nelle *Tesi su Feuerbach* del 1845, e naturalmente nell'*Ideologia tedesca* dell'anno

dopo, che vedremo nel capitolo successivo. Sarà solo dopo il 1850 che Marx recupererà il valore della dialettica hegeliana e quindi della categoria della “necessità”.

Engels proiettava in Hegel il ruolo ch'egli avrebbe attribuito volentieri alla sua propria filosofia, se questa avesse potuto svilupparsi in una Prussia socialista. Il “suo” Hegel è troppo somigliante a ciò che lui stesso avrebbe voluto essere, se avesse potuto tornare nel suo Paese, che aveva lasciato come esule nel 1849, senza più farvi ritorno. Si serviva della dialettica hegeliana per sostenere la necessità di abbattere la monarchia prussiana, ma così facendo offriva una lettura distorta di tutta la filosofia hegeliana. Lo stesso Lenin non capì a fondo tale forzatura; anzi, nel criticare gli empiriocriticisti mostrava d'essere più hegeliano di Hegel, ovvero più engelsiano di Engels.

*

E ora passiamo ad alcune affermazioni che comprovano quanto stiamo dicendo.

Per poter attribuire un carattere rivoluzionario alla filosofia hegeliana, Engels ha dapprima dovuto sostenere che Hegel detestava lo Stato prussiano. A tale proposito ha usato due argomentazioni: 1) dato che solo ciò che corrisponde alla ragione può essere considerato necessario, il fatto che il “cattivo” governo prussiano continui a esistere dipende unicamente dall'immaturità politica dei suoi cittadini. “I prussiani d'allora – scrive Engels, non senza un amaro ricordo della fallita rivoluzione del 1848 – avevano il governo che si meritavano” (una frase che Lenin non avrebbe mai detto, in quanto non avrebbe attribuito la responsabilità del malgoverno alle masse genericamente intese ma solo agli intellettuali); 2) in ogni caso, sulla base della dialettica hegeliana non si sarebbe mai potuto dire che la monarchia prussiana era migliore dei governi borghesi di Francia e Inghilterra, proprio perché “la tesi della razionalità di tutto il reale si risolve... nell'altra: tutto ciò che esiste merita di perire”.

In altre parole: “il carattere rivoluzionario della filosofia hegeliana... poneva termine una volta per sempre al carattere definitivo di tutti i risultati del pensiero e dell'attività umani”. Ciò in quanto “la verità risiedeva ormai nel processo della conoscenza stessa...”. Quindi Engels aveva praticamente negato che la filosofia hegeliana avesse cercato di individuare una “verità assoluta” all'interno del proprio sistema di pensiero e del proprio sistema politico-istituzionale di riferimento.²² Su questo però

²² La verità assoluta (e intera, poiché il vero sta nell'intero) era data per Hegel dall'unità logica dell'idea soggettiva e oggettiva, e in quanto logica andava con-

si dovrà smentire subito dopo, ma lo vedremo più avanti. Qui limitiamoci a dire che Engels nega che Hegel pretendeva di svolgere lo stesso ruolo che il filosofo stoico svolgeva durante l'ellenismo.

Hegel in realtà riteneva che la propria filosofia avesse raggiunto l'apice delle possibilità teoretiche di questa "scienza". Il processo di acquisizione della "verità assoluta" si era concluso, sul piano metafisico, ontologico e metodologico, proprio con la sua stessa filosofia, che non solo pretendeva d'essere enciclopedica, ma, nell'ultimo periodo della sua vita, si poneva anche in chiave nettamente *politica*, opponendosi a qualunque riforma di tipo "liberale". La critica che Marx fece della sua *Filosofia del diritto* è, per quanto non ancora di tipo "socialistico", piuttosto illuminante, avendo egli capito che molto più importante dello Stato è la "società civile", coi suoi bisogni sociali e le sue contraddizioni antagonistiche. Hegel non aveva fatto che falsificare le cose, considerando lo Stato uno strumento di mediazione *super partes*.

*

Scrive Engels, pensando di essere, in questo, un perfetto hegeliano, anzi migliore del maestro, che aveva peccato di incoerenza nella prassi rispetto alla teoria: "la verità risiedeva ormai nel processo della conoscenza stessa, nella lunga evoluzione storica della scienza, che si eleva dai gradi inferiori della conoscenza a gradi sempre più alti, attraverso la scoperta di una cosiddetta verità assoluta, al punto in cui non può più avanzare...". Hegel infatti non avrebbe mai ammesso che le scienze naturali (dominate dall'intelletto) potessero superare la compiutezza dell'unica vera "scienza", la filosofia (dominata dalla ragione): ecco perché parlava tranquillamente di "verità assoluta".

Praticamente, influenzato com'era dagli sviluppi del pensiero scientifico e delle innovazioni tecnologiche dell'Ottocento, in cui si compì la seconda rivoluzione industriale, Engels aveva la pretesa di fare della filosofia hegeliana della natura (la sezione più debole dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*) la base da cui partire per svolgere, grazie alle leggi della dialettica, una teoria scientifica del socialismo. Dovendo scegliere tra il materialismo umanistico e naturalistico di Feuerbach e la dialettica di Hegel, Engels non aveva dubbi, nonostante egli sapesse benissimo che nella filosofia hegeliana la *filosofia della natura* costituisce il momento meno rilevante dell'idea assoluta, la quale idea trovava il suo compimento definitivo solo nella *filosofia dello spirito*, che includeva la parte *politica* dell'intero sistema filosofico hegeliano.

siderata "necessaria".

Messo di fronte ai continui progressi della tecnoscienza, per Engels era impossibile parlare di “verità assoluta” nel presente, per cui era costretto a rimandarla a un futuro non precisato, anzi, imprecisabile proprio a motivo dello sviluppo infinito delle generazioni umane. Una posizione, la sua, che difficilmente sarebbe stata condivisa da Hegel, il quale sicuramente gli avrebbe rimproverato d'essere un *relativista*.

A ben guardare, in effetti, il relativismo (che Engels considera “assoluto”) può anche essere ritenuto una forma di cinismo e persino di irrazionalismo. Quando si sostiene che “tutte le situazioni storiche che si sono succedute non sono altro che tappe transitorie nel corso infinito dello sviluppo della società umana da un grado più basso a un grado più elevato”, si dovrebbe poi spiegare, se non si vuol fare del “progresso” un dio da adorare, il motivo per cui ciò che viene *dopo* è *sempre* migliore di ciò ch'era *prima*. Non è la “conoscenza in sé” che rende più giusta una società. Se non si vuole finire in quelle astratte forme di intellettualismo, non molto diverse dall'idealismo hegeliano, è sul modo di vivere l'*uguaglianza sociale* che bisognerebbe concentrarsi.²³

È forse sufficiente dire che “ogni tappa è necessaria”? Se così fosse, dovremmo convenire che lo schiavismo è stato necessario rispetto al comunismo primitivo. È forse un caso che Engels considerasse “necessario” il colonialismo europeo nei continenti, che giudicava ancora “primitivi”, come l'Africa e il Sudamerica? “Ogni tappa è... giustificata per il tempo e le circostanze a cui deve la propria origine, ma diventa caduca e ingiustificata rispetto alle nuove condizioni, più elevate, che si sviluppano a poco a poco nel suo proprio seno; essa deve far posto a una tappa più elevata, che a sua volta entra nelle serie della decadenza e del tramonto”. Se è così, è giusto che lo stesso materialismo storico-dialettico venga superato da una concezione dell'essere umano di molto superiore, così come è stato giusto porre fine all'esperimento del cosiddetto “socialismo reale”, per quanto ciò non sia affatto avvenuto in forza di un'alternativa più convincente.

In sostanza Engels stava applicando alla filosofia della storia gli

²³ Anche Stalin arrivò a dire, nel suo *Materialismo dialettico e materialismo storico* (1938), che “il regime schiavistico, nelle condizioni del regime della comunità primitiva in decomposizione, è un fenomeno perfettamente comprensibile e logico, poiché significa un passo in avanti rispetto al regime della comunità primitiva”. Dice questo senza spiegare minimamente l'espressione “comunità primitiva in decomposizione”; e lo dice senza ritenere possibile che una comunità del genere potesse ritrovare in se stessa quelle risorse etiche, sociali e politiche che avrebbero potuto impedirle di trasformarsi in comunità schiavistica. Chiunque insomma può rendersi conto che se si giustifica il “dopo” solo perché è successivo al “prima”, si può giustificare *qualunque* “dopo”.

stessi criteri con cui si poteva formulare una filosofia della natura che, rispetto a quella hegeliana (ancora troppo “filosofica”), doveva essere ampiamente rettificata in chiave “scientifica”. Il fiore produce il seme, il seme la pianta, la pianta il frutto, il frutto muore e si ricomincia da capo, magari facendo degli innesti con un frutto migliore. Si rendeva conto Engels che la storia, essendo fatta da uomini, non poteva essere letta soltanto con la categoria della “necessità”? Si rendeva conto che con questa categoria si potevano giustificare i regimi sociali più totalitari? E che per chi avesse dovuto subirli sarebbe stata una ben magra consolazione sapere che, prima o poi, anche quei regimi sarebbero crollati?

“La filosofia dialettica dissolve tutte le rappresentazioni di verità assoluta, definitiva, e di corrispondenti condizioni umane assolute. Per questa filosofia non vi è nulla di definitivo, di assoluto, di sacro”. Che cos'è dunque la dialettica nella filosofia engelsiana (pesantemente condizionata dal progresso tecnologico dell'Inghilterra del suo tempo)? Una specie di tritacarne in cui è impossibile distinguere il grasso dal magro? Engels guarda solo al risultato finale, il quale, a sua volta, non può pretendere alcuna assolutezza. Sull'altare del progresso scientifico egli sacrifica ogni verità morale, ogni tradizione acquisita, ogni valore che dia senso a una collettività umana.

Sotto questo aspetto egli sapeva bene che Hegel (cronologicamente assai lontano dei grandi progressi scientifici della seconda rivoluzione industriale) non avrebbe potuto seguirlo: ecco perché è costretto a dire che nella dialettica idealistica non vi è solo un aspetto rivoluzionario (quello che rende relative tutte le cose), ma anche un aspetto conservativo, quello che fa del sistema filosofico stesso un qualcosa di assoluto, non superabile. “Un sistema di filosofia... deve conchiudersi con una specie qualunque di verità assoluta... [ciò che la vera “scienza”, quella delle scienze naturali, esatte, matematiche, non farebbe mai], facendo consistere la fine della storia nel fatto che il genere umano giunge alla conoscenza proprio di questa idea assoluta... [quando in realtà il genere umano non finirà mai], e si dichiara verità assoluta tutto il contenuto dogmatico del sistema hegeliano, in contraddizione col suo metodo dialettico, che dissolve ogni elemento dogmatico...”. Incredibile che Hegel non si fosse accorto di questa profonda contraddizione del suo sistema filosofico!

In sostanza per Engels se una verità assoluta esiste, non può essere di questo mondo, e siccome altri “mondi” non ve ne sono, essa non può proprio esistere. Gli uomini sono destinati a guardare sempre avanti, alla ricerca di qualcosa di irraggiungibile. Non solo cioè viene negata l'idea di una verità assoluta (cosa che Lenin non farà), non solo viene negata l'idea che una verità assoluta potesse essere acquisita anche nella fase più antica del comunismo primitivo (cosa che neppure Lenin, a dir il

vero, avrebbe ammesso), ma si afferma anche l'idea che una verità assoluta sarebbe per definizione “dogmatica” e quindi porrebbe fine alla ricerca scientifica, per cui essa non avrebbe nulla di umano o nulla di razionale.

Abbacinato com'era dalle conquiste della scienza borghese, Engels era lontanissimo dal capire che l'acquisizione di una verità assoluta non pone affatto fine alla storia universale. Ogni generazione umana, di qualunque tempo storico, ha bisogno di credere nell'assolutezza dei propri valori di vita, la negazione dei quali verrebbe inevitabilmente considerata una minaccia per la propria esistenza. Gli esseri umani hanno bisogno di una verità assoluta proprio per poter dare alla propria esperienza un carattere di universalità. La necessità e l'universalità dei propri valori di vita devono essere validi *qui e ora*, non in un luogo e in un tempo indefiniti.

Semmai Engels avrebbe dovuto dire un'altra cosa: la legittimità di tali valori non viene sancita dallo scorrere del tempo, né da una maggiore conoscenza scientifica dei processi naturali, ma in primo luogo dal tipo di *esperienza* che si vive riguardo alla *libertà di coscienza*. È la prassi che decide il significato della vita, la congruità dei valori esistenziali rispetto ai bisogni sociali. Quindi si può anche pensare che “il lato rivoluzionario del metodo dialettico viene soffocato da un'ipertrofia del lato conservatore”, ma, in ogni caso, non ci si può evitare di chiedere fino a che punto la “dialettica” debba essere considerata “rivoluzionaria”. Questo perché non è certamente sufficiente sostenere che lo è solo in quanto prevede una coincidenza degli opposti o una necessaria negazione di una determinata posizione dominante; anche perché, nella filosofia hegeliana, gli opposti, di qualunque natura essi siano, devono sempre trovare una conciliazione.

Nel sistema hegeliano la dialettica non serve tanto per “negare” qualcosa (come sostiene Engels), quanto piuttosto per ricomporre il diviso. Lo strumento della *mediazione* è decisamente superiore a quello della *negazione*. Pertanto quando si arriva a dire che “il *carattere conservatore di questa concezione è relativo*, mentre il suo *carattere rivoluzionario è assoluto*”, bisognerebbe chiedersi se non sia vero anche il contrario, e cioè che il carattere conservatore è assoluto, in quanto Hegel tende sempre a giustificare l'idea di monarchia costituzionale, mentre il lato rivoluzionario è dipendente dalle intenzioni della prassi politica. Sarebbe bene infatti evitare di dire che un filosofo può avere “un metodo di pensiero essenzialmente rivoluzionario, e una conclusione politica molto modesta”. Quando il risvolto politico della dialettica hegeliana è da “filisteo” – come vuole Engels –, è poi difficile pensare che il suo contenuto filosofico possa davvero essere “rivoluzionario”. Uno può essere incoe-

rente con alcune parti del suo pensiero, e può esserlo più o meno consapevolmente, ma è assai dubbio che uno sia pienamente consapevole del lato rivoluzionario della propria filosofia, e poi non cerchi, neanche minimamente, di realizzarla sul piano pratico-politico. Non possiamo rischiare di considerare Hegel un ottuso che non sapeva neanche quello che scriveva.

In tal senso è giusto dire, come fa Engels, che con Hegel la filosofia finisce, ma non tanto perché non avrebbe più avuto senso costruire un “sistema filosofico” dopo la scoperta delle leggi della dialettica, che impediscono di credere in una verità assoluta, cioè dogmatica, e quindi nel valore di un sistema filosofico compiuto in tutte le sue parti; quanto perché era diventato chiaro che il capitalismo aveva creato contraddizioni di così vasta portata che solo con una rivoluzione politica avrebbero potuto essere risolte. Cosa che Marx aveva capito perfettamente e che in Germania non avvenne proprio perché ci si era accontentati di una “riforma”, prima *religiosa* (col luteranesimo), poi *filosofica* (con l'idealismo di Kant, Fichte, Schelling ed Hegel), con cui risolvere nel pensiero quegli antagonismi sociali che rendevano impossibile la vita quotidiana.

E qui giustamente Engels dice che il grande merito della Sinistra hegeliana (e di Feuerbach in particolare) fu quello di aver dato alla filosofia hegeliana una direzione chiaramente *ateistica*, con cui superare sia l'idea di Stato confessionale che quella di Chiesa di stato, sviluppando una filosofia del tutto materialistica, umanistica e naturalistica, priva di addentellati mistici. Dopo Hegel la Prussia ereditò, nelle correnti filosofiche più radicali, non solo il materialismo filosofico anglo-francese, ma anche alcune idee di “socialismo umanitario” che, insieme alle idee ateistiche, rivelarono la loro pochezza operativa nel corso della rivoluzione del 1848.

*

L'analisi che Engels fa sui limiti della filosofia di Feuerbach è sostanzialmente giusta, ma spesso si ha l'impressione che il materialismo naturalistico venga criticato non tanto perché non dialettico come l'idealismo hegeliano, o perché non sufficientemente scientifico come il positivismo, e neppure perché non storico né politicizzato come quello socialista di Marx, quanto proprio perché “naturalistico”. A Engels una condizione sociale di “natura” non piaceva affatto: la considerava “barbara”, soprattutto perché i primitivi dipendevano fisicamente dalla natura, crearono le divinità personificando le forze della stessa natura, credevano nell'anima e quindi nell'immortalità personale e altre amenità del genere.

“Le rappresentazioni ristrette e piene di ignoranza proprie dello

stato selvaggio” erano già state ampiamente superate – secondo Engels – dalla filosofia hegeliana, che poneva una piena coincidenza di pensiero ed essere, eliminando l'idea kantiana del noumeno pensabile ma non conoscibile. Tuttavia – così prosegue –, siccome Hegel era un idealista che credeva in una “preesistenza delle categorie logiche”, l'intervento di Feuerbach, per il quale tale idealismo era soltanto “un residuo fantastico della fede in un creatore ultraterreno”, fu più che giusto. Col materialismo naturalistico si arriva finalmente a credere che lo “spirito” non è altro che “il più alto prodotto della materia”. Dopodiché “Feuerbach s'arresta”.

È arcinoto, nell'ambito del socialismo, che pur gli tributò grandiosi funerali, che Feuerbach non fu capace di dare al suo materialismo ateo-naturalistico un contenuto storico né uno politico. Si era fermato agli aspetti *naturalistici*, visti in maniera prevalentemente filosofica, e a quelli *umanistici*, visti in maniera psico-antropologica.

Perché si era fermato a questo? Ecco la risposta di Engels: “viveva isolato in campagna” (a partire dal 1837, sposato con una moglie benestante, a Bruckberg, un piccolo Comune del circondario di Ansbach in Baviera; poi nel 1861 nel borgo di Rechenberg, vicino a Norimberga, in condizioni di estrema povertà). A causa del suo ateismo egli non riuscì mai a ottenere una cattedra universitaria definitiva. Il contatto troppo stretto con la natura e la vita troppo periferica rispetto ai grandi centri urbani gli avevano impedito – secondo Engels – di elaborare una vera “scienza della società”, oltre che di apprezzare lo sviluppo scientifico delle scienze naturali (in realtà non smise mai d'interessarsi di botanica, zoologia e geologia); di sicuro non gli permisero di abbracciare la causa rivoluzionaria del socialismo scientifico. In definitiva Feuerbach non riuscì affatto a sopprimere la filosofia, ma solo a trasformarla in una semplice “religione dell'amore”, in cui domina il rapporto (anche sessuale) tra un *io* e un *tu*. La concezione dell'uomo che ha Feuerbach resta astratta, come quella delle precedenti filosofie della religione.

In questo che dice si può dar torto a Engels? No, non si può. Tuttavia qual è l'alternativa ch'egli pone? È il recupero del valore della dialettica hegeliana. Un'esistenza “naturale”, a contatto con la natura, viene giudicata “selvaggia”, in quanto non permette di capire che tutto è in perenne movimento. La natura si muove, sì, lo vedono tutti, ma per tornare sempre da capo. Si fa fatica a capire, senza la conoscenza delle leggi della dialettica, che ciò che domina l'uomo e la natura è in realtà la *contraddizione*, che è “principio di ogni automovimento”. “Per Hegel il male è la forma in cui si esprime la forza motrice dell'evoluzione storica”, nel senso che “ogni nuovo progresso si presenta necessariamente come un atto sacrilego contro qualcosa di sacro, come una ribellione contro il vecchio

stato di cose che sta morendo, ma è santificato dall'abitudine...; sono precisamente le cattive passioni degli uomini, l'avidità e la brama di dominio che diventano le leve dell'evoluzione storica...”.

Qui è evidente che Engels era da un lato affascinato dai progressi tecno-scientifici del capitalismo, mentre dall'altro, essendo frustrato dal fallimento delle rivoluzioni socialiste, sperava che l'acuirsi delle contraddizioni del capitale avrebbe portato, presto o tardi, a un nuovo, decisivo momento di rottura politico-istituzionale. Dunque, faceva bene a vedere un'esistenza meramente “naturale” come del tutto inefficace ai fini del ribaltamento del sistema, ma bisogna anche dire che all'interno della sua filosofia materialistica sarebbe stato impossibile, una volta compiuta la rivoluzione socialista, tornare a vivere un'esistenza a contatto con la “natura”. Engels non ha mai smesso di considerare la natura come un oggetto da sfruttare economicamente. Non ha mai giudicato negativamente l'approccio borghese e capitalistico alle risorse naturali, semmai contestava l'appropriazione *privata* di tali risorse. È difficile che questo suo materialismo dialettico e scientifico abbia ancora qualcosa da dire al futuro dell'umanità.

*

Si diventa facilmente “prigionieri del concetto” quando ci si stacca dalla realtà, quando si smette di fare attività politica o sociale come forma di servizio agli interessi generali della collettività (locale soprattutto), quando ci si chiude nel proprio particolare e si coltivano soltanto i propri interessi (materiali o intellettuali), quando si frequentano sempre le stesse persone, quando non si hanno progetti da realizzare per il bene comune. Sotto questo aspetto essere idealisti o materialisti non fa alcuna differenza. Non esistono “certe idee” che possono impedire di cadere nelle astrazioni di “altre idee”.

È la prassi il criterio della verità, la prassi concreta, non quella ipostatizzata o definita astrattamente. Essa deve infatti diventare non solo il criterio della verità di se stessi, ma anche il criterio per poter formulare giudizi obiettivi sulla realtà. “Prassi” vuol dire “relazione sociale”, cioè *esperienza diretta della libertà*, della volontà personale e collettiva a favore di questa libertà. Non c'è modo di stabilire a priori la tipologia di questa prassi. Di sicuro non può essere decisa da un individuo isolato, che inevitabilmente va considerato come un soggetto alienato o estraniato, in quanto appunto separato dalla collettività.

La prassi deve verificare se stessa affrontando le situazioni che impediscono di realizzare la libertà e tutti gli altri valori che rendono l'esistenza degna d'essere vissuta. Non possono esserci “testi sacri” o figure

autorevoli che abbiano il potere di indicare preventivamente che tipo di prassi vivere. La si deve scoprire da sé, stando in mezzo agli altri, mettendosi dalla parte di chi ha più bisogno di verità e giustizia. È la condivisione personale e sociale dei bisogni che fa capire come risolverli. E non è che basti affrontare i “bisogni materiali” della gente per capire come creare le condizioni perché la gente non abbia più a lamentarsi delle ingiustizie che soffre. Noi dobbiamo creare le condizioni che permettano a chiunque di poter affrontare in autonomia, là dove vive, i problemi che incontra. Cioè non può esistere un ente esterno alla collettività locale, una istituzione impersonale che si prende paternalisticamente o autoritariamente a cuore i problemi dei cittadini.

La democrazia non ha nulla a che vedere con un rapporto di sudditanza dei cittadini nei confronti dello Stato; essa si realizza solo nell'affermazione autonoma della *società civile*, che si *autogestisce* nei propri bisogni, nei propri problemi. Tutte le esperienze di socialismo fin qui realizzate sono fallite proprio perché non sono riuscite a rendere i cittadini padroni del loro destino. Qualunque pretesa di identificare gli interessi dello Stato con quelli dei cittadini è una forma di arbitrio, di ingiustificato idealismo, di mistificazione ideologica, anche nel caso in cui la proprietà dei principali mezzi produttivi sia stata nazionalizzata. Uno Stato che “tutela” i diritti, *eo ipso* li viola.

I concetti di Stato, nazione, istituzione, parlamento nazionale, democrazia delegata, ruoli istituzionali precostituiti... non hanno alcun senso in una *democrazia diretta e autogestita*. Quando tale democrazia sarà compiuta, non avrà senso neppure una Costituzione scritta, come legge fondamentale di una società. I cittadini (anzi gli “umani”, poiché non è affatto detto che si vivrà nelle “città”) si daranno di volta in volta delle regole per una pacifica convivenza: sarà l'*abitudine* a stabilire queste regole; sarà la *consuetudine* a stabilire le sanzioni quando esse verranno trasgredite. La scrittura non avrà più senso, poiché essa tende a fossilizzare le idee. Non ci sarà nulla della società attuale che potrà essere salvato, proprio perché i presupposti su cui l'abbiamo edificata non hanno nulla di autenticamente umano.

A volte sembra che anche Engels arrivi a capire queste cose, ma poi purtroppo ci si deve ricredere. Scrive nel suo libro su *Feuerbach*: “il mondo non deve essere concepito come un complesso di *cose* compiute, ma come un complesso di *processi*, in cui le cose in apparenza stabili, non meno dei loro riflessi intellettuali nella nostra testa, i concetti, attraversano un ininterrotto processo di origine e di decadenza, attraverso il quale, malgrado tutte le apparenti casualità e malgrado ogni regresso momentaneo, si realizza, alla fine, un progresso continuo...”.

È giusto dire che “tutto scorre”, tutto è un “processo” senza fine,

ma se tutto è destinato a essere superato da ciò che verrà dopo, questo continuo progresso come potrà costituire una forma di soddisfazione personale qui e ora? Non è forse una magra consolazione attribuire a un futuro che ancora non c'è una felicità che oggi non possiamo permetterci? Peraltro, che garanzie abbiamo che il futuro sarà migliore del presente? Chi l'ha detto che i "regressi" saranno solo momentanei? Oppure che essi non potranno mai avere la forza per impedire un vero progresso delle cose? Davvero la dialettica deve portarci a dire che "finisce una volta per sempre l'esigenza di soluzioni definitive e di verità eterne"? Può l'uomo vivere senza soddisfare esigenze del genere? Possibile che non esista un *minimo vitale* (in senso ideale o spirituale o immateriale) al di sotto del quale non sia possibile andare? Pur di criticare radicalmente la teologia, la filosofia, le ideologie politiche, davvero non dobbiamo più lasciarci "impressionare dalle vecchie antinomie di vero e di falso, di buono e di cattivo, di identico e di diverso, di necessario e di casuale"? Questo assoluto relativismo non era forse il modo di pensare dei sofisti greci e dei filosofi irrazionalisti del Novecento? Non lo mettevano forse in pratica le dittature totalitarie, che impedivano a se stesse ogni forma di coerenza, salvo quella che serviva per conservare il potere?

È vero, "ogni conoscenza acquisita è necessariamente limitata, è condizionata dalle circostanze in cui la si è acquisita", ma è anche vero che noi dobbiamo creare una società i cui valori vadano al di là di *qualsunque* conoscenza. Cioè devono esistere dei *valori umani* che prescindono dai progressi della conoscenza intellettuale. Essi vanno rispettati *per quello che sono*. Non si può sostenere che siccome la conoscenza è sempre provvisoria, lo sono anche i valori, per cui non è possibile stabilire la differenza tra bene e male. Questo è un modo di ragionare irresponsabile, irrazionalistico. Resta impossibile superare il relativismo cinico limitandosi a sostenere che "ciò che oggi viene riconosciuto come vero ha il suo lato falso, oggi nascosto ma che verrà alla luce più tardi, così come ciò che oggi è riconosciuto come falso ha il suo lato vero...". Noi dobbiamo porre le condizioni perché ognuno sappia distinguere *da sé, qui e ora*, ciò che è falso da ciò che è vero. E a tale scopo non può occorrere una conoscenza da intellettuali per stabilirlo, né un indefinito progresso scientifico. Anzi, il fatto stesso che si ritenga la conoscenza un progresso illimitato, esclude che si possa mai distinguere con certezza il bene dal male. È inutile dire che il vero potrà diventare falso e il falso diventare vero, poiché, se e quando ciò avverrà, nulla potrà impedire che accada di nuovo il contrario. Un progresso del genere, al solo pensarci, lascia sconcertati. A che pro credere nel futuro, quando potrà sempre esistere un altro futuro che, ancora più lontano, si sentirà autorizzato a reputarsi più vero?

L'uomo ha bisogno di certezze, magari anche piccole, su cui co-

struire i pilastri della propria esistenza. È giusto avere una visione olistica delle cose, che le metta tra loro in stretta interconnessione, ma è anche giusto sapere di non essere una semplice rotella di un ingranaggio che può stritolarci in qualunque momento.

*

Il fatto che tutti gli elementi della “natura organica, compresi gli uomini, siano il prodotto di un lungo processo di evoluzione da pochi germi originari unicellulari, i quali a loro volta sono derivati da un protoplasma o sostanza albuminoide sorta chimicamente”, andava sicuramente interpretato – come ha fatto Engels – in maniera *olistica*, al fine di dimostrare che tutto sulla Terra è interconnesso, ma vi erano altre considerazioni da fare.

La prima è questa: se l'uomo dipende dalla natura (in toto o in parte è irrilevante), non può aver la pretesa di “dominarla”. La natura può essere lavorata, trasformata, custodita, rispettata nei suoi processi riproduttivi, ma non può essere assoggettata, sottomessa. Cioè l'elemento della “coscienza”, che ci vantiamo di possedere in via esclusiva, non è motivo sufficiente per subordinare le leggi della natura alla soddisfazione dei nostri desideri, al potere della nostra volontà. Se ci autodefiniamo “enti di natura”, dobbiamo sottostare alle sue leggi, che lo si voglia o no, che le si conosca o no. Non ha senso definirsi un “prodotto della natura” e poi comportarsi come se non lo fossimo.

Le leggi che governano noi e la natura sono – secondo Engels – le stesse: l'unica differenza sta nel fatto che in natura si affermano secondo una cieca necessità; negli umani invece si ha consapevolezza dell'intelligenza di tale necessità. L'accettazione volontaria di tale necessità è fonte di libertà. È questo l'insegnamento dello stoicismo, dello spinozismo e dello stesso hegelismo (e, se vogliamo, dello stesso marxismo, almeno nella versione engelsiana). Ovviamente la necessità deve avere un contenuto logico-razionale, condivisibile, e di ciò è il filosofo stesso che si fa carico (e, a partire dal marxismo, il filosofo impegnato politicamente in chiave rivoluzionaria).

Una posizione teoretica, questa, del tutto opinabile, poiché se è vero che in natura vi sono leggi universali e necessarie, è anche vero che queste leggi vanno interpretate, e quindi sono frutto di umane interpretazioni, le quali, col passare del tempo, possono anche essere smentite o almeno rettificata (si pensi solo al rapporto tra le leggi di Newton e quelle di Einstein). Se conoscessimo *tutta* la materia dell'universo, e non solo una sua infima parte, forse potremmo anche formulare interpretazioni univoche, definitive delle sue leggi. Ma siamo ben lontani dal poterlo

fare, anche se col passare del tempo le nostre conoscenze si stanno precisando sempre di più.

La natura non è un soggetto che “parla”: per poterla capire dobbiamo fare continui esperimenti. Il fatto che abbia un linguaggio diverso dal nostro avrebbe dovuto indurre Engels a sospendere il giudizio sull'origine “naturale” dell'essere umano: un'origine che non può avere una caratteristica “esclusivamente naturale”. Noi non siamo unicamente “enti di natura”: è la *coscienza* stessa, il *senso della libertà di coscienza* che ci fa sentire, in parte, diversi. E questa parte non è di secondaria importanza, ma è proprio quella che distingue l'essenza umana da quella naturale. Così come basta il gene ARHGAP11B per porre tra noi e le scimmie antropomorfe più evolute un abisso.

L'origine dell'essenza naturale e di quella umana non è esattamente la stessa. Sull'origine di queste essenze (soprattutto di quella umana, divisa per genere) si farebbe meglio a tacere. Si sbaglierebbe di meno. Se esiste un ente di natura nei cui confronti non possiamo essere riduzionistici, è proprio l'essere umano, la cui essenza ancestrale, non potendo essere ricavata in toto dalla natura, se non in una determinata parte, ci sfugge. Le origini di questa *essenza* si perdono nella notte dei tempi: sono più “universali” dell'*essere umano*, che ne è, in fondo, una estrinsecazione terrena. Di queste origini non sapremo mai nulla di certo, come non sappiamo nulla della nostra permanenza nel ventre della madre.

Non possiamo, per timore di apparire idealisti o metafisici, negare un'evidenza del genere. Non possiamo definire noi stessi un prodotto meramente “chimico”: è ridicolo. La complessità e profondità della nostra coscienza è paragonabile soltanto alla vastità dell'universo. Non c'è progresso scientifico che possa portarci “a uno sdegnoso disprezzo per la concezione idealistica che pone l'uomo al di sopra delle altre bestie”. Al dire di Engels, per giungere a tale disprezzo è stato sufficiente ammirare i grandi progressi compiuti dalla “fisiologia comparata”. A volte, leggendo frasi di questo genere, sembra di avere a che fare con un bambino che guarda con occhi spalancati i trucchi di qualche prestigiatore.

*

Quando si cominciano a fare esperimenti scientifici in laboratorio, non ha più senso parlare di “filosofia della natura”, alla maniera hegeliana (che poi il vero “filosofo della natura”, quello da cui Hegel trasse molte delle sue idee, era Schelling, precursore, in un certo senso, della moderna ecologia). Su questo Engels aveva perfettamente ragione. Così scrive: la filosofia della natura “ebbe parecchie idee geniali, ebbe il sentimento di molte scoperte successive, ma mise pure in circolazione

considerevoli sciocchezze, il che era del resto inevitabile”.

Tuttavia le cose risultano più complesse, come al solito. Se si dicono sciocchezze sul piano filosofico, non si fanno dei gran danni ai meccanismi della natura. Se invece si è convinti di aver fatto delle scoperte scientifiche inoppugnabili e ad esse si vogliono dare dei risvolti tecnologici per poter sfruttare le risorse della natura, è molto facile arrivare a dei disastri ambientali, che a lungo andare possono anche diventare irreversibili. I grandi deserti del pianeta non sono certo il frutto di cambiamenti climatici, poiché questi stessi cambiamenti sono il frutto di una marcata antropizzazione dell'ambiente naturale.

Sarebbe meglio dire che ogni moderna rivoluzione tecno-scientifica è stata, anzi, è *sempre* più stata correlata a una *degenerazione dell'etica*, cioè a una modificazione, in senso peggiorativo, dei parametri morali con cui interpretare la realtà. Nel Seicento l'astronomia voleva superare, grazie all'uso del telescopio, i limiti della metafisica religiosa, ma, poiché l'esigenza di fondo era anche quella di “dominare la natura”, i risultati finali furono favorevoli soltanto allo sviluppo del capitalismo. L'astronomia servì per rendere più sicura la navigazione, con cui si potevano colonizzare meglio i territori extra-europei.

Poi la scienza sperimentale favorì tante altre necessità della borghesia imprenditoriale, da quelle logistico-militari, a quelle economiche e architettoniche. E non è certamente possibile dire che gli scienziati facevano ricerche per un gusto meramente intellettuale. Essi cercavano di rispondere a domande pressanti, provenienti dal mondo degli affari commerciali.

È tutto da dimostrare che un approccio “scientifico” nei confronti delle leggi naturali garantisca un miglior rispetto di queste leggi. Il passaggio dalla verità della teoria alla correttezza della pratica non è affatto scontato. Per milioni di anni ci siamo limitati a considerare la natura come un qualcosa di indipendente dalla nostra volontà, senza arrecarle alcun danno. Abbiamo preso atto dei suoi comportamenti, senza spiegarcene la ragione recondita, quella “ultima”, proprio perché sapevamo che la natura ha i suoi segreti, di cui è gelosa. Al massimo ci siamo divertiti a costruire delle ingenuie mitologie con cui spiegare le sue “ragioni”, o a rappresentare in maniera artistica le sue forze, ma non era certo con questi mezzi primitivi che la si “violentava”, come facciamo oggi, ogni giorno, coi nostri mezzi sofisticati. Dicevamo delle “sciocchezze”? Dal punto di vista strettamente scientifico è molto probabile. Ma erano innocenti e non facevano del male a nessuno.

Anzi, sotto questo aspetto bisognerebbe mettere in discussione l'attendibilità delle stesse scoperte scientifiche. La natura può davvero essere compresa con degli esperimenti fatti in laboratorio? Siamo proprio

sicuri che questa sia la metodologia più corretta? Abbiamo davvero bisogno del microscopio per capire come le cose funzionano? O non è forse l'intero *stile di vita* che va profondamente modificato? Semmai dovremmo chiederci un'altra cosa: posto che nel passato, quello più lontano, era la natura stessa che aiutava l'uomo a capire come doveva vivere, oggi, a fronte a una natura irriconoscibile, profondamente modificata dal nostro impatto tecnologico, come faremo a capire come cambiare stile di vita?

Secondo Engels “nella natura... agiscono gli uni sugli altri dei fattori assolutamente ciechi e incoscienti e la legge generale si realizza nella loro azione reciproca” [quindi, si può presumere, con la stessa cecità e incoscienza]. “Nulla di ciò che accade... [in natura] si produce come fine consapevole, voluto”. Ora, se questo fosse vero, non si spiegherebbe il motivo per cui le leggi naturali sono *necessarie* e *universali*, cioè, quanto meno, dotate di razionalità e quindi di *intelligenza*. Se la natura agisse sempre in maniera “cieca e incosciente”, per quale motivo non dovremmo dar ragione a Schopenhauer quando equipara l'inconscio della natura a qualcosa di irrazionale? Se davvero l'ambiente naturale avesse delle caratteristiche così negative, noi saremmo nati in maniera del tutto casuale e nella stessa maniera potremmo scomparire. Se diciamo che la coscienza è un mero prodotto della materia, come facciamo a conciliare questo straordinario risultato, di una complessità eccezionale (che peraltro con tutta la nostra tecnologia non siamo stati in grado di riprodurre), con una materia “cieca e incosciente”? Cieca vuol dire che non sa dove andare, cioè è priva di *finalità*; incosciente vuol dire che fa le cose istintivamente, senza conoscerne la ragione. Com'è stato possibile che una natura del genere si sia sentita in dovere di creare un ente in grado di capirla? O forse siamo stati creati perché voleva prendersi gioco di noi?

Certo è che se della natura si ha un'opinione così negativa, diventa molto facile giustificare il progresso scientifico per dominarla. In tal modo però dovremmo dire che la natura, nella propria ingenuità, ha inspiegabilmente partorito un mostro intenzionato a farne ciò che vuole. Da dove ha preso l'uomo tutta questa intelligenza “contronatura”? Da dove l'ha presa se la natura da cui proviene non sa dove andare e non sa il motivo di ciò che fa?

Engels non si rende conto che la natura è parte di un sistema in cui l'essenza umana ha le medesime caratteristiche di necessità e universalità. Le leggi che ci governano solo le stesse, hanno la medesima “intelligenza”, sanno benissimo quali sono le condizioni entro cui possono funzionare adeguatamente. La coscienza umana ha soltanto questo di diverso: è determinata sia dalla necessità che dalla *libertà*. La libertà non dipende dalla necessità più di quanto la necessità non abbia bisogno della libertà per sentirsi “umana”. È la libertà che dà alla necessità il significa-

to “umano” della vita, rendendo i suoi automatismi ancestrali conformi alla *sensibilità umana*, che è dotata di “libertà di coscienza”, cioè di decisione libera e consapevole, non meramente istintuale. L'essere umano, quando è se stesso e vuole essere se stesso, si rispecchia liberamente nelle leggi della natura, nella consapevolezza della loro necessità e universalità. Il linguaggio (cioè la “sensibilità di un corpo”, il suo essere “gesto”, il suo manifestarsi, che include ovviamente l'oralità) ci permette di manifestare la profondità della coscienza in una maniera che la natura non può conoscere.

*

Qual è la concezione della vita, della società e della storia che ha Engels? Lo spiega bene in queste sintetiche parole: “nella storia della società gli elementi attivi [cioè non “dati” ma “voluti”, “creati”] sono esclusivamente degli uomini, dotati di coscienza, di capacità di riflessione e di passioni, e che perseguono scopi determinati”. Si potrebbe quasi dire che i suddetti “elementi attivi” sono qualcosa di realizzato *liberamente*. Infatti “nulla accade in questo campo [cioè nella storia della società] senza intenzione cosciente, senza uno scopo voluto”. Strano che dica questo, poiché il materialismo ha sempre sostenuto che la realtà esterna è un dato di fatto indipendente dalla volontà degli uomini. Ma Engels ha bisogno di dirlo per poter differenziare, almeno un minimo, l'uomo consapevole di sé dalla natura cieca e incosciente, altrimenti cadrebbe nei limiti del materialismo meccanicistico. Con questo naturalmente non vogliamo dire, contro il materialismo dialettico di Engels, che gli uomini non sono “condizionati” da quanto li precede nel tempo, ma semplicemente che con c'è condizionamento che non possa essere superato.

In ogni caso Engels torna sui suoi passi e ribadisce una tesi dominante nel proprio materialismo “scientifico”: “questa differenza [tra l'uomo e la natura]... non può cambiare nulla al fatto che il corso della storia è retto da universali leggi interiori”. Engels deve per forza dire questa cosa “meccanicistica”. Infatti se siamo “enti di natura” al 100% e la natura è determinata da leggi universali e necessarie, che pur vive in maniera “cieca e incosciente”, anche la storia degli uomini, inevitabilmente, è determinata dalle medesime leggi, fatto salvo però il fatto che tali leggi vengono comprese dall'uomo in maniera *razionale* (ciò che all'animale è interdetto, come se il fatto di vivere queste leggi in maniera *istintiva* porti a rispettarle di meno!).

Non si scappa dalla *necessità*. Engels non è mai arrivato a pensare che l'unica vera legge umana (diversa da quelle naturali) è la *libertà di*

coscienza, e che in nome di questa libertà la storia umana potrebbe anche avere un esito catastrofico e che la stessa natura potrebbe subire devastazioni irreparabili. Non esistono “universalmente leggi interiori” che possano impedirci di trasgredirle.

Lo stesso Engels è costretto ad ammettere qualcosa di spiacevole per la natura umana e quindi per la storia della società: “malgrado gli scopi coscientemente voluti dai singoli, regna alla superficie, in apparenza e all'ingrosso, il caso. Solo di rado ciò che si vuole riesce”. Engels cioè è costretto ad ammettere che se anche il singolo (p.es. lui stesso) è consapevole di ciò che sarebbe meglio per la società, la stragrande maggioranza delle persone vive come se non lo sapesse, per cui, alla fine, le azioni, gli eventi, i fenomeni sembrano accadere in maniera casuale, tutto sembra andare nella direzione opposta a quella desiderata, senza una ragione precisa. Ci comportiamo in maniera cieca e incosciente come la natura.

Engels non può negare questo lato irrazionale della natura umana, che si manifesta soprattutto quando gli uomini vivono nelle società dominate dai conflitti di classe. Tuttavia, siccome vuole essere un ottimista ad oltranza, deve per forza avvalersi di ciò che Hegel chiamava “astuzia della ragione” (una versione laicizzata della “provvidenza divina”). Ed ecco cosa si inventa: “Nella maggior parte dei casi i molti fini voluti s'incrociano e si contraddicono...”; questi scontri “creano sul terreno storico una situazione che è assolutamente analoga a quella che regna nella natura incosciente”. Qui già si può notare un'affermazione incongruente, poiché in natura le leggi sono universali e necessarie, cioè non sono affidate ai capricci del caso. In natura tutto è interconnesso: quel che succede da una parte ha riflessi in un'altra. Siccome però Engels vuol negare alla natura qualunque “finalismo”, per timore di cadere nel misticismo, è costretto a sostenere l'idea, abbastanza assurda, che la natura gestisca le proprie leggi in maniera casuale, cioè imprevedibile o imponderabile. L'essere umano, quindi, quando si comporta in maniera incoerente e insensata, non fa altro che scendere ai livelli della natura, cioè non va al di sotto di queste leggi (cosa impossibile), ma semplicemente imita il *modo* di metterle in atto.

In altre parole “gli scopi delle azioni sono voluti [e in questo siamo “umani”], ma i risultati che succedono effettivamente alle azioni non sono voluti... [e in questo siamo “naturali”]”. Insomma, direbbe Anna Frank: “Siamo un fastello di contraddizioni”. Dunque come uscire da questo stallo? “Elementare Watson”, direbbe Sherlock Holmes. “Laddove alla superficie regna il caso, ivi il caso stesso è retto sempre da intime leggi nascoste”. La natura può comportarsi come una “donna isterica” finché vuole, ma poi verrà il momento della seduta psicanalitica, in virtù

della quale la paziente riuscirà a capire le motivazioni inconse delle sue turbe psichiche. Ecco perché essa va “dominata”! E poi dicono che il materialismo dialettico non è una filosofia deterministica! Qui in realtà se non siamo ai limiti del misticismo, poco ci manca. Queste “intime leggi nascoste” sembrano ricordare la smithiana “mano invisibile” che regola i mercati.

Dunque, ricapitoliamo: da un lato vi è la contraddizione tra l'essere (negativo) e il dover essere (positivo), cioè tra l'intenzione e i risultati ottenuti; dall'altro vi sono delle “leve”, delle “forze motrici” che “si celano dietro questi motivi determinanti” (quelli che Engels aveva citato poco prima, mettendoli tutti sullo stesso piano: oggetti esterni, motivi ideali, ambizione, entusiasmo per la verità e la giustizia, odio personale, capricci individuali). Esiste qualcosa di infinitamente più oggettivo di qualunque soggettività umana, buona o cattiva che sia; qualcosa che determina il corso della storia a prescindere dalle volontà individuali che creano caos.

Quali sono queste “forze motrici”? Sono quelle che agiscono per lo più “incoscientemente”. Esse mettono “in movimento grandi masse, popoli interi e, in ogni popolo, intere classi... per un'azione di lunga durata, che mette capo a una grande trasformazione storica”. Quindi – si può presumere – sono le *rivoluzioni*. Ma di che tipo? Se avvengono “spesso incoscientemente”, verrebbe da pensare a quelle economiche, che però possono essere definite tali solo quando una serie di determinazioni quantitative, una dietro o sopra l'altra, ad un certo punto si trasformano in una nuova qualità. Ma questo in genere avviene quando i diversi comportamenti economici (diversi rispetto al trend dominante, com'era ad es. il commercio rispetto alla rendita feudale) si associano a una grande *rivolta politica* (p.es. le rivoluzioni borghesi). Tuttavia è impensabile che le rivoluzioni politiche possano avvenire senza *consapevolezza* sugli obiettivi da raggiungere e sui mezzi e metodi da impiegare allo scopo.

Insomma, cosa ci sta dicendo Engels? Ci vuol forse far capire che se anche gli uomini non vogliono realizzare il *socialismo*, saranno le leggi della storia (che poi coincidono con quelle della natura) a indurli, o addirittura a costringerli a farlo, pena la loro autodistruzione? Davvero questi ultimi 6000 anni di storia, in cui si è passati da varie forme di oppressione sociale, ci autorizzano ad essere così ottimisti sul futuro dell'umanità? Davvero la necessità avrà la meglio sulla libertà di coscienza?

Supponiamo che Engels abbia ragione sul fatto che sono le rivoluzioni politiche le forze motrici della storia, quelle destinate a compiere, ogni volta, “una grande trasformazione storica”. Da quando è nato lo schiavismo se ne sono fatte tante, in forme molto diverse tra loro; i meri tentativi, poi, sono stati infinitamente di più. I risultati? Nessuno decisivo

ai fini del recupero del comunismo primitivo. Nell'immediato le cose sembravano funzionare per il meglio: l'entusiasmo era alle stelle e, con esso, la determinazione di non voler più tornare alle assurdità del passato. Poi però ci si è lentamente involuti, "incartati": si è imboccata una strada che invece di far migliorare le cose, le ha sensibilmente peggiorate, costringendo a pensare a una nuova rivoluzione.

Perché avviene sempre così? Engels si è posto questa domanda? No. Per lui "dipende molto dalle circostanze", e queste, dopo la grande vittoria della borghesia sull'aristocrazia, oggi ci dicono che le ultime due forze motrici della storia sono la borghesia e il proletariato. Non è forse un po' ingenuo questo modo di vedere le cose? Il proletariato industriale dei paesi avanzati non ha più nulla di "rivoluzionario": è soltanto una rotella dell'ingranaggio capitalistico. Ha una mentalità piccolo-borghese. Si è lasciato corrompere dagli alti salari che i capitalisti, sfruttando le colonie, potevano permettersi. Già Lenin, agli inizi del Novecento, parlava di "aristocrazia operaia": oggi questo è un dato acquisito, generalizzato. Quando mai è stata "rivoluzionaria" la classe operaia dei paesi occidentali? Diciamo al tempo della Comune parigina, poi nel primo dopoguerra, e forse avrebbe potuto esserlo anche nel secondo dopoguerra, se le circostanze (che qui non possiamo analizzare) non l'avessero impedito.

Se oggi vogliamo parlare di "tentativi rivoluzionari", gestiti dal mondo operaio, dobbiamo andare nei paesi del Terzo Mondo, soprattutto in America Latina. Certo, con questo non vogliamo dire che bisogna aspettare – come diceva il mistico Heidegger – un "avvento proteggente-illuminante dall'esterno" (il che lo portò ad aderire al nazismo). Né vogliamo dire che per avere una coscienza rivoluzionaria bisogna per forza vivere un'esistenza misera, poiché anche questo non è scontato: spesso molti cercano di uscire dalla miseria in maniera criminale. Vogliamo semplicemente dire che con la categoria della *necessità* non si va da nessuna parte se non le si affianca quella della *libertà*. La necessità è una condizione della libertà, ma senza libertà la necessità è cieca e vuota.

Lo stesso Engels, quando parla di "proletariato industriale", lo considera un "alleato" della borghesia nella lotta contro il feudalesimo e l'aristocrazia, laica ed ecclesiastica. È convinto ch'esso abbia cominciato a vedere la borghesia come una "nemica" quando, con la grande industria, è aumentata a dismisura la proletarizzazione delle masse popolari, e quando si è formata una incredibile sovrapproduzione di merci invendute a causa dei bassi salari. Di qui l'esigenza di compiere una "rivoluzione proletaria".²⁴

²⁴ Inutile qui soffermarsi sul fatto che l'odio del proletariato urbano per la borghesia è iniziato sin dall'apparire dei Comuni italiani subito dopo il Mille. I mo-

Morto alla fine dell'Ottocento, Engels non ha potuto vedere le rivoluzioni socialiste compiute nel Novecento. Noi però le abbiamo viste e, con esse, i loro tragici fallimenti e i loro disperati tentativi di mascherare tali fallimenti. Erano state compiute in nome del "socialismo scientifico". Perché un esito così catastrofico? Se provassimo a trovare una risposta seguendo i ragionamenti di Engels, dovremmo dire che non si è mai riusciti a superare "la concezione tradizionale che vedeva nello Stato l'elemento determinate, e nella società civile l'elemento da esso determinato".

Ora, per quale motivo non si è voluta accettare l'idea che "nella storia moderna la volontà dello Stato è determinata in complesso dai bisogni mutevoli della società civile..."? Possibile che non si sia capito che "nella nostra epoca moderna... lo Stato non costituisce un campo indipendente con una evoluzione indipendente..."?

Queste riflessioni sullo Stato borghese, Engels, insieme a Marx, le faceva già al tempo dell'*Ideologia tedesca*. E bisogna dire, in tutta tranquillità, ch'esse potrebbero riferirsi anche allo Stato socialista: "lo Stato ci si presenta come il primo potere ideologico sugli uomini. La società si crea un organo per la difesa dei suoi interessi comuni contro gli attacchi interni ed esterni. Questo organo è il potere dello Stato. Appena sorto, quest'organo si rende indipendente dalla società... diventa organo di una classe determinata, e fa valere in modo diretto il dominio di questa classe". Che questa classe sia quella dei capitalisti o degli intellettuali di partito e dei burocrati dell'amministrazione statale non fa molta differenza. Di fatto la società, in presenza dello Stato, non riesce ad essere *autonoma*, non riesce ad *autogestirsi* sul piano economico. Nel socialismo statale vi era sempre bisogno d'imporre dall'alto un "piano quinquennale".

Per quale motivo lo Stato socialista non riesce ad essere qualitativamente migliore di quello borghese? Quale consapevolezza è venuta meno? Il proletariato, e soprattutto gli intellettuali che lo rappresentavano, erano forse pesantemente influenzati dall'ideologia borghese? Scrive Engels: "la coscienza del legame tra questa lotta politica e la sua base economica si attutisce e può anche sparire del tutto". In sostanza sta dicendo che vi è il rischio di vedere lo Stato come un organo amministrativo *neutro*, che può svolgere funzioni diverse a seconda della classe sociale che se ne impadronisce. Sotto il capitalismo esso viene usato per gli interessi della borghesia, ma sotto il socialismo può fare gli interessi del proletariato, anzi, per suo tramite, è possibile fare in modo che col tempo non esista alcun "proletariato salariato". Di qui l'idea di "statalizzare" o

vimenti pauperistici ereticali l'attestano abbondantemente.

“nazionalizzare” tutta la proprietà dei mezzi produttivi al fine di arrivare all'estinzione dello Stato. Obiettivo, quest'ultimo, mai raggiunto da nessuna parte.

Naturalmente Engels sta parlando delle mistificazioni che la borghesia può compiere, sul piano ideologico, con lo strumento dello Stato (o in riferimento a tale strumento). Ad essa, infatti, soprattutto preme far perdere, agli occhi della pubblica opinione, il legame tra lo Stato e i profitti industriali: “i fatti economici devono assumere la forma di motivi giuridici per essere sanzionati in forma di legge”; cioè “la forma giuridica deve essere tutto e il contenuto economico nulla”.

Tutto vero, ma perché questo accade, seppure in altre forme, anche nello Stato socialista? La storia ha dimostrato che non è sufficiente sostituire la prassi borghese con un'ideologia socialista, ponendo la politica al di sopra dell'economia, per ottenere libertà e giustizia per tutti. Per quale ragione una legittima istanza rivoluzionaria si trasforma in una nuova oppressione sociale? Se continuassimo a seguire il discorso di Engels, dovremmo dare tutta la responsabilità alla *religione*.

Così infatti scrive: “La religione è sorta, in un'epoca molto lontana e primitiva, dalle equivoche e primitive rappresentazioni degli uomini circa la loro natura e la natura esteriore che li circonda”. Tale ideologia, che si evolve poi come “filosofia”, “si occupa dei pensieri considerandoli come entità indipendenti, che si sviluppano in modo autonomo e sono soggetti soltanto alle loro proprie leggi”. Dunque possiamo pensare che questa tendenza a considerare lo Stato uno strumento utilizzabile per fini differenti, a seconda della classe sociale che se ne impadronisce, sia derivata dall'influenza plurimillennaria della religione, di cui la filosofia rappresenta una sorta di “laicizzazione” (in particolare quella borghese nei confronti della teologia cristiana).

Supponendo che ciò sia vero, come possiamo liberarcene? Secondo noi l'unico modo possibile non è quello del socialismo scientifico, ma quello del *socialismo democratico*, in cui la *comunità locale* sia l'unica titolata a *gestire le proprie risorse* e a tutelare l'ambiente naturale in cui vive. Lo Stato deve progressivamente ma decisamente scomparire a favore delle *autonomie locali*, in cui la proprietà collettiva dei principali mezzi produttivi è legge. La *democrazia diretta* deve assolutamente sostituire quella delegata, ovvero qualunque delega deve essere provvisoria e molto limitata nei suoi poteri.

Non basta dire che una filosofia della storia e della natura sono diventate obsolete, né che il primato spetta all'attività pratica e che la prassi deve essere rivoluzionaria e che il soggetto principale di tale prassi deve essere il proletariato industriale. Non basta più niente se non si rimette in discussione lo stile di vita basato sull'industrializzazione, sull'ur-

banizzazione e sulla pretesa di dominare la natura con la tecnologia. Va rimesso in discussione tutto e, fino ad oggi, il socialismo è riuscito soltanto a contestare le contraddizioni più stridenti del capitalismo. Un certo socialismo democratico è stato anche capace di sottolineare i grandi limiti del socialismo statale, ma nel fare ciò si è presto ricaduti nei limiti ancora più grandi del capitalismo privato, correggendo al massimo le sue storture con un intervento da parte dello Stato. Non basta più avere un'istanza di liberazione; occorre anche una *memoria di liberazione*, e questa in occidente e in molte altre parti del mondo è andata perduta. Forse l'unica salvezza per l'umanità può essere offerta dallo stile di vita delle ultime comunità indigene rimaste nel pianeta. A tale proposito dovrebbe essere l'*antropologia* (o l'*etnologia*) ad assumersi l'onere di dire qualcosa di seriamente impegnativo per il futuro dell'umanità, ma non sembra esserne capace.²⁵

²⁵ Cfr il mio libro, *La scienza del colonialismo*, ed. Amazon.

La filosofia di Marx

Forse ci si può anche chiedere se Marx, che leggeva in anteprima tutti i testi di Engels, condividesse lo stesso entusiasmo che lui aveva per la dialettica hegeliana, oppure se – come disse in un Poscritto del 1873 alla seconda edizione del *Capitale* – si limitò semplicemente a “civettare” con quella dialettica, in particolare con la legge della doppia negazione. In particolare scrisse: “Per il suo fondamento, il mio metodo dialettico, non solo è differente da quello hegeliano, ma ne è anche direttamente l'opposto. Per Hegel il processo del pensiero, che egli trasforma addirittura in soggetto indipendente col nome di Idea, è il demiurgo del reale, che costituisce a sua volta solo il fenomeno esterno dell'idea o processo del pensiero. Per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini”. Il che voleva dire che non esiste nulla di indipendente dagli esseri umani, né in senso religioso né in senso filosofico, cioè la realtà non può essere interpretata sulla base di un'idea preconstituita, ma sulla base dei suoi bisogni e delle risposte che si danno a questi bisogni. Engels invece tendeva ad applicare le leggi della dialettica sia alla realtà naturale che a quella umana.

E poi ancora scrive: “Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno. Ma proprio mentre elaboravo il primo volume del *Capitale* i molesti, presuntuosi e mediocri epigoni che ora dominano nella Germania colta si compiacevano di trattare Hegel come ai tempi di Lessing il bravo Moses Mendelssohn trattava lo Spinoza: come un 'cane morto'.²⁶ Perciò mi sono professato apertamente scolaro di quel grande pensatore, e ho perfino civettato qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, col modo di esprimersi che gli era peculiare. La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico”. Qui Marx voleva semplicemente dire che come Spinoza, prima di Hegel, veniva trattato molto male (ingiustamente), così era stato per Hegel con la Sinistra hegeliana, ma lui, essendo un “bastian contrario”, aveva saputo rivalutarlo nell'uso della dialettica. Engels trasse forse da questo spunto

²⁶ In realtà non fu Mendelssohn a definire così Spinoza, ma Lessing in una lettera indirizzata a Jacobi, e lo diceva con dispiacere.

l'idea di riprendere in esame la logica hegeliana, ma, nel farlo, compì un percorso in autonomia.

Infine (siamo sempre dentro il Poscritto) così conclude: “Nella sua forma mistificata, la dialettica divenne una moda tedesca, perché sembrava trasfigurare lo stato di cose esistente. Nella sua forma razionale, la dialettica è scandalo e orrore per la borghesia e per i suoi corifei dottrinari, perché nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transeunte, perché nulla la può intimidire ed essa è critica e rivoluzionaria per essenza”. E qui è difficile immaginare qualcosa di diverso da quanto già detto da Engels. Al massimo si può pensare ch'egli vedesse la dialettica come uno strumento per indurre a credere che il sistema andava ribaltato e che tale rovesciamento andasse fatto in chiave politica. Per Engels invece il capitalismo doveva “evolvere” verso il socialismo, semplicemente prendendo atto dei propri limiti strutturali.

Oltre a questo possiamo aggiungere altre due cose: 1) Marx dipendeva economicamente da Engels al 100%, per cui non era nelle condizioni di poterlo criticare su qualche aspetto del suo pensiero²⁷; 2) dopo il fallimento della rivoluzione del 1848-49 anche Marx assunse un atteggiamento più rassegnato in politica, dando molta importanza alla categoria hegeliana della “necessità” (ch'era poi di derivazione spinoziana). Il meglio di sé l'aveva già dato, sul piano politico, ben prima di scrivere *Il capitale*. Quello era un testo che doveva dimostrare, scientificamente, che il capitalismo non era in grado di risolvere le proprie contraddizioni antagonistiche, se non in forma provvisoria. Ma che il capitalismo fosse per i più una realtà invivibile, lo si vedeva semplicemente a occhio nudo (lo stesso Engels l'aveva già fatto col suo magnifico testo sulla condizione degli operai in Inghilterra). Semmai Marx ed Engels avrebbero dovuto dire che il benessere esistente in Europa occidentale era anche la conseguenza dello sfruttamento disumano che si compiva nelle colonie nei confronti delle risorse umane e materiali. Ma non lo fecero quasi mai, anzi Engels era addirittura convinto che col colonialismo si sarebbe formato molto facilmente un proletariato industriale che, prima o poi, avrebbe reso indipendente e socialista la colonia. Prima di arrivare a una luci-

²⁷ P.es. nell'*Anti-Dühring* Engels ha utilizzato un capitolo di Marx, piuttosto importante, sulla storia dell'economia politica, mostrando, col permesso di lui, che si trattava di una propria elaborazione. Tuttavia in quel capitolo Marx *esalta* “la proprietà comune del suolo delle tribù e dei villaggi”: cosa che Engels non avrebbe mai fatto.

da consapevolezza del ruolo dell'imperialismo, occorreranno le analisi di Lenin e di Rosa Luxemburg.

Il materialismo nell'*Ideologia tedesca*

Qui potremmo dire qualcosa sul testo dell'*Ideologia tedesca*²⁸, scritto in fretta e con un periodare tortuoso, dalle lunghe proposizioni, non molti mesi dopo le *Tesi su Feuerbach*, che sono del marzo 1845. Non era certamente destinato alla pubblicazione, e la parte di Engels non riguarda minimamente il capitolo che prenderemo in esame: probabilmente si risolse in uno scambio di pareri. Che il capitolo fu opera soprattutto marxiana lo si capisce anche dal fatto che non si vedono i titoletti o i sottotitoli per suddividere i lunghi paragrafi, cosa che Engels gli rimproverò anche per la stesura del *Capitale*. Fu un testo comunque che anticipò tutte le tesi fondamentali del materialismo storico-dialettico.

Prima però di esaminare quelle che interessano l'oggetto del nostro discorso vorremmo dire due cose sulla Tesi n. III che Marx scrisse su *Feuerbach*, che ci pare decisamente importante: “La dottrina materialistica che gli uomini sono prodotti dell'ambiente e dell'educazione, e che pertanto uomini mutati sono prodotti di un altro ambiente e di una mutata educazione, dimentica che sono proprio gli uomini che modificano l'ambiente e che l'educatore stesso deve essere educato. Essa perciò giunge necessariamente a scindere la società in due parti, una delle quali sta al di sopra della società (per esempio in Robert Owen). La coincidenza nel variare dell'ambiente e dell'attività umana può solo essere concepita e compresa razionalmente come pratica rivoluzionaria”.

In questa tesi Marx contesta il materialismo meccanicistico, secondo cui “gli uomini sono prodotti delle circostanze e dell'educazione”; e afferma un nuovo materialismo, più dialettico e pedagogico: “le circostanze sono modificate proprio dagli uomini e l'educatore stesso deve essere educato”. Poi conclude questo passo con una formulazione dialettica magistrale: “La coincidenza del variare delle circostanze e dell'attività umana, o auto-trasformazione, può essere concepita e compresa razionalmente solo come *prassi rivoluzionaria*”. Nella versione pubblicata da Engels nel 1886 era stato aggiunto l'inciso tra parentesi relativo a Rober-

²⁸ Si veda la versione curata da Diego Fusaro, presso la R.C.S. di Milano nel 2011, che si pone sulla scia dell'interpretazione data da J. Derrida in *Spettri di Marx*, Cortina Editore, Milano 1994. Tuttavia il testo cui qui facciamo riferimento è quello curato da Cesare Luporini per Editori Riuniti (Roma 2000). Su Marx abbiamo scritto dei volumi *ad hoc*, pubblicati in Amazon, per cui eviteremo qui di ripetere tesi già espresse: *Marx economista*; *Maledetto capitale: esegesi critica del Marx economista*; *Il meglio di Marx: fino alla svolta del 1848*.

to Owen (che si poteva risparmiare, poiché il problema era molto più complesso, e non era il caso di contrapporre, qui, il socialismo scientifico a quello utopistico), ed era stata eliminata la parola “auto-trasformazione”, che invece è molto importante, poiché indica qualcosa il cui movimento è interno al soggetto umano e all'ambiente in cui vive.

Per “prassi rivoluzionaria” Marx intendeva quella *politica*. La politica non può essere condotta in maniera astratta o teorica, e neppure all'interno di quelle stesse istituzioni che si devono abbattere per costruire, come dice nella Tesi n. X, una “società *umana* o l'umanità socializzata”. La prassi ha come scopo l'abbattimento del sistema. Su questo Feuerbach non aveva nulla da dire di significativo; e anche Marx non è che avesse le idee molto chiare su come costruire un partito o un movimento rivoluzionario (a differenza di Lenin). Però aveva intuito una cosa che avrebbe dovuto risultare centrale nello sviluppo del *socialismo*: esiste un rapporto dialettico tra circostanze esterne e libertà di coscienza, mediante cui è impossibile dare la preferenza a un aspetto piuttosto che all'altro. Entrambi vanno tenuti nella massima considerazione, proprio per evitare di cadere nel materialismo meccanicistico o nell'astratto idealismo. “Nella prassi l'uomo deve provare la verità... il carattere immanente del suo pensiero”. La prassi può essere *criterio di verità* quando non pone un “prima” o un “dopo” nel processo d'interazione dell'uomo con l'ambiente sociale. L'uno e l'altro devono trasformarsi contemporaneamente, influenzandosi a vicenda. In tal senso era giusto criticare il materialismo del socialismo utopistico, che mirava a costruire un ambiente già “socialista” in una società ancora “capitalista”.

Queste sono espressioni forti, con cui si può giudicare l'operato di chiunque e l'attendibilità dei suoi ragionamenti, ivi inclusi quelli di Marx ed Engels.

*

Passiamo ora all'*Ideologia tedesca*, considerata da Marx nel 1859 (a distanza quindi di vari anni dalla sua stesura) come un semplice modo di fare i conti con la filosofia di cui era imbevuto negli anni giovanili. Infatti non gli attribui alcunché di “scientifico”, ritenendo che la sua vera svolta in direzione degli studi di economia avvenne solo con la *Miseria della filosofia*, scritta contro Proudhon.

Egli esordisce criticando la pretesa *politicamente rivoluzionaria* dell'ateismo della Sinistra hegeliana. Cioè giudica velleitaria l'idea di poter modificare il sistema sociale e politico prussiano (a quel tempo la monarchia era ancora assoluta ed ereditaria e la classe dominante era l'aristocrazia terriera), limitandosi a contestare la cultura ufficiale (favorevo-

le allo Stato confessionale e alla Chiesa di stato) con lo strumento della *sola* filosofia, mirando a far diventare quella cultura più laica e antireligiosa.²⁹

Infatti la filosofia *in sé* (e in particolar modo quella hegeliana) viene considerata da Marx come una falsificazione dei veri problemi della realtà. E quindi anche i filosofi anti-hegeliani vengono reputati non meno astratti, visto che fanno dipendere i limiti di quella grande filosofia e di tutte le altre discipline dalla influenza perniciosa della religione. Non che questo non fosse vero, ma, secondo Marx, era assurdo pensare che la Sinistra hegeliana potesse avere la meglio sulla Destra conservatrice (i “vecchi hegeliani”) limitandosi semplicemente a importare le idee della rivoluzione francese, che avevano dato alla cultura europea quella consapevolezza laica e borghese del tutto estranea alla Prussia.

Secondo Marx l'unico vero contributo che i giovani hegeliani avevano dato alla filosofia riguardava l'analisi del cristianesimo primitivo: un'analisi che aveva demolito la dogmatica ufficiale. Per il resto avevano offerto soltanto nuove illusioni, in quanto non avevano saputo fare alcuna analisi degli *antagonismi sociali* della Germania.

I presupposti da cui Marx vuole partire sono quelli *materiali* della società, quelli che si trovano già pronti, perché ereditati, e quelli che gli uomini sono in grado di creare. Gli esseri umani si distinguono dagli animali perché producono da soli i loro *mezzi di sussistenza*. Non è anzitutto la *coscienza* che li distingue. Il termine “coscienza” rimanda troppo all'idealismo filosofico e religioso. Già su questa precisazione bisognerebbe scrivere un libro. Infatti non è assolutamente vero che gli animali non sappiano creare mezzi di sussistenza per la loro vita o darsi dei modi per sopravvivere e riprodursi (cioè strategie di caccia, nidi, rifugi, trappole... fino alle dighe dei castori!). E non è neppure vero che gli esseri umani possano coincidere *immediatamente* e *in toto* con la loro produzione. Come se potesse essere *del tutto* vero che la forma stessa delle *relazioni sociali* sia completamente condizionata dal tipo di produzione!

Questo modo di vedere le cose fa parte del *materialismo meccanicistico*. Lo si capisce anche dal fatto che per spiegare la differenza tra umani e animali si è poi costretti a dire, negando un valore all'*ontologia* e attribuendone uno assoluto alla *fenomenologia*, che deve aumentare la popolazione perché si sviluppi la divisione del lavoro e quindi la produ-

²⁹ A proposito dell'ateismo, così scrive Marx nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844: “l'ateismo è, in quanto soppressione di Dio, il divenire dell'umanesimo teoretico, e il comunismo, in quanto soppressione della proprietà privata, è la rivendicazione della vita umana reale come sua proprietà, cioè è il divenire dell'umanesimo pratico”. In sostanza soltanto quando non ci sarà più proprietà privata non si sarà nemmeno la religione.

zione materiale. La divisione del lavoro comporta la separazione tra città e campagna. Il motivo per cui dal semplice aumento della popolazione si sviluppi la divisione del lavoro, che – secondo Marx – implica necessariamente delle discriminazioni sociali, non viene detto. Si lascia soltanto capire che la migliore attestazione della superiorità dell'uomo sull'animale è data dalla costruzione delle città. “L'antagonismo tra città e campagna comincia col passaggio dalla barbarie alla civiltà, dall'organizzazione in tribù allo Stato, dalla località alla nazione”.

Con una concezione così riduttiva dell'essere umano, non poteva che essere sbagliata la rappresentazione del comunismo primitivo. Prima della vita del cacciatore, Marx non vede quella del raccoglitore spontaneo dei frutti della Terra; e quando vede quella del cacciatore la associa, arbitrariamente, a quella dell'allevatore e persino a quella dell'agricoltore (sempre che vi siano “molti terreni incolti”). Non vede passaggi traumatici tra uno stile di vita e un altro. L'organizzazione sociale la considera già caratterizzata dallo schiavismo, anche perché questo è (stranamente) già “latente nella famiglia”! La tribù non è che un'estensione della famiglia! Questi sono concetti che l'odierna antropologia rifiuterebbe *en bloc*. Marx guardava il passato con gli occhi della società borghese del suo tempo, anche se, in quanto comunista, non può non prevedere che “l'abolizione dell'antagonismo tra città e campagna è una delle prime condizioni della comunità” [sottinteso socialista].

Bene però faceva a distinguere, nell'ambito dello schiavismo o del servaggio, la proprietà statale da quella privata.³⁰ Era anzi in grado di constatare che solo nell'economia schiavistica *privata* si sviluppava meglio la divisione del lavoro e aumentava la ricchezza per i proprietari dei mezzi produttivi. Si era accorto che il precedente più significativo del capitalismo moderno era stato proprio l'impero romano. Infatti paragona il feudalesimo dell'Europa occidentale (basato sullo sfruttamento dei servi della gleba) allo schiavismo statale delle comunità antiche, salvo il fatto che la vita si svolgeva prevalentemente nelle campagne. Nelle città medievali si svilupparono le corporazioni artigiane (basate sullo sfruttamento dei garzoni e degli apprendisti) e l'attività mercantile.

Nel Medioevo tutti lavoravano in condizioni materiali che non

³⁰ In un certo senso si può sostenere che lo schiavismo o servaggio statale di cui Marx parla in questa *Ideologia tedesca* verrà esplicitato nei *Grundrisse* del 1858-59 come “modo di produzione asiatico”. Questo perché quand'egli parla di “tribalismo” non lo vede ancora scisso dallo schiavismo (o, se lo è, lo configura come uno stile di vita semi-animalesco). Semmai è con la lettura dei testi etno-antropologici che Marx si convince dell'esistenza di un “comunismo primitivo” totalmente alieno a qualunque forma di schiavismo o di servaggio e non per questo “animalesco”.

dipendevano dalla loro volontà: “Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale”. Questa è un'affermazione classica del materialismo storico-dialettico, con cui però si fa fatica a capire perché sia davvero necessario ribellarsi a una situazione di sfruttamento. “Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza”. Se fosse solo così, nessuna rivoluzione sarebbe possibile in presenza di un antagonismo sociale. Se la coscienza fosse solo un “riflesso” della vita, per quale motivo lo sfruttato dovrebbe pretendere una vita diversa? Oppure per quale motivo non dovrebbe desiderare una vita da sfruttatore? Le rivoluzioni non si sono spesso risolte in una semplice sostituzione di una classe sfruttatrice con un'altra?

Marx mostra d'aver scoperto, in questo libro, il valore dell'economia e considera le discipline astratte o idealistiche (filosofia, religione, etica, metafisica e ogni altra forma ideologica, inclusa la “politica”) come una specie di sovrastruttura priva di storia autonoma, quindi, se presa in se stessa, cioè separata dalla vita materiale, del tutto inutile alla comprensione della realtà.

La questione della coscienza

Al cap. I del libro primo³¹, dedicato a Feuerbach (l'unico che interessa l'oggetto del nostro discorso), Marx, a un certo punto, si mette a parlare della *coscienza* e lo fa estesamente. Considerando che in questo testo di gioventù vengono poste le basi di quello che Engels chiamerà “socialismo scientifico”, sarà bene dedicarci particolare attenzione.

Marx fa subito coincidere la coscienza col linguaggio e li fa nascere entrambi dal bisogno di avere rapporti con altri esseri umani. Tale origine la esclude negli animali, che, non avendo rapporti sociali come i nostri, non hanno neppure coscienza di sé. La coscienza umana sarebbe quindi un “prodotto sociale”.

Secondo noi affermazioni del genere andrebbero precisate meglio, poiché una cosa è la *fenomenologia*, un'altra l'*ontologia*. La natura ha leggi troppo “intelligenti” per non avere *coscienza di sé*: si pensi solo alle funzioni polivalenti degli organi umani o al perfetto equilibrio del nostro sistema solare, in virtù del quale è stato possibile il sorgere della vita. Se la natura fosse totalmente “incosciente”, non sarebbe facile spiegare l'origine dell'essere umano. Anche gli animali sono privi di coscienza.

³¹ Attenzione che in questo link il nostro capitolo corrisponde al cap. II: marxists.org/italiano/marx-engels/1846/ideologia/capitolo_II.html. Cosa che viene ripetuta in questo pdf: centrogramsci.it/edizioni/pdf/ideologia_tedesca.pdf.

za, ma da nessun incrocio compiuto dagli uomini per creare nuove razze è mai venuto fuori qualcosa di simile all'essere umano. Scrive Tran-Duc-Thao: “Le specie animali attualmente esistenti sono troppo 'specializzate' per aver potuto far parte dei progenitori dell'uomo”.³²

La coscienza della natura deve quindi per forza avere una caratteristica “umana”. Il linguaggio di questa coscienza è qualunque cosa le serve per esprimersi: dal profumo dei fiori che richiamano gli insetti alle poesie che un innamorato dedica alla sua donna. Anche gli animali hanno un linguaggio e una qualche forma di coscienza (sanno p.es. ricordarsi dell'affetto ricevuto dagli umani anche a distanza di molto tempo). Tuttavia, essendo dominati dagli *istinti* (che sono anch'essi una forma di linguaggio universale), nella loro coscienza non vi può essere la *libertà*, intesa come “facoltà di scelta”. Mancando questa, manca tutto ciò che è specificamente “umano”.

L'animale può compiere scelte “contronatura”, ma solo perché vi è indotto da qualche comportamento umano o da qualche specifico addestramento. L'animale ha una forma di coscienza che gli è data per natura, che si distingue da quella umana solo perché non ha la facoltà di poter scegliere qualcosa di diverso da ciò che gli istinti gli impongono. Quando fa cose diverse dai propri istinti, è perché ha subito un'influenza umana. E da questa influenza, di tanto in tanto, cerca di opporsi, come accade p.es. negli zoo o nei circhi o nei laboratori scientifici.

È la facoltà di scelta che rende la natura umana capace di compiere qualunque cosa in qualunque momento. L'essere umano è consapevole di questa infinita possibilità: “infinita” nel senso che nessuno gliela può togliere, non nel senso che con questa facoltà è libero di fare ciò che vuole. La natura ha leggi proprie, che non possono essere violate oltre un certo limite: se ciò viene fatto, gli umani rischiano di autodistruggersi. Noi non possiamo prescindere da una nostra dipendenza dalla natura, anche se con la nostra facoltà di scelta, indirizzata verso la tecnologia, nutriamo l'ambizione di poterlo fare. L'animale non rischia mai di autodistruggersi, poiché sa, per istinto, qual è il suo posto in natura.

Ora, è evidente che se si ha una facoltà di scelta così sviluppata, il linguaggio non può che essere illimitato nelle sue espressioni. Anche questa è una caratteristica esclusivamente umana: ci sono gatti in tutte le parti del pianeta, ma il loro verso è sempre quello, e probabilmente tra loro si capirebbero perfettamente. Possiamo quindi dire che il linguaggio umano è un “prodotto sociale”? Sì, ma solo nel *grado*, cioè nella complessità, vastità, profondità, intensità..., certamente non nella *sostanza*. Il

³² *Fenomenologia e materialismo dialettico*, ed. Lampugnani Nigri, Milano 1970.

linguaggio ha bisogno del rapporto sociale per formarsi, per svilupparsi? Diciamo fino a un certo punto, in quanto lo stesso rapporto sociale è *già* strutturato come un linguaggio. Non esistono rapporti sociali non in grado di esprimersi in qualche maniera.

Attenzione però: con questo non vogliamo dire che in natura vi è una componente umana *a capo* della stessa natura. Vogliamo semplicemente dire che la natura prevede un aspetto umano sin dalle origini. Come i due elementi possano coesistere non lo sappiamo e neppure deve interessarci. È assurdo aver la pretesa di conoscere tutte le caratteristiche di ciò che consideriamo infinito nello spazio e illimitato nel tempo. Lo scientismo non arriverà mai a una verità assoluta diversa da quella che sul piano umano chiamiamo *libertà di coscienza*.

La coscienza umana è, in natura, cosa troppo particolare, troppo sofisticata, troppo poco decifrabile in maniera “scientifica” perché si possa pensare a una progressiva evoluzione della materia. Se nell'universo la materia ha avuto un'evoluzione noi non lo sapremo mai; sappiamo soltanto che accanto alla materia vi è la *coscienza umana* e null'altro. La coscienza è eterna tanto quanto la materia, ed entrambe si manifestano come un linguaggio, sensibile e razionale. La materia è umana tanto quanto l'umano è materiale. Anche gli istinti sono un'espressione universale delle leggi oggettive della materia, ma la libertà di coscienza e soprattutto la coscienza della libertà li supera tutti in complessità e profondità.

Marx non arriva a capire queste cose perché sta ragionando come un soggetto urbanizzato, che vive una vita da “borghese” (pur avendo idee a favore del “proletariato industriale”), una vita che non gli permette di vivere alcun rapporto diretto con la natura. Per questi motivi va considerato come una persona “alienata”. È costretto a contrapporre l'uomo alla natura. Infatti lo dice subito dopo: “la natura inizialmente si erge di contro agli uomini come una potenza assolutamente estranea, onnipotente e inattaccabile, verso la quale gli uomini si comportano in modo puramente animale e dalla quale si lasciano dominare come le bestie: è dunque una coscienza puramente animale della natura (religione naturale)”. La primitiva “religione naturale” (animistico-totemica) viene paragonata alla “coscienza animale della natura”, benché gli animali – come noto – non abbiano alcuna religione. Più è forte l'identità di uomo e natura e più è limitato il comportamento tra gli esseri umani, i quali possono svilupparsi solo nella misura in cui riescono a “trasformare” la natura (che per Marx e per la mentalità borghese vuol dire “dominare”).

È terribile questo modo di ragionare. La natura non avrebbe leggi da rispettare ma soltanto risorse da sfruttare. Se la si rispetta troppo, non si può diventare “umani”. La debolezza nei confronti della natura porta

sempre alla nascita della religione, con cui si personificano le forze naturali. Dunque la religione primitiva (ammesso che fosse davvero una “religione” come la intendiamo oggi) non andrebbe interpretata come una semplice espressione poetico-evocativa o artistica, ma proprio come un riflesso ideologico di conflitti di classe!

Da ciò appare evidente una cosa: il materialismo storico-dialettico è nato sulla base di un rapporto alienato tra uomo e natura; cioè anche quando si è denunciata l'alienazione all'interno dei rapporti umani (soprattutto quella tra capitale e lavoro), non si è mai messa in discussione la necessità di un rapporto “libero”, “indipendente” nei confronti di una natura “selvaggia”, “ostile”.³³

Ma il peggio deve ancora venire. Marx infatti sostiene che la “coscienza tribale” (equiparata a quella animalesca) perviene a delle caratteristiche “umane” “in virtù dell'accresciuta produttività, dell'aumento dei bisogni e dell'aumento della popolazione che sta alla base dell'uno e dell'altro fenomeno. Si sviluppa così la divisione del lavoro, che in origine era niente altro che la divisione del lavoro nell'atto sessuale, e poi la divisione del lavoro che si produce spontaneamente o 'naturalmente' in virtù della disposizione naturale (per esempio la forza fisica), del bisogno, del caso, ecc. La divisione del lavoro diventa una divisione reale solo dal momento in cui interviene una divisione fra il lavoro manuale e il lavoro mentale”. In pratica Marx non solo rende “umana” la coscienza grazie allo sviluppo di mere determinazioni quantitative, quali la produzione, i bisogni e la popolazione, ma colloca anche tali determinazioni in un contesto sociale in cui tutto viene vissuto in maniera “divisiva”. La coscienza è umana perché nasce dall'alienazione, dal superamento dell'unità tra uomo e natura.

Marx fa nascere la coscienza con la nascita delle civiltà, che storicamente coincidono con l'avvento dello schiavismo: tutto quanto vi è stato in precedenza è giudicato vicino al mondo animale (un “istinto cosciente”). La stranezza di questo ragionamento è che si pone come causa della civiltà ciò che invece è un suo effetto: la *divisione del lavoro*. Nel mondo preistorico tale divisione non è mai stata categorica, salvo ovviamente la generazione dei figli o la caccia ai grossi animali. In genere tutti dovevano saper fare tutto, poiché solo così una comunità poteva sopravvivere. Lo vediamo ancora oggi nelle ultime comunità indigene rimaste. Non è stato certamente l'aumento della “produzione” (che è concetto

³³ Un ripensamento, su questo tema, Marx l'avrà solo alla fine della sua vita, quando inizierà a interessarsi di etnologia, ma una piccola anticipazione la si può intravedere nella *Critica del programma di Gotha*, là dove parla del ruolo della natura come fonte di ricchezza, al pari del lavoro.

inapplicabile alla preistoria), né dei “bisogni” (ch'erano regolamentati dalla stessa natura), né della “popolazione” (che oltre un certo limite non andava mai) che poteva far nascere l'esigenza di dividere le mansioni lavorative. Quando sorge questa esigenza, l'uomo è già uscito dalle foreste, cioè dal paleolitico, ed è entrato nel neolitico, dove nella sua prima fase la divisione del lavoro non implicava ancora la fine della proprietà comune dei mezzi produttivi, anche se le basi materiali perché questo avvenisse erano state poste (agricoltura, allevamento, urbanizzazione...).

La coscienza e i rapporti produttivi

Dunque – secondo Marx – con la divisione del lavoro si sviluppa la coscienza, che è addirittura in grado di “emanciparsi dal mondo”, cioè di andare oltre la “prassi immediata” (animalesca) e di “formare la 'pura' teoria, teologia, filosofia, morale, ecc.”. La coscienza si emancipa dal rapporto di dipendenza nei confronti della natura e inizia a “pensare”. Facendo questo però la coscienza si accorge di una antinomia tra rapporti e forze produttive, che non si corrispondono più: i rapporti sono rimasti indietro rispetto alle forze.

Dove sta il problema? Sta nel fatto che in quella autonomia “umana” la gran parte della gente vive in maniera oppressa. Le forze produttive, cioè la capacità di lavorare e di progredire, vengono ostacolate dai rapporti produttivi (quelli giuridici), basati sul possesso violento della proprietà privata dei mezzi che assicurano il benessere materiale. Infatti “divisione del lavoro” e “proprietà privata” – veniamo a saperlo solo adesso – “sono espressioni identiche”. Divisione del lavoro vuol dire non solo “divisione naturale del lavoro nella famiglia” (dove “la donna e i figli sono gli schiavi dell'uomo”), ma anche “separazione della società in singole famiglie opposte l'una all'altra”. Si noti che “separazione”, “alienazione”, “estraneazione” sono parole usate da Marx con lo stesso significato.

Proprietà privata vuol dire “ripartizione ineguale” della quantità, della qualità del lavoro e dei suoi prodotti. Questo perché solo alcuni dispongono della “proprietà” dei mezzi produttivi, acquisita con la forza e legittimata col diritto. Si forma e si sviluppa una contraddizione insanabile tra l'interesse del singolo (o della singola famiglia) e l'interesse collettivo. Ad un certo punto il lavoro, l'attività umana per eccellenza, “diventa una potenza a lui [al lavoratore] estranea, che lo sovrasta, che lo soggioga...”. Si è costretti a fare un *determinato* lavoro, se si vuole sopravvivere.

Come si risolve questa criticità? Per Marx non vi sono dubbi: bisogna abolire la divisione del lavoro, cioè la proprietà privata! Sembra un

paradosso: propria la cosa che ha permesso lo sviluppo della coscienza, va eliminata! Che ragionamento complessivo ha fatto Marx? Ha paragonato la preistoria al mondo animale, totalmente dipendente dalla natura, anche se la proprietà dei mezzi produttivi era comune. Poi ha fatto nascere le civiltà schiavistiche grazie alla divisione del lavoro, la quale ha permesso all'uomo di diventare "umano". Dopodiché, accortosi dell'insopportabile antagonismo presente in queste civiltà, ha proposto la rivoluzione politica con cui abolire la proprietà privata. Perché fare questo? Per ritornare all'epoca primitiva? Sì, ma solo per quanto riguarda la collettivizzazione della proprietà (la comunanza dei beni primari). Per tutto il resto vanno acquisite (ereditate e ulteriormente sviluppate) le forze produttive formatesi nelle civiltà antagonistiche, cioè le tecnologie che garantiscono l'indipendenza dalle forze della natura, e che quindi permettono all'uomo di fare quello che vuole: "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".

Che cos'è dunque il socialismo nella mente di Marx (e di Engels)? È il recupero dell'antica proprietà comune, gestita però coi mezzi tecnologici sviluppatasi quando la proprietà era divisa. Si voleva insomma capra e cavoli. I mezzi produttivi, infatti, vengono considerati "neutri", in quanto dipendenti da *chi* e da *come* li usa. Nella società comunista è "la società" (non il singolo proprietario) che "regola la produzione generale". Ecco l'utopia di un intellettuale borghese, influenzato dall'idea ebraica di collettivismo e dalla prassi della rivoluzione tecnico-scientifica della borghesia, pronto a contestare le astrattezze dell'ideologia tedesca, la quale preferisce la liberazione dell'uomo nell'ambito del mero pensiero o della coscienza, e non s'avvede che i problemi principali sono eminentemente economici e sociali, e che anzi s'illude che possa essere lo Stato a risolverli, giudicato *super partes* rispetto alle opposte classi della società civile.

Ha senso un socialismo del genere? I comunisti avevano davvero bisogno di attendere il crollo del cosiddetto "socialismo reale" per capire che a questo "socialismo scientifico" mancano degli aspetti di fondamentale importanza? Possibile che non ci si sia accorti, dal 1848 (anno di pubblicazione del *Manifesto*) al 1917 (anno della rivoluzione d'Ottobre), che il socialismo non può essere soltanto una soluzione alle contraddizioni economiche del capitalismo, ma deve anche essere compatibile con le esigenze riproduttive della natura? Noi siamo ancora molto lontani dall'idea di socialismo *democratico* e, nel contempo, *ecologico*. A tutt'oggi i fallimenti del socialismo statale non hanno fatto avanzare di un millimetro l'idea di socialismo. Continua a dominare ovunque l'idea che la tecno-

logia è intoccabile, come se fosse una divinità da adorare. La natura resta sempre un oggetto da manipolare a proprio piacimento. Il marxismo ha senza dubbio avuto il merito di mettere il dito nella piaga, quella della contraddizione insanabile tra capitale e lavoro, ma per il resto va profondamente emendato.

La coscienza e il socialismo

Marx aggiunge altre condizioni e altre motivazioni con cui giustificare la realizzazione del socialismo. Sono ancora più sconcertanti di quelle relative alla divisione del lavoro.

Anzitutto, per superare il conflitto tra capitale e lavoro, secondo lui occorre che s'impoverisca “la massa dell'umanità”, cosicché agli occhi di un enorme numero di diseredati sarà più facile accorgersi dell'ingiusta ricchezza accumulata nelle mani di pochi sfruttatori.

In secondo luogo occorre “un grande incremento della forza produttiva”, poiché senza un elevato benessere (che nel capitalismo appartiene a pochi) “si generalizzerebbe soltanto la miseria e quindi col bisogno ricomincerebbe anche il conflitto per il necessario...”.

Tali condizioni estreme si basano su una motivazione completamente fuorviante: senza sviluppo internazionale delle forze produttive il socialismo è irrealizzabile.

Qui si ha l'impressione che, come tutte le persone abituate a vivere in grandi centri urbani e per giunta “esuli”, lontane non solo dal proprio paese ma anche dalla natura, Marx non tenga in alcuna considerazione l'importanza dell'*ambito locale*. Infatti scrive: “solo con lo sviluppo universale delle forze produttive possono aversi relazioni universali tra gli uomini”. Appare evidente che egli a Bruxelles stava guardando soltanto gli aspetti *fenomenici* dell'espansione dei commerci e dell'industria. Essere “universali” per lui voleva dire esserlo “fisicamente”, attraverso la generalizzazione sociale (in senso geografico) delle forze produttive borghesi. L'universalità delle relazioni umane non stava, nella sua mente, nel fatto che se a livello locale ogni comunità vive un'esistenza democratica, a stretto contatto con la natura, ci si può facilmente riconoscere in questo stile di vita anche se logisticamente ci si trova molto lontani.

Marx aveva bisogno della mondializzazione dei commerci per poter realizzare il socialismo. Egli era convinto che quando sarebbe scoppiata da qualche parte del pianeta una rivoluzione politica anticapitalistica, facilmente essa sarebbe stata imitata in altre parti, proprio grazie all'esigenza borghese di universalizzare la produzione, annullando persino i confini nazionali. Non vuole neanche sentir parlare di “comunismo locale”. Si noti che con questo termine non sta tanto riferendosi alle

esperienze di quello che Engels chiamerà “socialismo utopistico”, quanto piuttosto al *comunismo primitivo*, quello preistorico, ch'egli ritiene necessariamente caratterizzato dalla povertà economica e dalla religione (qui chiamata con l'espressione “superstizione domestica”). “Il comunismo è possibile empiricamente solo come azione dei popoli dominanti tutti in 'una volta' e 'simultaneamente”.

Che significa questo? Per Marx significa che se la contraddizione tra capitale e lavoro è a livello mondiale (ed è a questo livello che deve svilupparsi), e se la stragrande maggioranza degli esseri umani vive in una condizione tale da percepire la miseria come una totale assurdità rispetto alle grandissime ricchezze di pochi sfruttatori, allora le rivoluzioni diventeranno inevitabili, e quando ne scoppierà una, s'imporrà, per forza di cose, un effetto domino, una reazione a catena, proprio perché, in forza del capitalismo, ogni individuo percepirà l'intero pianeta come la propria abitazione.

Vivere senza limiti nazionali sarà possibile proprio perché gli individui si metteranno “in relazione pratica con la produzione (anche spirituale) di tutto il mondo”. La frase seguente sarebbe addirittura da scolpire a caratteri cubitali: “la ricchezza spirituale reale dell'individuo dipende interamente dalla ricchezza delle sue relazioni reali”. Detto altrimenti: *l'identità è data dalla diversità; l'autocoscienza non può formarsi da sé*. Peccato che tutto ciò venga visto a partire da presupposti sbagliati.

Naturalmente anche nel capitalismo esiste una “dipendenza universale”, ma questa è vissuta senza poter controllare le forze produttive, possedute da un'infima minoranza. Marx vedeva la società civile non solo come il vero luogo delle contraddizioni antagonistiche del capitalismo, cui lo Stato non avrebbe potuto offrire alcuna definitiva soluzione (secondo la cosiddetta “mediazione hegeliana”), ma anche come il luogo in cui si poteva costruire un'opposizione allo Stato borghese al fine di abbatterlo. In questo era nettamente anti-hegeliano. Tuttavia all'interno della società civile non vedeva la *comunità locale*.

Dopo il 1848 egli dirà che i tempi non erano ancora maturi per una rivoluzione del genere, cioè bisognava che il capitalismo si espandesse il più possibile, fino al punto da esaurire tutta la sua forza propulsiva. Senonché proprio sulla base di questa idea nascerà in Europa occidentale il riformismo della socialdemocrazia, il quale si scontrerà con la posizione leninista, favorevole a compiere la rivoluzione là dove il capitalismo è più debole, come p.es. in Russia. Lenin infatti s'era accorto che nei paesi capitalisti più avanzati l'ideologia borghese era penetrata anche nelle file del proletariato industriale e soprattutto all'interno dei partiti socialisti. Quando fece la rivoluzione sperò, per un momento, che altri partiti occidentali avrebbero seguito l'esempio dei bolscevichi, ma nessuno

lo fece, almeno non con lo stesso successo. Così, con lo stalinismo ci si convinse ch'era possibile realizzare il socialismo anche in un solo paese, a condizione ch'esso fosse industrializzato e militarizzato come quelli capitalisti più avanzati (e in Russia bisognava farlo velocemente). I risultati però, come noto, furono altamente fallimentari.

Dunque, aveva forse ragione Marx quando diceva che il comunismo può realizzarsi solo a livello internazionale e, contemporaneamente, in tutte le nazioni più progredite? Se su questo aveva ragione, sicuramente non ne aveva nel *percorso* da lui indicato. Che tutti diventino comunisti grazie allo sviluppo estremo del capitalismo (e quindi delle sue insopportabili contraddizioni), è una pura utopia. Se anche esistessero condizioni ambientali così catastrofiche da indurre a ritenere il socialismo l'ultima *ratio* possibile per la sopravvivenza del genere umano, esso non dovrebbe certamente svilupparsi sulla base delle forze produttive della borghesia, che sono frutto di una mentalità individualistica e prevaricatrice nei confronti dell'ambiente. Inevitabilmente saremmo costretti a tornare alla dimensione *locale* e a un rapporto di *dipendenza* rispetto alla natura.

Quando Marx scrive che il comunismo è “il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente”, non si rende ben conto che con la parola “abolizione” si devono intendere anche le forze produttive, la scienza e la tecnologia, i commerci sulle lunghe distanze, la produzione industriale: tutte cose nate in conseguenza dell'antagonismo sociale e fortemente inquinanti. La società civile va davvero *azzerata*; non è solo lo Stato che deve progressivamente “estinguersi”. L'unico momento in cui l'umanità ha sperimentato un “comunismo universale” è stato nell'epoca primitiva, ed è a quella che bisogna tornare, e lo faremo con la consapevolezza di tutti gli errori compiuti, a costo che rimanga sulla Terra soltanto una sparuta comunità indigena nascosta in qualche remota foresta.

La coscienza e il genere umano

Marx era così abituato a considerare semi-animaleschi gli uomini primitivi che quando parlava di “storia del genere umano” intendeva dire che il senso di “umanità”, tipico dell'essere umano, sconosciuto all'animale, s'era formato soltanto sotto lo schiavismo (!), ove però – e questo non poteva certo negarlo – s'erano anche formati la divisione del lavoro, la proprietà privata e il conflitto tra classi opposte. Tale svista la ripete anche nel *Manifesto*, ed Engels la correggerà 40 anni dopo, precisando che col termine “storia” s'intendeva soltanto quella basata sulla “scrittura”, cioè quella degli ultimi 6000 anni, cercando altresì di giustificare la loro ignoranza pregressa col seguente pretesto: “nel 1847 la preistoria della società, l'organizzazione sociale esistente prima della storia

tramandata per iscritto, era poco meno che sconosciuta. Da allora, Haxthausen scoprì la proprietà comune della terra in Russia, Maurer dimostrò ch'essa era la base sociale da cui presero avvio tutte le razze teutoniche nella storia, e presto ci si rese conto che le comunità paesane erano, o erano state dappertutto la forma primitiva della società, dall'India all'Irlanda. L'organizzazione interna di tali società comunistiche primitive venne svelata, nella sua forma tipica, dalla grande scoperta di Morgan della vera natura della *gens* e della sua relazione con la tribù. Con il dissolvimento di queste comunità primordiali la società iniziò a differenziarsi in classi separate e, successivamente, antagoniste". Disse questo trascurando completamente il fatto che relazioni scritte sulla vita dei primitivi esistevano sin dal tempo di Cristoforo Colombo. Curioso resta l'appunto finale ove dice che dopo la fine del comunismo primitivo nacquero "classi separate" che solo "successivamente" divennero "antagoniste". Come se la presenza di "classi separate" non sia già un segno inequivocabile della presenza di un antagonismo sociale. È che nel 1888 (l'anno di questa nota riparativa in una riedizione inglese del *Manifesto*) Engels era nettamente favorevole al socialismo riformista della socialdemocrazia tedesca, tanto che lasciò a E. Bernstein l'incarico di conservare il lascito dei manoscritti marxiani non ancora pubblicati.³⁴

Nell'*Ideologia tedesca* Marx, ancora ignaro della vera natura del comunismo primitivo, afferma che "nella storia fino ad oggi trascorsa" gli uomini "sono sempre stati asserviti a un potere a loro estraneo... sempre più smisurato e che in ultima istanza si rivela come mercato mondiale". Specifica "in ultima istanza" perché "in prima istanza" vi erano le cose dette in precedenza: divisione del lavoro e proprietà privata, che sono poi quelle che rendono il mercato mondiale un potere estraneo, nei cui confronti ci si sente impotenti.

Marx ha una concezione dell'essere umano influenzata dall'hegemonismo, secondo cui l'uomo, pur tendente inevitabilmente al male, arriva al bene attraverso il male. Da un lato vede l'uomo come desideroso di emanciparsi da una condizione semi-animalesca (il che, se tale condizione fosse davvero stata così, andrebbe considerato più che giusto); dall'altro dà per scontato che, appena realizzata tale emancipazione, l'uomo diventa sommamente contraddittorio, fino al punto da creare situazioni tal-

³⁴ Da notare che proprio Bernstein tenne nel cassetto l'*Ideologia tedesca* per circa 37 anni, non potendo divulgare un testo chiaramente favorevole alla rivoluzione politica. Solo grazie a Rjazanov si poté leggerla, in parte, nel 1926 e per intero nel 1932, quasi 90 anni dopo la sua stesura originaria. Il titolo, *Deutsche Ideologie*, venne dato proprio in quella occasione, intendendo col termine di "ideologia" qualcosa di illusorio, secondo appunto l'accezione del giovane Marx.

mente oppressive che apparentemente sembrano senza via d'uscita. Se nonch     proprio in quel momento che s'impone un'istanza di liberazione con cui si cerca di rovesciare politicamente il sistema. Donde venga tale istanza si fa fatica a capirlo nei testi marxiani.

Egli non vede la nascita delle civilt   come una "tragedia", ma come un necessario sviluppo dell'esigenza umana di liberarsi del peso di una natura ostile, selvaggia, da cui si dipende in maniera insopportabile. Non a caso fu cos   entusiasta delle teorie di Darwin che arriv   a considerare *L'origine della specie* come "il libro che contiene i fondamenti storico-naturali" del socialismo scientifico. "L'anatomia dell'uomo", cio   l'analisi della sua evoluzione storica – aveva scritto – "  una chiave per l'anatomia della scimmia", cio   per capire l'evoluzione della natura. E questo senza concedere nulla al finalismo o alla teleologia. Lo stesso Engels si sent   in dovere di dire, nella sua orazione funebre sopra la tomba dell'amico, che "come Darwin ha scoperto la legge dello sviluppo della natura organica, cos   Marx ha scoperto la legge dello sviluppo della storia umana". Un'analogia che sclerotizz   ulteriormente il pensiero di Marx, rendendolo ancora pi  estraneo alle leggi della *libert  di coscienza*. Sarebbe stato molto meglio approfondire l'osservazione di Marx secondo cui Darwin non faceva altro che trasferire al regno animale le contraddizioni della societ  inglese e il *bellum omnium contra omnes* di Hobbes.

Il marxismo ha avuto un enorme successo sul piano teorico proprio perch  voleva affrontare le contraddizioni del capitalismo in due maniere: con un'analisi molto approfondita delle loro cause economiche e con una strategia politica volta a realizzare una rivoluzione del sistema. Il marxismo era un'ideologia che funzionava benissimo quando gli antagonismi sociali creati dal capitale erano chiaramente evidenti, quando la miseria coinvolgeva vasti strati della popolazione. In tal senso la differenza tra il marxismo occidentale e quello sovietico non stava tanto nell'analisi economica (anche in questo ovviamente), quanto soprattutto nella strategia politica.

In Europa occidentale, segnata da un marcato individualismo (di origine borghese),   sempre stato difficilissimo creare dei partiti di sinistra disciplinati, agguerriti, capaci di ottenere vasti e decisivi consensi in maniera sia legale che illegale, cio  sia pubblica che clandestina. I partiti socialcomunisti in Europa occidentale sono quasi sempre stati, nella loro generalit , salvo poche eccezioni, di tipo "riformistico".³⁵ Tale atteggiamento

³⁵ Con questo ovviamente non vogliamo dire che le realizzazioni asiatiche del marxismo (influenzate dal collettivismo pre-borghese) siano state migliori. Basta vedere i risultati dello stalinismo e del maoismo (e dei khmer rossi appoggiati dal maoismo) per convincersi del contrario.

mento, ad un certo punto, li portò a sottovalutare l'importanza dell'imperialismo quale fattore prioritario dell'elevato benessere del mondo occidentale. Gli stessi Marx ed Engels non hanno mai approfondito i temi del colonialismo e dell'imperialismo, anche perché han sempre sostenuto che la ricchezza del capitalismo dipendeva dalla rivoluzione tecnologica e dallo sfruttamento del lavoro operaio, cose che avvenivano, in primo luogo, all'interno della stessa area occidentale. Colonialismo e imperialismo servivano più che altro per allargare i mercati, vendere meglio le merci in eccesso, acquistare facilmente, a prezzi irrisori, le materie prime necessarie all'industria. Ci sono volute le analisi della Luxemburg e di Lenin per capire che senza colonialismo il capitalismo non si regge in piedi e che sono proprio i motivi connessi alla pratica dell'imperialismo a far scoppiare dei conflitti bellici a livello mondiale.

Oggi il benessere economico in occidente, paragonato alla miseria di molti paesi del Terzo mondo, appare piuttosto elevato, per cui non ha alcun senso continuare a parlare di "socialismo". Per poterlo di nuovo fare ci vogliono improvvise e preoccupanti crisi, come p.es. quelle di tipo finanziario o militare. Il marxismo ha sempre dato grande importanza a queste inaspettate crisi (soprattutto quelle borsistiche), proprio perché amava associare ad esse una ripresa della coscienza "critica" e quindi della volontà "eversiva".

Il socialismo occidentale non ha mai affrontato in maniera "globale", mettendosi dalla parte dei paesi colonizzati, le contraddizioni del capitalismo. Non guardandole mai con gli occhi del Terzo mondo, ha preferito limitarsi alle rivendicazioni salariali e a un ampliamento della democrazia rappresentativa, della tutela dei diritti, della coscienza laica, ecc. Si tende a evitare di focalizzare l'attenzione sullo sfruttamento delle risorse non-occidentali. Ci si sente soltanto preoccupati quando sulla scena mondiale s'affacciano nuovi grandi paesi capitalisti, i cui prodotti hanno prezzi imbattibili.

Una buona parte della sinistra occidentale (quella più radicale) guarda con ammirazione un paese come la Cina, governata da un partito sedicente comunista e capace di competere coi grandi colossi del capitalismo mondiale: Stati Uniti, Europa occidentale e Giappone. Purché si continui a parlare di "socialismo" si è disposti a chiudere un occhio sulle nuove contraddizioni sociali e ambientali che si sono sviluppate in Cina (e quindi nel mondo) in forza del suo socialismo mercantile. Si preferisce dire che proprio grazie al capitalismo si è riusciti a superare molte sacche di miseria, ereditate dal maoismo.

Fino a ieri il socialismo marxista o scientifico veniva usato dalla socialdemocrazia europea come paravento per celare la vera natura delle contraddizioni strutturali del capitalismo occidentale, ampiamente deri-

vate dalla pratica dell'imperialismo (tant'è che prima di votare a favore dei crediti di guerra con cui far scoppiare il primo conflitto mondiale, quei partiti avevano appoggiato molto tranquillamente tutte le forme di imperialismo delle loro rispettive nazioni); e si faceva questo limitandosi a svolgere contestazioni di tipo sovrastrutturale o riformistico. Oggi si usa lo stesso atteggiamento nei confronti della Cina: è come se si dicesse che il capitalismo può essere tollerato se a gestirlo è uno Stato socialista, guidato da un partito comunista. Questo modo di vedere le cose sta facendo breccia anche nell'ultimo marxismo occidentale rimasto in vita, il quale, pur di non sprofondare nell'oblio, evita accuratamente di criticare le contraddizioni economiche della Cina o di puntare il dito sulla mancanza di diritti umani. Ecco a cosa si è ridotto lo spirito “rivoluzionario” dei marxisti occidentali; ecco a quali conseguenze ha portato la divinizzazione della tecnologica e l'ammirazione per i mercati mondiali.

La libertà di coscienza e la coscienza della libertà

Nell'*Ideologia tedesca* Marx è convinto che la rivoluzione comunista sia possibile in Europa (anche nella teologica e filosofica Germania) in virtù del fatto che l'uomo non può rassegnarsi alla propria schiavitù, neppure a quella salariata. L'attesta questa semplice ma decisiva affermazione, utile non solo in campo psicopedagogico ma anche politico-sociale: “le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze”. Una tesi nettamente a favore della *libertà di coscienza*, contro ogni assoluto determinismo.

Il giovane Marx aveva uno spirito combattivo, non meno ribelle del capo-popolo Thomas Müntzer, che guidò la grande rivolta contadina contro i feudatari al tempo della riforma luterana. Per lui il vero comunista è “il seguace di un partito rivoluzionario determinato”, non semplicemente – come invece volevano Bruno Bauer e Max Stirner – un filosofo con idee materialistiche (alla Feuerbach, per intenderci). Non basta avere “una giusta coscienza su un fatto esistente”: “ciò che importa è rovesciare questo esistente”. Ovviamente egli intendeva il seguace di un partito che doveva fare gli interessi del proletariato industriale, il lavoratore privo di tutto: Marx non ha mai avuto rapporti col mondo contadino, proprio perché lo vedeva rozzo, incolto e troppo “sparpagliato” nei lavori rurali.

Siccome aveva anche un grande interesse per la storia, oltre che per la politica, non poteva esimersi dal buttare al macero, in nome del proprio radicalismo, tutta la storiografia basata sulle azioni degli statisti e degli eroi, cioè tutta quella visione del mondo che considerava gli aspetti o interessi materiali, la produzione reale della vita come “fatto margina-

le”. L'ideologia storiografica che “ha visto nella storia soltanto azioni di capi, di Stati e lotte religiose e in genere teoriche”, la considerava del tutto inutile ai fini della comprensione del capitalismo, anche perché tale storiografia aveva escluso dalla storia “il rapporto dell'uomo con la natura”, cioè quel rapporto che fa capire quali sono, e come vengono utilizzate, le risorse naturali che permettono l'esistenza di una collettività. “Se la forma rozza in cui la divisione del lavoro si presenta presso gli indiani [dell'India] e gli egiziani dà origine presso questi popoli al sistema delle caste nello Stato e nelle religioni, lo storico crede che il sistema delle caste sia la potenza che ha prodotto quella rozza forma di società”. Era evidente il riferimento alla storiografia borghese (e colonialista) dei paesi europei, anche se avrebbe dovuto ammettere l'effetto retroattivo della divisione in caste sugli stessi processi produttivi. Ma su questo aspetto (la ricaduta dell'ideologia sull'economia) Marx ha sempre lavorato poco, pur essendo consapevole della sua presenza, soprattutto quando distingue la confessione cattolica da quella protestantica. Per lui era anzitutto importante trovare nel campo socio-economico la radice di tutte le contraddizioni, incluse quelle sovrastrutturali, e non si è mai molto preoccupato di vedere come la cultura (laica o religiosa) sia in grado di influire sulla conservazione o lo sviluppo di taluni rapporti produttivi.

Da questo punto di vista non poteva certo trovare in Feuerbach la sua fonte ispirativa, proprio perché se Feuerbach poteva aver ragione come filosofo (e anche qui fino a un certo punto, poiché non aveva compreso la dialettica hegeliana, là dove questa trasforma il negativo in positivo), come politico era invece completamente fuori strada. Infatti si fermava al momento interpretativo, valorizzando l'uomo sensibile e la natura, ma non capiva che “si tratta di rivoluzionare il mondo esistente”.

In particolare Marx contesta che la natura possa essere percepita dai sensi come se fosse “sempre uguale a se stessa”. Per lui la natura extrastorica non esisteva più da tempo: anch'essa era diventata “il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali”. Su questo era difficile dargli torto, vivendo all'interno dell'Europa occidentale nel XIX secolo, anche se una natura ancora incontaminata si poteva tranquillamente trovare in qualche luogo remoto del pianeta non soggetto a colonialismo.

Marx vede la natura in connessione organica col capitalismo. Scrive infatti che non sarebbe neppure possibile uno sviluppo industriale senza uno stretto rapporto con le risorse naturali. La visione kantiana e schellinghiana della natura, ereditata da Feuerbach, gli è completamente estranea. Per lui era del tutto normale che l'intero mondo sensibile, percepito coi sensi, inclusa la scienza della natura, fossero nettamente condizionati dalla produzione industriale, quella che Feuerbach non aveva mai preso in considerazione. Tale produzione “è così decisiva – scrive con

eccessiva sicurezza – che se fosse interrotta anche solo per un anno... verrebbe ben presto a mancare l'intero mondo umano". All'industrializzazione crescente Marx non vede alternative: è un processo che va dato per scontato. "L'uomo distinto dalla natura" non esiste, proprio perché la natura stessa è subordinata all'industria.

La natura che precede la storia umana, di cui parla Feuerbach, esiste "forse in qualche isola corallina australiana di nuova formazione". Così scrive Marx, per il quale l'uomo non è tanto un "oggetto sensibile", che si serve della natura in maniera "spontanea", come unica fonte di conoscenza e di sostentamento, quanto piuttosto è un'"attività sensibile", che modifica nettamente i processi naturali. Questo secondo aspetto era estraneo a Feuerbach, rimasto fermo al materialismo meramente naturalistico (e a quello umanistico per il rapporto "io-tu"), per cui egli non avrebbe saputo cosa dire – scrive Marx – quando, p.es. "vede una massa di affamati scrofolosi, sfiniti e tisici", se non rifugiarsi in astratte considerazioni sulla specie umana, con le quali però non si potrebbe minimamente cambiare la gestione dell'industria e della struttura sociale. Insomma, "fin tanto che Feuerbach è materialista, per lui la storia non appare, e fin tanto che prende in considerazione la storia, non è un materialista".

Più chiaro di così Marx non poteva essere. Nonostante l'idea di materialismo, che li accomunava contro l'idealismo (religioso e filosofico), tra i due vi era un abisso. Peccato che Marx abbia generalizzato al mondo intero una prassi economica nata in Europa occidentale e ampiamente diffusasi nel Nord America. Nella prima metà dell'Ottocento esisteva ancora la natura incontaminata in tante parti del pianeta, e non erano certamente scomparse le tribù primitive (ancora oggi quelle incontattate sono almeno 100). Il colonialismo, sorto con l'iniziativa portoghese di costeggiare l'Africa per commerciare con l'Asia, non era ancora stato trasformato in imperialismo (cosa che avverrà nella seconda metà dell'Ottocento).

Dare per scontato che l'industrializzazione della vita sociale avrebbe inevitabilmente caratterizzato, prima o poi, il mondo intero, portava in qualche modo a giustificare l'espansione coloniale del capitalismo europeo. Su questa mostruosità economica compiuta dall'area occidentale dell'Europa (ereditata in grande stile dagli Stati Uniti) Marx sentiva di non aver molto da obiettare: pur essendo contrario al colonialismo sul piano *etico*, in quanto con esso veniva sconvolto lo stile di vita di intere nazioni pre-capitalistiche, finiva sempre col giustificarlo sul piano *storico*. Solo alla fine della sua vita ammise che, p.es., un paese arretrato come la Russia avrebbe potuto passare dal feudalesimo al socialismo, saltando la fase del capitalismo, a condizione che in Europa occidentale si fosse compiuta una rivoluzione socialista. Col che non voleva affatto

escludere che la Russia dovesse svilupparsi in senso industriale, ma semplicemente che in tale sviluppo non avrebbe sofferto le pene dell'inferno causate dalla proprietà privata. Per lui il modello inglese, descritto in tanti testi di economia politica, andava considerato inevitabile per il mondo intero, sempre che non fossero state compiute dal proletariato industriale delle rivoluzioni comuniste.

In ogni caso, anche in presenza di queste rivoluzioni, l'uso della tecnologia più avanzata non poteva essere messo in discussione. Lo impediva il fatto stesso che una generazione eredita sempre ciò che ha fatto quella precedente: può fare tutte le modifiche che vuole, ma non può annullare i retaggi del passato. Cosa, peraltro, non vera, in quanto p.es. il passaggio dall'urbanizzazione schiavistica del mondo romano alla ruralizzazione servile del mondo feudale, indicava che un'inversione di tendenza era sempre possibile, e non necessariamente in forma negativa.

“Se in Inghilterra viene inventata una macchina che riduce alla fame innumerevoli lavoratori in India e in Cina e sovverte tutta la forma di esistenza di questi imperi, questa invenzione diventa un fatto storico universale”, scrive Marx, mostrando, in questo, di conoscere bene le dinamiche deleterie del colonialismo europeo. Tuttavia il fatto stesso che l'industrializzazione capitalistica fosse stata capace di andare oltre i confini locali e nazionali lo affascinava. Il macchinismo lo stregava. Una parte della coscienza, quella più *etica* (di derivazione ebraica?), lo induceva a condannare la proprietà privata di questi fantastici mezzi produttivi; ma un'altra parte, più *utilitaristica* (di derivazione borghese), lo portava a esaltare quei mezzi in maniera indiscriminata, nella convinzione che dal loro sviluppo sarebbe dipeso il benessere dell'intera umanità.

Nel libro I del *Capitale*, laddove parla delle macchine, le esalta perché abbreviano i tempi di lavoro, alleviano la fatica e sono “una vittoria dell'uomo sulla forza della natura”, aumentando la sua ricchezza. Certo, un socialista potrebbe dire che Marx non aveva una concezione propriamente “borghese” delle macchine, in quanto concepiva un uso non finalizzato al profitto privato bensì al bene comune. E tuttavia nel rapporto uomo-natura, mediato dalla macchina, Marx restava “produttivista”, in senso positivistico del termine. La macchina doveva servire per aumentare il *benessere* del lavoratore e, a tale scopo, doveva apparire del tutto normale “sottomettere” la natura. Dal marxismo non è mai venuto fuori il concetto che l'*ecologia* ha un'importanza superiore all'economia. Solo nella seconda metà del Novecento il socialismo ha cominciato a maturare una coscienza ambientalistica.

E pensare che nel suo modo di concepire la storia, la società, l'ideologia vi sono aspetti assolutamente rilevanti, non facilmente riscontrabili in altri pensatori del suo tempo. Come quando, p.es., afferma che

“le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti”. Una frase, questa, che sicuramente nessun filosofo avrebbe potuto condividere, a meno che non avesse appena compiuto, come politico, una rivoluzione vittoriosa. Ma se fosse stata una rivoluzione a favore della democrazia, chiunque avrebbe potuto obiettare che le idee dominanti devono essere quelle più “giuste”, a prescindere dalla classe al potere. Là dove vige la democrazia le idee dominanti devono essere quelle che permettono alla minoranza di diventare maggioranza.

Tuttavia qui Marx parla come un politico che deve ancora fare la rivoluzione e che è convinto di non trovare alcun alleato tra i filosofi che si limitano a fare filosofia e che s'illudono, senza compiere alcuna rivoluzione, che le loro idee un giorno possano diventare “dominanti”. Le classi dominanti cui egli si riferisce sono l'aristocrazia e la borghesia, le quali, ognuna a modo suo, ritengono che la divisione dei poteri debba essere un'idea fondamentale.³⁶ È dunque qui evidente che per la futura società comunista Marx prevedeva la fine di tale divisione. Come d'altra parte prevedeva la fine di un'altra divisione, difesa dalle classi dominanti: quella tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, una divisione che crea un'ostilità tra chi svolge un'attività economica e chi invece si limita a speculare teoricamente. Un'ostilità che però viene subito meno quando sulla scena politica s'affaccia un proletariato rivoluzionario, consapevole di sé, che minaccia l'autonomia stessa della borghesia.

“L'esistenza di idee rivoluzionarie presuppone già l'esistenza di una classe rivoluzionaria”; e queste idee sono tanto più rivoluzionarie quanto più la classe che le manifesta rappresenta “interessi generali”. “La classe rivoluzionaria si presenta... come rappresentante dell'intera società, appare come l'intera massa della società di contro all'unica classe dominante”. L'aveva già fatto la borghesia nei confronti della nobiltà, tanto più dovrà farlo il proletariato industriale nei confronti della stessa borghesia.

Potenti queste parole, che inevitabilmente segnavano uno spartiacque tra l'ideologia borghese favorevole alla proprietà privata dei mezzi produttivi e l'ideologia socialista. Difficilmente il governo prussiano avrebbe potuto permettere a un soggetto come Marx di agire indisturbato nel proprio territorio nazionale.

³⁶ I nobili non amavano i poteri statali centralizzati, poiché volevano comportarsi, a livello locale-regionale, come dei sovrani assoluti. La borghesia ha ovviamente sempre preferito il centralismo statale contro la nobiltà, ma siccome non ama che il potere politico controlli quello economico, ha preferito imporre la separazione dei poteri, che è un modo per limitare il rischio dei poteri autoritari, cui però si ricorre volentieri quando il principio della proprietà privata viene seriamente minacciato dal proletariato.

La filosofia del giovane Marx

Nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 (capitolo “Il lavoro estraniato”, il cui titolo è redazionale come tutti gli altri) Marx aveva già capito che l'economia politica borghese aveva una strana attinenza con la teologia cristiana. Entrambe infatti, secondo lui, spiegano l'origine dei mali del capitalismo risalendo a dei presupposti fatti passare per cause storiche, quando in realtà sono giustificazioni fantastiche; nel senso cioè che il teologo parla di peccato originale e l'economista di proprietà privata, dando per scontato che siano imprescindibili. Partono da presupposti che in realtà andrebbero storicamente spiegati.

Lo stesso avviene mettendo a confronto la situazione dell'operaio con le convinzioni del credente. Infatti, quanto più l'operaio produce, tanto più favorisce il sistema che lo mantiene asservito. E così il credente, quante più cose trasferisce in Dio (con la fede), tante meno ne ritiene per se stesso, cioè perde di autonomia. Entrambi si alienano proprio mentre sono più attivi.

“Il lavoro estraniato” è un capitolo fondamentale per capire la filosofia del giovane Marx, che già con Weitling, Hess e soprattutto Engels aveva scoperto l'importanza del socialismo e dell'economia politica, trovando nella Francia politica, più che nella Germania filosofica, il terreno migliore ove coltivare questi nuovi interessi. Quando nel 1844 si reca a Parigi egli era già, filosoficamente, sulla scia di Feuerbach, del cui materialismo umanistico e naturalistico era profondamente imbevuto, per quanto di lì a poco si renderà conto dei gravi limiti *storici e politici* di tale materialismo (cfr le *Tesi su Feuerbach*).

Vediamo alcuni temi significativi dei suddetti *Manoscritti*, approfonditi anche nei capitoli successivi.

I. Marx deduce l'universalità dell'essere umano da quella della natura. “L'universalità dell'uomo appare praticamente proprio in quella universalità [sottinteso: della natura], che fa dell'intera natura il corpo *inorganico* dell'uomo, sia perché essa 1) è un mezzo immediato di sussistenza, sia perché 2) è la materia, l'oggetto e lo strumento della sua attività vitale”. In sostanza Marx riconosce alla natura un certo *primato oggettivo*. Essa costituisce “una parte della coscienza umana, un oggetto della scienza naturale e un oggetto dell'arte”.

Tuttavia precisa anche: “che l'uomo *viva* della natura vuol dire che la natura è il suo *corpo*, con cui deve stare in costante rapporto per non morire”. L'uomo è un ente di natura, che però è diverso dall'animale, in quanto ciò che produce, lo fa in maniera *cosciente*.

“L'animale è immediatamente una cosa sola con la sua attività

vitale... L'uomo fa della sua attività vitale l'oggetto stesso della sua volontà e della sua coscienza. Ha un'attività vitale cosciente". Detto altrimenti: ciò che differenzia l'uomo dall'animale non è il lavoro *in sé*, ma *il lavoro fatto secondo coscienza*. È la *coscienza*, in ultima istanza, la sola in grado di distinguere l'uomo (che quindi "pensa") dall'animale (che vive soltanto di istinti). L'uomo vive il lavoro in maniera cosciente perché sa di appartenere a una *specie*. Ed è in virtù di tale appartenenza che si sente *libero*: non vive per se stesso, come l'animale, che non "sa" neppure di far parte di una specie.

Da notare che qui Marx, pur usando il concetto di "specie" alla maniera di Feuerbach, dandogli un contenuto astratto, idealistico, insiste nel porre la differenza tra uomo e animale soltanto nella *coscienza* con cui si compie un'attività lavorativa. Questo aspetto, per noi di fondamentale importanza, non verrà più sviluppato in seguito da Marx, che non vedeva una *comunità locale* in cui l'uomo vive e lavora, ma solo una generica *società civile* (da contrapporre allo Stato), una astratta *specie umana* (sotto cui sussumere l'individuo singolo), un *partito politico* con cui guidare il proletariato industriale verso la conquista del potere, e infine un'*associazione federata* (l'*Internazionale*) con cui tenere collegati tutti i partiti socialcomunisti del mondo.

In questi *Manoscritti* è ancora fermo al concetto feuerbachiano di specie: l'uomo vive per la specie perché è un essere di specie. Ecco perché "produce in modo universale", un modo che può essere anche "libero dal bisogno fisico immediato"; e, nel far ciò, "riproduce l'intera natura", poiché "sa produrre secondo la misura di ogni specie" (si noti con quanta ingenuità non veda gli effetti dell'industrializzazione sulla natura); infine "costruisce anche secondo le leggi della bellezza" (l'arte). Insomma l'uomo si dà delle *finalità* di cui l'animale nulla sa. L'uomo ha bisogno di "trasformare" il mondo oggettivo in cui vive; tramite il lavoro "la natura appare come la sua opera e la sua realtà".

È evidente qui il suo idealismo, ma è evidente anche che, sotto il capitalismo, il lavoro rende l'uomo un alienato, in quanto gli "strappa l'oggetto della sua produzione, gli strappa *la sua vita di essere appartenente a una specie...*". Il lavoro diventa un mezzo per vivere, non un'espressione naturale per essere se stessi. L'alienazione tra il lavoro e il prodotto del lavoro (di cui si appropria il capitalista) rende alienati tutti i rapporti umani.

Per quale motivo esiste questa *alienazione sociale*? Un tempo – dice Marx – la causa veniva falsamente attribuita agli dèi (inventati dagli uomini di potere), cui le comunità dovevano sottomettersi. La causa del malessere però non va attribuita neppure alla natura (presunta "matrigna"), poiché con l'industria si è in grado di dominarla e non c'è

bisogno di aspettarsi dei miracoli. Dunque la causa va attribuita ai possessori di capitali privati.

II. Marx tuttavia ragiona più come filosofo che come storico. Ha scoperto il valore del socialismo e il significato dell'economia politica borghese, ma quando parla di capitalismo, di proprietà privata e di lavoro estraniato non fa un'analisi storica. In un certo senso cade negli stessi limiti dei teologi e degli economisti che pur nella premessa deprecava.

Arriva infatti a dire che la proprietà privata solo in apparenza si presenta come causa del lavoro estraniato; in realtà, secondo lui, ne è la conseguenza. Perché dice una stranezza del genere? Perché equipara la proprietà privata a una divinità, e per spiegare entrambe le forme di alienazione vuol partire dall'uomo alienato, che svolge un lavoro che lo estranea dalla natura e da se stesso.

Ecco quindi cosa scrive: “certamente abbiamo acquisito il concetto di *lavoro alienato* (di *vita alienata*) traendolo dall'economia politica come risultato del *movimento della proprietà privata*. Ma... anche se la proprietà privata appare come il fondamento, la causa del lavoro alienato, essa ne è piuttosto la conseguenza; allo stesso modo che *originariamente* gli dèi non sono la causa, ma l'effetto dell'umano vaneggiamento. Successivamente questo rapporto si converte in un'azione reciproca”.

Stava invertendo l'effetto con la causa, anche se indubbiamente aveva ragione di parlare di “azione reciproca”. La proprietà privata è, insieme, “il *prodotto* del lavoro alienato” e “il *mezzo* con cui il lavoro si aliena, è la *realizzazione di questa alienazione*”. Così dicendo però, Marx compie un'analisi esclusivamente *fenomenologica*, priva di riscontro *storico*. Egli cioè non si sta chiedendo come sia nata la proprietà privata, ma sta semplicemente constatando ch'essa produce alienazione (nel lavoro, nella vita), poiché in realtà – secondo lui – è lo stesso lavoro estraniato che produce proprietà privata.

Questo è un modo di esprimersi che trae ispirazione dalla dialettica hegeliana, verso cui Marx provava ancora una certa attrazione. Vede la proprietà privata come il male assoluto, equivalente ai mali della religione, ma senza chiedersi com'essa sia nata sul piano storico. Finisce in un circolo vizioso, che ritroveremo persino nel cap. XXIV del *Capitale*, dedicato all'origine storica del capitalismo inglese, là dove non arriva a capire che il capitalismo non può nascere senza una determinata cultura o mentalità.

L'ateismo di Marx non ha mai avuto delle *basi storiche*; è rimasto naturalistico e umanistico come quando egli apprezzava le opere di Feuerbach. Sostanzialmente egli aveva intuito che tra economia borghese e teologia cristiana vi erano straordinarie somiglianze nel modo (magico)

di vedere le cose, ma non le ha mai approfondite con un'analisi storica. Si è semplicemente limitato a dire che “quando si parla della *proprietà privata*, si crede di avere a che fare con una cosa fuori dell'uomo”. Ecco perché, secondo lui, bisogna partire dal *lavoro* (che nel capitalismo è sempre estraniato); in tal modo si parte immediatamente dall'uomo, e si superano, nel contempo, i limiti dell'economia politica e della teologia. Questa analisi, priva di qualunque storicità, viene ripresa nel capitolo successivo “Proprietà privata e lavoro”, che si pone come approfondimento di un testo andato perduto.

III. Che il lavoro sia più importante della proprietà fondiaria l'ha capito – secondo Marx – la borghesia, meglio di qualunque altra classe sociale. Il capitolo merita d'essere preso in considerazione perché Marx fa di nuovo dei paralleli tra economia e religione.

Basandosi sull'analisi di Engels, Marx accetta il paragone tra Adam Smith e Lutero, in quanto li vede come oppositori radicali al feudalesimo: l'uno contro la rendita fondiaria del proprietario rurale, l'altro contro l'autoritarismo della gerarchia cattolica.

Per Marx l'economia politica borghese aveva sì capito l'importanza della proprietà, ma in particolare di quella basata sul lavoro tramite l'industria. A confronto di tale borghesia “protestantica”, i cattolici apparivano soltanto dei “feticisti”, in quanto schiavi del loro culto per la terra e per il vile denaro tesaurizzato, oltre naturalmente che per un Dio autoritario, tutte cose *esterne* alla loro essenza umana.

Marx aveva capito molto tempo prima di Max Weber il parallelo tra cristianesimo ed economia borghese, anche se non ebbe mai modo di analizzarne i profondi nessi (storico-culturali). Scrive: “come Lutero riconobbe nella religione, nella *fede*, l'essenza del mondo reale e perciò si contrappose al paganesimo cattolico [cioè alla corruzione di una Chiesa feudale imborghesita]; come egli eliminò la religiosità *esterna*, riducendo la religiosità ad essenza *interna* dell'uomo; come ebbe a negare il prete esistente fuori del laico, avendo trasferito il prete nel cuore del laico; così viene soppressa la ricchezza che si trova al di fuori dell'uomo e da lui non dipende [p.es. la terra]... non appena la proprietà privata viene incorporata nell'uomo stesso, e lo stesso uomo si riconosce come l'essenza della proprietà”.

In sostanza stava dicendo che la vera fonte della ricchezza è il *lavoro*, inteso quello industriale, basato sullo sfruttamento del lavoro operaio. Marx però vuole essere l'ideologo del proletariato industriale non della borghesia, per cui auspica la fine della proprietà privata, così come la fine di ogni illusione religiosa. Infatti scrive: “sotto l'apparenza di un riconoscimento dell'uomo, della sua autonomia, della sua libera at-

tività, ecc., l'economia politica, il cui principio è il lavoro, non è altro che la messa in atto conseguente della negazione dell'uomo..."; "trasferendo la proprietà privata nell'essere stesso dell'uomo, non può più essere condizionata dalle *determinazioni* locali, nazionali, ecc. della *proprietà privata*, considerata come *un essere esistente al di fuori di essa*, e pertanto sviluppa un'energia cosmopolitica, universale, che travolge ogni barriera e ogni vincolo per porsi al loro posto come l'*unica* politica, l'unica universalità, l'unica barriera e l'unico vincolo. Ma nel suo ulteriore sviluppo, la stessa economia politica deve rispettare questa *ipocrisia*, presentarsi in *tutto il suo cinismo*; e ciò fa sviluppando in modo assai più *unilaterale*, e quindi più *penetrante e conseguente*, la tesi che il lavoro è l'*unica essenza della ricchezza* senza preoccuparsi di tutte le apparenti contraddizioni, in cui questa tesi la avviluppa...".

In pratica stava dicendo che il capitalismo aveva fatto bene a demolire il feudalesimo, cioè a superare il concetto di rendita con quello di profitto, ma aveva fatto male a non socializzare questo profitto, impedendo al lavoratore di trasformarsi in uno schiavo salariato. Non sta mettendo in discussione il primato dell'industria ai fini della realizzazione del benessere materiale. In tutta la sua vita non lo farà mai. Stava semplicemente illudendosi di poter realizzare il socialismo con gli stessi strumenti del capitalismo. La causa di ciò stava nella mancanza di un'analisi culturale con cui spiegare il bisogno di dominare la natura attraverso la tecnologia o il macchinismo.

IV. Nel capitolo intitolato "Proprietà privata e comunismo" Marx si dichiara a favore di un socialismo in cui la proprietà privata sia non tanto *estesa a tutti*, in modo da superare il conflitto tra capitale e lavoro, bensì *abolita del tutto*.

Sta pensando a un comunismo "come soppressione *positiva* della *proprietà privata* intesa come *autoestraniazione dell'uomo...*; perciò come ritorno dell'uomo per sé, dell'uomo come essere *sociale*, cioè umano... Questo comunismo s'identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanismo, in quanto umanismo giunto al proprio compimento, col naturalismo; è la *vera* risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e la specie".

Insomma, l'uomo comunista è l'uomo di natura. Il socialismo scientifico non arriverà mai ad approfondire questa "scoperta" del giovane Marx. *Umanismo*, *naturalismo*, *comunismo* sono sinonimi e sono dei valori ontologici ben più alti dell'ateismo, reputato da Marx una forma di astrazione nell'ambito del socialismo. Uomo e Natura si devono identifi-

care: soltanto in questa unità “l'esistenza *naturale* dell'uomo diventa per l'uomo l'esistenza *umana*”. L'obiettivo è quello di realizzare, contemporaneamente, “il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanismo compiuto della natura”.

Sono parole straordinarie, di cui lo stesso Marx non si rendeva ben conto, altrimenti le avrebbe approfondite nella maturità. Esse infatti avevano già trovato completa applicazione in un periodo storico ch'egli non prenderà mai in considerazione se non alla fine della sua vita, quello del *comunismo primitivo della preistoria*.

“La proprietà privata ci ha resi così ottusi e unilaterali che un oggetto è considerato *nostro* soltanto quando l'abbiamo...”. Viceversa nel comunismo “il bisogno o il godimento hanno perduto la loro natura *egoistica*, e la natura ha perduto la sua mera *utilità*, dal momento che l'utile è diventato l'utile *umano*”. Una volta realizzato il comunismo (e per farlo, dice Marx, sarà la *storia* a decidere, certamente non la filosofia) non avrà più senso parlare di “opposizioni” tra soggettivismo e oggettivismo, tra spiritualismo e materialismo, tra agire e patire, tra scienze umane e scienze naturali. Natura e Uomo dovranno *coincidere*. Essi non sono stati creati da Dio, ma sono parte di un “processo”, essendosi formati spontaneamente. Infatti “l'uomo nella generazione riproduce se stesso, e l'uomo rimane quindi sempre soggetto”.

Per Marx è assurdo chiedersi da dove veniamo. Con parole divenute celebri lo spiega così a chi crede nella teoria della creazione divina: “Quando tu ti poni la domanda intorno alla creazione della natura e dell'uomo, fai astrazione dall'uomo e dalla natura. Tu li poni come *non esistenti*, eppure vuoi che te li provi come *esistenti*”. L'ateismo è qui espresso in una maniera semplicissima: è la presenza stessa dell'uomo che rende impossibile pensare alla presenza di Dio. Se c'è l'uomo non può esserci Dio, e se c'è un “dio” – si potrebbe aggiungere –, non può essere più grande dell'uomo.

La filosofia, nel migliore dei casi, arriva a capire l'importanza dell'ateismo, ma nell'ambito del comunismo l'ateismo non avrà più senso: negare ciò che naturalmente si considererà non esistente sarà solo un controsenso. Il comunismo “comincia dalla coscienza *teoreticamente e praticamente sensibile* dell'uomo e della natura nella loro essenzialità. Esso è l'*autocoscienza positiva* dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della religione, allo stesso modo che la *vita reale* è la realtà positiva dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della proprietà privata”.

Il giovane Marx aveva capito perfettamente che nell'ambito della proprietà privata di tipo borghese, la coscienza è perduta. Questo perché “ogni uomo s'ingegna di procurare all'altro uomo un *nuovo* bisogno, per

costringerlo a un nuovo sacrificio [sottinteso: per acquistarlo], per ridurlo a una nuova dipendenza e spingerlo a un nuovo modo di *godimento* e quindi di rovina economica. Ognuno cerca di creare al di sopra dell'altro una forza essenziale *estranea* per trovarvi la soddisfazione del proprio bisogno egoistico... ogni nuovo prodotto è un nuovo potenziamento del reciproco inganno e delle reciproche spoliazioni... la sua [dell'uomo] miseria cresce nella misura in cui aumenta la *potenza del denaro*". Così dice nel capitolo "Bisogno, produzione e divisione del lavoro".

In queste parole non vi è solo la critica dell'illusione di libertà che provoca il consumismo, non solo l'idea di sottrarsi alla dipendenza nei confronti di un ente estraneo come il mercato, ma anche la ribadita constatazione che tra economia politica e teologia cristiana non vi è molta differenza: là dove vige la proprietà privata, gli uomini privi di proprietà devono dipendere da qualcosa; in tal senso la dipendenza dal mercato e quindi dal denaro per accedervi non è che una forma di *laicizzazione* della dipendenza nei confronti della divinità, esprimibile attraverso la fede, i sacramenti, il dogma, la gerarchia, la tradizione.... "Ogni prodotto è un'esca con cui si vuol attrarre a sé ciò che costituisce l'essenza dell'altro, il suo denaro... allo stesso modo ogni imperfezione dell'uomo è un vincolo che le unisce al cielo, è il lato in cui il suo cuore è accessibile ai preti". Anche il giudizio sul macchinismo, nell'ambito del capitalismo, era del tutto negativo: "La macchina si adatta alla *debolezza* dell'uomo, per fare dell'uomo *debole* una macchina".

Anche queste parole, assolutamente eccezionali, Marx negli oltre 40 anni della sua vita rimanente non approfondirà più.

La filosofia di Lenin

Materialismo ed empiriocriticismo è l'unico testo filosofico che ha pubblicato Lenin ed è il più difficile da capire, forse perché i collegamenti tra filosofia e politica non sono così immediati come quelli tra filosofia e scienza.³⁷ Il principale nesso politico sta nel fatto che il libro fu scritto per allontanare Bogdanov dal Posdr. Era infatti lui la mente principale dei machisti o empiriomonisti o empiriocriticisti russi, i quali non vengono criticati tanto per il loro riformismo o estremismo (a seconda dei casi), espresso in politica, quanto piuttosto a causa del loro agnosticismismo filo-kantiano o idealismo astratto e soggettivistico (cripto-religioso). Inoltre il materialismo di cui qui si parla non è storico ma *dialettico*, cioè filosofico-scientifico. Sembra di essere in presenza di una sorta di “ontologia della materia”, cioè di un idealismo oggettivo in cui allo spirito si è sostituita la *materia*, come essenza universale, del tutto indipendente dalla percezione umana.

Pur non avendo pubblicato altro in materia, è difficile dire, leggendo i suoi *Quaderni* di appunti, ch'egli fosse a digiuno di filosofia. Anzi, proprio grazie a questo libro e ai suoi scritti inediti si potrebbe facilmente ricostruire un abbozzo di storia del materialismo dialettico a partire dalla Grecia classica. Quindi non è possibile affermare che Lenin si sia messo a studiare filosofia solo in occasione della polemica con gli empiriocriticisti russi guidati da Bogdanov, anche se indubbiamente considerava la filosofia una disciplina poco utile, sul piano pratico, per la rivoluzione politica. D'altra parte – scrive Lenin nella premessa – “è difficile trovare anche un solo professore di filosofia (o di teologia) contemporaneo, che non si preoccupi, direttamente o indirettamente, di confutare il materialismo”. Sarebbe quindi stata una perdita di tempo mettersi a discutere con una categoria di intellettuali del genere. Ciò che più in quel momento lo preoccupava è che alcuni intellettuali, ufficialmente seguaci delle idee di Marx ed Engels, si fossero messi a demolire le fundamenta

³⁷ La versione edita da Lotta comunista (Milano 2004) contiene una inutile introduzione di Arrigo Cervetto, quando sarebbe stato meglio riportare l'articolo di V. I. Nievski contro gli ultimi scritti di Bogdanov, che Lenin inserì nella seconda edizione del 1920, nonché le *Dieci domande al relatore* che Lenin aveva scritto per F. Dubrinski (Innokenty), membro del “Proletarij”, che doveva prendere la parola in una conferenza filosofica tenuta da Bogdanov a Ginevra. Nievski fu eliminato dallo stalinismo nel 1937 (e riabilitato nel 1955), ma il suo articolo non fu mai riportato nelle riedizioni russe del testo di Lenin.

del materialismo dialettico.

Nella sua biografia di Lenin la Krupskaja sostiene ch'egli si era messo a studiare filosofia durante l'esilio (i primi appunti risalgono al 1903, mentre i *Quaderni filosofici* sono stati elaborati negli anni 1914-15): “conosceva molto bene le opere filosofiche di Marx, Engels e Plechanov. Aveva approfondito anche Hegel, Feuerbach e Kant... Seguiva ciò che si scriveva sul tema [il kantismo] nella “Neue Zeit”. In generale era abbastanza addentro alle questioni filosofiche” (se si sommano le pagine dei *Quaderni* a quelle del *Materialismo* si superano le migliaia). E parteggiava per Plechanov quando questi già nel 1903 aveva iniziato a criticare Bogdanov, cioè prima ancora che quest'ultimo nel 1904 pubblicasse il primo volume del suo *Empiriomonismo*, oggetto della principale demolizione di Lenin. Infatti nel 1899 Bogdanov aveva scritto un altro importante libro, *Elementi fondamentali di una concezione storica della natura*, che anche Lenin aveva letto, disapprovandolo esattamente come Plechanov (che pur era politicamente su posizioni mensceviche), ma con una differenza: Lenin stava collaborando politicamente con Bogdanov e non voleva rompere il rapporto a causa delle divergenze in campo filosofico.

Quando uscì *Empiriomonismo* Lenin preferì concludere con Bogdanov – stando a quanto scrive la Krupskaja – una sorta di “patto di silenzio che lasciava da parte la filosofia, come una specie di terreno neutro”. Solo nel 1906, quando Bogdanov, in prigione, scrisse il terzo e ultimo volume dell'*Empiriomonismo*, Lenin si rese conto che la collaborazione politica con lui doveva finire, in quanto sul piano filosofico mostrava – secondo lui – idee chiaramente “non marxiste”, che avrebbero danneggiato la causa della rivoluzione, anche perché l'empiriocriticismo o machismo era agli inizi del Novecento la filosofia più avanzata della cultura europea.

La goccia che fece traboccare il vaso fu l'opera collettanea *Saggi intorno alla filosofia del marxismo* (1908). Lenin ne approfittò per far capire a Bogdanov che la sua collaborazione alla rivista “Proletarij” non aveva più senso. Quando Gorkij chiamò Lenin all'isola di Capri, dove avevano trovato momentaneo rifugio dallo zarismo Bogdanov, Bazarov e altri machisti, al fine di cercare una qualche riconciliazione, Lenin aveva proposto di “divorziare” per due o tre anni, proprio perché vedeva che le idee dei machisti, intenzionalmente volte a “modernizzare” il marxismo, stavano portando al revisionismo teorico: “la nuova filosofia apriva le porte a ogni sorta di misticismo”, scrive la Krupskaja. Negli anni 1909-10 Bogdanov verrà escluso dalla dirigenza del partito bolscevico in quanto giudicato estremista.

Per concludere le 400 pagine di *Materialismo ed empiriocritici-*

smo Lenin ebbe bisogno di consultare il British Museum di Londra, ove Marx aveva elaborato *Il Capitale*, in quanto la biblioteca di Ginevra la riteneva insufficiente. Il testo fu concluso nel settembre 1908 (e pubblicato a Mosca nel maggio 1909): quando lo ristampò nel 1920 fece solo poche correzioni stilistiche, dovute al fatto che nella prima edizione aveva dovuto tener conto della censura zarista (p.es. in luogo della parola “pretismo” aveva usato “fideismo”, intendendo una sorta di oscurantismo clericale). Lenin vi cita oltre 200 nomi di intellettuali e non si limita a criticare i pochi seguaci russi della filosofia di Mach e Avenarius (Bazarov, Bogdanov, Lunačarskij, Berman, Gelfand, Yushkevich, Suvorov, Valentinov e Černov), ma chiama in causa anche i principali filosofi agnostici della cultura occidentale.

Materialismo ed empiriocriticismo fu immediatamente spedito da Lenin a Rosa Luxemburg, nonostante le tensioni politiche tra i due, affinché ne desse notizia nella “Die Neue Zeit”: cosa che lei fece l'8 ottobre 1909, ma, nonostante ciò, il libro verrà tradotto e diffuso in occidente solo nel 1927 (la prima traduzione fu in inglese). Dopo la seconda edizione Lenin chiese a Bucharin di commentarlo, ma lui non era convinto della pericolosità delle idee di Bogdanov, per cui non lo fece. In ogni caso il pamphlet corrosivo – come scrisse Anton Pannekoek in *Lenin filosofo* – “ebbe un successo tale da far presto scomparire qualsiasi seguace o reputazione del machismo nel partito”. E pensare che lo stesso Lenin non si definiva un “esperto” di filosofia. Infatti, se lo fosse stato sarebbe partito, per difendere il materialismo, dai filosofi greci della natura, o almeno dai nominalisti medievali: persino Tommaso d'Aquino sosteneva che le “idee universali” presenti nell'uomo vengono create nel processo di conoscenza del mondo esterno, e che proprio questo mondo ha delle leggi oggettive (che per il teologo erano ovviamente derivate da dio) che l'uomo deve scoprire.

In ogni caso sotto lo stalinismo l'ultimo Engels e il Lenin filosofo divennero il punto di riferimento privilegiato della filosofia marxista-leninista (il cosiddetto “diamat”). Lo stesso Bogdanov verrà sfruttato dallo stalinismo, in quanto la sua idea di “cultura proletaria”, organizzata nella fabbrica, si prestava facilmente a restare sottomessa alla direzione statale. Egli si piegò all'industrializzazione accelerata e alla collettivizzazione forzata dei contadini, nella convinzione che in questo modo la Russia sarebbe uscita indenne da un nuovo confronto militare col capitalismo occidentale. La componente nicciana nel suo pensiero³⁸ si ritrova anche nel

³⁸ Basta leggersi *Elementi fondamentali di una concezione storica della natura*, pubblicati nel 1899. Egli tuttavia si suicidò nel 1928, tentando uno scambio di sangue con uno studente ammalato di malaria e affetto da una forma benigna di

diamat staliniano: l'oltreuomo è l'operaio guidato da un partito ideologico e totalitario che deve sostituire la fabbrica alla comune agricola, al fine di prepararsi a una guerra contro il fascismo.

Premessa generale

Per capire questo libro, scritto in maniera piuttosto farraginoso e ripetitiva (cosa che faremo anche noi!), bisogna fare una piccola premessa. Plechanov diceva che “la coscienza è uno stato interno della materia”. A tale affermazione Lenin ne preferiva un'altra: “il pensiero è una funzione del cervello, esattamente come le sensazioni”. Detto altrimenti, con le parole di Engels, scritte nel suo *Ludwig Feuerbach*, che Lenin fa proprie: “La materia non è un prodotto dello spirito, ma lo spirito stesso non è altro che il più alto prodotto della materia”.

Di tutto quanto scritto da Engels, Lenin non ha mai messo in discussione nulla. Noi invece di Engels riusciamo ad accettare solo poche cose. Ciò è abbastanza strano, poiché del Lenin politico abbiamo condito praticamente tutto. Come politico Lenin era assolutamente geniale, ma come filosofo sembra non dire nulla di più di quanto Marx, Engels, Feuerbach e Plechanov avevano già detto. A volte si ha l'impressione ch'egli non voglia concedere nulla ai suoi avversari filosofici (che anzi-tutto sono i machisti russi), proprio perché, in realtà, li vede come avversari politici. Non a caso essi contestavano soprattutto Plechanov, di cui Lenin si sentiva discepolo, e non si azzardavano a criticare Marx ed Engels, poiché essi stessi si definivano “marxisti”.

Egli vuole cioè sbarazzarsi della loro influenza ideologica, culturale e politica nell'ambito del Partito Operaio Socialdemocratico Russo, attaccandoli sull'unico fronte possibile nel 1908: quello appunto *filosofico*. Se non vi fosse stato un periodo storico di riflusso, dopo il fallimento della rivoluzione russa del 1905, probabilmente egli non sarebbe sceso in un campo in cui era consapevole di non potersi muovere che a rimorchio soprattutto dell'ultimo Engels e, se vogliamo, anche di Plechanov. Infatti durante gli anni della prima guerra mondiale attaccherà gli avversari in chiave meramente *politica*, un ambito in cui sicuramente era molto più allenato, sin dal tempo della polemica contro i populist.

A nostro parere la suddetta affermazione di Plechanov, secondo cui “la coscienza è uno stato interno della materia”, è sostanzialmente indovinata, anche se resta scientificamente indimostrabile. Se la coscienza viene tenuta troppo separata dalla materia è impossibile capire come si sia formato un elemento così complesso, anche perché del tutto immate-

tubercolosi.

riale. Per Lenin la coscienza è un prodotto del cervello, ma se il cervello umano è un mero prodotto della materia, possiamo ancora parlare di “materia inerte”, come faceva Cartesio? Possiamo equipararla strettamente alla natura, come faceva Spinoza? Come è stato possibile che una materia priva di coscienza sia riuscita a partorire una cosa che non esiste in natura, se non appunto nell'essere umano? Come minimo si dovrebbe cercare di spiegare perché proprio in un unico soggetto del mondo animale si sia sviluppata una facoltà così eccezionalmente complicata, che nessun animale, pur vivendo a stretto contatto con l'uomo, è mai riuscito minimamente ad acquisire.

Gli uomini sono stati capaci di addomesticare, addestrare, allevare, amare per milioni di anni miliardi di animali, ma nessuno di essi ha mai sviluppato, in virtù di questo rapporto, un pensiero astratto, un linguaggio evoluto, una qualsivoglia forma di autoconsapevolezza. Ciò inevitabilmente ci porta a credere, pur senza poterlo dimostrare empiricamente, o che la materia abbia caratteristiche “umane” o che esista *un'essenza umana coeterna alla materia*, che ha partecipato, insieme a questa, alla *formazione* del nostro pianeta e, al suo interno, alla *generazione* dell'essere umano. Che poi la religione abbia preferito attribuire a tale essenza umana universale caratteristiche di tipo “sovrumano”, ciò rientra nelle mistificazioni di tutte le religioni del mondo. Ma non per questo possiamo rinunciare a credere in ciò che una logica meramente deduttiva dovrebbe considerare naturale.

Essenza umana ed *Essenza naturale* probabilmente coesistono da sempre, convivono come elementi fondamentali dell'universo, essendo determinate da medesime leggi eterne, cioè necessarie nella loro universalità. Come ciò sia possibile non lo sappiamo e, sotto un certo aspetto, non è neppure importante saperlo. Ci interessa però sapere che le leggi sono le medesime e che hanno una connotazione di *oggettività* imprescindibile. La violazione di queste leggi, possibile solo attraverso l'esercizio umano della *libertà di coscienza*, implica una seria minaccia non solo all'integrità materiale della natura, ma anche a quella psico-fisica del principale prodotto dell'universo: *l'uomo*, diviso per genere³⁹, che si tro-

³⁹ La divisione per genere implica, più che l'amore interpersonale (possibile anche tra soggetti dello stesso sesso), la riproduzione fisica. Il che fa supporre che la sessualità opposta o complementare abbia come fine proprio l'autonomia della specie umana. La riproduzione di coppia è una finalità della natura, almeno per gli esseri viventi sufficientemente evoluti. Essa non avviene individualmente, come negli elementi ermafroditi, e neppure in virtù di un intervento esterno. Avremmo potuto riprodurci come l'orata, che solo nella prima parte della sua vita è un maschio, o come le lumache, che, pur possedendo sia gli organi maschili che femminili, hanno bisogno di un loro consimile, sicché durante l'accop-

verebbe a vivere in un contesto “innaturale”.

Se davvero la coscienza fosse solo un “prodotto” derivato della materia, se davvero lo spirito fosse soltanto una “funzione” del cervello, un'immagine del mondo esterno, e se questa coscienza, questo spirito vivessero in una società divisa in classi contrapposte, cioè se col passare delle generazioni questo spirito e questa coscienza vivessero *sempre* nell'antagonismo sociale, da dove verrebbe all'uomo il *desiderio* di lottare contro ciò che considera un'esistenza disumana, del tutto innaturale? Riflettendo il peggio da almeno 6000 anni di storia, come possiamo desiderare il meglio? Dunque è solo fino a un certo punto che la coscienza si forma sulla base delle circostanze o dell'ambiente esterno. Da quel punto in poi essa, se non è soddisfatta di ciò che la circonda, è in grado di dire basta.

Coesistenza di umanità e naturalità

Ora, quali riflessioni si possono fare su questo libro così controverso? Quella di fondo ci pare una sola, che cercheremo di sviscerare come meglio possiamo. Se c'è qualcosa di “indipendente” dall'essere umano, non può essere qualcosa che non abbia, in qualche modo, delle caratteristiche “umane”. In caso contrario ci sarebbe conoscibile solo in maniera approssimativa. Cioè bisogna sempre partire dal presupposto che tra microcosmo e macrocosmo non vi può essere una differenza di *sostanza* ma solo di *grado*, in quanto l'universo è un *unicum*. Se la materia fosse “assolutamente” indipendente dalla nostra coscienza, noi non potremmo mai avere la certezza “assoluta” di poterla conoscere in maniera oggettiva (o almeno sufficientemente adeguata). Quindi la cosiddetta “teoria del riflesso” avrebbe un valore molto relativo e ci impedirebbe di acquisire una “verità oggettiva” e men che meno una “assoluta”.

Noi non vogliamo certamente mettere in discussione l'idea secondo cui nell'universo non può esistere nulla che non possa essere conosciuto dall'essere umano. Dobbiamo infatti sapere, per poter sussistere in maniera sicura, quali sono le leggi fondamentali della materia. Il che non vuol dire che, per poter esistere umanamente, “tutta” la materia debba per forza esserci trasparente come il cristallo. Solo il fatto ch'essa sia determinata da opposti che si attraggono e si respingono di continuo (dando vita a forme sempre diverse), sembra impedire una sua conoscenza esau-

piamento rimangono entrambe fecondate. Invece nella specie umana il dimorfismo sessuale sembra caratterizzare anche la personalità. In tal senso ci si può chiedere se la riproduzione possa essere una nostra specificità anche in un contesto diverso da quello terreno, seppure ovviamente in forme inedite.

stiva. Ci piace però dare anche per scontato che tra materia e coscienza umana vi sia una sorta di “interdipendenza”, pur nella relativa diversità, e che la coscienza non è che una “sintesi suprema” della materia, come la politica lo è dell'economia, diceva Lenin.

Forse l'unica cosa che non possiamo conoscere è *l'origine della nostra stessa esistenza*. Tuttavia l'ignoranza di questa origine non può inficiare minimamente la conoscenza adeguata di tutto il mondo naturale o materiale; anzi, questa stessa origine misteriosa è garanzia di una conoscenza infinita, è cioè la premessa fondamentale che ci fa capire che l'unico ente di natura idoneo a comprendere, anzi, a identificarsi con la complessità, profondità, vastità e infinità dell'universo *siamo noi*. Quindi nell'universo l'unica cosa che non possiamo conoscere è l'origine ultima delle cose, cioè il “perché” esse siano così e non altrimenti. Un'ignoranza, peraltro, del tutto naturale quando si ha a che fare con delle realtà le cui leggi, in definitiva, restano *insondabili* nella loro origine, benché non fino al punto da non poterle conoscere in maniera obiettiva. Noi stessi, in ultima istanza, siamo *indicibili*.

Dunque, se è vero che l'umano ha la facoltà di *rispecchiare* adeguatamente la natura, cioè se ha la facoltà di *scegliere* se rispecchiare (o “rispettare”) adeguatamente la natura, allora questa ha inevitabilmente una componente “umana”, altrimenti il problema di come “rispecchiare” la natura non potrebbe neppure porsi. Dire quindi che la materia, con le sue leggi, è “antecedente” all'essenza umana, è dire cosa inesatta dal *punto di vista dell'universo*; semmai è esatta dal *punto di vista terreno*, in quanto la comparsa dell'essere umano sulla Terra è successiva a quella della natura. È solo sul nostro pianeta che consideriamo normale che prima di un contenuto vi sia un contenitore, ma questa regola non vale nell'universo, dove i due elementi *coincidono*, proprio perché i concetti di spazio e di tempo sono assolutamente relativi e non separabili.

Il fatto che l'essere umano abbia assunto una forma determinata sul nostro pianeta non pregiudica ch'egli non possa avere una forma diversa in corrispondenza alle condizioni spazio-temporali dell'universo. Se l'universo è stato in grado di partorire un essere umano, allora si è costretti a parlare, almeno sul piano dell'*essenza*, di *un'eterna coesistenza tra materialità e umanità*. Più che “figli della Terra” siamo “figli del Cosmo”, esattamente come lo è la stessa Terra.

La materia dell'universo e l'essenza umana sono determinate da medesime leggi, la cui violazione si ritorce non solo contro l'*integrità della natura* (sul nostro pianeta), ma anche contro l'*identità umana*. La forza di queste leggi sta nel fatto che non possono essere violate in eterno, meno che mai senza conseguenze altamente negative.

L'essenza umana ha la possibilità di diventare la consapevolezza

dell'assoluta necessità di queste leggi, di cui la prima caratteristica fondamentale è che esistono degli opposti che si attraggono (perché complementari o interdipendenti) e si respingono (perché differenti). L'uno in natura non esiste; tende sempre a sdoppiarsi in elementi non identici. La *compenetrazione degli opposti* (la cui natura implica una dissimiglianza o una asimmetria di grado) è una delle leggi fondamentali dell'universo.

Esiste quindi una “cosa in sé”, oltre ai fenomeni mutevoli e transitori? Sì, esiste, ma è “una cosa per noi”, non “per se stessa”, poiché dell'essenza di quella cosa noi siamo parte in causa, e lo siamo in maniera “intelligente”. Noi partecipiamo come essenza ed esistenza a una sostanza che ci determina in maniera oggettiva, salvo il fatto che ci lascia liberi di scegliere come essere, naturalmente entro limiti circoscritti, umanamente accettabili. Se si sceglie d'essere quel che non si dovrebbe essere, gli effetti sono disumani o innaturali.

Possiamo non conoscere esattamente l'origine della nostra essenza umana, ma siamo costretti a prendere atto che tale essenza appartiene alla natura dell'universo, è *coeterna* alla materialità di questo universo (o comunque dell'universo che ci è dato di percepire). All'origine dell'universo esiste quindi qualcosa che ha caratteristiche del tutto *umane*. L'umanità che possiamo percepire coi nostri sensi e con la nostra intelligenza su questa Terra non può racchiudere tutte le caratteristiche, tutte le componenti dell'umanità esistente nel cosmo. Questo perché, al momento, non abbiamo ancora la possibilità di accedere a tutti i luoghi dell'universo. Possiamo soltanto ipotizzare che l'essenza umana è *eterna* tanto quanto quella materiale, almeno virtualmente, nel senso che, come quella materiale, non ha mai avuto un “inizio” e non avrà mai una “fine”. *Siamo destinati a esistere proprio perché non siamo mai nati.*

L'universo ci costringe, al momento, a vivere in una sua piccolissima porzione, ma l'*autoconsapevolezza* che sta progressivamente maturando dentro di noi è destinata a farci sentire troppo angusti i limiti spazio-temporali del nostro pianeta. L'essere umano si sente illimitato, come l'*ápeiron* di Anassimandro, che veniva considerato dal filosofo greco come una realtà infinita, eterna, indistruttibile e in continuo movimento, anche se del tutto “indeterminata”. Se si svalutano le potenzialità dell'essere umano, si finisce col credere nell'esistenza di entità metafisiche (o spiritualistiche o mistiche) di tipo sovranaturale. Se si nega che la materia sia parte costitutiva di un universo eterno nel tempo e infinito nello spazio, si arriva inevitabilmente a credere nel dogma della creazione (il che ovviamente non esclude l'idea che la porzione di universo che ci riguarda abbia potuto avere un inizio, essendo attualmente in fase di espansione, ma resta esclusa l'idea che l'artefice di ciò sia stata una divi-

nità dotata di poteri sovrumani).⁴⁰ Nell'universo esiste infatti un'altra legge fondamentale di cui bisogna sempre tener conto: *nulla si crea e nulla si distrugge, ma tutto si trasforma*. La distruzione è sempre finalizzata a una nuova costruzione. La stessa "creazione" della nostra porzione di universo non è affatto detto che sia stata generata dal nulla: la materia ha semplicemente dato una forma diversa a uno spazio che già esisteva e che era in qualche modo predisposto a ricevere quella forma.

La critica a Berkeley

Ci si può chiedere perché Lenin parta dal vescovo anglicano George Berkeley (1685-1753) per dimostrare che il relativismo degli empiriocriticisti portava, in ultima istanza, al pretismo. Il motivo è molto semplice. Berkeley sosteneva che esiste solo ciò che viene percepito dai sensi (quindi apparentemente sembrava un empirista favorevole all'ateismo); diceva questo però per negare alla materia un'esistenza indipendente dall'uomo (quindi in realtà era un falso empirista). Idee, oggetti o fenomeni non esistono *in sé*, all'infuori dell'intelletto che li percepisce attraverso i sensi e che poi li rielabora concettualmente.

Questa la sua tesi di fondo, che portava però a conclusioni del tutto clericali. Infatti, l'essere umano, fatto a immagine di Dio, percepisce ciò che questi gli permette; e se anche esistesse una materia indipendente dalla percezione umana, ciò andrebbe considerato un motivo in più per credere nell'esistenza di un Dio al quale la materia sia sempre presente. Quindi per lui non aveva senso dichiararsi "atei". O la "cosa in sé" non esiste, oppure è opera di Dio, l'unico titolato ad avere cognizione di cose non ancora esistenti in natura e quindi non ancora percepibili. Accettare una materia indipendente dall'essere umano significa trasformarla in un'entità metafisica, pari a una divinità. La "cosa in sé" o la "sostanza"

⁴⁰ È stato Giordano Bruno il primo a sostenere l'infinità e l'unità dell'universo, approfittando del fatto che Tycho Brahe aveva eliminato, nella sua astronomia, le sfere celesti dei pianeti, in cui Copernico ancora credeva. Tuttavia Bruno, per quanto ateo lo si giudicasse, affermava che solo in un universo infinito Dio poteva esprimersi. Ancora non si era capito che tale infinità è correlata non a Dio bensì all'Uomo, il quale, interiormente, ne possiede un'altra di natura equivalente, la *libertà di coscienza*. Il teo-cosmologismo bruniano era solo in funzione di una relativizzazione dell'importanza del nostro pianeta e quindi della stessa Chiesa romana, che pretendeva di rappresentare la divinità. In realtà il *geocentrismo* e l'*antropocentrismo* (ad esso conseguente) dovevano servire per demolire ogni concezione mistica, dovevano esaltare l'*essenza umana* come unica essenza esistente dotata di *libertà*, all'interno di una materia le cui leggi necessarie e universali sono eterne. Ma nel Medioevo la cultura dominante era teologica.

non è che “una combinazione di qualità sensibili”, umanamente percepibili, suscitate da Dio nell'intelletto umano tramite l'uso di “segni”, i quali simboleggiano un rapporto con le cose significate (p.es. il fuoco è segno del calore ma, a seconda delle circostanze, anche del pericolo). L'intelletto umano è debole, instabile, incapace di darsi delle certezze inconfutabili, anzi è indotto a creare sofismi. L'unica certezza può essere offerta dalle percezioni sensibili, che, per quanto deboli siano sul piano concettuale, possono ricordare le cose anche in loro assenza, e possono attribuire un senso alle cose apparentemente assurde proprio perché medesime percezioni appartengono a più persone.

Ecco perché Lenin parte da Berkeley: secondo lui la critica che Bogdanov faceva a Plechanov (al tempo di Lenin considerato il più grande materialista russo, uno dei maggiori in Europa) non era molto diversa da quella che Berkeley faceva ai materialisti del Settecento. Lenin infatti si meraviglia che i machisti attribuiscono a Kant l'idea di un noumeno pensabile ma non conoscibile; essi non si rendono conto che l'idea di “cosa in sé” o di “sostanza” esisteva ben prima di Kant: lo dimostra appunto la posizione negatavista di Berkeley, per il quale la “sostanza” altro non è che lo “spirito di Dio”.

Per Lenin la “cosa in sé” esiste ed è perfettamente conoscibile. Alla sua conoscenza ci si arriva progressivamente. Se la “cosa in sé” non esistesse, non potremmo neppure pensarla o desiderarla. Ma se essa coincide con la materia, il concetto di “Dio” è del tutto irrilevante. È questa la conclusione che differenzia il materialismo dall'idealismo. Chi nega l'indipendenza della materia, nega la necessità di una verità assoluta indipendente dalla religione o dalla metafisica. Tuttavia, tra i “veri” materialisti Lenin salva soltanto Diderot, Feuerbach, Marx, Engels e Plechanov (e di questi gli unici che non critica mai sono Marx ed Engels). Un occhio di riguardo l'ha anche per gli scienziati della natura, considerati “materialisti spontanei”, nel senso che non sanno di esserlo.

Gli empiriocriticisti non erano minimamente credenti (in tal senso assomigliavano di più a Hume o a Condillac che a Berkeley), ma, secondo Lenin, le loro idee avrebbero potuto favorire delle posizioni affette da misticismo. Infatti, se tutto dipende dalla percezione soggettiva, esiste solo una *verità relativa* (nel peggiore dei casi l'assolutezza viene attribuita unicamente a una divinità), e se esiste solo una verità del genere, che fa della propria approssimazione un fine in sé, una ragione d'esistere, si può arrivare ad accettare qualunque conclusione sulla determinazione della pratica sociale. È questo il timore di fondo che ha suscitato in Lenin la stesura del libro.

In effetti, se la verità è *solo relativa*, non può esistere alcuna evidenza che renda necessaria la rivoluzione del sistema. Per i fautori della

verità esclusivamente relativa le idee basate sul nesso causa/effetto sono più deboli delle idee basate sulle sensazioni o percezioni sensibili. Ecco perché secondo Lenin il relativismo assoluto, quello degli idealisti soggettivisti, era una forma di solipsismo. Per i relativisti una percezione sensibile può pretendere una certa obiettività quando appartiene a più persone. È la consuetudine che rende vere le cose.

Per Lenin invece le percezioni sensibili basate sui cinque sensi, anche se collettive, hanno un significato minimo rispetto all'*intelligenza delle cose*, quella che sa cogliere i nessi logici tra i vari fenomeni. Questo per dire che, secondo lui, “i moderni machisti non hanno portato contro i materialisti nessun argomento... che non si trovi anche nelle opere del vescovo Berkeley”.⁴¹ Riteneva la loro teoria della conoscenza povera di contenuto, proprio perché sensazioni, percezioni, rappresentazioni venivano considerate come i veri elementi dell'universo, mentre i corpi, gli oggetti, i fenomeni solo “simboli mentali” delle suddette caratteristiche umane. Per lui si trattava di un “antropocentrismo” incapace di riconoscere l'indipendenza di una realtà esterna all'uomo, sia essa la natura o la materia.

Con una filosofia del genere sarebbe stato impossibile compiere una rivoluzione politica, essendo troppo individualistica e anarchica. Infatti, come sarebbe stato possibile definire qualcosa di *oggettivo* quando ci si affidava, per comprendere le cose, alle sensazioni, percezioni, rappresentazioni *prevalenti*? Lenin voleva semplicemente far capire che se il mondo esterno non ha una propria oggettività, indipendente dalla nostra soggettività, è impossibile decifrarlo in maniera corretta. Per lui sarebbe stato meglio *rischiare* di dare un'interpretazione sbagliata che illudersi di darne una giusta negando alla realtà esterna qualunque oggettività. L'idealismo soggettivo non gli sembrava altro che una ingiustificata sopravvalutazione dell'io; pur partendo dalla giusta priorità, attribuita alle sensazioni, l'empiriocriticismo finiva col perdere ogni “criticità”.

È molto calzante la sua affermazione relativa al cattolicesimo: se la verità – come vogliono i machisti – è relativa all'organizzazione sociale (nel senso che a deciderla, in ultima istanza, è la persistenza e il consolidamento di quest'ultima), allora anche la Chiesa cattolica è in grado di dimostrarla e forse anche più degli altri, visto che esiste da molti secoli. Eppure essa è lontanissima dal possedere una “verità obiettiva” delle cose.

Era difficile dar torto a Lenin su queste considerazioni. La sua

⁴¹ Da notare che i machisti russi si ritenevano vicini alle idee del marxismo, non potevano certo sopportare d'essere considerati da Lenin intellettualmente inferiori a un chierico anglicano.

logica era molto stringente. Tuttavia sarebbe stato meglio ch'egli avesse specificato che la materia possiede delle leggi che, in ultima istanza, hanno caratteristiche “umane”, grazie alle quali noi possiamo, consapevolmente (anche se non senza una certa fatica), acquisire una verità oggettiva e persino assoluta delle cose. Ciò che l'essere umano riceve dalla materia non può certamente limitarsi a quanto può essere percepito dai cinque sensi. Il fatto stesso di avvertire il bisogno di una “verità assoluta” indica che nell'essere umano vi è una componente del tutto sconosciuta al mondo animale. Si può anche escludere che tale componente possa essere sorta in noi indipendentemente dalle caratteristiche della materia, ma si deve convenire che la stessa materia non ha voluto generalizzarla a tutti gli esseri viventi.

In fondo, se ci pensiamo bene, la teoria religiosa del “riflesso”, secondo cui l'uomo, diviso per genere, è stato creato a immagine e somiglianza della divinità, resterà sempre più suggestiva e convincente di una analoga teoria del materialismo dialettico che facesse della materia qualcosa di esclusivamente fisico, un “dio senz'anima”. L'umanità ha bisogno di credere nell'idea di non essere nata e di non dover morire in maniera del tutto casuale. Se l'universo non è il luogo geograficamente illimitato, destinato a essere esplorato e abitato da una popolazione numericamente incalcolabile, a che serve? Il fatto di avere la percezione dell'infinità e maestosità del cosmo senza poterne fare esperienza diretta, personale, non è forse qualcosa di frustrante? Non sarebbe stato meglio condurre un'esistenza basata unicamente sui sensi, come quella degli animali?

Semmai il ragionamento da fare è un altro, e cioè se la materia ha caratteristiche umane, e se queste caratteristiche possono essere intelleggibili, che bisogno c'è di affermare – come fanno Engels e Lenin – che il genere umano potrà acquisire la verità assoluta solo grazie alla durata infinita della propria specie? Se si punta sull'eternità del genere umano, noi non potremo mai avere la certezza che si è finalmente acquisita la verità assoluta. Questa deve poterlo essere indipendentemente dallo svolgersi del tempo. Come possiamo permettere che le generazioni del passato vengano penalizzate da quelle del futuro? Se il destino dell'umanità è quello di popolare l'intero universo, deve poterlo fare avendo *già* consapevolezza di quale sia la verità assoluta, altrimenti continuerà a ripetere gli enormi errori compiuti su questo pianeta. L'esistenza su questa Terra ha una durata finita, che però deve risultare sufficiente per capire come vivere in maniera *umana e naturale* nell'universo. Noi dobbiamo capire *già adesso* qual è il modo migliore per adeguarci alle caratteristiche della materia.

Da questo punto di vista bisogna affermare, senza tema d'essere smentiti, che l'acquisizione della verità assoluta, essendo un processo più

“spirituale” che “mentale”, potrebbe già essere avvenuta nel passato della storia umana, di cui noi abbiamo perso la memoria. La verità assoluta è infatti *l'esperienza dell'assoluta libertà*: cosa di cui non riusciamo più a fare esperienza appunto perché, da quando sono nate le società antagonistiche, ne abbiamo perso la memoria, conservandone soltanto nell'inconscio il desiderio. Le conoscenze che abbiamo oggi e che tendono ad approfondirsi sempre più servono assai poco se non ci permettono di percepire con adeguata approssimazione che cosa voglia dire *coscienza della libertà*.

L'uso delle parole

Quando Lenin scrive che Mach e Avenarius si ponevano dal punto di vista “idealistico”, in quanto facevano del mondo una loro “sensazione”, idealisti come Fichte, Schelling ed Hegel, se avessero potuto, avrebbero certamente avuto qualcosa da ridire. Infatti essere “idealisti” vuol dire porre un'idea assoluta, uno spirito assoluto, un io puro o una natura trascendentale al di fuori dell'essere umano. Gli idealisti avvertono l'uomo singolo, concreto, come un limite da superare, un coacervo inestricabile di contraddizioni, le quali, restando nell'ambito terreno, sono letteralmente irrisolvibili. I machisti o empiriocriticisti erano semmai degli anti-idealisti, in quanto non credevano che esistesse qualcosa al di fuori del soggetto. Al massimo avrebbero potuto essere definiti “materialisti sensisti” (giusto per differenziarli dai “materialisti meccanicisti” del Settecento).

Tuttavia qui Lenin usa la parola “idealismo” in senso lato o, meglio, traslato. Per lui chiunque non riconosca l'oggettività della materia, le leggi della materia (che solo per il fatto d'esser tali prevedono il nesso di causa ed effetto), la loro totale indipendenza dalla coscienza umana, va considerato un “idealista”, in quanto “produce” idee astratte, prive di riscontri oggettivi, benché la premessa di queste idee, e cioè le *sensazioni*, possa essere considerata “materialistica”.⁴² Idealisti – secondo Lenin –

⁴² Lucio Colletti è convinto che Lenin, pur avendo dato il giusto rilievo all'oggettività della materia, non ha elaborato “una vera e propria teoria del concetto e della legge scientifica” (*Il marxismo e Hegel. Sui “Quaderni filosofici” di Lenin*, I, ed. Laterza, Bari 1976, p. 164.). Lenin avrebbe visto “la reciproca funzionalità di ragione e materia”, nel senso che “come il mio sapere può essere *universalmente* valido... solo per l'oggettività dei suoi contenuti, così, all'inverso, l'oggettività del mio sapere può essere verificato solo per e nella società, solo cioè in rapporto agli altri uomini” (p. 165). Tuttavia il testo pubblicato da Lenin voleva affrontare i suoi avversari esclusivamente sul piano *filosofico*, lasciando volutamente perdere gli aspetti socio-politici, che però si dovevano dedurre in

sono quelli che riconoscono primaria non solo l'idea, la coscienza, lo spirito ma anche la sensazione o la percezione sensibile, e che fanno discendere da essa l'interpretazione di tutta la materia, al punto che arrivano a dire che le leggi della materia sono soltanto il frutto di una umana interpretazione.

Questa categorica contrapposizione di materialismo e idealismo è piuttosto paradossale in una mente così altamente elastica come quella di Lenin. Chiunque infatti sarebbe stato in grado di capire che anche la materia può essere considerata in maniera "idealistica", cioè come un oggetto "sacro" o metafisico, una sorta di "divinità", tant'è che gli stessi idealisti definivano "metafisici" i materialisti, col loro "culto della materia" (come se non lo fossero anche gli idealisti, col culto di ciò che si oppone al primato della materia!). Il *Diamat* staliniano non fece forse del materialismo una nuova forma di idealismo? Non fu forse Stalin che negli anni Quaranta impose l'insegnamento della logica formale negli Istituti superiori, quella logica di tipo aristotelico-kantiano, che di dialettico non aveva nulla?⁴³

Non sono le parole o gli oggetti o i fenomeni, sociali o naturali, che, *presi in sé*, possono stabilire quando una posizione è idealistica o materialistica. Quando si ha una pretesa del genere, si è già fuori dall'*identità umana*. "Essere umano" vuol dire *libertà*, cioè *libertà di coscienza e coscienza di questa libertà*. L'unica definizione che si può accettare per qualificare l'essenza umana è *l'esperienza concreta di questa libertà*, cioè la *relazione sociale*. Tutto il resto ha un valore relativo. Il materialista può dire quanto vuole che la materia è prioritaria su tutto, e che ha un primato indiscusso sulla coscienza, e lo stesso può fare l'idealista rove-

maniera logica. In fondo, nel momento in cui contestava le idee filosofiche di Bogdanov sapeva bene d'avere a che fare con un politico rivoluzionario. Inoltre non è vero che Lenin non ha dato sufficientemente peso alla "ragione". Non era un suo obiettivo quello di elaborare, in forma hegeliana, una sua "teoria del concetto e della legge scientifica", bensì quello di affermare un'antiorità della materia rispetto alla ragione umana, e quindi la possibilità di giungere a delle verità oggettive e persino assolute. L'oggettività di una teoria andava ovviamente verificata nella società, ma questo passaggio viene considerato scontato, per cui non è interessato a dimostrarlo. Inoltre, pur avendo soprattutto Engels come punto di riferimento, Lenin non si comporta come lui, ch'era innamorato delle scienze della natura. Egli era un politico che, dopo il fallimento della rivoluzione del 1905, temeva seriamente che determinate idee filosofiche presenti all'interno del socialismo potessero distogliere i bolscevichi dal tentativo di compiere una nuova rivoluzione e potessero addirittura, nonostante il loro palese ateismo o agnosticismo, far indietreggiare il marxismo verso idee vicine alla religione.

⁴³ La logica formale pretende di essere valida in sé, a prescindere dalla verità o falsità del contenuto dei suoi pensieri.

sciando i termini della questione, ma il punto resta sempre un altro. Sotto un certo aspetto c'è più verità nel silenzio che nelle parole.

Ognuno infatti deve dimostrare *praticamente* che contribuisce a un'esperienza generalizzata, valida per tutti, dell'elemento che più e meglio ci caratterizza nell'intero universo (non solo su questo pianeta): la *libertà*. Se Lenin voleva dire che a partire dal principio della sensazione come dato primario è impossibile realizzare un'esperienza generalizzata della libertà, valida per tutti e non solo per chi è proprietario dei mezzi produttivi, allora la sua critica dell'empiriocriticismo è più che giustificata. Se però voleva sostenere che si diventa "rivoluzionari" solo se si crede nell'indipendenza della materia dalle sensazioni (cioè professando un esplicito ateismo), allora la sua era soltanto una posizione idealistica, non meno limitata di quella che contestava.

Fino a che punto la materia è indipendente?

Indubbiamente Lenin si serve di Engels (del suo *Anti-Dühring*) per confutare le tesi di Mach, Avenarius e di tutti i loro seguaci, siano essi empirio-criticisti, monisti o simbolisti. Noi abbiamo già analizzato buona parte di questo libro in *Cinico Engels* e abbiamo dovuto convenire che la stretta equiparazione di fenomeni naturali e storici è una forzatura, non tanto perché nella storia non vi siano leggi necessarie da rispettare, quanto perché non vi sono solo queste.

Lenin aveva una concezione della materia priva di caratteristiche umane. La riteneva un oggetto molto complesso, determinato da leggi oggettive da scoprire scientificamente. Di qui la necessità di far progredire la conoscenza scientifica, basata sulla tecnologia, il più a lungo possibile, al fine di acquisire un giorno la "verità assoluta". Quando parla di "materia" assume i panni di uno scienziato naturalistico, consapevole però del valore della dialettica hegeliana, al punto che s'immagina la conoscenza come un processo indefinito, destinato a comprendere sempre meglio l'essenza della materia.

I principi ch'egli pone, in via preliminare, prima ancora di parlare di "verità assoluta", sono sostanzialmente tre: 1) le cose esistono fuori di noi; 2) per renderle a noi accessibili egli è costretto ad aggiungere che tra la cosa in sé (la sostanza) e il fenomeno non vi è una differenza di principio, nel senso che l'esame scientifico del fenomeno ci porta progressivamente a conoscere la sostanza; 3) tale conoscenza è necessariamente progressiva, in quanto la coscienza non è invariabile.

Sulla base di questi tre principi è difficile capire cosa intenda Lenin per "sostanza" (materiale). Infatti se questa coincide con la *natura*, bisognerebbe aggiungere che da quando si è imposto il capitalismo indu-

striale (che pur agli inizi del Novecento non aveva ancora la potenza di oggi), la natura è stata progressivamente sconvolta dalla nostra tecnologia. Parlare di natura indipendente dall'essere umano sarebbe quanto meno una forzatura. Essa, in realtà, è sempre di più un nostro prodotto. Con l'industrializzazione scriteriata del pianeta abbiamo indubbiamente fatto coincidere fenomeno e cosa in sé, ma a che prezzo? La cosa in sé è sì divenuta “cosa per noi”, ma abbiamo forse capito, in virtù di tale manipolazione scientifica della natura, quale sia davvero la “verità assoluta” che dobbiamo acquisire e vivere?

Forse dunque sarebbe stato meglio dire (cosa che però Lenin, agli inizi del Novecento, non poteva fare) che, pur essendoci la materia completamente esterna, una delle sue principali manifestazioni terrene, la natura, viene progressivamente sottomessa dalla nostra volontà, con conseguenze deleterie. Se si mantiene l'indipendenza assoluta della materia, si deve poi lasciare in sospenso, accantonandolo provvisoriamente, il giudizio sulla progressiva vicinanza alla verità assoluta, proprio perché tale approssimazione non pare affatto essere una conseguenza del sempre più accentuato dominio che abbiamo delle leggi della natura. Questo perché non è affatto detto che all'aumento della conoscenza scientifica della natura, proporzionale a un approccio tecnologico finalizzato a sfruttarne le risorse, corrisponda un effettivo aumento delle nostre conoscenze della verità assoluta.

Materia e natura son due cose diverse. La verità assoluta può appartenere soltanto alla materia (e probabilmente solo in una dimensione cosmica), da cui tutto proviene. La natura si limita a rifletterla, esattamente come facciamo noi, con la differenza che solo noi possiamo farlo consapevolmente. Semmai il problema che dovremmo porci è un altro: è in grado la natura di riflettere le leggi della materia in presenza di un essere umano che la sfrutta con la propria tecnologia industrializzata? Non solo, ma come è possibile che in noi umani possa riflettersi la verità assoluta quando uno degli elementi della materia, la natura, non è in grado di farlo per causa nostra?

Anche A. Pannekoek, nel suo *Lenin filosofo*, s'era accorto che “per Lenin natura e materia sono identiche”. Tuttavia, invece di sostenere la priorità della materia, preferisce sostenere, sulla scia di Mach, la priorità della natura, considerando la materia una mera astrazione filosofica. Per lui considerare la materia “l'unica sostanza reale del mondo”, significa ricadere nel materialismo borghese. In questa maniera però dà involontariamente ragione a Lenin, quando criticava di idealismo e solipsismo i machisti, con la loro pretesa di ridurre la natura a un complesso di sensazioni. Se non si crede che la natura abbia proprie leggi, si finisce col relativizzare qualunque verità, anche quelle più oggettive (a ciò oggi

avremmo aggiunto che si finisce anche col fare della natura ciò che si vuole, e proprio secondo i principi del “materialismo borghese”).

In realtà Pannekoek avrebbe dovuto dire che la natura ha delle leggi che potrebbero rispecchiare quelle della materia assai meglio, se non subisse una insopportabile interferenza da parte dell'uomo. Questo sarebbe stato l'unico modo per far capire a Lenin che, a causa dell'impatto tecnologico dell'uomo, non è più possibile identificare la materia con la natura (o comunque lo è sempre meno).

Una materia priva di libero arbitrio?

Nella visione leninista delle cose sembra mancare un aspetto di fondamentale importanza. La storia è fatta da esseri umani che dispongono di *facoltà di scelta*: questa facoltà non esiste in natura, se non appunto nella natura umana. I principi che si “accordano” o che “riflettono” le leggi della natura non è detto che siano gli stessi di quelli che si accordano con la storia. Non esiste un'assoluta equivalenza tra *natura* e *storia*, proprio perché l'essere umano, che pur è un ente di natura, ne è anche la consapevolezza ultima in virtù della libertà di coscienza. Cioè il fatto che la natura esista indipendentemente dall'essere umano, non impedisce a quest'ultimo – unico soggetto in grado di farlo – di conoscerla in tutte le sue leggi e persino di non rispettarle. Semmai Lenin avrebbe dovuto dire che questa facoltà conoscitiva lascia pensare che tra natura e umanità vi sia una *contemporanea esistenza nell'universo*. Non sarebbe infatti possibile una conoscenza adeguata dell'universo se l'uomo, almeno come “esistenza”, non fosse *coeterno* alla natura (e *coestensivo*).

L'essere umano non si limita a rispettare passivamente le leggi di natura, ma può farlo *consapevolmente*, proprio perché dotato di una facoltà di scelta (una sorta di *libero arbitrio*), che gli animali non hanno e non potranno mai avere. In nome di questa facoltà gli umani possono anche non rispettare tali leggi, pagandone ovviamente il prezzo. Le leggi ci sono date, ma la facoltà di rispettarle è opera nostra. Questo aspetto è inesistente nelle problematiche del materialismo dialettico, troppo condizionato dal determinismo di matrice spinoziano-hegeliana, che fa della categoria della “necessità” il *deus ex-machina* con cui spiegare tutta la realtà.

Le leggi dell'universo non sono semplicemente “naturali”: sono anche “umane” (p.es. la “libertà di coscienza” può essere considerata una legge universale, se diamo per scontata l'eternità del genere umano). Sono due forme di “oggettività” diverse: una è basata esclusivamente sulla “necessità”, l'altra *anche* sulla “libertà”. “Libertà” non vuol dire soltanto accettare la “necessità”, ma farlo nella *consapevolezza* che si po-

trebbe decidere altrimenti, e in questo “fare altrimenti” non è detto che la scelta sarebbe necessariamente arbitraria. Per esempio, in condizioni estreme quel che l'istinto di sopravvivenza fa apparire normale, potrebbe non bastare a motivazioni di ordine *etico*.

Se le leggi fossero soltanto “naturali”, noi non avremmo bisogno di comprenderle, cioè non avvertiremmo l'esigenza di farlo: le vivremo e basta, come fanno tutti gli animali e le piante, i quali, essendo un mero prodotto della natura, rispettano, per istinto, tutte le sue leggi. In tal senso potremmo dire che gli animali sono “materialistici” per forza di cose; è solo nell'essere umano che vi è una componente “ideale”, la quale presuppone un atteggiamento basato sulla “fiducia”, tipico dell'ente che possiede la libertà di coscienza. Gli animali non si confrontano sulla base delle “idee”, ma solo sulla base degli “istinti” (che possono riguardare molti aspetti: forza, astuzia, protezione, riproduzione, territorialità, collaborazione, imitazione, ecc.). In loro l'evidenza è una necessità; in noi implica sempre un atto di fiducia: uno può dimostrare quanto vuole d'aver ragione, ma in ultima istanza non può pretenderla. Gli esseri umani non sono né animali né robot.

Lenin faceva bene a dire che la frase “tutto il mondo è una mia rappresentazione” è una forma di solipsismo (o di idealismo soggettivo), ma è limitativo sostenere che la realtà sensibile esiste indipendentemente da noi (a meno che con quel “noi” non s'intenda un individuo singolo, preso nella sua individualità). La materia esiste proprio per essere “compresa”: in caso contrario l'essere umano (unico in grado di comprenderla) non sarebbe mai nato.⁴⁴ Certo, non ha senso affermare – come fanno gli idealisti – che la materia non esiste se non viene percepita, ovvero che se essa può esistere a prescindere da una percezione umana, ciò la rende del tutto irrilevante. Ma non ha neppure senso dire che gli esseri umani la percepiscono come gli animali. Negli animali non esiste un *linguaggio* neppure lontanamente paragonabile a quello umano: questo perché non sono interessati a conoscere la materia come lo siamo noi (non hanno capacità di “astrazione” né si pongono domande esistenziali).⁴⁵

L'indipendenza della materia dall'essere umano non è un fatto as-

⁴⁴ Da notare peraltro che Lenin non parla mai di “antimateria”, un termine usato per la prima volta nel 1898 da Arthur Schuster. Che nell'universo prevalga la materia sembra essere dovuto al fatto che la simmetria, ovunque presente, non è perfetta. L'antimateria, che nello scontro con la materia produce una potentissima energia, non viene completamente annichilita. D'altronde è la stessa legge dell'unità degli opposti che rende inevitabile una simmetria imperfetta.

⁴⁵ Se ci pensiamo tutti gli aspetti istintivi che esistono in noi, possono essere paragonati a quelli del mondo animale, salvo che in un aspetto: noi, volendo, possiamo dominarli. Quindi in ciò che facciamo come “esseri umani” non c'è nulla

soluto, ma *relativo*; non solo perché l'uomo può esercitare una propria indipendenza (spirituale) nei confronti della materia, ma anche perché tra essenza *naturale* della materia ed essenza *umana* della stessa (che si traduce in *autoconsapevolezza*) deve per forza esserci una sorta di *corrispondenza bilaterale*, una *pariteticità originaria*, un'*equivalenza sostanziale*, *esprimibile in forme e gradi diversificati* (nel senso che se anche esiste una qualche precedenza o priorità della materia, questa non impedisce all'essenza umana la comprensione della natura delle cose). In fondo si deve sempre partire da un punto: l'importante è sapere che lo svolgimento del processo non viene inficiato dalla mancata padronanza di quel punto iniziale.

Questo per dire che l'essenza umana non è un mero “prodotto” della materia, almeno non più di quanto la materia non sia un “prodotto” dell'essenza umana. Ci deve per forza essere stata, ai primordi di tutto, qualcosa che ha *condizionato reciprocamente e contemporaneamente* le caratteristiche umane e naturali della materia (peraltro quest'ultima andrebbe definita come “materia energetica”, considerando l'energia l'aspetto fisico più significativo della materia, la cui natura non sempre ci è chiara).⁴⁶

Se le cose fossero “troppo indipendenti” dalla nostra coscienza, noi potremmo soltanto viverle quel tanto che basta per riprodurci, come fanno gli animali, ma non potremmo conoscerle in maniera adeguata. Gli animali non avvertono l'esigenza di porsi un “problema” che per noi è fondamentale: come realizzare un rapporto ottimale con la natura. Loro vivono sulla base degli istinti, senza poter riflettere autonomamente alcunché. Non possono sapere che quando qualcosa appare giusta sul piano istintuale, può rivelarsi erronea su quello razionale. Non a caso le società antagonistiche, ove domina il principio della forza e dell'astuzia, e quindi il principio della gerarchia, assomigliano al comportamento animale. Tuttavia, siccome sono “umane”, devono darsi delle motivazioni ideologiche per giustificare i loro anomali comportamenti.

L'uomo è un ente di natura diverso da tutti gli altri enti di natura, i quali non vivono il rapporto con la natura come se fosse un “problema”. Sono appunto gli animali o i bambini ancora privi della capacità d'intendere e di volere che prendono la natura come *un dato di fatto inoppugnabile*, impossibile da smentire: sin dal momento in cui vengono al mondo

in realtà che sia davvero “istintivo”.

⁴⁶ Nell'elettrodinamica quantistica si parla di trasformazione di particelle di materia in luce e di luce in materia. Tutte le realtà materiali, comprese le particelle elementari, sono trasformabili e convertibili reciprocamente. La fisica quantistica considera inseparabili le opposte rappresentazioni corpuscolari e ondulatorie della materia.

considerano la natura come assolutamente *esterna* alla loro esistenza, alla loro volontà. Anzi, in loro non vi è alcuna “considerazione” ma una semplice “constatazione”, cui devono adeguare il comportamento.

Secondo noi è pericoloso abituare l'uomo all'idea che esiste una “sostanza” (nella fattispecie del marxismo la *materia*, ma il discorso vale anche per le religioni col loro concetto di “dio”) assolutamente indipendente da qualunque facoltà umana (intellettiva, volitiva, sensibile...). Ciò in quanto può sempre emergere qualcuno che, in forza della propria pretesa capacità intellettuale, può indurre le masse a credere in una determinata interpretazione del rapporto tra uomo e natura. Non solo, ma se la singola volontà, la libertà di coscienza individuale viene giudicata del tutto irrilevante rispetto a quelli che vengono chiamati i “processi storici”, rischia di apparire pericolosamente normale che si formi una società in cui il popolo obbedisca, senza discutere, alla volontà dei propri dirigenti politici.

Sostenere che la materia è “oggettiva” proprio perché “del tutto” indipendente dalla coscienza umana, è come dire che tale coscienza ha un vizio di fondo, che non le permette d'essere altrettanto oggettiva. Si dovrebbe anzi sostenere il contrario, e cioè che l'essere umano, possedendo, per sua natura, la *libertà di coscienza* (e quindi, virtualmente, la *coscienza della libertà*), è in grado di compiere scelte più “umane” di qualunque altro ente naturale, inclusa la stessa materia (se per “materia” s'intende qualcosa aventi leggi esclusivamente necessarie, indipendenti da qualunque libera volontà). L'uomo non può fare della materia quel che per i credenti è la divinità. L'essere umano è fatto, da sempre, di coscienza e di materia: questi due elementi non possono sussistere separatamente. È assurdo pensare che l'oggettività possa essere data dall'indipendenza della materia dalla coscienza umana, e poi pretendere che tale coscienza si sforzi di comprendere la *verità oggettiva* delle cose, anzi, in ultima istanza, la *verità assoluta*. Se si pretende una cosa così impegnativa e totalizzante, deve per forza esistere una certa *interdipendenza* tra coscienza e materia.

In sostanza non basta dire che non vi è differenza di principio tra fenomeno e cosa in sé, e che l'unica differenza è tra ciò che è noto e ciò che non lo è. Bisognerebbe anche aggiungere che non esiste una differenza di principio proprio perché la cosa in sé contiene, in potenza, caratteristiche umane; e che, se non le avesse, la nostra conoscenza sarebbe estremamente limitata. Probabilmente Lenin non arrivò a dire questo perché temeva di cadere nel misticismo; ma si tratta, in realtà, di tirare delle conclusioni da un ragionamento logico. La materia non è stata creata da alcuna divinità, poiché la presenza stessa di una divinità violerebbe il principio della libertà di coscienza e quindi ridurrebbe l'essere umano a

una marionetta. La materia esiste *da sempre*, è dotata di *automovimento* e tende ad essere *autoconsapevole* nella sua forma umana. La storia del genere umano non è altro che un continuo approfondirsi delle conoscenze scientifiche della materia; l'anomalia sta nel fatto che ciò purtroppo sta avvenendo nell'ambito di società ove dominano i rapporti antagonistici. Ma è indubitabile che l'uomo deve arrivare a capire razionalmente la giustezza del tipo di esistenza che viveva spontaneamente prima che nascessero le società schiavistiche.

Se la materia non viene “definita” in tutte le sue principali e fondamentali leggi, e se queste leggi non hanno anche una caratteristica “umana” o non sono compatibili con quanto di “umano” c'è in noi, si finisce, inevitabilmente, col parlare di “dipendenza” da un corpo estraneo (come faceva l'irrazionalismo di Schopenhauer, in parte ereditato da Freud con la sua teoria dell'Es), cioè saremmo schiavi di un'entità che potrebbe farci fare ciò che vuole (p.es. l'istinto riproduttivo potrebbe prescindere dalla nostra volontà).

Se l'universo è stato in grado di partorire (non sappiamo come né potremo mai saperlo) un essere umano⁴⁷, allora siamo costretti a parlare, almeno sul piano dell'*essenza*, di una certa *coesistenza eterna tra materialità e umanità*. Il fatto che l'essere umano abbia facoltà di contraddire le proprie leggi di natura non sta a indicare che siano meno perfetto della materia. L'essenza umana ha la possibilità, non tanto teorica quanto molto fattibile e concreta, di diventare la consapevolezza dell'oggettività di queste leggi universali, avendo la possibilità di conoscerle quel tanto che basta per capire che sono assolutamente necessarie, inderogabili nella loro applicazione. È proprio questa possibilità che rende l'essenza umana superiore a quella naturale.

Ci si può quindi chiedere se esista una “cosa in sé” (il noumeno kantiano), oltre ai fenomeni mutevoli e transitori. La risposta non può che essere affermativa, ma si tratta di una “cosa per noi”, non “per se stessa”, poiché dell'essenza di quella *substantia* (come dicevano i latini) noi siamo parte organica e lo siamo in maniera *consapevole*. Noi partecipiamo come essenza ed esistenza a una *ousia* (come dicevano i greci) che ci determina in maniera oggettiva, benché in ultima istanza la libertà di coscienza impedisca che tale condizionamento venga avvertito come un'evidenza imprescindibile.

Quindi all'origine dell'universo esiste qualcosa che ha caratteristiche del tutto umane, di cui non possiamo non tener conto. Possiamo non conoscere esattamente l'origine della nostra essenza umana, ma sia-

⁴⁷ Il concetto di “essenza umana” è più importante di quello di “essere umano”, che è strettamente legato all'orizzonte terreno.

mo costretti a prendere atto che l'essenza umana appartiene alla natura dell'universo, è *coeterna* alla materialità di questo infinito cosmo. L'esistenza stessa dell'uomo sulla Terra è il prodotto di un elemento *esterno* al pianeta, come lo è la stessa natura. L'essenza umana è una sorta di “logos psico-fisico”, diviso per genere. Non può esserci riproduzione senza distinzione sessuale. Non c'è un vero e proprio “sdoppiamento dell'uno”, ma una presenza sempiterna, per così dire “binaria”, di elementi opposti che coesistono e convivono da sempre, essendo corrispondenti o complementari, e da sempre essi si manifestano producendo oggetti, fenomeni e riproducendosi nella loro sostanza.

Il senso di umanità che possiamo percepire in maniera sensibile e razionale su questa Terra non può ovviamente racchiudere tutte le caratteristiche della materia, tutte le componenti della “sostanza” esistente nell'universo. Questo perché, al momento, non abbiamo ancora le possibilità di accedere a tutti i luoghi dell'universo, superando i limiti del tempo e soprattutto i limiti della nostra attuale configurazione o conformazione fisica, che è idonea solo per il nostro pianeta.⁴⁸ L'universo ci costringe a vivere in una sua piccolissima porzione (formatasi col Big Bang), ma l'autoconsapevolezza che sta progressivamente maturando dentro di noi è destinata a farci sentire troppo angusti i limiti del nostro pianeta.

Il che non vuol dire ricadere nel misticismo. Non c'è bisogno d'essere “materialisti” per negare l'esistenza di un dio onnipotente, onnisciente, ecc. La semplice presenza dell'essere umano esclude la presenza di un dio del genere. L'unico “dio” dell'universo è lo stesso *essere umano*. Non ha senso pensare all'esistenza di un dio creatore della materia quando di questa materia noi possiamo sapere quanto basta per vivere in maniera naturale. Sarebbe un dio del tutto inutile. L'uomo esiste proprio perché non esiste alcun dio che non sia l'uomo stesso, diviso per genere. La materia, con le sue leggi, si riflette nell'uomo (nella maniera più adeguata possibile), proprio perché la materia ha la caratteristica d'essere favorevole all’“umano” che è in noi. Se abbiamo pensato che esistesse un dio indipendentemente dall'uomo e persino dalla stessa materia, è stato perché eravamo alienati, cioè non sapevamo più chi veramente siamo.

Quindi, se è esatto dire, con Lenin, che “la materia è primordiale. La sensazione, il pensiero, la coscienza sono il prodotto più elevato della

⁴⁸ In tal senso si potrebbe anche dire che sul piano “umano” sono del tutto inutili le attuali esplorazioni dello spazio cosmico, cioè sono un'anticipazione arbitraria di ciò che dovremo fare in un'altra dimensione. Al momento esse servono soltanto per rinsaldare i poteri dominanti dei proprietari privati, benché vengano utilizzate anche per scopi civili.

materia organizzata in un determinato modo”, è anche vero che in questo “determinato modo di organizzarsi” l'elemento primordiale è proprio quello dell'*essenza umana*. Se si vuol riconoscere alla materia un primato assoluto, ponendo una differenza qualitativa (sostanziale) tra essenza umana ed essenza naturale, sostenendo cioè che la coscienza è un “mero prodotto” della materia, non si è poi in grado di spiegare il motivo per cui il mondo animale è privo di “coscienza”.

Noi invece abbiamo bisogno di credere che tra essenza naturale ed essenza umana la differenza non è sostanziale, ma solo di *grado*, proprio perché la materia in noi si è “umanizzata” e quindi è un “grado” a noi favorevole, che ci caratterizza in maniera univoca. Al di fuori di questa concezione del materialismo, si diventa o mistici o cinici, cioè o si riduce l'uomo a un prodotto della divinità o lo si equipara a un animale. La materia è relativamente indipendente dalla coscienza, ma la sua *finalità* è quella di essere *compresa* da questa stessa coscienza, quindi l'indipendenza non può essere assoluta. Se la coscienza non esistesse, tutti questi ragionamenti non solo non avrebbero alcun senso, ma non ne faremmo neppure altri: si vivrebbe il presente per quello che è, come ci si presenta alle nostre percezioni sensibili. Non esisterebbe nessun ente di natura in grado di modificarlo.

Noi non possiamo svalutare le *potenzialità* dell'essere umano, che virtualmente sono illimitate: se lo si fa, si finisce col credere nell'esistenza di realtà metafisiche, spiritualistiche o mistiche, ivi inclusa la stessa materia. È vero, se si nega che la materia sia parte costitutiva di un universo eterno nel tempo e infinito nello spazio, si arriva inevitabilmente a credere nel dogma della creazione. Ma anche se si nega la coesistenza di materia e coscienza, si rischia di fare della materia qualcosa di “divino” e quindi di astratto nella sua divinizzazione.

Indipendenza materiale e dipendenza umana

Lenin avrebbe dovuto spiegare meglio come si può ammettere l'esistenza di qualcosa di esterno a noi, indipendentemente da qualunque sensazione. Un riconoscimento del genere è una forma di astrazione intellettuale, in quanto nessuno può prescindere da se stesso, cioè da quel complesso di sensazioni o percezioni sensibili di cui la natura umana è composta. Si riconosce che qualcosa o qualcuno è “altro da noi” nel momento del *bisogno*. Qualcosa ci appare indipendente da noi quando noi avvertiamo di essere dipendenti nei suoi confronti. Semmai doveva dire che il miglior riconoscimento di ciò che non dipende da noi può essere fatto solo da una *relazione sociale*, non da ciò che pensa l'individuo singolo. Dopodiché la maggiore o minore correttezza dell'interpretazione di

tale riconoscimento è strettamente correlata al *tipo* di relazione sociale.

Più che parlare di “materia totalmente indipendente dalla coscienza”, sarebbe meglio dire che *non esiste coscienza senza materia*. L'idea di “puro spirito” è assolutamente fantastica, come quella di “dio”, nei cui confronti non potremmo assolutamente riconoscerci. Semmai si può affermare che la materia è un concetto che va ben oltre la massa, nel senso che è una sostanza che può contenere aspetti energetici, immateriali e persino anti-materiali. Se vogliamo, la definizione più accettabile della “materia cosciente” è la seguente: *quando la materia diventa autoconsapevole, assume una fattezza umana*. E con ciò lasciamo in sospeso il tipo di “fattezza”, in quanto quella che abbiamo sulla Terra non è detto che debba per forza coincidere con quella che avremo nel cosmo. Quindi se è vero che senza materia la coscienza non esiste, è anche vero che senza coscienza la materia sarebbe inerte o comunque “spiritualmente” inutile, cioè non potrebbe interessarci se non come oggetto di studio, ma non sarebbe possibile, da parte nostra, alcun vero “riconoscimento esistenziale”. Tra noi e gli animali vi sarebbe soltanto una differenza di grado nell'uso delle facoltà cognitive, ma il riflesso che ci caratterizza nei confronti della materia resterebbe sostanzialmente equivalente.

Noi non possiamo sapere se questa autoconsapevolezza sia il prodotto di un'evoluzione della stessa materia, ma è fuor di dubbio che un elemento così vasto e profondo come la coscienza non poteva sorgere da una materia inerte, priva di “anima”. Quindi si dovrebbe dare per scontato che la materia è predisposta, *da sempre*, a trasformarsi in qualcosa di *umano*. D'altra parte lo stesso Lenin lo lascia intendere quando sostiene che “la differenza tra natura e spirito è relativa e non va esagerata”, cioè in pratica esiste una relatività in tutti i limiti della materia. Ma allora, se è vero che il pensiero è un prodotto del cervello, è anche vero che non può essere descritto sulla base di semplici concetti biologici o fisiologici.

Per sostenere la tesi secondo cui Mach, Avenarius e gli empirio-criticisti non sono altro che idealisti soggettivi, Lenin riporta un passo di Fichte in cui viene detto: “può una cosa arrivare in te e apparire in te e per te se non attraverso e insieme alla coscienza di questa stessa cosa? Non sforzarti d'uscire fuori di te stesso per abbracciare qualcosa in maniera diversa da quella con cui puoi farlo, e cioè come coscienza e cosa, come cosa e coscienza; o più precisamente: come nessuna delle due, ma come la cosa che solo a posteriori viene scomposta nell'una e nell'altra...”. Perché questo ragionamento non piace a Lenin? Perché con esso si arriva, in ultima istanza, a fare dell'io il creatore del non-io, cioè del mondo. Materialismo invece vuol dire “primato assoluto della materia”.

Ora però chiediamoci: non è forse vero che l'uomo “crea” il mondo? Non piace il verbo “creare” perché rimanda a qualcosa di mistico? Si preferisce il verbo “trasformare”? E che cosa cambia? Il mondo oggi è così mutato, in forza della scienza e della tecnica, che noi non sappiamo più com'era fatto nella preistoria. Non è forse vero che il marxismo, accettando la rivoluzione scientifica della borghesia, pone la trasformazione del mondo come un proprio obiettivo primario? Dove sta dunque la differenza? A che serve ammettere il primato assoluto della materia quando poi di questa materia si vuol fare una semplice risorsa da sfruttare? Si rendeva conto Lenin che l'accettazione dell'indipendenza della materia, cioè il riconoscimento delle sue specifiche leggi (non inventate dall'uomo), avrebbe dovuto comportare un ripensamento radicale di tutti i principi connessi all'uso della tecnologia moderna?

L'essere umano è fatto di materia. Non può concepirla come altro da sé prescindendo da se stesso. Questo anche un bambino lo capisce. Nel momento stesso in cui la “pensa” come altro da sé, sta già usando la *coscienza*. Fichte aveva ragione nel sostenere che tra materia e coscienza vi è un legame indissolubile, proprio perché siamo “umani” e non animali che non pensano. Semmai aveva torto quando faceva del singolo il criterio per interpretare tale legame. In tal senso Lenin avrebbe dovuto dire che l'unico criterio per interpretare correttamente il legame tra coscienza e materia è quello di vivere la materia secondo le proprie leggi, di cui la principale è *il rispetto della libertà di tutti*. Tale rispetto non è semplicemente questione di “coscienza”, ma di *esperienza sociale*, all'interno della quale non possono esistere ostacoli che impediscono la piena e generale realizzazione della libertà.

Non si possono affrontare gli argomenti filosofici in chiave filosofica, proprio perché questo è un campo sofisticato, dove una verità vale l'altra, non essendo nessuna costretta a dimostrare la propria validità sul piano pratico. Lenin ha preferito porsi sulla scia dell'ultimo Engels invece di restare coerente con la posizione del giovane Marx, secondo cui la filosofia (in generale e quella borghese in particolare) può essere superata solo dalla *pratica rivoluzionaria del proletariato, agrario e industriale*. Doveva contestare gli empiriocriticisti non tanto sul piano delle idee filosofiche quanto su quello pratico del loro opportunismo politico.

In che senso la priorità della materia?

Scrive Lenin, riferendosi ad Avenarius: egli sostiene, ribadendo una tesi dell'idealismo soggettivo, che “il pensiero e la realtà sono inseparabili, perché la realtà può essere percepita soltanto dal pensiero, e il pensiero presuppone l'esistenza di colui che pensa”. Per dimostrare che

questa tesi non è scientifica, Lenin ricorda che “l'esistenza della Terra è precedente a quella dell'uomo”. Questo perché “la materia è primordiale, mentre il pensiero, la coscienza, la sensazione sono il prodotto di uno sviluppo molto elevato”.

A noi qui non interessa vedere come Lenin articola questo argomento (anche perché spesso lo fa con una prolissità non indifferente), ma semplicemente fare la seguente osservazione. La Terra ci precede nel tempo perché è impossibile pensare a un contenuto senza un contenitore. Tuttavia il fatto ch'essa sia esistita prima di noi non sta di per sé a indicare ch'essa non avesse la *finalità* di ospitare l'essere umano. Nessun altro pianeta è come la Terra; in nessun altro pianeta l'uomo, al momento, potrebbe vivere con la stessa facilità con cui vive sulla Terra. Se attualmente l'esistenza non è così facile, ciò non dipende dalla natura, ma dallo stesso essere umano, che si comporta in maniera assurda. Per quale ragione noi non dovremmo pensare che un pianeta così straordinario, così unico non solo nel nostro sistema solare, ma anche nell'intera galassia e probabilmente in tutte le galassie dell'universo, non fosse destinato a ospitare un essere assolutamente straordinario come l'uomo? Esiste forse un altro pianeta, pieno di bellezze naturali come il nostro ma privo di presenza umana, per escludere tale finalismo? O forse si vuole sostenere che la materia, così come ci ha misteriosamente creati, nella propria assoluta indipendenza, può eliminarci con altrettanta disinvoltura, ritenendoci del tutto facoltativi, anzi nocivi all'esistenza stessa della natura? O forse siamo in balia di una “Volontà” che, pur avendo delle leggi cui attenersi, di tanto in tanto mostra di non poter controllare taluni istinti primordiali, privi di razionalità?

Il fatto che la natura, sul nostro pianeta, ci preceda nel tempo non sta di per sé a significare che l'essenza umana sia un prodotto derivato, in tutto e per tutto, dalla natura. Qui delle due l'una: o la materia contiene degli aspetti “umani”, che noi possiamo facilmente conoscere o in cui possiamo facilmente riconoscerci (il primo dei quali deve per forza essere la condizione che permette alla *libertà di coscienza* di potersi esprimere); oppure l'essenza umana, con la propria esclusiva *libertà di coscienza*, è, nell'universo, *coeterna* alla materia, cioè s'interfaccia, si relaziona a questa realtà conservando una relativa autonomia. Se invece pensiamo che la natura sia del tutto indipendente dall'essere umano, nulla c'impedisce di credere che un giorno (magari col pretesto di tutelare la stessa natura) la materia voglia sbarazzarsi del suo prodotto migliore, l'essere umano, magari con la stessa misteriosa motivazione con cui l'ha creato. Cosa che però, se venisse fatta, impedirebbe a noi di ritenere sbagliata l'idea che ai disastri ambientali che abbiamo compiuto non vi sia alcuna soluzione convincente, e soprattutto definitiva.

L'essenza umana, universalmente eterna non meno della materia, si è servita delle leggi della materia per creare un ambiente in grado di ospitarla in maniera agevole, relativamente confortevole. Questo modo di ragionare è forse di tipo “mistico”? Eppure anche l'odierna tecnoscienza ha la pretesa di poter costruire su altri pianeti degli ambienti artificiali in grado di ospitare la presenza umana. Non è forse illusoria questa pretesa? L'uomo, nella condizione fisica che attualmente lo caratterizza, è fatto per vivere sulla Terra e da nessun'altra parte, benché il fatto di voler “popolare” l'universo, di volersi riprodurre come specie al di fuori del proprio ambiente naturale, sembra essere una nostra aspirazione, più o meno sentita.

In altre parole: o la materia svolge la funzione di una sorta di “genitore”, oppure quella del “partner”. In entrambi i casi noi, ad un certo punto, diventiamo liberi di prendere le nostre decisioni, pur nel rispetto di quelle leggi fondamentali che garantiscono il significato della nostra “identità umana”. Non solo, ma se davvero vogliamo considerare “il pensiero, la coscienza, la sensazione come il prodotto di uno sviluppo molto elevato” della materia, allora sarebbe meglio approfondire lo studio delle condizioni che permettono all'essere umano di potersi esprimere come tale: l'umano va considerato prioritario rispetto allo studio scientifico delle caratteristiche ultime della materia. Noi dovremmo limitarci ad apprezzare la natura come un *prodotto acquisito della materia*, non suscettibile di ulteriore perfezionamento tecnologico da parte nostra. Non a caso ciò che creiamo di artificiale, servendoci dei “principi attivi” della natura o dei suoi elementi più reconditi, finisce col danneggiare le capacità riproduttive della stessa natura. Noi dovremmo invece concentrarci sullo studio delle *realità umane* (al plurale), mettendole in un confronto *paritetico* tra loro, senza che una, in nome della scienza, abbia la pretesa d'imporsi sulle altre. La superiorità di una cultura rispetto alle altre va dimostrata nella capacità di realizzare *esperienze concrete di libertà sociale*, a disposizione di tutti. È sull'uomo, sulla capacità di renderlo *umano*, che bisogna lavorare.

Qual è il senso dell'unità degli opposti?

La prima caratteristica fondamentale delle leggi della materia è che esistono degli opposti dissimili che si attraggono e si respingono. L'uno in natura non esiste, in quanto tende sempre a sdoppiarsi in elementi (non esattamente uguali) che si oppongono, cioè che stanno tra loro in un rapporto contraddittorio. La compenetrazione e repulsione degli opposti è una legge fondamentale dell'intero universo.

Della dialettica hegeliana Lenin ha colto di più l'aspetto della lot-

ta degli opposti che non quello della loro unità. Così scrive nei *Quaderni filosofici*, parafrasando Hegel: “Lo sdoppiamento dell'uno e la conoscenza delle sue parti contraddittorie è l'essenza della dialettica”. In principio cioè non c'è l'Uno ma il Due, composto di elementi differenti, che si attraggono e si respingono e che, per questa ragione, creano da soli il movimento perenne della materia, il suo *automovimento*, ivi incluso quello della coscienza umana, che in questa contraddittorietà è simile alla materia.

L'identità e la differenza degli opposti è una legge della conoscenza, è il riconoscimento di tendenze contraddittorie che si integrano e si escludono reciprocamente in tutti i fenomeni e processi della natura (spirito e società compresi).

L'essenza della dialettica non sta solo in un processo di opposizione, ma anche in quello della ricomposizione delle parti divise, poiché ogni cosa ritorna sempre da dove era partita, seppur in forme diverse: di qui la giusta idea che la vita sia in sostanza simile a una “spirale”. L'unità degli opposti implica che tali opposti non solo divergono tra loro, perché appunto differenti, ma anche che convergono verso una inscindibile unità, proprio perché complementari. Gli opposti non sono irriducibilmente opposti, ma uniti nella diversità. È ciò che va oltre questa legge che risulta autodistruttivo.

Lenin traspose in filosofia la sua concezione della politica, che era prevalentemente basata sul *conflitto di classe*. Ma se noi applicassimo alla lettera questo principio alla società antagonistica, dovremmo arrivare, ad assumere un atteggiamento passivo nei confronti dei conflitti di classe, senza mai desiderarne il loro definitivo superamento. Al che Lenin avrebbe obiettato, giustamente, che una cosa è la “contraddizione”, un'altra, ben diversa, è l’“antagonismo”. Ma per noi resta anche vero che se l'esistenza viene vissuta in maniera esclusivamente *politica*, la concessione (*ontologica*) che si fa al momento dell'opposizione, rispetto a quello dell'unificazione, diventa prevalente. Viceversa nelle società o civiltà non antagonistiche, precedenti allo schiavismo, si doveva per forza ragionare in maniera diversa: l'unità era assoluta, l'opposizione restava relativa.

Lenin ha vissuto tutta la sua vita in modo oppositivo, proprio perché intenzionato a rovesciare il sistema zarista e, insieme, capitalista del suo paese, ma, una volta realizzato l'obiettivo, non ha fatto in tempo a impostare una prassi riconciliativa. Che non ne fosse capace è da escludere categoricamente, in quanto la sua Nuova Politica Economica dimostrava proprio il contrario. È che non ebbe il tempo sufficiente per insegnare la *mediazione* ai suoi compagni di lotta, una volta giunti al potere: il riduzionismo ideologico e antidialettico, nonché i metodi polizieschi e

amministrativi dello stalinismo finirono con lo sterminare tutta la prima generazione di comunisti rivoluzionari, i quali erano convinti che in nome della realizzazione di un grande ideale politico si potesse soprassedere agli aspetti umani più controversi. I metodi sbrigativi che aveva lo stalinismo (ma il trotskismo non era da meno) di risolvere i problemi in nome dello sviluppo industriale e della difesa contro l'aggressione del capitalismo occidentale, e naturalmente l'incapacità di opporsi a tali metodi da parte di tutti gli altri massimi esponenti del partito, stanno appunto a indicare che, nel corso della rivoluzione, era mancato qualcosa di *umanamente* molto importante.

Qui non si discute sulla necessità, a rivoluzione compiuta, di opporsi risolutamente contro i reazionari che volevano riportare la Russia sulla strada del capitalismo, bensì sull'esigenza di trovare un punto d'incontro col mondo contadino, che in Russia avrebbe potuto sussistere e anzi svilupparsi anche senza un'industrializzazione accelerata. Infatti, proprio l'obiettivo di questa rincorsa frenetica agli standard occidentali ha fatto sì che la lotta di classe si perpetuasse in altre forme e modi, questa volta tra operai, intellettuali (politici e amministratori) da un lato, e contadini dall'altro. Chi ha pagato il prezzo maggiore dello stravolgimento della rivoluzione è stato indubbiamente il ceto rurale, cioè quello stesso ceto che, in ultima istanza, ne aveva assicurata la vittoria.

I menscevichi e i socialisti-rivoluzionari volevano cercare un impossibile punto di equilibrio tra sfruttati e sfruttatori. I bolscevichi invece hanno creato nuovi punti di rottura tra le classi che avevano rovesciato gli sfruttatori. La lotta di classe è diventata un processo permanente, in cui tutti potevano essere colpevolizzati di qualunque cosa. La cosiddetta "rivoluzione permanente" che Trotsky voleva realizzare al di fuori della Russia, Stalin la realizzò al suo interno, anche se in forma terroristica (sterminando tutta la prima generazione che aveva compiuto la rivoluzione).

La dialettica non può essere solo il luogo in cui avviene lo scontro tra forze opposte, ognuna delle quali pensa di avere il dovere di considerarsi indispensabile. Questa cosa può trovare una sua ragion d'essere in campo fisico, chimico, ambientale, naturalistico, ma non può essere vera in campo *sociale*. La natura non può averci creati in modo tale che uno deve per forza comandare e l'altro per forza obbedire. Questi ruoli devono potersi capovolgere in qualunque momento, e non è certo in una società che si vuol tenere, artatamente, divisa in classi o ceti, che è possibile farlo. Nella lotta sociale non ha senso emanciparsi per iniziare a schiavizzare gli sconfitti. Lenin non avrebbe certo permesso questa involuzione reazionaria, anche se dalla sua filosofia sembra dedursi una maggiore considerazione per l'elemento *oppositivo* della dialettica (l'opposizione

infatti è per lui un *assoluto*, mentre la conciliazione un *relativo*).

Ammettiamo per un momento ch'egli abbia ragione, quando dice che la lotta degli opposti è più vitale della loro unità. Se così fosse, noi, sul piano sociale, dovremmo dire che, una volta acquisita la proprietà sociale dei mezzi produttivi, per le leggi della dialettica dovremmo aspettarci il ritorno della proprietà privata. Cosa che oggi in Russia è puntualmente accaduto.

Appare dunque evidente che nelle leggi della dialettica a essere assoluta è *l'unità degli opposti*, mentre resta relativa la loro lotta, la loro antitesi. È cioè relativa al fatto che, in ultima istanza, deve prevalere l'unità, che però è possibile solo se viene salvaguardata l'identità degli opposti. Perché il capitalismo non sopporta questa dialettica? Semplicemente perché uno dei due opposti (chi non possiede nulla) vive una situazione anomala, contraddittoria alla propria identità umana. Questo fa sì che l'altro termine dell'opposizione (chi possiede tutto) non possa essere se stesso, conforme alla natura umana.

La lotta di elementi opposti non va vista come un qualcosa di implacabile, che comporta sempre la distruzione di un elemento e la costruzione di un altro. Questo modo di vedere le cose è alla fine angosciante, individualistico, irrazionale. L'opposizione serve per rendere viva l'unità, per assicurare il progresso, la creatività, la ricerca di soluzioni nuove, inedite, ai problemi che si affrontano. Ma non può essere vista come una minaccia alla stessa unità.

Certo, in una società basata sull'antagonismo è facile dare maggior peso alla lotta degli opposti, ma questo avviene proprio perché l'opposizione delle classi è irriducibile, assolutamente inconciliabile, per cui parlare di unità vorrebbe dire fare un torto agli oppressi, ingannarli.

Tuttavia in una società socialista, in cui l'antagonismo sociale è in via di superamento, bisogna necessariamente dare più peso all'unità che non allo scontro degli opposti. Cioè bisogna cercare di trovare mediazioni, compromessi e di non esasperare le differenze, facendo dell'ideologia una discriminante, altrimenti si rischia di distruggere i risultati della rivoluzione subito dopo averla compiuta, come purtroppo è sempre successo in tutte le rivoluzioni politiche che abbiamo compiuto.

Non si garantisce l'automovimento della materia considerando assoluta la lotta degli opposti che si escludono a vicenda. Certamente in natura e in società vi è anche questo aspetto, che però non va considerato prioritario in una società a misura d'uomo, capace di rispettare le esigenze riproduttive della natura.

Se l'opposizione degli estremi fosse così assoluta, sarebbe quasi impossibile persino il rapporto uomo-donna. La natura crea diversità per realizzare meglio l'unità, che è appunto unità di opposti che si completa-

no a vicenda. Non si tratta di opposti che riescono a convivere solo perché uno riesce a prevalere sull'altro.

Quando c'è prevaricazione, allora l'opposizione diventa assoluta. Ma in una società umana e democratica, quale può essere quella socialista, l'opposizione è relativa, finalizzata a realizzare l'unità, che è un bene assoluto. Il rapporto uomo-donna è così importante che può essere considerato come paradigma di ogni altro rapporto dialettico, sociale e naturale. In questo rapporto la dialettica può essere vissuta in maniera consapevole e non solo come istinto primordiale.

Lenin non seppe dare sufficientemente risalto alla “questione umana”, quella che deve sempre accompagnare l'affronto politico delle contraddizioni sociali. Con questo però non vogliamo dire che il gramscismo, col suo senso umanitario della realtà, possa essere considerato un'evoluzione del leninismo. Dobbiamo anzi dire che l'illusione fondamentale del gramscismo (quello dei *Quaderni del carcere*) è stata proprio la pretesa di arrivare al socialismo passando non attraverso la lotta politica ma attraverso la sola *egemonia culturale*, che avrebbe dovuto basarsi sui valori dell'*umanesimo laico*.

Nei regimi antagonisti se si punta di più sul *culturale* che non sul politico si rischia di non fare mai alcuna rivoluzione, ovvero di cercare sempre nuove forme di compromesso. Bisogna trovare una via di mezzo che salvaguardi le esigenze della lotta politica e della pacificazione sociale. Umano e politico sono due binari che devono marciare paralleli.

Esiste una verità assoluta?

Scrive Lenin nel suo *Materialismo ed empiriocriticismo*: “La verità assoluta è formata dalla somma delle verità relative... I limiti della verità di ogni tesi scientifica sono relativi, giacché vengono ora allargati, ora ristretti col progredire della conoscenza”. “Essere materialisti vuol dire ammettere la verità obiettiva che ci è rivelata dagli organi dei sensi”. Si tratta di una verità “indipendente dall'uomo e dal genere umano... una verità assoluta”. Come si arriva a questa “verità assoluta”? Grazie al fatto che la durata della vita dell'umanità è infinita.

Quando Lenin sostiene che esiste una “verità assoluta”, non si allontana di molto dal concetto di “idea assoluta” che aveva Hegel. Che cos'è in fondo una verità se non un'idea? È vero, Hegel faceva coincidere tale idea con qualcosa di mistico, in quanto, pur usando un linguaggio filosofico (non strettamente teologico), dichiarava ammissibile l'esistenza di Dio (e legittime le prove anselmiane). Per Lenin invece la materia è primordiale, la coscienza secondaria e Dio inesistente. Parlando però di “verità assoluta” e di “riflesso” adeguato a tale verità nella coscienza

umana, doveva per forza ammettere una materia intelligente, pensante, dotata di leggi necessarie e universali, che prima o poi avremmo per forza scoperto nella loro interezza e complessità.

Ora, se questa materia è dotata di una “verità assoluta”, che gli esseri umani, con la loro scienza, giungono un po' per volta a conoscere in maniera sempre più precisa, è difficile pensare che, nell'ambito della “materia”, essa si sia formata in maniera progressiva. Sarebbe una ingiustificata pretesa pensare che l'assolutezza di tale verità si formi contemporaneamente o contestualmente al livello di conoscenza che noi abbiamo della materia. Se fosse così, noi ricadremmo in tutte quelle forme di idealismo soggettivo che fanno dipendere soltanto dall'uomo il senso della realtà. Diciamo piuttosto che è unicamente la nostra intelligenza che si sviluppa in maniera progressiva e che tende ad avvicinarsi sempre più alla verità assoluta. Ma se è così, da dove viene fuori questa “verità assoluta”?

La legge del passaggio dallo stadio inferiore a quello superiore della materia è una legge che necessariamente implica *già* una “verità assoluta”, nel senso che essa appartiene a tutte quelle leggi originarie della materia, che la materia possiede da sempre. Si potrebbe quindi dire che la verità assoluta ci attende al varco, pronta a giudicare il valore delle nostre verità relative. Un qualche “giudizio”, infatti, deve esserci, altrimenti non ha senso parlare di “assolutezza” di una verità. Ma se una verità assoluta esiste in una materia indipendente da noi, che cosa s'intende per “materia”? Non siamo forse fatti di “materia” anche noi?

*

Dai tempi della filosofia greca è noto che la verità può essere di quattro tipi: *soggettiva*, *oggettiva*, *relativa* e *assoluta*. Nessuno dei quattro tipi di verità è *in sé* migliore dell'altro: tutto dipende dalle circostanze di spazio e di tempo. È la *prassi* vissuta nel presente che decide quale verità sia la migliore. Neppure un avvenimento accaduto nel passato può agevolarci a formulare una verità oggettiva o assoluta. Questo perché tutto può essere soggetto a opposte interpretazioni. Il valore di un'interpretazione può essere visto solo dai frutti che produce, cioè a posteriori.

Si potrebbe anzi dire che quanto più ci avviciniamo alla verità assoluta, tanto meno siamo in grado di definirla in maniera univoca. La verità assoluta infatti è l'*assoluta libertà*, che è indicibile per definizione. Qualunque definizione, foss'anche la più perfetta possibile, è sempre una negazione di qualcosa.

Quando scopriremo la verità assoluta, quella assolutamente obiettiva o oggettiva, ci meraviglieremo di constatare ch'essa non avrà al-

cuna definizione messa per iscritto, proprio perché la scrittura, di per sé, fossilizza, pietrifica. Anzi, già oggi dovremmo sapere che, siccome è impossibile che una verità assoluta non coincida, *stricto sensu*, con un'assoluta libertà, la scrittura può servire soltanto per criticare le pretese di chi nega l'esigenza di ricercare una verità assoluta, che è anche appunto un'assoluta libertà (in cui la libertà di ognuno è condizione della libertà dell'altro). La scrittura, di per sé, non può porre le condizioni perché questa verità e questa libertà siano effettivamente, praticamente, vissute. Occorre un atto di volontà.

Questo significa che non c'è modo di trovare nella scrittura la soluzione dei problemi che si vivono nel presente, meno che mai nella scrittura del passato. I problemi del presente possono essere affrontati solo attraverso rapporti interpersonali, diretti, mettendo a confronto le reciproche volontà, le diverse interpretazioni della realtà.

Leggiamo ora cosa dice in merito Lenin nel suo *Materialismo ed empiriocriticismo*: "... i limiti di approssimazione delle nostre conoscenze alla verità obiettiva, assoluta, sono storicamente relativi, ma l'esistenza di questa verità è *incontestabile*, come lo è il fatto che noi ci avviciniamo ad essa... ogni ideologia è storicamente condizionata, ma è incondizionato il fatto che ad ogni ideologia scientifica (a differenza, p.es., dell'ideologia religiosa) corrisponde una verità obiettiva, una natura assoluta... questa distinzione tra la verità assoluta e la verità relativa è indeterminata... quanto basta per impedire che la scienza sia trasformata in un dogma nel peggior senso della parola... ma è 'determinata' appunto quanto basta per distinguersi nel modo più deciso e inequivocabile dal fideismo e dalla sofistica dei seguaci di Hume e di Kant". Queste sono frasi in cui la dialettica gioca un ruolo di primo piano, anche se il vero ruolo è giocato solo dalla *pratica*, che è l'unico criterio adeguato per trovare la verità assoluta.

Ma leggiamo ancora cosa dice Lenin: "il criterio della pratica... non può mai confermare o confutare *completamente* una rappresentazione umana, qualunque essa sia. Anche questo criterio è talmente 'indeterminato' da non permettere alle conoscenze dell'uomo di trasformarsi in un 'assoluto'; ma nello stesso tempo è abbastanza determinato per permettere una lotta implacabile contro tutte le varietà dell'idealismo e dell'agnosticismo". Cioè non solo la *teoria* è insufficiente a determinare, in maniera definitiva, la verità assoluta, ma anche la *pratica* soffre di questo limite.

Vi è qui, nelle parole di Lenin, una sorta di inconfessato *escatologismo*. Se si crede in una verità assoluta e non si ritiene possibile raggiungerla storicamente al 100%, allora la prospettiva è quella di una "fine della storia". Lenin però non spiega *da dove* venga la *necessità* di

una verità assoluta. Quanto meno avrebbe dovuto dire ch'essa, in un qualche passato, *era già esistita* e che, ad un certo punto (p.es. quello della nascita dello schiavismo), s'è cominciato a negarla. In caso contrario il suo ragionamento rischia di apparire astratto e infondato, cioè non superiore a quello di chi afferma che la verità è *solo relativa*.

Al massimo infatti potremmo sostenere che nessuno può affermare l'esistenza di un relativismo assoluto senza contraddirsi immediatamente. Un relativismo, per definizione, non può essere assoluto, anche se – bisogna ammetterlo –, chi sostenesse che il relativismo è relativo, dovrebbe poi specificare in rapporto a quale assoluto, o a quale “pretesa assoluta”, lo sia.

Se io dico “questa è una mela”, sono relativista quando punto l'attenzione sull'aggettivo dimostrativo, ma sono un assolutista quando mi riferisco al sostantivo. Infatti, in quanto relativista, potrei dire: “anche quest'altra, pur non essendo rossa, è una mela”. Ma devo per forza essere un assolutista per dimostrare che quello specifico frutto non è una pera. Nella fattispecie, dunque, ciò che unisce l'assoluto al relativo non è che il verbo “essere”, che, usato al presente, permette di stabilire, in un tempo ragionevole, l'attendibilità delle affermazioni che si dicono.

In astratto quindi si può anche sostenere che chi afferma il relativismo è preferibile all'assolutista, ma è anche indubitabile che laddove si afferma la necessità di un assoluto è impossibile non essere dogmatici. Almeno su qualcosa si deve essere intransigenti. Se si accetta che la *verità assoluta* coincida con la *libertà*, almeno su questo bisogna essere dogmatici.

A questo punto però sarebbe meglio concentrarsi non tanto sulla verità assoluta (o sulla progressiva approssimazione ad essa), quanto piuttosto sulla *libertà*, cioè sulla modalità con cui si cerca di metterla in pratica. In merito si può tranquillamente affermare che *la libertà o è per tutti o non è*. Chi pensa di affermare una *libertà per sé* che non coincida immediatamente con una *libertà per altri*, ha un concetto di libertà (e quindi di verità) che si squalifica da solo.

Cioè è sufficiente vedere come uno concepisce la libertà per capire la sua concezione della verità. È evidente, infatti, che se la libertà è *anzitutto per sé*, la verità sarà assoluta *soltanto per sé*. Non a caso soggetti del genere sostengono, per non apparire individualisti, che la verità non ha nulla di assoluto. In tal modo possono offrire l'impressione d'essere democratici, come i sofisti nella Grecia classica.

Detto altrimenti: la verità assoluta va al di là delle singole verità relative acquisite grazie ai progressi delle scienze naturali e sociali. Essa è patrimonio dell'umanità sin dal suo esordio su questa Terra, altrimenti sarebbe stato impossibile sentirsi in colpa per averla negata, a vantaggio

di qualche verità relativa (lo schiavismo, p.es., fu una verità relativa rispetto alla verità assoluta del comunismo primordiale). Al tempo dell'uomo primitivo la verità era assoluta proprio perché essa aveva caratteristiche *umane*, che oggi purtroppo abbiamo ridotto ai minimi termini. Paradossalmente gli animali, che vivono esclusivamente sulla base dei loro sensi, hanno, pur senza saperlo, più “verità assolute” di noi, benché queste siano di un'evidenza elementare. Lo stesso Marx ebbe a dire nel *Capitale* che “La forma definitiva dei rapporti economici, quali si manifesta alla superficie, nella sua esistenza reale, e quindi l'idea che gli agenti attivi e passivi di tali rapporti cercano di farsene per arrivare a comprenderli, differiscono considerevolmente dalla intima, essenziale, ma nascosta struttura fondamentale di questi rapporti e dal concetto che ad essi corrisponde, anzi ne rappresentano addirittura il rovesciamento, l'opposto”. Questo per dire che tra la “scienza” delle mere sensazioni e quella concettuale il più delle volte vi è un abisso.

Tuttavia, la differenza tra il mondo umano e quello animale non sta soltanto in un diverso sviluppo del cervello, poiché questa non è che una determinazione quantitativa. La verità assoluta viene da noi percepita con qualcosa che gli animali non hanno: la *coscienza della libertà*, che purtroppo però è anche lo stesso mezzo o modo con cui possiamo negare il valore della libertà. C'è qualcosa di “ontologico” nell'essere umano, qualcosa che non dipende dallo scorrere del tempo, né dall'aumento delle conoscenze. Noi possiamo sentirci mentalmente liberi anche in condizioni in cui l'animale impazzirebbe.

La materia ha caratteristiche umane che possiamo cogliere indipendentemente dalla conoscenza strettamente scientifica delle sue componenti naturali (fisiche, chimiche ecc.). Noi non siamo fatti per “comprendere” soltanto il mondo esterno: dobbiamo anche *comprendere noi stessi*. L'esperienza della libertà può essere vissuta anche in assenza della comprensione scientifica delle qualità della materia. E, in ogni caso, bisogna intendersi sul significato della parola “scienza”. È infatti tutto da dimostrare che l'uomo primitivo non avesse una conoscenza “scientifica” delle proprietà della natura. Egli in realtà si sentiva libero proprio perché aveva una conoscenza *vera* dell'ambiente in cui viveva, e questa conoscenza poteva averla proprio perché era *libero*, spiritualmente e materialmente.

Nei vangeli è scritto che *la verità rende liberi*, ma senza libertà non vi è alcuna verità, e non è che la libertà implichi il dovere di “studiare” scientificamente la natura per comprendere l'oggettività delle sue leggi. La libertà va vissuta anzitutto tramite l'esperienza concreta della “verità”, quella che ci era data naturalmente sin dai tempi del comunismo primitivo e che abbiamo successivamente negato in maniera artificiosa.

La *coscienza della libertà* (che è il prodotto più significativo della *libertà di coscienza*) non è soltanto la coscienza di poter scegliere, ma anche la coscienza di aver fatto la scelta più giusta. Essa ci è data da due esperienze collaterali, indivisibili, benché sostanzialmente diverse: quella *umana*, dipendente dai rapporti sociali (l'essere umano può essere rappresentato soltanto dai rapporti che vive); e quella *naturale*, dipendente dalle esigenze riproduttive della natura, che sono *prioritarie* rispetto a quelle produttive dell'essere umano. Noi abbiamo bisogno di vivere un rapporto di *dipendenza* nei confronti della natura, per poter essere davvero *umani*.

La differenza tra noi e gli animali è che questi vivono la dipendenza in maniera *istintiva*, come forma di adattamento necessario alle circostanze; noi invece possiamo farlo anche in maniera *consapevole*, nel senso che possiamo chiederci in che maniera mutare le circostanze che ci sono date da vivere. Noi ci diamo delle *ragioni* che gli animali non hanno. Quando pretendiamo, in nome delle nostre capacità raziocinanti, di sentirci superiori alla natura, e ci sentiamo autorizzati a comportarci in maniera arbitraria, smettiamo immediatamente d'essere *umani*. Non diventiamo come gli animali, ma peggio: siamo *sub-umani*. La storia sta lì a dimostrare che il rapporto di oppressione nei confronti della natura riflette un rapporto sociale vissuto in maniera anomala.

La teoria del riflesso

Scrive Lenin: "Le nostre sensazioni, la nostra coscienza sono soltanto *l'immagine* del mondo esterno...". Questo perché la materia, la natura esiste indipendentemente da noi: essa ha delle leggi che non dipendono dalla nostra volontà, cui noi dobbiamo conformarci. Ovviamente con ciò egli voleva dire che la teoria del riflesso non riguarda le semplici sensazioni (che possono facilmente ingannare), ma l'intera *conoscenza*, che è cosa piuttosto complessa, anche perché sembra escludere il raggiungimento di risultati definitivi, per quanto Lenin credesse nella possibilità di ottenere, prima o poi, una verità assoluta sul mondo oggettivo.

È strano comunque ch'egli dia così tanto peso alla teoria del riflesso, poiché solo in una società non antagonista il rispecchiamento potrebbe essere considerato naturale: nessuno avrebbe motivo di metterlo in discussione. Nell'ambito del capitalismo (o comunque là dove esistono conflitti di classe o di casta o di genere) è del tutto naturale mettere in discussione la teoria del riflesso, proprio perché i poteri dominanti tendono a imporre un determinato rispecchiamento ideologico della realtà. Se nessuno mettesse in discussione il riflesso, non si farebbe mai alcuna rivoluzione. Semmai avrebbe dovuto dire che sulla teoria del riflesso si

gioca la credibilità di un governo, nel senso che i politici devono dimostrare che la loro teoria è compatibile con le leggi della natura.

Ma il vero problema per noi è un altro ancora. Il fatto che la materia sia “primordiale”, rispetto alla coscienza umana, non può significare ch'essa sia, nella sua ancestralità, “priva di coscienza”. Virtualmente la possibilità doveva averla, anche se non la sua necessità, poiché la coscienza, in natura, si può constatare solo nell'essere umano. Se la coscienza fosse parte costitutiva della materia, tutti gli animali, quanto meno (ed eventualmente secondo gradi diversi), dovrebbero averla, essendo gli esseri viventi più vicini a noi. In natura sembra che la coscienza si sia sviluppata in forma progressiva, in quanto gli animali, basati sull'istinto, hanno preceduto la nostra comparsa sul pianeta. Ma dal punto di vista dell'universo le cose non possono essere andate in maniera così evolutiva, in quanto la coscienza non può essere il prodotto di semplici determinazioni quantitative. La teoria del “salto”, con cui si cerca di spiegare il passaggio repentino da tante quantità a una nuova qualità, può funzionare solo fino a quando la coscienza decide di opporvisi o di prendere strade diverse. L'unica cosa che può essere paragonata alla coscienza, sul piano materiale, è l'eternità e l'infinità della materia e quindi dell'universo stesso.

Gli animali, al massimo, possiedono qualcosa della sensibilità della materia, un minimo della sua intelligenza, pochissimo del suo linguaggio, assolutamente nulla della sua libertà di coscienza. In noi tutte queste cose sono esorbitanti, talmente ampie e profonde da risultare indicibili o non esattamente definibili. Con l'essere umano la materia, ad un certo punto, ha avvertito il bisogno di fare un inaspettato salto di qualità, evolvendo in una forma non consueta. Il perché abbia voluto farlo ci è ignoto, e tanto meno siamo in grado di descriverne il modo. Alla sensibilità (o sensazione o percezione sensibile), che in buona parte possiamo condividere col mondo animale, avendo tutti i viventi gli stessi sensi (più o meno sviluppati o distribuiti in forme diverse), la materia ha unito una grande intelligenza delle cose, la facoltà di scelta, la coscienza della libertà, l'amore non strettamente vincolato alla riproduzione. Con la nascita dell'essere umano il rispecchiamento diventa per la prima volta *relativo*, nel senso che si può anche decidere di rifiutarlo, oppure di viverlo al di là degli istinti.

Si ha l'impressione che a Lenin faccia difetto la nozione di “libero arbitrio”, cioè che sia troppo determinato sul versante del processo dialettico hegeliano, che, come noto, è tutto impostato sulla categoria della *necessità*. Affermando un'indipendenza *assoluta* della materia rispetto alla coscienza, sembra che Lenin voglia dire che gli uomini possono compiere tutti gli errori che vogliono, tanto alla fine sarà sempre la

materia, con le sue leggi, ad avere la meglio. La teoria del riflesso era forse una forma di consolazione contro le assurdità delle società antagonistiche? Lenin voleva forse far capire ai suoi interlocutori che, se anche soggettivamente potevano pensare ciò che volevano della realtà, alla fine sarebbe stata la stessa realtà esterna a indicare loro la strada da percorrere?

Essendo favorevole, come Hegel, alla “verità assoluta”, egli indubbiamente era contrario alla assolutizzazione della verità relativa. Un atteggiamento del genere lo riteneva soggettivistico, tendente al solipsismo. Probabilmente aveva intuito che se fosse passata l'idea che la verità relativa rende impossibile una qualunque verità assoluta, sarebbe stato impossibile compiere una rivoluzione politica con cui abbattere il capitalismo. Pensava che un certo tipo di “filosofia”, anche nel caso non avesse avuto addentellati politici, avrebbe indirettamente danneggiato la causa rivoluzionaria del proletariato industriale.

Ma cerchiamo di approfondire la teoria del riflesso, che è il cuore di *Materialismo ed empiriocriticismo*.

Se ci pensiamo bene, sforzandoci di essere il più obiettivi possibile, l'uomo non può “dimostrare” la *totale* indipendenza della materia dalla coscienza. Su questo pianeta la può al massimo “percepire”, ma di sicuro non ha gli elementi per poter “dimostrare” la fondatezza della propria percezione. Quando si sostiene che la coscienza è “successiva” all'esistenza della materia, si dovrebbe anche aggiungere che non per questo l'essere umano si limita a prenderne atto. Anzi, per dirla chiaramente, potremmo sostenere che, se si vuole davvero “dimostrare” l'anteriorità temporale della materia, dovremmo per forza ammettere che tra materia e coscienza non vi è affatto una differenza sostanziale o qualitativa ma solo di *grado*. In caso contrario chi viene dopo non potrebbe dir nulla di certo o di definitivo di ciò che lo precede.

Se noi avessimo la convinzione che la cosa in sé può esistere anche senza di noi (come faceva Schopenhauer), rischieremo di assumere un atteggiamento del tutto relativista, cioè saremmo indifferenti al dovere di assumere una precisa responsabilità nei confronti della stessa natura (che è poi un prodotto della materia). Noi invece abbiamo bisogno di sapere che se la cosa in sé possiede caratteristiche umane, è proprio alle sue leggi che dobbiamo rendere conto, essendo leggi assolutamente necessarie all'intero universo, cui noi stessi apparteniamo.

Per quanto paradossale possa essere, la teoria leniniana del riflesso, quella secondo cui “le nostre sensazioni, la nostra coscienza sono soltanto l'*immagine* del mondo esterno”, sembra una riformulazione laica del racconto biblico della creazione dell'essere umano, allorché Dio dice, parlando al plurale: “Facciamo l'uomo a nostra immagine e

somiglianza”. Lenin non avrebbe fatto altro che sostituire Dio con la Materia, facendo di quest'ultima un qualcosa di “sacro”, senza peraltro spiegare, se non rifacendosi all'evoluzionismo darwiniano, il modo in cui da una sostanza materiale possa scaturire qualcosa di immateriale come la coscienza. Almeno nel racconto del *Genesi* si ha l'impressione di essere in presenza di una “procreazione” da parte di entità aventi caratteristiche del tutto “umane”. Il redattore di quel racconto doveva cioè aver intuito che all'origine dell'umanità doveva per forza esservi qualcosa di “umano” e non semplicemente qualcosa di “materiale”. Anche lui parla di “materia” antecedente alla comparsa dell'uomo sulla Terra, ma poi conclude il discorso dicendo che l'essere umano, diviso per genere, era “a immagine e somiglianza” di qualcosa che già esisteva nell'universo. E questo qualcosa era del tutto “umano”, in quanto poteva tranquillamente “passeggiare” nell'Eden insieme alle proprie creature.

Certo, è importante sostenere che “l'immagine non può esistere senza l'oggetto ch'essa rappresenta, mentre l'oggetto può esistere indipendentemente da chi lo immagina”. È importante perché ciò fa capire che dipendiamo da qualcosa che ci precede, com'è naturale che sia, in quanto un punto d'inizio deve per forza esserci in tutte le cose. Ma siccome l'uomo non è un burattino nelle mani di chicchessia, si sarebbe dovuto aggiungere che ancora più importante è sapere che tra materia e coscienza, tra modello e copia, tra creatore e creatura, tra *natura naturans* e *natura naturata* (come diceva Spinoza) non vi è una differenza sostanziale ma solo di *grado*, in quanto uno viene prima e l'altro dopo, ammesso e non concesso che non siano apparsi contemporaneamente (in una maniera che non possiamo sapere e che non ci interessa sapere).

*

La coscienza – così spiega il materialismo dialettico – ha la capacità di riflettere il mondo materiale. Anche quando pensiamo a cose inesistenti, possiamo farlo solo sulla base di ciò che già esiste, poiché è impossibile prescindere dalla realtà in cui viviamo. La coscienza è sì quindi un prodotto della materia, ma di una materia a “organizzazione superiore”.

Tuttavia il pensiero non può essere identificato con la materia, proprio perché esso non è un oggetto, ma un'*immagine ideale* degli oggetti e dei fenomeni del mondo. Immagine non vuol dire copia o semplice fotografia della realtà, in quanto questa, quando agisce sul cervello, subisce processi di analisi e di sintesi: cosa che l'animale non può assolutamente fare. L'uomo, infatti, è in grado di interagire in maniera attiva con la realtà, modificandola anche in maniera radicale. L'animale la mo-

difica in forma estremamente ridotta e solo in rapporto ai propri aspetti istintivi, relativi più che altro alla riproduzione.

La coscienza umana è strettamente legata all'ambiente e si sviluppa in rapporto agli stimoli che riceve. Dapprima si formano le sensazioni, poi le percezioni, le impressioni, i concetti... Dunque la materia è “pensante”? Non tutta, ma solo quella a “organizzazione superiore”. Esiste una differenza sostanziale tra materia organica e inorganica (cosa che Spinoza non avrebbe accettato, ecco perché sosteneva che “tutta” la materia fosse “pensante”). Quando la materia “pensa”, assume *forma umana*.

Dunque la capacità di riflettere le leggi della materia appartiene a tutto il mondo naturale del nostro pianeta. Ciascuno degli enti materiali interagenti a un tempo riflette e viene riflesso. Negli organismi vegetali e animali più elementari si manifesta nella forma della *irritabilità*; come si passa agli organismi più complessi subentra l'*eccitabilità*. Gli stessi riflessi possono essere *condizionati* e *incondizionati* (quest'ultimi sono i più semplici, generalmente quelli ereditari). Il riflesso condizionato (quello studiato da Pavlov) è il risultato dell'attività fisiologica del cervello in risposta agli stimoli esterni sull'organismo, nel senso che con uno stimolo naturale si è in grado di provocare il verificarsi di una determinata reazione involontaria (risposta).

La capacità di conoscere e persino di non rispettare le leggi della materia è tipica del solo essere umano, benché dal punto di vista strettamente fisico-chimico sia i corpi organici che quelli inorganici sono formati dagli stessi elementi basilari (azoto, idrogeno, ossigeno, carbonio, aminoacidi, ecc.).

Il materialismo dialettico si ferma qui. Là dove sostiene che non può esserci coscienza senza un corpo, evita di aggiungere che l'attuale corpo umano è solo *una* delle configurazioni che si è data la materia sul nostro pianeta. Cioè, essendo la materia eterna e infinita nello spazio, noi non possiamo sapere quali trasformazioni subirà in futuro o nel cosmo la conformazione fisica del nostro corpo.

Come sia potuto avvenire che la materia abbia, ad un certo punto, avvertito il bisogno di produrre un essere umano, avente la capacità di conoscerla in maniera adeguata e, nel contempo, di vivere in contrasto con ciò che conosce, resta inspiegabile. In pratica, nel momento stesso in cui la materia prende consapevolezza di sé, presenta anche un aspetto che potrebbe essere usato contro se stessa. Questo aspetto – che il materialismo non chiama mai in causa, temendo di sconfinare nel misticismo – ha un nome sconosciuto alla “materia non umana”: è la *libertà di coscienza*. Questa libertà, quando vive, consapevolmente e volontariamente, in maniera conforme alle leggi della materia, si trasforma in *coscienza della li-*

bertà.

La libertà di coscienza è infatti soltanto la *facoltà di scelta*, detta altrimenti “libero arbitrio”. Tale libertà si esprime al meglio quando *rispetta la diversità*, quando capisce che la libertà non è cosa che possa essere imposta, quando si adegua alle leggi della materia e della natura. Quando fa tutto questo con convinzione e naturalezza, allora la libertà di coscienza esce dalla sua primordialità e spontaneità, e si trasforma in *coscienza della libertà*, cioè assume una connotazione matura, responsabile, autoconsapevole.

Naturalmente il materialismo non esclude che la coscienza, una volta sviluppatasi, non possa acquisire una certa autonomia e influire sullo sviluppo del mondo materiale. Ma più avanti di così questa filosofia deterministica non va. La dialettica non viene usata sino in fondo.

Il caso e la necessità

Lenin fa dipendere il postulato fondamentale del materialismo, e cioè l'indipendenza assoluta del mondo esterno dalla coscienza, da ciò che le scienze naturali considerano come un'evidenza oggettiva: la priorità temporale della Terra rispetto alla comparsa dell'uomo. La materia è indipendente dalla coscienza così come la Terra è indipendente dall'uomo.

Bisogna dire – e già l'abbiamo detto – che questa affermazione non farebbe una piega se esistesse un altro pianeta, più o meno identico al nostro, totalmente privo di presenza umana. In quel caso la nostra presenza sulla Terra sarebbe puramente casuale, in quanto avremmo potuto non esserci, né qui né altrove. Quando invece guardiamo la bellezza, la grande specificità del nostro pianeta, che, per come è fatto, è unico in tutta la porzione di universo che conosciamo, cosa dovremmo pensare? È difficile credere che sia frutto del caso. Se lo fosse, lo sarebbe in via del tutto eccezionale, ma se la sua esistenza fosse davvero eccezionale, difficilmente potremmo parlare di “leggi universali e necessarie”.

Lo stesso dobbiamo dire dell'uomo, con la sua libertà di coscienza, del tutto sconosciuta al mondo animale. Possiamo davvero considerarla frutto di un'evoluzione più o meno accidentale? La comparsa dell'uomo sulla Terra è indubbiamente posteriore a quella di tante specie di animali preistorici, il cui gigantismo, con la mostruosa forza correlata, oggi ci appare ridicolo, quasi patetico, che usiamo nei nostri film di fantascienza per spaventare i bambini o le persone più superficiali, facilmente impressionabili. Da questa precedenza temporale non possiamo certo arguire che la formazione dell'essere umano sia stata meno significativa. Tra gli animali (persino tra quelli più evoluti) e gli umani vi è, sul

piano della coscienza (e quindi dell'intelligenza), un abisso.

Se davvero è esistita un'*evoluzione*, noi non possiamo sapere cosa abbia fatto scattare il passaggio dall'istinto alla coscienza sul nostro pianeta. Possiamo solo pensare che l'istinto era *predisposto* a trasformarsi in coscienza, per cui solo con una certa forzatura potremmo considerare l'essenza umana successiva a quella animale. Se in milioni e milioni di anni nessun animale ha mai acquisito la coscienza, nulla lascia pensare che vi riuscirà tra altrettanti milioni di anni. L'istinto era "umano", cioè aveva caratteristiche umane sin dagli inizi, anche se condivideva con gli animali la gran parte delle sue qualità sensibili.

Sulla transizione dall'istinto alla coscienza avremo chiara cognizione di causa soltanto quando riusciremo a porci dal *punto di vista dell'universo*, che non può certo coincidere perfettamente con quello terreno. Dobbiamo uscire da una condizione spazio-temporale ed entrare in un'altra. È vero che la Terra s'è formata prima di noi, ma essa stessa è "figlia" dell'universo. Questo per dire che se su questo pianeta possiamo avvalerci di verità oggettive, tanto più potremo farlo quando ne usciremo.

Dunque né la Terra né la presenza umana sono state prodotte dal caso. A differenza di tutti gli altri pianeti la Terra è stata creata dall'universo per essere abitata, e tra i suoi abitanti era prevista la comparsa dell'essere umano. E siccome questo è il più evoluto di tutto il pianeta, dobbiamo per forza dedurre che la Terra sia stata creata per ospitare noi. Creata da chi? Da Dio? Se esiste Dio non può esistere l'uomo. L'uomo è infatti dotato di una libertà di coscienza che nessuno può violare, quindi se esiste un dio, non può avere caratteristiche superiori a quelle umane, almeno non in relazione alla libertà di coscienza.

Se dovessimo attribuire al caso la nascita del pianeta e dell'uomo, sarebbe inutile parlare di "verità oggettiva" (e persino ridicolo parlare di "verità assoluta", se non in una maniera a noi del tutto sfavorevole). L'unica verità oggettiva di cui potremmo avvalerci sarebbe appunto quella che ci vede come figli della casualità, della indeterminazione, per cui tutto il resto è necessariamente relativo. Se noi invece riflettiamo una verità oggettiva, che esiste indipendentemente da noi, e se ci avviciniamo progressivamente alla verità assoluta, allora esiste nell'universo una *progettualità* a nostro favore. Se nell'universo esistono leggi assolute (e noi già sappiamo che è così), cioè delle leggi imprescindibili, che noi dobbiamo comprendere per poter vivere al meglio non solo su questo pianeta, ma anche nello stesso universo, allora è giusto attribuire una *teleologia* alla materia.

Se la materia non si muove in maniera cieca e irrazionale, se ha delle *leggi universali e necessarie*, di cui è obbligatorio tener conto, allora nell'universo esiste un *disegno* da parte di un'*essenza umana* che è,

quanto meno, *contestuale* alla stessa materia, *illimitata* nel tempo e nello spazio. Possiamo anche pensare che tale essenza umana abbia subito nell'universo una propria "evoluzione", e che questa evoluzione abbia avuto un riflesso nella formazione del nostro pianeta e nella comparsa del genere umano, ma, al momento, ciò va oltre la nostra umana comprensione. Noi terrestri siamo stati messi in un pianeta ch'era già un "prodotto finito": non abbiamo partecipato alla sua formazione.

L'anteriorità temporale della Terra nei confronti dell'uomo è equivalente all'anteriorità della donna nei confronti del feto che ha in grembo. Se ci poniamo dal punto di vista di quest'ultimo, la cosa è evidente. Ma appena ne usciamo fuori e ci rendiamo col tempo conto che la madre e il padre sono come noi, la percezione dell'oggettività cambia notevolmente. Ci accorgiamo che non è tanto la precedenza temporale che ci induce a credere in una verità oggettiva, quanto piuttosto l'*equivalenza* tra causa ed effetto, cioè il fatto che tra noi e i nostri genitori esiste una *uguaglianza nelle forme*, una *sostanza paritetica*, in quanto siamo tutti dotati di libertà di coscienza, la quale non dipende da alcuna volontà. La si possiede sin dalla nascita e nessuno può togliercela. Noi non possiamo decidere se nascere, ma se facciamo nascere qualcuno, non possiamo decidere se attribuirgli o meno la facoltà d'essere umano. Possiamo attribuire a un oggetto un'intelligenza matematica, come facciamo coi robot o coi computer, ma la coscienza resta tutt'altra cosa.

In ogni caso diventiamo molto più oggettivi quando modifichiamo radicalmente la *prospettiva spazio-temporale* con cui guardiamo le cose. E quando questa prospettiva s'impone, non ci interessa sapere come siamo venuti al mondo. Non è ritornando indietro nel tempo, fino al momento del concepimento, che potremmo comprendere meglio chi siamo. Possiamo saperlo benissimo se ci poniamo, intellettualmente, dal punto di vista dell'universo, che sicuramente beneficia di una oggettività superiore a quella che possiamo riscontrare sul nostro pianeta. È soltanto una questione di prospettiva. Siamo fatti per acquisire delle verità sempre più oggettive, nei limiti dell'*angolo visuale* che ci è consentito e che è destinato ad allargarsi progressivamente.

*

Se l'universo esiste indipendentemente dall'uomo, che garanzie abbiamo che non esista in maniera puramente casuale? Come possiamo essere sicuri che le sue leggi siano davvero così razionali come ci appaiono? Il fatto che noi siamo riusciti a decifrare o dimostrare la scientificità o l'attendibilità o la congruità di determinate leggi della natura, dobbiamo considerarlo una prova sicura che l'*intero universo* sia basato esclusiva-

mente su leggi razionali? E dobbiamo altresì pensare che tali leggi siano davvero favorevoli all'esistenza della specie umana? Si può dare una risposta esclusivamente scientifica a domande così metafisiche?

In altre parole, dando per scontato che la materia sia “intelligente”, come possiamo essere sicuri ch'essa non voglia sbarazzarsi definitivamente del suo prodotto migliore, l'essere umano, il quale, pur essendo l'unico ente di natura dotato di coscienza, ha irrimediabilmente devastato il pianeta sul piano ecologico? Se l'uomo fosse nato in maniera puramente casuale, per quale motivo non potrebbe scomparire dalla faccia della Terra in maniera altrettanto casuale (a prescindere dalla suddetta devastazione)? O forse dobbiamo pensare che la materia saprà impedire all'essere umano di distruggere completamente la natura e quindi se stesso? Che garanzie abbiamo che la specie umana potrà continuare a sopravvivere nell'universo dopo che avrà reso impossibile la vita sull'attuale pianeta? Se siamo un prodotto della materia, chi può impedire a quest'ultima di creare un nuovo soggetto, dotato di migliore intelligenza e sensibilità, in grado di meglio rappresentarla nell'universo? Oppure dobbiamo considerare l'essere umano come un prodotto oltre il quale la materia non può andare? In ogni caso che senso avrebbe avuto, da parte della materia, creare un ente di natura così intelligente, per poi doverlo eliminare completamente a motivo dei suoi comportamenti sbagliati nei confronti della natura? La materia aveva in sé qualcosa di difettoso quando ha creato l'essere umano, oppure aveva previsto che il libero arbitrio, di cui l'ha dotato, avrebbe potuto essere utilizzato contro se stessa?

È difficile trovare una risposta a tutte queste domande. Infatti, anche ragionando al negativo, cioè considerando il genere umano come un “esperimento fallito”, dovremmo comunque ammettere che la materia (necessariamente “pensante”) è caratterizzata da una certa “progettualità”: il che però ridurrebbe a un ruolo marginale il caso o lo escluderebbe del tutto. È anche difficile capire il motivo per cui Lenin si fosse così fortemente persuaso che la materia esiste indipendentemente dall'uomo. Non può averlo fatto limitandosi semplicemente a constatare che la presenza dell'uomo sulla Terra è successiva a quella della natura. Se una considerazione del genere fosse dirimente per capire l'anteriorità della materia, sarebbe di un'evidenza così banale che verrebbe da chiedersi perché discuterne. La ragione di tale sua ferma convinzione non può essere di tipo scientifico-naturalistico.

Probabilmente Lenin dava un primato assoluto alla materia per impedire qualunque deriva verso il misticismo, ma, così facendo, ha rischiato di trasformare la stessa materia in una sorta di divinità. Cioè non si è reso conto che per eliminare il rischio del misticismo occorre porre al centro dell'universo non solo la materia ma anche l'essere umano. Essen-

za umana ed essenza materiale devono, in un certo senso, marciare parallele, se si vuole escludere non solo la presenza di Dio, ma anche la tentazione di trasformare la materia in un qualcosa di “sacro”. Anche perché, alla resa dei conti, è impossibile riuscire a capire come sia stato possibile che la materia abbia prodotto un ente in grado di negare l'esistenza di chi l'ha generato. Si è mai visto un essere umano negare di aver avuto una “madre”? Forse in futuro la fecondazione avverrà solo attraverso delle macchine, ma gli elementi basilari per realizzarla dovranno continuare a essere “umani”. È vero, gli idealisti negano il primato della materia facendo risalire la loro esistenza alla divinità, ma i materialisti non possono passare da un'astrazione metafisica a un'altra.

Materia e Coscienza sono reciprocamente autonome e interdipendenti, in quanto caratterizzate da medesime leggi, salvo una: la materia non sa nulla di *libertà di coscienza*; o meglio, quando dimostra di esserne consapevole, si è già trasformata in essenza umana. Come ciò sia avvenuto, non ci deve interessare; a noi interessa soltanto sapere che, proprio perché esistono l'uomo e la materia, non può esistere alcun dio.

Una materia “del tutto indipendente” da noi non potrebbe essere “perfettamente conoscibile”, anzi, sarebbe, in ultima istanza, “indicibile”. Se si riconosce alla materia, come fanno Feuerbach e i classici del marxismo, un primato assoluto di anteriorità temporale, come si può essere sicuri di poterla conoscere “perfettamente”? Per poterlo essere, dobbiamo per forza pensare che tra noi e la materia non vi sia alcuna differenza sostanziale, se non, al massimo, quella della precedenza temporale. Se tra noi e la materia vi è una corrispondenza così stringente, così pregnante da far apparire naturale la nostra provenienza da essa, allora è impossibile non pensare che la materia non abbia caratteristiche *umane*. Come potremmo riconoscerci in qualcosa che non avesse le nostre stesse qualità? La materia non può essere considerata come una massa informe che, ad un certo punto, evolve magicamente in forma umana, cioè in una complessità assolutamente eccezionale, che probabilmente non trova riscontri in alcuna parte dell'universo. Dalla materia non può nascere l'umano se essa stessa non è già “umanizzata”.

Peraltro lo stesso Lenin più volte ribadisce – sulla scia di Feuerbach – che siccome la cosa in sé è conoscibile, non può esistere “una differenza di principio” dal fenomeno. Le differenze cioè son solo di forma o di grado o di intensità, non di *sostanza*. L'essere umano potrebbe quindi essere considerato – portando alle logiche conseguenze le tesi di Lenin – come un “concentrato” delle migliori caratteristiche della materia. Ma se è così, una conclusione s'impone: la materia va considerata come *strutturalmente predisposta* a generare l'essere umano. Una materia che non fosse in grado di farlo, sarebbe per noi assai meno significativa. La

materia ci interessa nella misura in cui permette a noi di esprimerci, di produrre oggetti, di trasformare le cose, ma l'unica vera materia cui dovremmo dare una priorità assoluta siamo in realtà *noi stessi*. Il materialismo può diventare veramente dialettico solo se è profondamente *umanistico*.

Noi utilizziamo i prodotti della natura per far crescere qualcosa che generiamo da soli, nel senso che la trasmissione delle caratteristiche umane appartiene esclusivamente al genere umano, per quanto ciò non possa essere fatto senza rispettare la natura. La madre ha bisogno di cibo per trasmetterlo al feto tramite il cordone ombelicale, e di nuovo ne ha bisogno per allattare il neonato. Tutto il mondo animale si riproduce autonomamente, mentre quello vegetale, senza il concorso degli animali e del Sole, non potrebbe farlo. La dipendenza nei confronti della natura non è la stessa.

Tuttavia, l'essere umano non è semplicemente un animale dotato di maggiore intelligenza: noi non possiamo avere, come il mondo animale, una ragione meramente “strumentale” nei confronti della natura. Il passaggio dal vegetale all'animale ha sicuramente comportato una maggiore autonomia riproduttiva, ma il passaggio dall'animale all'uomo implica un *salto di qualità* che non può dipendere da alcuna evoluzione. L'essenza umana non è posteriore a quella animale ma – incredibile a dirsi – è *anteriore*. Le caratteristiche animali sono di derivazione *umana*, sebbene siano combinate tra loro nelle forme più diverse. Questo perché non c'è nessuna caratteristica animale che l'uomo non sia in grado di riprodurre.

Materialismo democratico o autoritario?

Che anche il materialismo storico-dialettico sia affetto – al pari di ogni forma di “determinismo” – da intellettualismo di tipo illuministico, lo dimostra il fatto che esso ha la percezione della materia come di un'entità che va conosciuta esclusivamente con l'attività *scientifica* (quella da laboratorio). In tale maniera una qualunque consapevolezza diversa da quella scientifica, viene svalutata, considerata ai limiti della superstizione. Come se il concetto di “scienza” non potesse riferirsi anche a quelle popolazioni che si trasmettevano conoscenze ancestrali unicamente per via orale! Come se la stessa scienza non potesse essere oggetto di manipolazioni ideologiche!

I classici del marxismo sono in questo molto espliciti: la conoscenza scientifica della natura (che per gli scienziati naturali è istintiva, mentre per i materialisti dialettici è consapevole) autorizza l'uomo a “dominarla”. Lenin lo dice chiaramente nel suo *Materialismo ed empiriocri-*

ticismo: “dal momento che conosciamo questa legge [si riferisce alla natura], la quale agisce (come ha ripetuto Marx migliaia di volte) *indipendentemente* dalla nostra volontà e dalla nostra coscienza, noi siamo i dominatori della natura. Il dominio della natura, che si manifesta nella pratica del genere umano, è il risultato del riflesso, obiettivamente esatto, dei fenomeni e dei processi della natura nella mente dell'uomo, e dimostra che questo riflesso (nei limiti di ciò che ci indica la pratica) è una verità obiettiva, assoluta, eterna”.

Il passaggio, per Lenin, appare molto logico. Invece andrebbe dimostrato, poiché se davvero dovessimo tener conto di tale “riflesso”, la natura andrebbe “rispettata”, non “dominata”. Una conoscenza scientifica comporta davvero la necessità di un “dominio” della natura? anche quando di questa natura conosciamo, seppur scientificamente, solo una parte? In ogni caso, anche se di essa conoscessimo tutto quanto, qui e ora, ciò dovrebbe essere considerato sufficiente per esercitare su di essa un controllo assoluto delle sue risorse? Che diritto avremmo di farlo, visto e considerato che qui si ha a che fare con un oggetto del tutto *indipendente* dal genere umano, da cui proviene la nostra stessa esistenza e persino la nostra coscienza?

Se la natura fosse stata creata dall'uomo, allora la questione del “dominio” ci sarebbe parsa scontata; se io credo un oggetto, è normale che possa farne ciò che voglio. Ma con le idee del materialismo dialettico noi dovremmo pensare a una natura che, pur potendo farne a meno, avrebbe creato un essere umano al quale dare piena facoltà di dominarla. Ora, non è strano questo spirito di arrendevolezza da parte della materia?

Indubbiamente oggi abbiamo capito che i termini epocali dello scontro ideologico non sono più tra idealismo e materialismo, in quanto gli scienziati, con i loro strumenti tecnologici, non vedono dio da nessuna parte. Tuttavia una concezione della natura così perentoria ci porta a credere che in futuro lo scontro verterà tra un materialismo *autoritario* e uno *democratico*, e lo spartiacque sarà proprio nella concezione che si avrà del rapporto uomo / natura.

Anzitutto infatti dovremmo chiederci: se l'uomo usasse questa pretesa di dominio in maniera contraria alle *esigenze riproduttive* della stessa natura, come farebbe questa a sopravvivere? Che senso ha pensare che, siccome la materia è infinita nello spazio e nel tempo, il suo sfruttamento può essere considerato illimitato? Tra natura e uomo dovrebbe esistere soltanto un *rapporto paritetico* e non anche un rapporto di dominanza e di subordinazione.⁴⁹

⁴⁹ Silvano Tagliagambe scriveva in un libro a più voci, *Attualità del materialismo dialettico* (Editori Riuniti, Roma 1974), che è impossibile “fondare il mate-

Non avrebbe alcun senso accettare l'idea che la natura abbia dato all'uomo una facoltà così invasiva neanche nel caso in cui ammettessimo una *coesistenza eterna* di entrambi gli elementi. A ben guardare infatti noi siamo sì fatti di materia, ma, poiché siamo caratterizzati da ciò che in natura si trova solo in noi, cioè la *coscienza*, allora forse è possibile pensare a una materia eternamente *pensante*, che ha trasmesso consapevolmente solo a noi questa sua facoltà, proprio perché esiste una contemporaneità nello spazio e nel tempo, o comunque una certa, profonda “familiarità” tra le due essenze, umana e naturale.

Noi siamo *materia pensante* esattamente come la materia in generale. E, proprio come l'universo, che è infinito nello spazio e nel tempo, anche la nostra *essenza* o *coscienza* in qualche maniera lo è. Possiamo addirittura pensare – senza rischiare di cadere in alcun misticismo – che l'essenza umana in realtà non sia *mai nata*, proprio perché dell'universo noi siamo la sua *coscienza*, o comunque un prodotto *necessario* nell'ambito dell'evoluzione della natura, un prodotto che da virtuale è diventato reale.

Ma se anche questa ipotesi fosse vera, le leggi della materia non le abbiamo inventate noi; anzi esse ci costituiscono in maniera *organica, strutturale*, e quando non le rispettiamo, le conseguenze non ricadono solo sulla natura, ma anche su noi stessi. Questo per dire che sul nostro pianeta noi dovremmo limitarci a sperimentare con la natura un *rapporto equilibrato* e non di sfruttamento. Il fatto di essere la “coscienza della natura” non ci autorizza a fare alcunché di “innaturale”.

I limiti filosofici del leninismo

Che ci sia qualcosa di poco chiaro nel materialismo dialettico di Lenin l'aveva già detto Anton Pannekoek, nel suo *Lenin filosofo* (ed.

rialismo storico su quello dialettico”, soprattutto dopo il fallimento del Diamat staliniano. Lo diceva all'inizio degli anni Settanta, quando ancora non era fallita l'esperienza del “socialismo reale”, basata sul materialismo storico. Questo per dire che entrambe le forme comuniste di “materialismo” hanno aspetti che vanno profondamente emendati. Forse quelli più evidenti riguardano il materialismo dialettico, ma quelli che possono produrre i risultati più pericolosi appartengono al materialismo storico. E con questo non vogliamo certo dire che le revisioni possono provenire dall'ideologia liberal-borghese. Tuttavia non possiamo neppure sostenere la tesi dell'autore secondo cui il suddetto Diamat è fallito semplicemente perché lo stalinismo non diede mai alle scienze naturali il diritto di svilupparsi in maniera autonoma. Non è la scienza che può legittimare le acquisizioni della filosofia marxista. Tale filosofia va superata *in se stessa*, a prescindere dal Diamat, dalla scienza e persino dai suoi risvolti politici.

Pgreco, Milano 2016), ma anche quello che dice lui è poco chiaro.

Di sicuro l'accusa che Lenin rivolge al machismo d'aver posto la sensazione, sulla scia di Berkeley, come prioritaria rispetto alla materia, non può semplicemente essere rovesciata dicendo che la materia è prioritaria e la coscienza un suo prodotto derivato. Scrive Pannekoek, cogliendo l'essenza del problema, senza però riuscire a trovare alcuna soluzione: "Il fatto che l'energia possa trasformare gli stimoli esterni in coscienza è una cosa che potrà credere un materialista borghese vecchio stile; ma una simile convinzione è al di fuori della scienza. Secondo la scienza della fisica l'energia può soltanto, e in modo totale, trasformarsi in altra energia... La coscienza in quanto forma di energia è sconosciuta nel campo della fisica" (p. 92). Insomma per Pannekoek la materia è inerte e la scienza umana può farne ciò che vuole. Insistere sulla precedenza temporale è del tutto irrilevante.

Per noi invece tra materia e coscienza non può essere rivendicata alcuna priorità cronologica per un'altra ragione. Non esiste un "prima" e un "dopo", proprio perché qui si parla di "materia pensante" e di "coscienza corporea". Cioè come non esiste su questa Terra una coscienza che non alberghi in un corpo umano, così non esiste una materia che, nei suoi livelli superiori, non sia in grado di produrre ("procreare") un essere umano. Se la materia non avesse la facoltà di "pensare", sarebbero nati soltanto gli animali, che vivono di istinto e che, in un certo senso, hanno un cervello simile a quello di un computer, cioè sufficientemente preordinato dalla natura, la quale ha previsto la facoltà di un certo adattamento all'ambiente, che può portare gli istinti a subire talune modificazioni. *L'imprinting* subito dall'oca Martina, nel racconto di Lorenz, le permise di sopravvivere pur in assenza di una madre naturale, ma non le permise di capire che quello scienziato non era sua madre, anche se non le impedì di distaccarsene per crearsi una propria prole.

Gli animali stanno appunto a testimoniare che la materia è dotata di leggi di una certa sensibilità e intelligenza, ma dal loro comportamento istintivo sarebbe impossibile dedurre ch'essa è anche dotata della facoltà di decidere non secondo le leggi dell'istinto, ma secondo quelle della *ragione*. Materia e coscienza sono due entità *complementari*. Possono sì essere pensate separatamente, ma se non si vuole cadere nelle astruserie più inverosimili, è meglio tenerle unite. Cioè quando si affrontano le leggi della materia è bene chiedersi subito quali ricadute sulla coscienza possono avere i processi scientifici. Come minimo ci risparmieremmo tragedie colossali come quelle di Hiroshima e Nagasaki.

Divenendo "coscienza" la materia si è per così dire "oltrepassata". La coscienza è divenuta *relativamente autonoma* dalla materia. Ciò che la coscienza non può ovviamente fare è violare le leggi

della materia senza violentare se stessa. Ma è soltanto sua la facoltà di rispettarle e di farlo in maniera “umana”, cioè secondo piena “libertà”, non secondo mera “necessità”. E qui non si dica che la libertà sta nell'adeguarsi alla necessità (come volevano gli stoici, Spinoza, Hegel ecc.). La libertà deve adeguarsi soltanto a se stessa. È in coscienza che si deve decidere quando tale adeguamento va concepito come una necessità.

Esiste quindi qualcosa nell'umano che la materia non conosce nella stessa maniera. Ciò che l'umano pensa, nella profondità della sua coscienza, nessuno può saperlo, neppure la materia, che pur è “razionale”. Finché si parla di sensazione o di percezione sensibile è giusto considerare la materia prioritaria, ma tale priorità la perde subito quando si comincia a parlare di intuizione o rappresentazione o concettualizzazione. Tali facoltà provengono dalla *libertà di coscienza* (cioè di scelta), il cui prodotto più significativo è la *coscienza della libertà*. Quest'ultima può essere acquisita solo vivendola in *un'esperienza sociale*, in cui l'interdipendenza dell'*umano* e del *naturale* non viene messa in discussione.

Qui siamo su un altro piano, squisitamente *umano*, che la materia può prevedere, in quanto deve fornire il supporto fisico (il contenitore) per poter esercitare questa specifica facoltà, ma che non può gestire in proprio: può semplicemente far presente all'essere umano che tale *autogestione* non può violare le fondamentali leggi della materia (tali leggi sono proprie della materia, connaturate alla sua essenza, non sono attribuite ad essa da parte dell'uomo).

Tutto ciò per dire che la controversia tra materialismo e idealismo, così come delineata nel testo di Lenin, va emendata con considerazioni che non possono essere ricavate né dal materialismo né dall'idealismo. Lenin si avvicina alla comprensione di ciò quando dice che “rimane da indagare, e poi ancora indagare, in che modo la materia che apparentemente è del tutto priva di sensibilità si lega a un'altra materia composta degli stessi atomi (o elettroni) e dotata nello stesso tempo di una ben chiara facoltà di sentire. Il materialismo pone nettamente questo problema ancora insoluto...”.

Stava in sostanza chiedendosi come può nascere la coscienza da una materia incosciente; e si stava rispondendo con un avverbio: “apparentemente” (priva di sensibilità), riferito alla materia. Ciò è in sostanza aveva capito che la materia è in qualche modo “pensante” o comunque “sensibile”. La sensazione è “una delle proprietà della materia in movimento”. Resta però da chiarire come ha fatto questa materia a produrre la *coscienza*, che va ben oltre la semplice sensazione, pur avendo quest'ultima un qualcosa di primordiale nello sviluppo dell'essere umano.

Sulla base della sensazione anche l'animale avverte la differenza

tra libertà e schiavitù, tra condizione selvatica e addomesticata, quindi questo può farci supporre che nella materia vi sia qualcosa di simile alla coscienza umana della libertà. Tuttavia la *sensazione della libertà* (che può provare p.es. il lupo rispetto al cane) non è la stessa cosa della *coscienza della libertà*. La sensazione fa parte degli *istinti*, cioè non può rendere ragione di sé. Non sa da dove viene, né il perché esista. Non riesce neppure a capire quando l'istinto necessita di essere controllato. L'animale frena l'istinto quando è costretto da circostanze sfavorevoli. Può anche modificare i propri istinti nel mentre si adegua a un ambiente particolarmente ostico o ostile (p.es. variando le proprie abitudini alimentari). Ma la coscienza è un'altra cosa. Essa include degli aspetti *etici* che vanno ben oltre la difesa della prole e del proprio territorio per la riproduzione della specie.

L'origine della coscienza è *umana*, non può essere esclusivamente materiale. La materia ha soltanto il potere di creare l'involucro in cui la coscienza si esprime. Una volta fatto questo, deve lasciare che la coscienza si esprima in autonomia, pur nel rispetto dei limiti di fondo stabiliti dalla stessa materia, oltre i quali nessuna esistenza è possibile, o comunque non è possibile alcuna esperienza umana. Non esiste libertà se non all'interno di determinati limiti.

Sulla base dei propri istinti un coccodrillo potrebbe arrivare a divorare i propri figli per placare i morsi della fame. Un essere umano difficilmente arriverebbe a una soluzione del genere senza prima averne cercate altre mille. Se a un essere umano gli si rimprovera di non avere una "coscienza", non lo si sta equiparando a un animale, ma lo si dovrebbe considerare assai peggio, in quanto le azioni che compie sono "contro natura", a prescindere dalle motivazioni che possono averle determinate. Gli istinti di un animale sono sempre conformi alle leggi della natura, a meno che circostanze particolarmente sfavorevoli non lo inducano a comportarsi in una maniera insolita. Ma non a caso a capo di tali circostanze vi è quasi sempre l'uomo. "L'uomo ha inventato la bomba atomica, ma nessun topo al mondo costruirebbe una trappola per topi", ha detto Einstein.

Le leggi fondamentali della dialettica

Qui prenderemo in esame la sezione dedicata alle leggi fondamentali della dialettica nei due libri di A. Sceptulin, *La filosofia marxista-leninista*, e di V. Afanasiev, *Fondamenti di filosofia marxista-leninista*. Sono libri terribilmente datati dopo il crollo del socialismo sovietico, ma qui ci servono sul piano “didattico”, in quanto spiegano per filo e per segno, nella maniera più dettagliata possibile che cosa si deve intendere per “materialismo dialettico” dal punto di vista del marxismo-leninismo. Naturalmente ci limiteremo agli aspetti inerenti ai rapporti tra coscienza e materia.

Che cos'è la materia?

A tutt'oggi sono stati tre, nell'ambito della filosofia, i tentativi compiuti per negare l'*oggettività della materia*, cioè il fatto che la natura esiste indipendentemente dalla presenza o dalla volontà umana.

1) La materia è stata creata da una divinità, per cui non ha un'origine propria, non è eterna, non è infinita, non è paragonabile a una divinità. Dio è l'unica vera oggettività, di cui la materia costituisce un'espressione. Tra le manifestazioni divine vi è anche l'essere umano, il quale, essendo stato creato a “immagine e somiglianza” della divinità, è più importante della natura.

2) Anche ammettendo che la materia sia eterna e infinita, essa non è più importante dell'essere umano, in quanto se questi, coi propri sensi, non potesse percepirla, essa per noi sarebbe come inesistente. Per noi sono più oggettivi i sensi, coi quali possiamo percepire qualunque oggetto, a prescindere dal fatto che questo sia esistito prima di noi o sia un nostro prodotto. Sta dunque a noi attribuire importanza alle cose.

3) La materia può avere delle proprietà fisico-chimiche che noi riusciamo a individuare coi nostri esperimenti, ma non possiamo dimostrare in alcuna maniera che nell'universo vi sia una *finalità* che tiene unite tali proprietà. Le leggi che tengono insieme le proprietà della materia possono essersi formate in maniera puramente casuale e in maniera altrettanto casuale potrebbero modificarsi o addirittura scomparire. Non esistono leggi assolute.

Questi son tutti argomenti di derivazione teologica o filosofico-

borghese.⁵⁰

A questi tentativi ha, come noto, opposto le sue tesi il materialismo dialettico, di cui in questo libro abbiamo dato ampiamente conto. Qui però vorremmo aggiungere una nuova considerazione, con cui non ci permettiamo ovviamente di negare l'oggettività della materia (la quale, anzi, andrebbe data per scontata), ma soltanto la pretesa di un'interpretazione esaustiva. Questo perché la materia è sempre in così costante trasformazione e movimento che qualunque definizione, con cui si cerca d'interpretarla, rischia d'essere inadeguata. La materia sembra essere fatta apposta non per essere analizzata scientificamente, ma per essere *contemplata*. È così oggettiva, così imponente rispetto a noi che qualunque nostra conoscenza delle sue proprietà e delle leggi che tengono unite quelle proprietà, dando loro un "senso", risulta sempre imperfetta. Anzi, quando pretendiamo di considerarla in maniera "scientifica" (intendendo per "scienza" l'analisi laboratoriale), assumiamo per lo più atteggiamenti unilaterali, condizionati da interessi economici, perdendo di vista l'insieme delle cose.

La materia è così grandiosa, rispetto a noi, che se ci limitassimo a *contemplarla*, rispetteremmo le sue leggi assai meglio che non cercando di conoscerne analiticamente le singole proprietà. Quel che ci manca, per colpa della scienza moderna (sottomessa per lo più alle logiche del profitto), è l'atteggiamento *olistico* nei confronti della natura.

Il compito dell'essere umano, almeno su questa Terra, è quello di attenersi scrupolosamente alle leggi della natura, che sono le più idonee a permettere l'esercizio della principale legge che meglio caratterizza la nostra essenza umana: la *libertà di coscienza*. Ma, per poterlo fare, bisogna vivere un'esistenza secondo natura.

⁵⁰ Ci si permetta il seguente appunto. Nel Medioevo la filosofia era nettamente sottomessa alla teologia, per cui era impossibile uscire dalla mistificazione; e non se ne uscì neppure quando la filosofia, a partire da Cartesio, volle emanciparsi dalla teologia. Infatti la filosofia borghese non è altro che un modo di pensare individualistico e, per questa ragione, non sufficientemente determinato sul piano ateistico. Tuttavia con lo sviluppo della scienza sperimentale, a partire da Bacone e Galilei, il passo avanti che si volle compiere, nei confronti sia della teologia che della filosofia, ha portato l'umanità verso il baratro, pur essendo la scienza più determinata verso l'ateismo (questo a testimonianza che né l'ateismo né la religione possono in sé spiegare e tanto meno superare l'irrazionalismo della società basata sull'antagonismo sociale). Si è preteso infatti di conoscere la natura separandola nei suoi elementi più semplici e ponendo tale conoscenza analitica al servizio della produzione industriale capitalistica. L'idea di voler conoscere la natura per meglio "dominarla" non ha fatto altro che creare una catastrofica devastazione ambientale.

Detto questo, si tratta ora di denunciare il limite di fondo del materialismo dialettico, per il quale la materia è *eterna, infinita* (cioè spazialmente illimitata), *indistruttibile* (in quanto un elemento si trasforma perennemente in altro), dotata di *automovimento* (determinato dall'attrazione degli opposti), assolutamente *indipendente* dalla coscienza e dalla volontà umana.

Ora, siccome non vogliamo che tutto quanto un tempo si attribuisse alla divinità, venga attribuito alla materia (il che non potrebbe certo impedire che l'essere umano venga considerato come una semplice rotella del mirabile ingranaggio dell'universo), cosa possiamo aggiungere di nuovo? In effetti, non ci serve a niente sapere che la coscienza è “una proprietà della materia a organizzazione superiore”, se tale organizzazione è soggetta – come vuole Engels, in questo abbastanza stoico – a “un processo ininterrotto del divenire e del perire”. Se la coscienza umana non può fare altro che identificarsi coi processi naturali, sarebbe difficile spiegare il motivo per cui la *libertà di coscienza* abbia il dovere di manifestarsi nel migliore dei modi.

Se l'esistenza dell'essere umano è destinata a finire (peraltro in contrasto con le caratteristiche della materia), come ogni altro ente di natura, nel vortice delle cose che nascono e muoiono di continuo, nel frullatore che tutto rende omogeneo, senza permettere di distinguere i singoli elementi, a che pro essere “virtuosi”? Dobbiamo farlo solo per sentirci in pace con la coscienza? Quand'anche infatti sapessimo che le violazioni delle leggi della natura si ritorcerebbero contro di noi, cosa potrebbe impedirci di continuare a violarle, visto che nessuno sarà in grado di giudicarci? Se la morte è una livella per tutti, chi può temere il *giudizio* di chi è ancora vivo?

Se la causa dell'esistenza della coscienza risiede nella materia, allora abbiamo a che fare con una materia “pensante”, e se nessuno dei suoi attributi può andare perduto, e se ogni ente materiale, incluso l'essere umano, racchiude in sé, nella sua natura, tutte le proprietà della materia, allora dobbiamo considerare l'essenza umana come qualcosa di *coeterno* alla stessa materia. A questo punto dovremmo avere il coraggio di dire, per deduzione logica, che se siamo in tutto e per tutto “figli della materia” (cioè di una materia eterna), allora noi *non siamo mai nati*. L'essere umano proviene da un'essenza umana strettamente connessa a un'organizzazione superiore della materia. La coscienza, come particolare proprietà di questa materia, non si contrappone alle altre sue proprietà, ma è un momento dello stesso ordine universale, anche perché la materia, passando da uno stato qualitativo a un altro, in tutti i suoi mutamenti rimane eternamente la stessa.

Detto questo, qual è la cosa che il materialismo dialettico non ha

compreso? Gli restava solo un piccolo passo da compiere, ed è questo: la coscienza umana non è un prodotto “esclusivo” della materia; non lo è proprio perché è dotata di una *libertà di coscienza* con cui può decidere di violare le leggi della stessa materia. Nessun prodotto della materia è in grado di fare una cosa del genere. Quindi se è vero che la materia è “pensante”, non lo è fino al punto da entrare in contraddizione con se stessa. Cioè non ha in sé degli elementi che possono portarla ad avere atteggiamenti autodistruttivi. L'uomo invece li ha, e sono proprio questi elementi che, seppur negativamente, ci indicano che l'essenza umana universale non è esattamente un “prodotto esclusivo” della materia.

Dobbiamo limitarci a dire che l'essenza umana non può prescindere dalla presenza della materia, ma questo, se vale sul piano ontico-fenomenico, estrinseco-formale, normo-legislativo, non vale su quello più propriamente *ontologico*. L'essenza umana è caratterizzata da una *libertà di coscienza* che la materia non conosce come la conosciamo noi. In virtù di questa libertà essa può compiere un “bene” che è esclusivamente “umano”, cioè di pertinenza del *solo* essere umano, l'unico ente di natura in grado di andare *oltre* gli istinti naturali, l'unico in grado di avere una *coscienza della libertà*.

Che cos'è il movimento?

Perché quando nasce la filosofia greca si concepisce il movimento della materia come il sorgere di un elemento e la distruzione di un altro? Perché i filosofi vivevano in una società dominata dai rapporti di forza. Chi si eleva o si distingue, è in grado di sottomettere chi è più debole, in un processo che non ha mai fine. E nel mondo greco era forte la lotta tra i ceti agrari e quelli mercantili. Quest'ultimi, 2500 anni fa, cercavano di sottrarre potere agli avversari, la cui ideologia che legittimava l'autorità era la mitologia religiosa, quella secondo cui sono stati gli dèi a dare una forma ordinata al caos iniziale dell'universo; e tra gli dèi il maggiore, ad un certo punto, divenne Zeus, impostosi con la forza, dietro il pretesto che suo padre Kronos era un mostro senza pietà per i suoi figli.

La suddetta filosofia mercantile aveva ampi connotati scientifici e sostanzialmente era atea: infatti si poneva una sostanza materiale (aria, acqua, fuoco, terra) come *archè* di tutto l'universo. Alcuni filosofi arrivarono a pensare che persino la presenza degli atomi, indivisibili e liberi di muoversi nell'universo, rendesse irrilevante la presenza degli dèi.

Tale filosofia scientifica non poteva piacere ai filosofi più aristocratici e conservatori, poiché il concetto di “movimento” toglieva ai poteri costituiti quella aureola di sacralità di cui essi si vantavano. Costoro infatti preferivano sostenere l'assolutezza della sostanza, fatta coincidere

con l'essere, considerando il movimento una pura parvenza, un elemento del tutto inadeguato a mettere in discussione i poteri dominanti. Nella filosofia della natura, quella presocratica, vi sono già tutti gli elementi per capire la differenza tra idealismo e materialismo.

La lotta tra borghesia e aristocrazia portò a un conflitto permanente, in cui non si riuscì mai, neppure dopo la vittoria contro l'impero persiano, a trovare una via d'uscita agli antagonismi sociali, anche perché non si volle mai mettere in discussione l'istituto della schiavitù. Sorsero delle mediazioni filosofiche (di tipo stoico), capaci di valorizzare l'assolutezza della sostanza e l'importanza del movimento dei suoi elementi, ma non servirono a salvare la civiltà greca dal suo inarrestabile declino.

La trasposizione politica delle mediazioni filosofiche non riuscirà mai a fare del movimento la chiave di volta per superare la staticità della sostanza neppure nella civiltà romana, la quale infatti fece della schiavitù la propria ragione di vita. Nell'ambito di questo regime antagonistico il movimento partiva da qualcosa di statico, che però restava intangibile nelle sue caratteristiche di fondo. La stessa conoscenza scientifica aveva pochi motivi per svilupparsi, se non quelli di tipo militare e architettonico, che servivano a confermare i poteri esistenti.

Senza abolire la schiavitù non poteva svilupparsi la scienza e senza lo sviluppo della scienza la materia non poteva essere conosciuta nei dettagli. La svolta *sociale* avvenne con la borghesia a partire dai Comuni medievali, la quale al posto del rapporto schiavile preferiva quello salariato. La svolta *scientifica* vera e propria avvenne invece in epoca moderna, quando in campo astronomico si cominciò a dire, usando il telescopio, che l'universo è mosso da leggi autonome, conosciute le quali si può pensare di dominare la natura. Lo sviluppo borghese e scientifico portò a credere inizialmente che la materia non dipende dallo spirito e tanto meno dalla coscienza, e successivamente che il movimento è una proprietà intrinseca della stessa materia (confermata anche dall'uso del microscopio), per cui, se un qualche dio esiste, egli è al massimo un "ordinatore" dell'universo, un "orologiaio" che può dare alla materia una spinta iniziale per farla muovere, ma non costituisce certamente la chiave per interpretare le leggi della natura.

Queste idee furono ereditate da una filosofia materialistica più conseguente sul piano ateistico (prima in forma naturalistica e meccanicistica, poi storica e dialettica). Essa in pratica arrivò a dire che non c'è movimento senza materia e non c'è materia senza movimento. Il movimento della materia, essendo assoluto ed eterno, non può essere né originato né distrutto. L'equivalenza non viene soltanto concepita tra materia e movimento, ma anche, all'interno della materia, tra massa ed energia: ogni massa ha un'energia corrispondente, e non si può parlare di energia

senza parlare di una massa, né si può pensare che un mutamento dell'energia non provochi un mutamento della massa. In alcune zone dello spazio cosmico la materia e l'energia si disperdono, ma in altre si concentrano di nuovo, dando origine a nuovi corpi celesti. Non ha neppure senso dire che la materia è destinata a trasformarsi in "pura energia". Ciò in quanto non esiste energia senza materia, come non esiste materia che non sia energetica. La Luna è forse un pianeta morto? Eppure provoca le maree. Al massimo possiamo parlare di passaggio da un genere di materia a un altro genere. L'energia è piuttosto una misura del movimento, mentre la massa è una misura della materia.

Insomma, la materia non può annullarsi, né interamente né parzialmente, può solo trasformarsi; lo stesso movimento non può sorgere dal nulla né scomparire, può solo entrare in una quiete relativa, temporanea, una sorta di movimento in equilibrio: p.es. l'altezza degli individui, ad un certo punto, si arresta, ma all'intero di un corpo che progressivamente invecchia. Quindi i momenti di equilibrio o di quiete non interessano la materia in generale, ma solo singoli processi o corpi. Un oggetto nasce in movimento e si consolida nella quiete, per poter essere distinto da altri oggetti. Un corpo è in uno stato di quiete solo in rapporto a un altro corpo, ma entrambi partecipano, contemporaneamente, al movimento della materia. P.es. un'abitazione è stabile, ma viene edificata in un pianeta che è in continuo movimento. È proprio il movimento, generato dagli opposti che si attraggono e si respingono, che ci impedisce d'essere schematici, unilaterali, conservatori. La quiete non è che un momento del movimento. Le forme fondamentali di questo movimento sono quella meccanica, fisica, chimica, biologica e sociale, tutte interconnesse e inseparabili.

Quindi, essendo la materia eterna e infinita, è giusto parlare di *automovimento*, nel senso che sulla base della legge di conservazione e trasformazione della massa energetica, il movimento non può finire mai, né quantitativamente né qualitativamente, e tanto meno può esistere in un'unica forma.

A questo punto però il materialismo dialettico fa un'affermazione controversa. Da un lato sostiene che la materia non può trasformarsi in qualcosa di immateriale; dall'altro che la coscienza è un prodotto materiale del cervello, frutto di una lunga evoluzione della materia.

Vediamo come risolvere questa antinomia. Le strade percorribili potrebbero essere una delle due. Se l'essere umano è un "prodotto" della materia, allora la materia deve essere necessariamente "pensante", cioè deve per forza contenere degli aspetti *immateriali*, visto che l'essere umano è l'unico ente di natura dotato di "coscienza". Viceversa, se si vuole escludere la "pensabilità" da parte della materia, allora nell'universo deve

per forza esistere *un'essenza umana coeterna e coestensiva alla materia, dotata di una libertà di coscienza che la materia non conosce.*

Non c'è altra spiegazione che giustifichi la presenza della libertà di coscienza. In entrambi i casi si parla di qualcosa di “umano”, dotato di caratteristiche “umane”, comprensibili perché condivisibili da parte del genere umano. L'essere umano non ha soltanto la facoltà di conoscere la materia, ma anche il compito di conoscere se stesso e di vivere un'esistenza compatibile con le leggi della natura.

Se si vuole considerare la coscienza una forma di sviluppo superiore della materia, allora qui si ha a che fare con una materia “umanizzata”, in grado di contenere aspetti immateriali o spirituali, senza per questo dover negare se stessa. Come ciò sia avvenuto non lo sappiamo. Sappiamo soltanto che noi, come esseri umani, partecipiamo a questo sviluppo superiore della materia. La dimostrazione più evidente di tale partecipazione risiede nel fatto che solo l'essere umano può finire in condizioni sub-umane e, nonostante questo, avere la capacità di riprendersi. Negli enti di natura gli istinti non permettono un movimento del genere.

In ogni caso quando si arriva a dire che il movimento è il modo di esistere della materia, si è arrivati a formulare una tesi in cui gli uomini primitivi credevano per intuito, avendo una concezione olistica dell'esistenza, in cui tutto appare integrato e interconnesso. Abbiamo sicuramente fatto molti progressi negli ultimi 6000 anni di storia, ma il più deve ancora essere fatto.

Cosa sono lo spazio e il tempo?

Quando si parla di spazio e di tempo il materialismo dialettico afferma che la durata degli enti materiali è temporanea, limitata in uno specifico spazio, per quanto, sulla base di determinate tappe di sviluppo, essi siano soggetti a continue trasformazioni.

A rigor di logica, anche la coscienza, visto che viene considerata un prodotto della materia, dovrebbe fare la stessa fine di un qualunque oggetto, a meno che non si voglia sostenere che un ente immateriale ha il diritto di sfuggire alla legge di Kronos, che divora i propri figli. Ma nessun materialista ammetterebbe una cosa del genere molto volentieri.

Forse sarebbe meglio limitarsi a sostenere che i singoli oggetti, prodotti dalla materia, sono destinati a trasformarsi in altro da ciò che erano in un determinato spazio-tempo. E se questo è possibile agli oggetti, non si vede perché dovrebbe essere negato agli esseri umani, i quali sulla Terra hanno certamente una conformazione fisica non adatta a vivere nello spazio cosmico.

Resta tuttavia il problema di sapere che fine faranno le coscienze

individuali, le quali è difficile che riescano a trovare soddisfazione sapendo che soltanto come “specie” sono destinate a esistere, magari evolvendo in altre forme, che riguarderanno le future generazioni. Se compito dell'umanità è quello di credere in una “verità assoluta” – come vuole Lenin –, ci si chiede per quale ragione le generazioni esistite prima di noi non possano beneficiare di tale conoscenza (come noi non ne fruiremo rispetto a quelle future). La successione temporale, di fronte alla coscienza soggettiva, in una questione così importante, ha un significato molto relativo. Chiunque infatti potrebbe chiedersi che senso abbia dover conoscere una verità assoluta quando ci si deve considerare completamente mortali, cioè non destinati a un'esistenza eterna.

Anche qui, per risolvere il problema, le soluzioni sembrano essere due: o qualunque generazione della storia ha avuto la possibilità di accedere alla verità assoluta, oppure qualunque coscienza individuale avrà la possibilità di accedervi in una dimensione cosmica. Le soluzioni, come si può facilmente notare, non sono in antitesi tra loro. Semmai l'antitesi è a un altro livello: negli ultimi 6000 anni di storia, cioè da quando è sorto l'antagonismo sociale tramite l'introduzione dello schiavismo (fisico, tributario e salariale, cui si è aggiunto nel cosiddetto “socialismo reale” quello ideologico⁵¹), noi non sappiamo più chi siamo veramente (al massimo possiamo soltanto “desiderare” di diventare “umani e naturali”), quindi si può presumere che l'umanità stia cercando di arrivare a quella stessa “verità assoluta” che già conosceva, in forma *olistica* (cioè senza l'uso della scienza sperimentale), alle sue origini.

I materialisti criticano gli idealisti quando questi non credono in una oggettività del tempo e dello spazio. Ma se davvero spazio e tempo fossero solo categorie mentali, chi sarebbe più ateo: l'idealista o il materialista? A nostra consolazione non è forse meglio credere che questi due elementi della materia (lo spazio e il tempo), esistendo indipendentemente da noi, forse hanno il potere di “ospitarci” dopo la nostra morte terrena? Non torna forse a nostro vantaggio sapere che se la materia è eterna, così come l'energia e il movimento che la caratterizzano, nonché lo spazio e il tempo che la contengono, nulla ci impedisce di credere che anche noi beneficiamo degli stessi privilegi, visto che siamo un prodotto della materia a organizzazione superiore? Non sarebbe forse triste vedere un materialista credere nell'eternità della materia e contemporaneamente nella temporalità dell'essere umano? A che ci servirebbe credere in qualcosa di cui non potremmo beneficiare nella sua interezza o completezza?

Insomma, se consideriamo eterno il tempo (che è anche irreversi-

⁵¹ “Ideologico” nel senso che al potere vi era un partito unico che dirigeva uno Stato totalitario, sommamente burocratico e basato su una ideologia di sistema.

bile) e infinito lo spazio (che è tridimensionale), non si capisce perché queste caratteristiche non debbano appartenere anche all'essenza umana universale. Se dopo morti non avremo più la stessa complessione fisica che ci caratterizza su questa Terra, dov'è il problema? Le forme cambiano, la sostanza resta. L'importante è essere se stessi, conformi a natura, umanamente integri, rispettosi delle leggi universali della materia, di cui la principale riguarda proprio noi: la *libertà di coscienza*. L'unica possibile distruzione della coscienza è quella che l'essere umano può compiere nella propria libertà, rifiutandosi di essere quel che deve essere. La vera morte, la vera "malattia mortale" (come direbbe Kierkegaard) è la *disperazione*, cioè la volontà di non voler essere stessi, secondo natura, o la volontà di voler essere se stessi contro la natura: in entrambi i casi il rifiuto di trasformarsi sulla base di leggi naturali.

Dobbiamo immaginarci nell'universo con un corpo che può viaggiare alla *velocità della luce* (cosa che già sperimentiamo col pensiero), un corpo che può emanare *energia* (cosa che possiamo fare anche adesso in varie maniere), un corpo che può superare la *forza di gravità* (come sperimentano gli astronauti), un corpo libero di *amare* chi vuole (nel rispetto della libertà di coscienza), un corpo che si sente a proprio agio quando è immerso nelle forze della natura, capace di produrre i propri beni nel rispetto delle leggi della materia (come facevano i primitivi). Di fronte a una prospettiva del genere chi sarebbe così stupido da vivere nella disperazione? Chi continuerebbe a restare vincolato agli errori compiuti sulla Terra? Chi non approfitterebbe del fatto che il tempo non è in grado di fermarsi e che il fatto di procedere solo in avanti è la più grande opportunità per cambiare in meglio?

Un'ultima osservazione. Anche se può apparire strano, in quanto un materialista è abituato a ragionare in termini deterministici, è stata proprio l'importanza attribuita alla *coscienza* che ha permesso all'uomo di considerare lo spazio e il tempo, così come la materia, qualcosa di eterno e di infinito. Cioè quanto più ci siamo liberati dalla religione (medievale), grazie allo sviluppo della tecnoscienza, applicata all'industria, tanto più abbiamo estromesso l'idea di Dio dalla nostra coscienza, sostituendolo con un nuovo contenuto autonomo, la materia, che si muove in due contenitori non meno autonomi, lo spazio infinito e il tempo eterno. Che poi questa nostra autoconsapevolezza si sia sviluppata togliendo alla natura la propria autonomia, è un altro discorso. Resta comunque un fatto che la nostra liberazione dalla dipendenza religiosa sia avvenuta tramite la rivoluzione industriale, supportata da quella tecnico-scientifica.

In futuro, sul nostro pianeta, visto che con queste rivoluzioni abbiamo letteralmente devastato l'ambiente, compromettendo la nostra stes-

sa esistenza, le alternative che avremo saranno soltanto due: tornare a credere in Dio, ripetendo in pratica il passaggio dallo schiavismo greco-romano al servaggio feudale (che è poi il passaggio dall'urbanizzazione alla ruralizzazione); oppure sviluppare una forma di ateismo simile a quella dell'uomo primitivo, la cui tecnologia era rispettosa dell'esigenza riproduttiva della natura. In tal caso però lo faremmo con la consapevolezza dei limiti della scienza e quindi con l'esigenza di tornare a uno stile di vita molto più a contatto con la natura.

Comunque sia, noi dobbiamo sviluppare la legge più importante dell'universo, quella che le riassume tutte: la *libertà di coscienza*, che può essere realizzata solo rispettando la *diversità*. E quando si parla di "diversità", si deve per forza intendere qualcosa di *autenticamente umano* e di *integralmente naturale*, qualcosa che non può certamente essere definito a priori.

*

Noi abbiamo assolutamente bisogno che il tempo non sia unidirezionale. Per poter risolvere i problemi della coscienza, il tempo deve permetterci di tornare indietro e di farci rivivere il passato come se fosse presente. Non deve essere obbligatorio farlo, ma deve esserci data la possibilità di farlo.

Il tempo deve andare avanti come forza oggettiva, come una costante determinazione, ma dal punto di vista della nostra soggettività esso deve risultare indeterminato, nel senso che, a nostra discrezione, esso può anche risultare reversibile. Altrimenti è impossibile capire la complessità delle scelte di campo, cioè l'uso del libero arbitrio. Guardando le cose a ritroso, senza poterle rivivere, si ha sempre l'impressione che siano state dettate dalla categoria della necessità.

Ciò ovviamente non significa che il passato possa essere modificato, ma semplicemente che la coscienza deve poter ritrovare in un passato integrale, non limitato da se stesso, quindi in un *passato-sempre-presente*, le cause delle proprie scelte di campo, quelle esistenziali, sociali, culturali, politiche. Non deve andare perduto neanche un capello della nostra testa, se quel capello è decisivo per capire chi siamo e cosa siamo diventati. Noi dobbiamo essere messi in condizione di poterci riconciliare con noi stessi, conformemente alla verità assoluta, che non può certo essere stabilita soggettivamente, nel chiuso della propria coscienza.

In fisica si dice che l'evento-causa non può essere posteriore all'evento-effetto. Ma nell'universo noi abbiamo bisogno di poter constatare tutte le cause che hanno prodotto un determinato effetto, e ne abbiamo bisogno come se fossero presenti, senza le deformazioni inevitabili legate

alla percezione del passato. Queste deformazioni possono essere dovute ai difetti della memoria, ma anche alle interpretazioni che col tempo abbiamo dato agli eventi del passato. A forza di dare interpretazioni non suscettibili di modifiche (e quindi sostanzialmente univoche), noi tendiamo a deformare il passato: non lo vediamo più per quello che è stato, obiettivamente, ma lo vediamo così come lo vogliamo vedere.

Ora, se il passato viene deformato da pregiudizi o false interpretazioni, la soluzione ai nostri problemi di coscienza sarà impossibile. Noi abbiamo bisogno che il passato, pur restando tale, si presenti a noi come se ci fosse contemporaneo. Il passato non può essere modificato, ma possono essere modificati i suoi effetti nel presente. Noi abbiamo bisogno di sottoporre a verifica la nostra coscienza, che ha il diritto di cambiare se stessa in qualunque momento.

Ovviamente nell'universo non esisteranno un tempo e uno spazio analoghi a quelli che viviamo sulla Terra. E tuttavia, se è vero che l'inferiore è incluso nel superiore, noi dobbiamo avere la possibilità di riprodurre, almeno come forma di rappresentazione realistica, ciò che abbiamo vissuto nel passato. Dobbiamo avere la possibilità di farlo, soprattutto perché la nostra coscienza inquieta ha bisogno di trovare il proprio equilibrio. Dobbiamo poterci rivedere (come se in un film fossimo noi gli attori principali) nel momento esatto in cui abbiamo compiuto delle scelte sbagliate.

In fondo anche la psicanalisi ambisce a farci tornare indietro, verso ciò che abbiamo rimosso con la coscienza e che permane però a livello inconscio. Noi abbiamo bisogno che tutto il rimosso torni in superficie, ma perché tale operazione sia davvero oggettiva (e quindi utile), le categorie di spazio e tempo devono essere completamente diverse. Dobbiamo poter percepire la fisicità degli eventi del passato come se fosse rivissuta integralmente (interiormente).

La riconciliazione con la nostra identità umana non può essere solo un'azione della coscienza da farsi *hic et nunc*. Abbiamo bisogno del contributo della fisica. Sono le teorie in campo fisico e astronomico che ci devono assicurare che nell'universo non andrà perduto nulla di quanto abbiamo vissuto sulla Terra. In fisica deve valere il principio secondo cui *il rapporto tra semplice e complesso è bidirezionale*. Non solo, ma anche l'idea secondo cui in natura non c'è nulla che sia così semplice da non essere anche profondamente complesso, e nulla di così complesso da non poter essere conosciuto e persino vissuto in maniera semplice. L'uomo ha bisogno di semplicità, poiché ciò da sicurezza. Ma, allo stesso tempo, non vuole negarsi la possibilità di trasformare il semplice in una profonda complessità.

Nell'universo, a causa delle mutate caratteristiche dello spazio e

del tempo (che tali saranno anche in rapporto alla gravità, alla velocità della luce, alla densità della materia, ecc.), noi avremo una percezione delle cose completamente diversa da quella attuale, ma la coscienza deve poter restare sempre “umana” e “naturale” come adesso (quando ovviamente è *conforme a ragione*). Ebbene, tale coscienza, pur vivendo in un corpo diverso da quello attuale (un corpo probabilmente più energetico che materico), avrà comunque il compito di acquisire *la verità assoluta della realtà*. Di questa realtà la stessa coscienza è parte costitutiva. La scienza dovrà aiutare la coscienza a ritrovare se stessa, cioè ad essere quel che deve essere. Non serve a niente acquisire sempre maggiori verità scientifiche se la coscienza resta inadeguata, lacerata tra l'essere e il dover essere. Noi abbiamo bisogno di disalienare una coscienza condizionata da 6000 anni di rapporti sociali fortemente conflittuali.

Che cos'è la coscienza?

Se la coscienza fosse davvero soltanto una proprietà del cervello, sarebbe impossibile spiegare da dove venga il *sensu della libertà di coscienza*, poiché non vi è alcuna area del cervello che la possa indicare. Quando in biologia si parla di “stato di coscienza”, s'intende qualcosa di esclusivamente “fisico”. P.es. nel cervelletto, una struttura situata alla base del cranio, i 70 miliardi di neuroni che possiede (molti di più che nel resto del cervello) non ci permettono neppure di poter sperimentare qui e ora l'ambiente attorno a noi, cioè di percepire sentimenti, odori, sapori, di sentire il dolore o di essere felici. È come se il cervelletto fosse costituito da una serie di moduli ognuno dei quali opera in parallelo: una caratteristica che evidentemente non gli consente di contribuire a una funzione così complessa come lo sviluppo della coscienza. Prendiamo un altro esempio: la zona della corteccia pre-frontale è quella più “associativa”, quella in cui gli esseri umani fanno le loro rappresentazioni del mondo e di se stessi. Eppure essa si limita a elaborare i dati, senza trasformarli in azioni specifiche: la maggior parte delle nostre decisioni non avviene con un pensiero cosciente verbalizzato, ma in modo “automatico”. Il fatto è che si sa ancora pochissimo della coscienza, intesa come la capacità di fare esperienza del mondo e comunicarla agli altri.

Il cervello esiste in tantissimi animali, ma per nessuno di essi si può parlare di qualcosa che vada al di là dell'istinto, e tra gli istinti non vi è certamente quello della *facoltà di scelta*, ovvero quello dell'*autoconsapevolezza*. L'animale ha indubbiamente il senso della libertà, in quanto per fargli perdere questo senso bisogna addomesticarlo, e non tutti si lasciano domare con la forza. Tuttavia in loro il senso della libertà è una semplice *sensazione*. L'animale non sa assolutamente quale sia la diffe-

renza tra il bene e il male, proprio perché il “bene” lo vive in forma istintiva, irriflessa, come la natura gli impone. Se compie qualcosa che noi giudichiamo negativamente è perché siamo noi che trasferiamo in lui le nostre frustrazioni o alienazioni, oppure perché soffre di qualche pesante condizionamento che noi gli abbiamo imposto. Se un animale avesse davvero “coscienza” della libertà, farebbe del “bene” al di là dei propri istinti e persino al di là dell'addestramento ricevuto.

Ecco perché tra noi e gli animali non si può parlare di “relazione sociale”, come non è possibile farlo tra noi e un computer o un robot. Ci può essere affettività o riconoscimento di una certa capacità intellettuale, ma non ci sarà mai un rapporto alla pari. Il fatto stesso che nell'uomo il linguaggio sia incredibilmente sviluppato, mentre nell'animale si riduce a pochi versi, attesta che, sul piano della coscienza, un abisso ci separa. La coscienza infatti è il luogo ove il linguaggio può assumere le sfumature interpretative più disparate. Apparentemente sembriamo fatti apposta, noi umani, per non capirci. Siamo capaci, in effetti, di equivocare il significato di ogni singola parola. Ma è proprio l'ambiguità del nostro linguaggio che ci rende unici. Sono proprio le sottigliezze, i doppi sensi, le ironie... che ci rendono estremamente diversi non solo dal mondo animale, ma anche tra di noi. La varietà delle parole, dei segni e dei simboli, ovvero dei significati che attribuiamo a parole, segni e simboli è qualcosa di una ricchezza sconfinata, assolutamente incommensurabile, non paragonabile con alcunché.

Come può il materialismo dialettico spiegare il motivo per cui un'unica specie, tra le infinite che si sono formate sulla Terra, abbia potuto beneficiare in via esclusiva di una ricchezza del genere? Se tutto ciò fosse stato determinato dal caso, perché parlare di “verità oggettiva” e persino di “verità assoluta”? Se nell'ambito della materia esistono leggi universalmente necessarie e una verità assoluta che noi dobbiamo conoscere, cosa c'entra il *caso* nell'evoluzione della specie umana? Se la materia è “pensante” (cosa che anche il materialismo ammette), per quale motivo dovremmo considerare la coscienza il risultato di uno sviluppo relativamente recente, e non una caratteristica ancestrale e strutturale della stessa materia?

Il fatto che sulla Terra l'uomo sia apparso *dopo* la formazione della natura e del regno animale, sta forse a indicare che fino a quel momento la materia non era “pensante”? Cioè essa sarebbe divenuta “pensante” o avrebbe acquisito la proprietà della “coscienza” soltanto in seguito alla comparsa dell'uomo sulla Terra? E che motivo avrebbe avuto di compiere un salto qualitativo del genere quando per miliardi di anni non ne aveva avvertito alcun bisogno? La porzione di universo in cui noi viviamo ha circa 14 miliardi di anni; il nostro pianeta circa 4,5 miliardi...

Stiamo parlando di enti materiali che avrebbero potuto continuare a vivere *senza coscienza* per altri infiniti miliardi di anni. Niente e nessuno avrebbe potuto indurli a prendere *coscienza di sé*.

Il fatto che sulla Terra sia avvenuta un'evoluzione dagli stadi inferiori della natura verso quelli superiori, non sta necessariamente a indicare che la stessa evoluzione sia avvenuta anche a livello *cosmico*. L'evoluzione terrena doveva probabilmente far capire a noi umani l'esistenza di una materia "pensante", cioè di una sostanza che rende impossibile pensare a una nostra presenza casuale sulla Terra. Su questo pianeta è infatti sorto un ente di natura cui è stata concessa la facoltà di prendere consapevolezza dell'esistenza di una materia "pensante".

Ora (ed è proprio qui il punto il cui il materialismo deve emendarsi), se tale consapevolezza si trova a formarsi in un corpo così particolare come quello umano, diviso per genere, nulla ci impedisce di credere che la conformazione della materia pensante sia straordinariamente somigliante a quella che abbiamo noi. Cioè la materia pensante non può assomigliare a nessun particolare animale, benché ogni specie abbia ereditato qualche particolarità della materia, sviluppandola in forme e modi che caratterizzano proprio quella specie e non un'altra.

Tutto ciò per dire che la "pensabilità" della materia è una caratteristica della materia stessa, la quale, sul piano cosmico, si manifesta come "essenza umana". Noi, in quanto esseri umani del pianeta Terra, partecipiamo a pieno titolo a tale "essenza umana", avendone ereditate le caratteristiche salienti, di cui la principale è proprio quella della *libertà di coscienza*. Quando la materia prende consapevolezza dell'esistenza di tale libertà, assume il nome e la forma di "essenza umana". La capacità di riflettere il mondo materiale, in maniera tale che si formi una "coscienza", non appartiene a nessun essere vivente che non sia "umano".

Se questo processo viene considerato "casuale", la si deve smettere di parlare di "verità assoluta", indipendente dalla coscienza umana, e ci si deve limitare a parlare di "verità relativa" o soggettiva, che l'uomo di volta in volta elabora, senza alcuna pretesa di oggettività. Di conseguenza, se la coscienza fosse soltanto il frutto di un'interazione tra cervello e ambiente, saremmo inevitabilmente costretti ad ammettere che nel futuro la coscienza, grazie allo sviluppo della conoscenza scientifica, sarà più evoluta di quella attuale. Ma una congettura del genere sarebbe profondamente ingiusta nei confronti di tutte le generazioni del passato, le quali, evidentemente, non avevano le nostre medesime cognizioni. La coscienza umana è una facoltà del tutto indipendente dalle cognizioni scientifiche. Appartiene all'essenza umana *in quanto tale*, cui ogni essere umano partecipa da quando la specie umana è venuta al mondo. Quel che cambiano sono le *interpretazioni* che diamo alle leggi della natura e della

società in cui viviamo.

Conclusione

La domanda che si poneva Enrico Bellone nel testo di Bellone, Geymonat, Giorello, Tagliagambe, *Attualità del materialismo dialettico* (Editori Riuniti, Roma 1974), ci pare un buon punto di partenza in questa conclusione: “quali contenuti obiettivi possono essere individuati nella teorie scientifiche, se la natura cui queste ultime credono di rivolgersi è essa stessa un prodotto della prassi umana?” (p. 58).

Sin da quando è nato, il socialismo scientifico ha fatto chiaramente capire ai propri interlocutori (ma questo vale anche per quello utopistico) che la natura va sottomessa all'uomo grazie allo sviluppo della tecnologia. In ciò rifletteva una concezione della vita tipica dello scientismo borghese. Tuttavia come può una natura “subordinata” esprimere se stessa per quello che è? La cosiddetta “cosa in sé”, se diventa solo “cosa per noi”, come può continuare ad essere se stessa? E se non può più esserlo, come si può pensare che una teoria possa adeguatamente riflettere le sue leggi?

Il marxismo parla della materia come qualcosa di “indipendente” dall'essere umano, ma poi la tratta come se la sua esistenza fosse finalizzata unicamente a soddisfare esigenze umane, le quali, per giunta, sono sempre più crescenti e complesse. Se davvero essa possiede questo “finalismo”, che però esercita in maniera del tutto “indipendente”, il rapporto uomo-natura andrebbe completamente reimpostato (rispetto a quanto si è fatto negli ultimi 6000 anni di storia e soprattutto negli ultimi quattro secoli).

Il marxismo vuole una materia eterna, infinita, dotata di automovimento, antecedente alla stessa nascita del genere umano, ma vuole questo solo per negare alle teorie mistiche o metafisiche qualunque attendibilità. Tuttavia, una volta posto, giustamente, l'ateismo, il marxismo si dichiara libero di fare della natura ciò che vuole. Non solo non riesce a spiegarsi come sia stato possibile che un elemento così complesso – la coscienza (dotata di libero arbitrio) – si sia formato in virtù di una materia determinata da leggi necessarie e universali, ma pretende anche di fare di tale coscienza umana il “dio” che pone la natura (vista come ostile, ribelle, matrigna) al proprio esclusivo servizio.

Sulla base di questi presupposti è impossibile creare un *socialismo ecologico* o ambientalistico. La natura, infatti, potrà anche essere considerata un bene al servizio dell'esistenza umana, ma solo a condizione che se ne rispetti l'*identità*, che non coincide strettamente con la no-

stra. *La natura è altro da noi, anche se è in noi.* Pretendere di “dominarla” è pura follia, è come se potessimo le basi della nostra autodistruzione. Ch'essa abbia o non abbia qualcosa di “umano”, nulla ci autorizza a sottometterla.

La materia sta di fronte a noi come una *imprescindibile alterità*. Possiamo sì modificarla, trasformarla, trasmutarla, ma sempre fino a un certo punto. Quando si supera il limite consentito, si pone una seria minaccia alla stessa esistenza umana. E possiamo star sicuri che la natura saprà difendersi, autotutelando la propria diversità.

Il fatto di conoscere sempre meglio le leggi della materia, non ci autorizza ad assumere atteggiamenti prevaricatori, anche perché esse sono le stesse che devono caratterizzare la società umana, salvo in un particolare: soltanto nell'essere umano esse assumono la caratteristica d'essere *autoconsapevoli*. In tutti gli altri esseri viventi tali leggi vengono vissute secondo l'*istinto*, come una necessità inderogabile di cui non ci si chiede le ragioni. La natura ha voluto porsi in un atteggiamento pienamente *comunicativo* solo con l'essere umano, come se fosse una *partner alla pari*. Non a caso l'ha dotato di un linguaggio incredibilmente complesso, che riflette la profondità della coscienza.

Questo per dire che la natura è la più titolata a porre le condizioni formali, esteriori, che possono permettere all'uomo di comprendere se stesso. Perché la natura si comporti così nei nostri confronti, non possiamo saperlo; persino gran parte delle sue modalità ci sfuggono. Di sicuro sappiamo che la materia non è un prodotto della coscienza, anche se la coscienza è il prodotto più significativo della materia, che rende intelligibile il significato della stessa materia.

Come abbia potuto la materia produrre la coscienza non lo sapremo mai, anche perché sarebbe stato impossibile farlo senza possedere una qualche caratteristica “umana”. Quindi se la materia è eterna nel tempo e infinita nello spazio, lo siamo anche noi, e se è così, non ha alcun senso chiedersi “da dove veniamo” e “dove andiamo”. Qui vale quanto già Marx diceva nei *Manoscritti* del 1844: “la tua domanda è essa stessa un prodotto dell'astrazione. Domandati come hai fatto ad arrivare a questa domanda; domandati se la tua domanda non proceda da un punto di vista cui non posso rispondere perché assurdo... Quando tu ti poni la domanda intorno alla creazione della natura e dell'uomo, fai astrazione dall'uomo e dalla natura. Tu li poni come non esistenti, eppure vuoi che te li provi come esistenti... se pensi l'uomo e la natura come non esistenti, allora pensa come non esistente anche te stesso, perché tu stesso sei pure natura e uomo”.

Insomma, noi dobbiamo semplicemente vivere un'esistenza *conforme a natura*. L'essere umano è, da sempre, come *essenza*, un ente na-

turale dotato di coscienza, e lo resterà per sempre, non potendo annullare se stesso. Al massimo possiamo ridurre la coscienza a qualcosa di “disumano”, ma non possiamo distruggerla fisicamente, come se non fosse mai esistita. Siamo destinati a esistere, non essendo mai nati.

Ma anche su un'altra cosa Bellone ha ragione: “non è possibile definire una volta per tutte cosa sia il *mondo fisico*”. Questo perché, siccome “i contenuti del mondo fisico e le categorie con cui esso viene continuamente ristrutturato sono elementi di un *processo*, mentre questo processo si sviluppa, i contenuti e le categorie non rimangono costanti ma si *trasformano*”. La fisica contemporanea ha rivoluzionato completamente le categorie di spazio, tempo, oggetto, il rapporto tra cause ed effetti, e ha elaborato nuove concezioni riguardanti i concetti di spiegazione, i modelli, le leggi di natura.

Le leggi di natura non sono univocamente definibili. Più andiamo avanti nelle nostre conoscenze scientifiche, e più ci accorgiamo che la materia è di una complessità eccezionale, di una profondità illimitata. Non per questo però dobbiamo sentirci spaesati o in soggezione. Anche la nostra coscienza ha le medesime caratteristiche. Il nostro stesso corpo sembra essere soltanto *una* delle manifestazioni della materia. Non è certamente detto che, per quanto ci riguarda, sia l'unica. Possiamo metterci a studiare quanto vogliamo le caratteristiche del corpo umano, ma non arriveremo a comprendere che cosa sia veramente l'*essenza umana universale*.

Noi siamo *ancestrali* come la materia. Non sappiamo “in che modo” ciò sia possibile, ma sappiamo che non può che essere così. Nell'universo non esiste alcun dio che non sia *umano* come noi, e questo dio-umano deve tener conto della materia come *altro da sé*. Qualunque definizione della coscienza come “prodotto del cervello” appartiene al materialismo meccanicistico. L'intero nostro corpo è il prodotto di una *materia umanizzata*. Come ciò sia avvenuto non solo non è possibile saperlo, ma non ci deve neppure interessare. Scrive Bellone: “la flessibilità delle nostre categorie è la migliore garanzia per impedire che l'analisi critica si irrigidisca entro strutture dogmatiche”.

L'unica cosa veramente importante per noi è sapere *come essere umanizzati* in un universo la cui materia energetica è eterna nel tempo e infinita nello spazio. Non è possibile conoscere la materia in tutti i suoi dettagli, così come non siamo in grado di conoscere sino in fondo noi stessi. Però è certamente possibile sapere come dobbiamo essere “umani” in un universo di cui noi rappresentiamo l'aspetto *libero e consapevole*. La materia è *una e indivisibile*. Possiamo anche tentare di scomporla nei suoi singoli componenti, ma non è questo il modo migliore di “viverla”. La materia va colta nella sua *unità primordiale*, che è in fondo una “sem-

plicità insondabile, intoccabile e indicibile”. Anche l'essere umano va colto così.

Dividere troppo le cose nei loro componenti ultimi potrebbe essere il segno di un'alienazione sociale in atto, che potrebbe anche peggiorare proseguendo sulla strada della scomposizione estrema. Noi dobbiamo superare l'approccio fisico-chimico e matematico alla materia. Se la materia è *energia*, allora vuol dire che il nostro stesso corpo, la nostra coscienza appartengono a qualcosa di “energetico”, devono essi stessi diventare “energia”, “luce”, devono brillare di luce propria ed emanare un calore particolare, che parte dallo spirito e che sia capace di riscaldare il senso di umanità che è in noi. Noi abbiamo bisogno di un'*esperienza olistica*, che ci valorizzi nella nostra *integrità umana e naturale*.

Dunque, se vogliamo sintetizzare quanto fin qui detto potremmo scrivere così: in principio vi è una sostanza universale, eterna nel tempo e infinita dello spazio, soggetta a continua trasformazione. Essa ha una connotazione umana e materiale, contemporaneamente. Quella materiale possiede leggi necessarie e universali, assolutamente imprescindibili, di cui la principale è l'unità degli opposti (simmetria imperfetta). Quella umana rappresenta la libertà di coscienza e la coscienza della libertà. La materia produce oggetti e fenomeni naturali. L'essenza umana, divisa per genere, è basata sulla *relazione sociale* e tende continuamente a *riprodursi*. Non c'è libertà senza necessità, ma l'umano possiede una libertà che la materia non conosce. Se l'umano rispetta le leggi della libertà, anche le leggi della materia saranno rispettate, poiché l'umano è una sintesi superiore della materia. L'essenza umana non è che essenza materiale divenuta libera, cioè cosciente di sé.

Bibliografia minima

K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 2000.

F. Engels, *Anti-Dühring e Dialettica della natura*, in *Opere* vol. 25, Editori Riuniti, Roma 1974. Vedi anche il testo *Antidühring* curato da Lotta comunista, Milano 2017.

F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, ed. La città del Sole, Napoli 2009.

V. I. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, in *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1963 (vol. XIV). Vedi anche l'edizione di Lotta comunista, Milano 2004.

V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, in *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1969 (vol. XXXVIII).

A. Sceptulin, *La filosofia marxista-leninista*, ed. Progress, Mosca 1977.

V. Afanasiev, *Fondamenti di filosofia marxista-leninista*, ed. Progress, Mosca 1986.

A. Pannekoek, *Lenin filosofo*, ed. Pgreco, Milano 2016.

L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, ed. Laterza, Roma-Bari 1976.

Bellone, Geymonat, Giorello, Tagliagambe, *Attualità del materialismo dialettico*, Editori Riuniti, Roma 1974.

S. Žižek, *Il contraccollo assoluto: per una nuova fondazione del materialismo dialettico*, ed. Ponte alle Grazie, Milano 2016.

S. Žižek, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, ed. Ponte alle Grazie, Milano 2013.

S. Žižek, *Disparità*, ed. Ponte delle Grazie, Milano 2017.

V. I. Cherkesov, *Logica e marxismo in Unione Sovietica*, ed. Dedalo, Bari 1976.

E. Ilienkov, *Logica dialettica*, ed. Progress, Mosca 1978.

M. Lifšic, *A proposito dell'ideale e del reale*, in "Rassegna sovietica", n. 1/1987.

L. Apostel, *Materialismo dialettico e metodo scientifico*, ed. Einaudi, Torino 1974.

E. Bizakis, *Fisica contemporanea e materialismo dialettico*, ed. Lavoro liberato, Milano 1974.

G. Lojacono, *L'ideologia marxista. 1: Il materialismo dialettico*, ed. Presenza, Roma 1968.

S. Hook, *Il materialismo dialettico come filosofia di stato*, ed.

Associazione italiana per la libertà della cultura, Roma 1954.

Comitato Scientifico G.A.MA.DI., *Materialismo dialettico e conoscenza della natura*, ed. Aracne, Roma 2004. Contiene testi di Stalin Mao Tse Tung, Geymonat, Tagliagambe e altri.

L. Geymonat, *Del marxismo: saggi sulla scienza e il materialismo dialettico*, ed. Bertani, Verona 1987.

S. Tagliagambe, *Materialismo e dialettica nella filosofia sovietica*, ed. Loescher, Torino 1979.

G. Politzer, V. I. Lenin, J. V. Stalin, *Il marxismo leninismo: teoria scientifica del comunismo*, Cleomene III Edizioni, Bisceglie (Bari) 2006.

G. A. Wetter, *Il materialismo dialettico sovietico*, ed. Einaudi, Torino 1948.

H. Lefebvre, *Il materialismo dialettico*, ed. Einaudi, Torino 1975.

Tran-Duc-Thao, *Fenomenologia e materialismo dialettico*, ed. Lampugnani Nigri, Milano 1970.

W. Reich, *Materialismo dialettico e psicoanalisi*, ed. La fiaccola, Ragusa 1972.

E. Fiorani, *Il giovane Engels: cultura, classe e materialismo dialettico*, ed. Mazzotta, Milano 1974.

A. Ponzio, *Dialettica e verità: scienza e materialismo storico-dialettico*, ed. Dedalo, Bari 1975.

Come risolvere le contraddizioni: manuale di materialismo dialettico cinese, ed. Dedalo, Bari 1978.

L. Faenza, *Dialettica e materialismo dialettico*, ed. La Rosa, Rimini 1994.

G. Bottioli, *La contraddizione e la differenza: il materialismo dialettico e la semiotica di Julia Kristeva*, ed. Giappicchelli, Torino 1980.

M. Pallottini, *La saggistica di Alfonso Sastre: teoria letteraria e materialismo dialettico (1950-1980)*, ed. Angeli, Milano 1983.

Bibliografia su Amazon

Memorie:

Sopravvissuto. Memorie di un ex
Grido ad Manghinot. Politica e Turismo a Riccione (1859-1967)

Storia:

Homo primitivus. Le ultime tracce di socialismo
Cristianesimo medievale
Dal feudalesimo all'umanesimo. Quadro storico-culturale di una transizione
Protagonisti dell'Umanesimo e del Rinascimento
Storia dell'Inghilterra. Dai Normanni alla rivoluzione inglese
Scoperta e conquista dell'America
Il potere dei senzadio. Rivoluzione francese e questione religiosa
Cenni di storiografia
Herbis non verbis. Introduzione alla fitoterapia

Arte:

Arte da amare
La svolta di Giotto. La nascita borghese dell'arte moderna

Letteratura-Linguaggi:

Letterati italiani
Letterati stranieri
Pagine di letteratura
Pazinzia e distèin in Walter Galli
Dante laico e cattolico
Grammatica e Scrittura. Dalle astrazioni dei manuali scolastici alla scrittura
creativa

Poesie:

Nato vecchio; La fine; Prof e Stud; Natura; Poesie in strada; Esistenza in vita;
Un amore sognato

Filosofia:

Coscienza e materia. Oltre il materialismo dialettico
Laicismo medievale
Ideologia della chiesa latina
L'impossibile Nietzsche
Da Cartesio a Rousseau
Rousseau e l'arcanthropia
Il Trattato di Wittgenstein
Preve disincantato
Critica laica
Le ragioni della laicità
Che cos'è la coscienza? Pagine di diario
Che cos'è la verità? Pagine di diario
Scienza e Natura. Per un'apologia della materia
Spazio e Tempo: nei filosofi e nella vita quotidiana

Linguaggio e comunicazione

Interviste e Dialoghi

Antropologia:

La scienza del colonialismo. Critica dell'antropologia culturale

Ribaltare i miti: miti e fiabe destrutturati

Economia:

Esegesi di Marx

Maledetto capitale

Marx economista

Il meglio di Marx

Etica ed economia. Per una teoria dell'umanesimo laico

Le teorie economiche di Giuseppe Mazzini

Politica:

Lenin e la guerra imperialista

Io, Gorbaciov e la Cina (pubblicato dalla Diderotiana)

L'idealista Gorbaciov. Le forme del socialismo democratico

Il grande Lenin

Cinico Engels

L'aquila Rosa

Società ecologica e democrazia diretta

Stato di diritto e ideologia della violenza

Democrazia socialista e terzomondiale

La dittatura della democrazia. Come uscire dal sistema

Dialogo a distanza sui massimi sistemi

Diritto:

Siae contro Homolaicus

Diritto laico

Psicologia:

Psicologia generale

La colpa originaria. Analisi della caduta

In principio era il due

Sesso e amore

Didattica:

Per una riforma della scuola

Zetesis. Dalle conoscenze e abilità alle competenze nella didattica della storia

Ateismo:

L'Apocalisse di Giovanni

Amo Giovanni. Il vangelo ritrovato (ed. Bibliotheka)

Pescatori di uomini. Le mistificazioni nel vangelo di Marco

Contro Luca. Moralismo e opportunismo nel terzo vangelo

Metodologia dell'esegesi laica. Per una quarta ricerca

Protagonisti dell'esegesi laica. Per una quarta ricerca

Ombra delle cose future. Esegesi laica delle lettere paoline

Umano e Politico. Biografia demistificata del Cristo

Le diatribe del Cristo. Veri e falsi problemi nei vangeli

Ateo e sovversivo. I lati oscuri della mistificazione cristologica

Risorto o Scomparso? Dal giudizio di fatto a quello di valore
Cristianesimo primitivo. Dalle origini alla svolta costantiniana
Guarigioni e Parabole: fatti improbabili e parole ambigue
Gli apostoli traditori. Sviluppi del Cristo impolitico

Indice

Premessa.....	5
La filosofia di Engels.....	6
Anti-Dühring.....	6
Dialettica della natura.....	43
Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca. .	66
La filosofia di Marx.....	89
Il materialismo nell'Ideologia tedesca.....	91
La questione della coscienza.....	95
La coscienza e i rapporti produttivi.....	99
La coscienza e il socialismo.....	101
La coscienza e il genere umano.....	103
La libertà di coscienza e la coscienza della libertà.....	107
La filosofia del giovane Marx.....	112
La filosofia di Lenin.....	119
Premessa generale.....	122
Coesistenza di umanità e naturalità.....	124
La critica a Berkeley.....	127
L'uso delle parole.....	131
Fino a che punto la materia è indipendente?.....	133
Una materia priva di libero arbitrio?.....	135
Indipendenza materiale e dipendenza umana.....	141
In che senso la priorità della materia?.....	143
Qual è il senso dell'unità degli opposti?.....	145
Esiste una verità assoluta?.....	149
La teoria del riflesso.....	154
Il caso e la necessità.....	159
Materialismo democratico o autoritario?.....	164
I limiti filosofici del leninismo.....	166
Le leggi fondamentali della dialettica.....	170
Che cos'è la materia?.....	170
Che cos'è il movimento?.....	173
Cosa sono lo spazio e il tempo?.....	176
Che cos'è la coscienza?.....	181
Conclusioni.....	185
Bibliografia minima.....	189
Bibliografia su Amazon.....	191