

LA NECESSITÀ DEL MATERIALISMO

Note in margine a *Sul materialismo* di S. Timpanaro

PAOLO QUINTILI

1. *Che cos'è «materialismo»? L'opzione di Timpanaro*

Più di sedici anni sono trascorsi dalla coraggiosa impresa dell'editore Marzio Zanantoni (Milano, Unicopli, 1997³) di rieditare il volume di Sebastiano Timpanaro (1923-2000), pubblicato agli inizi degli anni '70 del secolo scorso, da gran tempo «introvabile»: *Sul materialismo* (Pisa, Nistri Lischi, 1970¹, 1975²)¹. Timpanaro appose a questa «terza edizione riveduta e ampliata» una lunga e bella *Introduzione* dal titolo: «Vent'anni dopo». Ritornare su questo testo è di grande utilità per cogliere il carattere d'originalità del pensiero e del lavoro intellettuale di Timpanaro, nel quadro della cultura italiana del secondo Novecento².

Un intellettuale *critico*, attento alle dinamiche culturali e socio-politiche in atto all'interno di quel quadro culturale, si sforza di mostrare quanto esso sia attardato attorno a dibattiti filosofici di corto respiro: «l'eterno discorso del soggetto e dell'oggetto», «la 'via italiana' allo strutturalismo, all'esistenzialismo» ecc. All'interno della galassia marxista in cui Timpanaro gravitò sempre, da militante, il suo «leopardismo» materialistico-illuministico appariva come un'originale stravaganza di studioso, di «grande filologo» (indiscutibilmente), ma... una vera eresia politica, tollerata di malagrazia solo in forza dell'assoluta onestà dell'uomo e perché erano (da poco) finiti i tempi della caccia alle streghe, nel campo dell'ortodossia marxista.

Timpanaro proponeva, in realtà, un originalissimo *ideale ontologico* di materialismo, come *necessaria* preconditione dell'efficacia pratica della lotta per la liberazione dell'uomo (delle classi subalterne, anzitutto) dalla schiavitù capitalistica. Il materialismo è neces-

1 La collana ha per titolo «oggetti ritrovati/1», il libro di Timpanaro è il primo della serie: «Nota dell'editore», p. VI. Sigla: SM.

2 Dopo la morte di S.T. sono apparsi molti studi: C. Pestelli, *L'universo leopardiano di Sebastiano Timpanaro e altri saggi su Leopardi e sulla famiglia*, Firenze, Polistampa, 2013; P. Mari, *Timpanariana e altri saggi di metodo filologico*, «Quaderni della Scuola Nazionale di Studi Medievali», Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2013; N. Ordine (a cura di), *La lezione di un maestro. Omaggio a Sebastiano Timpanaro*, Atti, Napoli, Liguori, 2010; E. Ghidetti-A. Pagnini (a cura di), *Sebastiano Timpanaro e la cultura del secondo Novecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005; F. Gallo-G.I. Giannoli-P. Quintili (a cura di), *Per Sebastiano Timpanaro. Il linguaggio, le passioni, la storia*, Atti, Unicopli, Milano, 2003; R. Di Donato (a cura di), *Il filologo materialista. Studi per Sebastiano Timpanaro*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2003, contenente una bibliografia completa dell'opera di S.T. fino al 2003; AA.VV., *Per Sebastiano Timpanaro*, in «Il Ponte», 10-11 (2001). Non citiamo qui le diverse ristampe di opere di S.T. apparse dopo il 2000.

sario anzitutto nella prassi politica. Timpanaro, «Vent'anni dopo», mette mano a questo concetto di materialismo *tout court* per testare la produttività della sua proposta ontologica, in un mondo profondamente trasformato, nel 1997, da sconvolgimenti radicali attestanti la persistente «spietatezza del capitalismo, il suo volto disumano e alienante» (*SM*, XVIII), niente affatto placato dal (presunto) venire in secondo piano della lotta di classe:

Oggi il capitalismo ha vinto su scala mondiale, e, in mancanza di una forza di aggregazione politica anticapitalistica magari per lungo tempo minoritaria, ma decisa ad essere chiaramente antagonista e a non rassegnarsi al cosiddetto «meno peggio», ha buone probabilità di lunga vita. Ma una vittoria vera, definitiva del capitalismo c'è, a ben vedere, meno di alcuni decenni fa. Invece delle «crisi cicliche» dell'economia capitalistica, che qualcuno aveva dichiarato ormai inesistenti, c'è una crisi continua. (...) e il regime autoritario [*come rimedio estremo dinanzi agli effetti della crisi continua*] di un eventuale futuro non sarebbe, tale e quale, il fascismo; sarebbe, almeno in un primo tempo, meno rozzo e brutale, molto più astuto, grazie anche alla capacità di ottundimento delle intelligenze che i mass media possiedono e che il fascismo mussoliniano e hitleriano possedeva in misura molto più limitata... (*SM*, XXII).

Il ritratto dell'epoca attuale è nitido. Una domanda sottende il ragionamento politico di Timpanaro: che ruolo svolge oggi il materialismo *tout court*, senza aggettivi (non dialettico, non storico, ecc.), nelle dinamiche socio-politiche di aggregazione di nuove forze anticapitalistiche, realmente, «chiaramente antagoniste»? Poco o nulla. Eppure il materialismo *tout court* non solo è necessario a quello scopo, ma è, in sé, una *filosofia della necessità*, mette cioè al centro della propria *Weltanschauung*, come concetto-cardine, la nozione di necessità naturale, da non confondere con il mero determinismo (tanto naturale, quanto economico).

L'uomo è *necessitato* da innumerevoli condizionamenti, legati anzitutto alla propria costituzione fisico-biologica in quanto specie; in seconda battuta, come individuo particolare, è necessitato dalla propria storia a seguire un certo percorso di vita, a tenere certi comportamenti, a provare determinate passioni, sentimenti, a conoscere, soprattutto, il suo destino di essere finito, in termini di indebolimento, vecchiaia, malattia, morte. Questo tracciato, naturale e necessario, è comune a tutti gli uomini in quanto specie biologica e a tutti gli individui, in modo differenziato (ma sostanzialmente analogo), in quanto persone; è istituito, come invariante, dalla natura umana stessa, la quale è, anzitutto, passività, recettività, fragilità.

Il «tono» leopardiano di questa concezione del materialismo *tout court* è agevolmente percepibile; si tratta del materialismo fondato dai grandi pensatori eterodossi del secolo dei Lumi, da La Mettrie a D'Holbach, da Helvétius a Diderot, ai quali Leopardi stesso fu debitore della propria visione del mondo, dell'«antropologia negativa» e dell'«antiteodicea» (ereditate da D'Holbach) che ne caratterizzano la filosofia della vita³. Timpanaro, dal canto suo, come militante e teorico comunista, affermando la necessità preliminare di questo materialismo ai fini della vittoria pratico-politica dello stesso («più maturo») materialismo storico di Marx e Engels (anzitutto), tenta di correggere i vizi principali del marxismo occidentale del Novecento, Scuola di Francoforte, strutturalismo, marxisti hegeliano-esistenzialisti, marxismo psicanalitico ecc., legati al persistere di un idealismo di fondo e di

3 Cfr. C. Luporini, *Leopardi progressivo*, Roma, Editori Riuniti, 2006 (1947¹), autore cui S. T. è maggiormente debitore nella lettura del materialismo leopardiano.

un volontarismo ottimistico, di tipo neo-provvidenzialistico (la storia della lotta di classe e il rivoluzionamento, la relativa prassi, si sostituiscono alla finalità della Provvidenza, ne divengono dei surrogati), quanto mai lontani dalla prospettiva marxista autentica, quella di Marx stesso e di Engels soprattutto, lontani dalla prassi politica più efficace. Timpanaro offre preliminarmente, nel primo saggio («Considerazioni sul materialismo»), una definizione di «che cos'è materialismo?» Anzitutto il materialismo *non* è una metafisica, quanto piuttosto un presupposto ontologico e una matura filosofia della vita e dell'*esperienza*:

Per materialismo intendiamo anzitutto il riconoscimento della priorità della natura sullo «spirito», o, se vogliamo, del livello fisico sul biologico e del biologico sull'economico-sociale e culturale: sia nel senso di priorità cronologica (il lunghissimo tempo trascorso prima che la vita apparisse sulla terra, e dall'origine della vita all'origine dell'uomo), sia nel senso del condizionamento che *tuttora* la natura esercita sull'uomo e continua ad esercitare, almeno in un futuro prevedibile. In sede conoscitiva, quindi, il materialista sostiene che non si può ridurre l'esperienza né a produzione della realtà da parte del soggetto (comunque si voglia concepire tale «produzione»), né a reciproca implicazione di soggetto e oggetto. Non si può, in altri termini, negare o eludere l'elemento di passività che c'è nell'esperienza: la situazione esterna, che noi non poniamo, ma che ci si impone; né si può in alcun modo riassorbire questo dato esterno facendone un mero momento negativo dell'attività del soggetto, o facendo del soggetto e dell'oggetto meri momenti, distinguibili solo per astrazione, dell'unica realtà effettuale che sarebbe appunto l'esperienza. Questa sottolineatura dell'elemento passivo dell'esperienza non pretende certo di essere una teoria della conoscenza (la quale, del resto, può essere costruita solo per via sperimentale, nell'ambito della fisiologia del cervello e degli organi di senso, e non per via meramente concettuale o filosofica); ma è la condizione preliminare di ogni teoria della conoscenza che non si accontenti di soluzioni verbalistiche e illusorie.

Ciò implica una posizione polemica verso gran parte della filosofia moderna, la quale si è sbizzarrita ed esaurita nell'apprestamento di «trappole gnoseologiche» per catturare e addomesticare il dato esterno, per farne qualcosa che esista solo in funzione dell'attività del soggetto. Bisogna rendersi conto che la gnoseologia ha avuto un così enorme (e così sofisticato) sviluppo nel pensiero moderno perché non ha corrisposto solo all'esigenza di capire come avviene la conoscenza, ma è stata incaricata del compito di fondare l'assoluta libertà dell'uomo, eliminando tutto ciò che alla coscienza comune sembra restrittivo di tale libertà (*SM*, 6-7).

Il problema della libertà è al cuore delle filosofie idealistiche moderne, le quali hanno tentato vanamente di esorcizzare lo «spettro» materialistico nato dal corpo stesso delle nuove scienze sperimentali; «spettro» che ha garantito, in ultima analisi, il loro poderoso sviluppo negli ultimi tre secoli. Dal punto di vista filosofico, l'anteriorità e il primato vanno all'essere (e alla vita biologica) sul pensiero, dunque alla materia (del reale) piuttosto che alla mente (o spirito) che la concepisce o, nel gergo idealistico, la «pone». L'opzione di Timpanaro, sul problema della libertà, è allora chiarissima. Si dà libertà umana unicamente nella prassi collettiva finalizzata, nell'azione politica di *liberazione* dell'uomo dalle catene della schiavitù di una società, di un modo d'essere e di pensare alienanti rispetto a tale realtà delle cose (la lucreziana *natura rerum*). Questa, e soltanto questa, può concretamente essere definita la «libertà» del materialista; ed è la stessa libertà affermata dall'«etocrate» barone d'Holbach⁴.

4 Ricordiamo l'eccellente edizione italiana di P. H.-Th. D'Holbach, *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, Milano, Garzanti, 1985.

2. La filosofia della necessità. Leopardi sub specie materialismi

La nozione di *necessità* del materialismo, nel doppio senso che il genitivo, oggettivo e soggettivo, contiene, è declinata da Timpanaro in senso manifestamente leopardiano. È il materialismo di quel Leopardi la cui opera postuma (*Zibaldone*), dopo la morte a Napoli nel 1837, venne fatta oggetto di accurata censura da parte della Curia romana, la quale diede a lungo la caccia ai manoscritti inediti del poeta-filosofo; in essi l'autore, da poco defunto, «aveva professato il materialismo unitamente alle più irreligiose follie dettategli dal suo spirito oltremodo guasto e maniaco», come scrisse il Segretario di Stato Vaticano cardinale Lambruschini al Nunzio presso la corte borbonica, per sollecitare l'interdizione delle opere e la ricerca (e soppressione) di eventuali manoscritti, con l'intervento addirittura di Metternich⁵. L'amico A. Ranieri conservò con cura il faldone dei testi leopardiani, che vennero pubblicati solo dopo la sua morte, avvenuta nel 1888, oltre mezzo secolo dopo la scomparsa di Leopardi. L'accusa di «materialismo» e di «irreligione» e la ricerca poliziesca dei manoscritti avrebbero senz'altro pregiudicato la conoscenza dello *Zibaldone*, edito solo nel 1906, se non avesse giocato un ruolo decisivo l'astuzia protettrice dell'amico.

Quello che oggi è ritenuto il capolavoro filosofico leopardiano, era ricercato dalla polizia e divenuto corpo di reato! Il ragionamento censorio è sottile: il giovane poeta era riuscito ad esprimere pubblicamente, nelle *Operette morali* (1824 e 1835, messe all'indice), convinzioni radicali come quelle di cui si fanno portavoce il *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco* o il *Dialogo di un lettore di umanità e di Sallustio*, visione antiprovidenzialistica, materialistica e democritea del mondo; figuriamoci cosa avrà potuto esprimere in riflessioni personali intime e più mature, libere da preoccupazioni editoriali! In effetti, la radicalità, la chiarezza e la logica consequenzialità dello *Zibaldone* rappresentavano, per il tempo in cui venne scritto, un'esplosione rivoluzionaria innescata in mezzo a un edificio già in rovina (la Restaurazione), che avrebbe rischiato di crollare definitivamente. Mi riferisco alle celebri pagine «stratoniane» dello *Zibaldone*, in cui Leopardi insiste, reiteratamente, sul primato della «natura» (grande) sulla «ragione» (piccola), natura che nell'uomo produce *illusioni necessarie*, fonte di virtù, forza, vita⁶. È solo in apparenza una tesi «anti-illuminista» o irrazionalistica. Al contrario, Leopardi mette concretamente in essere le istanze pessimistiche delle filosofie materialistiche della natura di d'Holbach e Diderot. La natura umana è impastata di passioni e di illusioni; queste sostanziano l'agire e fondano la forza, la grandezza e insieme la debolezza dell'uomo. L'eccesso di civilizzazione, la società borghese, il lusso, i commerci, il profitto ecc. *oramai senza limiti*, grazie alla ragione, conducono l'uomo a una condizione di progressiva minorità morale, d'infelicità. La Rivoluzione francese

5 A. Giuliano, *Giacomo Leopardi e la restaurazione. Nuovi documenti*, Memorie dell'Accademia di Archeologie, Lettere e Belle Arti in Napoli, Napoli, 1998, pp. 261-264 e 272-276, cit. in G. Leopardi, *Lettere*, a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori, 2006, p. 1697 sgg.

6 Cfr. G. Leopardi, *Zibaldone III. Della natura degli uomini e delle cose*, Edizione tematica dello *Zibaldone di pensieri* stabilita sugli *Indici* leopardiani, a cura di F. Cacciapuoti, *Prefazione* di A. Prete, Roma, Donzelli, 1999, pp. 58-59: «Tant'è: la natura è così smisuratamente più forte della ragione, che ancorché depressa e indebolita oltre a ogni credere, pure gli resta abbastanza per vincere quella sua nemica, e questo negli stessi seguaci suoi, e in quello stesso momento in cui la predicano e la divulgano; anzi, con questo stesso predicare e divulgar la ragione contro la natura, la danno vinta alla natura sopra la ragione. L'uomo non vive d'altro che di religione o d'illusioni...».

(la rivoluzione in quanto tale) rappresenta un grande «ritorno» alla natura, una rivincita delle forze naturali dell'uomo, una vittoria paradossale e, in ultima analisi, incompleta della natura sulla ragione raggiunta al di qua delle dichiarazioni retoriche che, durante la rivoluzione stessa, si spinsero addirittura a deificarla.

L'edonismo, la «teoria del piacere», sono infine la risposta filosofica che lo *Zibaldone* offre al lettore, tra mille rivoli di riflessioni sulla «social catena» che lega e slega l'immenso fiume dell'umanità civilizzata dolente/gaudente⁷. Nel frammento 165, 1, dedicato al «Piacere. *Teoria del*», Leopardi connette la pulsione alla ricerca del piacere (infinita), nell'uomo, al bisogno di felicità (finita) che gli è connaturato, bisogno a sua volta legato alla produzione di illusioni, come in un'unica *teoria della necessità umana-naturale*⁸. *Questo è il materialismo leopardiano della necessità* che sta sullo sfondo delle riflessioni di Timpanaro in *Sul materialismo*. I rinvii al materialismo *tout court*, che costellano i rilievi critici indirizzati al marxismo occidentale, sono dunque sostanziati da una precisa visione del mondo.

3. Weltanschauung materialistica e fine delle illusioni

Eppure, il lettore smaliziato sarebbe portato a domandarsi (e se lo domandarono anche i critici di Timpanaro, nei «Quaderni Piacentini»): com'è possibile conciliare

7 Ivi, pp. 32-34, 131-136, 353-354, sull'antiteodicea: «Lodasi senza fine il gran magisterio della natura, l'ordine incomparabile dell'universo. Non si hanno parole sufficienti a commendarlo. Or che ha egli, perch'ei possa dirsi lodevole? Almen tanti mali quanti beni; almen tanto di cattivo, quanto di buono; tante cose che vanno male, quante che camminan bene. Dico così per non offender le orecchie e non urtar troppo le opinioni: per altro, io son persuaso, e si potrebbe mostrare, che il male v'è di gran lunga più che il bene (...). Astenghiamoci dunque dal giudicare, e diciamo che questo è un universo, che questo è un ordine: ma se buono o cattivo, non lo diciamo. Certo è che per noi, e relativamente a noi, nella più parte è cattivo; e ciascuno di noi p. questo conto l'avria saputo far meglio, avendo la materia, l'onnipotenza in mano. Cattivo è ancora p. tutte le altre creature e generi e specie di creature, che noi conosciamo; perché tutte si distruggono scambievolm., tutte periscono; e, quel ch'è peggio, tutte deperiscono, tutte patiscono a lor modo». Leopardi s'ispira verosimilmente agli argomenti di P.-L. M. de Maupertuis, *Essai de philosophie morale*, Paris, 1749, sul calcolo (negativo) dei beni e dei mali dell'esistenza umana. Accentuando il pessimismo antropologico di Maupertuis nel «tutto è male» cosmico.

8 Ivi, pp. 35-36: «L'anima umana (e così tutti gli esseri viventi) desidera sempre essenzialmente, e mira unicamente, benché sotto mille aspetti, al piacere, ossia alla felicità, che considerandola bene, è tutt'uno col piacere. Questo desiderio e questa tendenza non ha limiti, perch'essa è ingennita o congenita coll'esistenza, e perciò non può aver fine in questo o quel piacere che non può essere infinito, ma solamente termina colla vita. E non ha limiti 1. né per durata, 2. né per estensione. Quindi non si può essere nessun piacere che uguagli 1. né la sua durata, perché nessun piacere è eterno, 2. né la sua estensione, perché nessun piacere è immenso, ma la natura delle cose porta che tutto esista limitatamente e tutto abbia confini, e sia circoscritto (...). Ora una tal natura [l'umana] porta con sé materialmente l'infinità, perché ogni piacere è circoscritto, ma non il piacere la cui estensione è indeterminata, e l'anima amando sostanzialmente *il* piacere, abbraccia tutta l'estensione immaginabile di questo sentimento, senza poterla neppur concepire, perché non si può formare idea chiara di una cosa ch'ella desidera illimitata (...). Il fatto è che quando l'anima desidera una cosa piacevole, desidera la soddisfazione di un suo desiderio infinito, desidera *veram. il* piacere e non un tal piacere (...). E perciò tutti i piaceri debbono esser misti di dispiacere, come proviamo, perché l'anima nell'ottennerli cerca avidamente quello che non può trovare, cioè un'infinità di piacere, ossia la soddisfazione di un desiderio illimitato». La poetica dell'infinito si riallaccia intimamente al materialismo edonistico di Leopardi.

questa *Weltanschauung* materialistica (e pessimistica) con la lotta di classe, la militanza comunista? Va notato, anzitutto, che la ricezione timpanariana di Leopardi non è acritica, né priva di aggiustamenti mirati all'epoca storica attuale. C'è l'apporto teorico essenziale che viene da un duplice versante: da un lato Engels, la sua filosofia della natura tanto a lungo (e a torto) ostracizzata⁹, e dall'altro Darwin e il darwinismo, l'evoluzionismo biologico con il relativo riconoscimento che quel materialismo *tout court* dovrebbe fondarsi oggi «su uno studio del pensiero come funzione degli organi di senso e del cervello: funzione che si sviluppa, certo, nel rapporto con altri individui e con tutto l'ambiente, naturale e sociale, che ci circonda» (*SM*, XII). Timpanaro aggiunge, significativamente, che «il materialismo è, sul piano della teoria della conoscenza, qualcosa di ancora incompiuto», ma ciononostante è possibile «intanto professarsi materialisti perché ogni posizione diversa porta a retrocedere su posizioni spiritualistiche e fideiste» (*ibidem*).

La *Weltanschauung* materialistica di Timpanaro si colora dunque di sfumature molto più complesse della «fonte» leopardiana, pur mantenendosi fedele, nella sostanza (sul piano etico, soprattutto), al dettato classico del materialismo di matrice illuministica. Le scienze storiche della natura sono le nuove «scienze dure» nelle quali Timpanaro vede un punto di riferimento imprescindibile, per fare argine alle derive soggettivistiche dell'epistemologia novecentesca fondata sulle ricerche fisico-matematiche; ad esempio l'indeterminismo di Heisenberg, letto in chiave di rilegittimazione del «libero arbitrio»¹⁰. Timpanaro rileva: «Tutti questi tentativi di neutralizzazione della spinta materialistica esercitata dalle scienze storiche della natura confermano, col loro carattere sofisticato, l'efficacia della spinta stessa. Resta però da domandarsi se la polemica materialistica che abbiamo cercato di svolgere finora sia diretta solo contro le deviazioni idealistiche del marxismo, o metta in discussione alcuni aspetti del marxismo stesso, soprattutto per ciò che riguarda il rapporto uomo-natura» (*SM*, 12).

Il ruolo di Engels, accanto alla lezione di Darwin (l'anti-antropocentrismo naturalistico), è qui decisivo, in quanto il grande compagno di Marx è stato il filosofo che ha meglio saputo cogliere il «lato passivo» contenuto nell'esperienza umana e le «differenti temporalità» parallele, proprie della natura e della storia, cercando di articularle l'una rispetto all'altra (*SM*, 14-16). La filosofia di Marx in quanto tale, almeno fino all'*Ideologia tedesca* inclusa, propriamente parlando, non è materialistica (nel senso visto sopra). Il lato naturale della «condizione umana» nella visione di Marx, secondo Timpanaro, è relegato a una sorta di preistoria senza tempo della vita della specie, un «antefatto preistorico» oramai superato dalla storia vera e propria dell'uomo sociale, l'uomo che lavora e trasforma la natura¹¹. È qui che interviene Engels e, in via indiretta, in ultima analisi,

9 Cfr. *infra*; e M. Cingoli (a cura di), *Friedrich Engels cent'anni dopo. Ipotesi per un bilancio critico*, Atti, Milano, Teti, 1998, per una corretta rivalutazione dell'apporto di Engels e della sua figura intellettuale nella storia della filosofia, del materialismo marxista, in particolare, e del materialismo *tout court*.

10 *SM*, p. 12: «Anche la meccanica quantistica e il principio di indeterminazione sono stati utilizzati per ridare una patente di modernissima scientificità al 'libero arbitrio', come se l'indeterminazione e la libertà di autodeterminazione fossero tutt'uno, e come se, tanto per fare un esempio, il principio di Heisenberg potesse servire a negare i condizionamenti che sul cosiddetto libero arbitrio esercitano gli stati patologici dell'organismo umano, l'ereditarietà, l'ambiente, la formazione sociale e culturale».

11 *SM*, 13: «Da quando l'uomo ha cominciato a lavorare e a produrre pare che egli entri in rapporto con la natura (secondo un famoso passo dell'*Ideologia tedesca*) soltanto attraverso il lavoro. Si ricade così in quella concezione pragmatica del rapporto uomo-natura che annulla illegittima-

la suggestione darwiniana. La vita dell'uomo come specie *non è eterna*, anzi rappresenta solo un istante (e neanche dei più significativi) nella lunga storia della natura, è ciò «toglie ogni assolutezza ai concetti di progresso e di dialettica (la catastrofe cosmica finale sarebbe un tipico caso di 'negazione adialettica', di vera distruzione di valori, non di negazione-conservazione)» (SM, 15).

Il materialismo *tout court* è non-dialettico in quanto conosce, nella storia, della natura e dell'uomo, delle «perdite secche», senza compensazioni alternative o consolatorie, e non lascia spazio alcuno al volontarismo soggettivistico di certo progressismo antagonistico (buono ma ingenuo), che si richiami o no a Marx. Inutile sperare nel «crollo spontaneo» o attendere escatologicamente la vittoria finale degli oppressi e l'avvento del regno della libertà, contro la schiavitù della necessità! La felicità umana non sarà mai un fatto, un evento, ma sempre una necessità, ovverosia un bisogno¹².

La fine delle illusioni del volontarismo lascia aperto lo spazio nuovo della costruzione del «soggetto della rivoluzione». Ancora una volta, il materialismo *tout court* ne è la preconditione necessaria: «Senza conferma e approfondimento del materialismo (quell'approfondimento che in campo marxista fu intrapreso da Engels) il marxismo diventa una filosofia da laureati in lettere o da filosofi puri, efficace sempre come denuncia polemica dei miti della società del benessere, ma incapace di fare chiarezza sul problema del soggetto della rivoluzione e delle spinte che portano alla rivoluzione stessa (e che non possono essere delle spinte puramente volontaristiche)» (SM, 37-38).

Il volontarismo è la nuova «malattia infantile» del comunismo di fine Novecento e degli inizi del secolo XXI. La sottolineatura dei caratteri imprescindibili e necessari del materialismo *tout court* è l'argomento del saggio «Prassi e materialismo», volto a controbattere le diverse critiche rivolte (nei «Quaderni Piacentini») alla sottolineatura del «lato passivo» dell'esperienza umana, naturale e storica, e a ribadire il rischio d'inefficacia contenuto nelle identificazioni del tipo: materialismo = filosofia della rivoluzione (SM, 43-44). La conoscenza, anche quella del «materialismo», non è e non potrà mai essere «puramente e semplicemente prassi» (SM, 30), pena il ricadere nel puro «gentilanesimo» idealistico del pensiero come atto puro o in un pragmatismo che fa economia di tutti quegli aspetti dell'esperienza umana che non siano eminentemente «attivi» (ossia «ciò che disturba, danneggia, opprime l'uomo», SM, 33).

C'è una sfasatura essenziale tra materialismo e prassi, che è bene esemplificata dal caso storico dei rapporti tra Rousseau e i materialisti francesi suoi contemporanei, Diderot e d'Holbach¹³. Il primo, nel *Contratto sociale* (1762), appare senz'altro più radicale e «rivoluzionario» (fino a un certo punto, aggiungerei) dei secondi due, o

mente il 'lato passivo' del rapporto stesso. Si tace che l'uomo entra in rapporto con la natura anche attraverso l'ereditarietà e, più ancora, attraverso gli innumerevoli altri influssi dell'ambiente naturale sul suo corpo e quindi sulla sua personalità intellettuale, morale, psicologica».

12 SM, 36: «Se una prima emancipazione dell'uomo dalla natura ha avuto inizio da quando esso ha incominciato a lavorare e a produrre (e continua a svilupparsi via via che si sviluppa il progresso tecnico), una seconda, qualitativamente diversa, avverrà solo con l'instaurazione di una società di eguali, cioè col famoso salto dal regno della necessità al regno della libertà. Ma anche questa seconda emancipazione non libererà l'uomo dai suoi limiti biologici».

13 Cfr. P. Quintili, *Libertà e determinazione naturale nella filosofia medica della Rivoluzione francese*. Bordeu, Diderot, Cabanis, in AA.VV., *Le rappresentazioni della Libertà*, «Montag», n. 3, Roma, Fahrenheit 451, 1997, pp. 111-131; G.I. Giannoli-P. Quintili, *Contrappunto sulla «natura» del materialismo, tra storia e teoria*, in AA.VV., *La natura della natura*, «Montag», n° 4, Roma, Fahrenheit 451, 1998, pp. 77-97.

paradossalmente «più materialista» di loro, nella prassi. Tuttavia ciò è vero solo in forma di «paradosso polemico». Rousseau è stato molto più accondiscendente «a pregiudizi religiosi e molto meno interessato alla battaglia per una visione smitizzata del mondo» (SM, 44). La ragione di tale sfasatura risiede senz'altro nella divisione della società in classi, in quanto «la liberazione dall'errore e dal mito è, sul piano scientifico, più facilmente raggiungibile da individui della classe dominante, i quali d'altra parte sono proprio i più interessati alla mistificazione dei rapporti sociali: mentre coloro che 'hanno da perdere solo le proprie catene', e che quindi si trovano nelle condizioni migliori per elaborare una visione del mondo scientifica, sono proprio i meno forniti della preparazione specificamente culturale per elaborarla, a causa dell'oppressione in cui sono tenuti dalla classe dominante» (*ibidem*).

La fine delle illusioni sulla costituzione «spirituale» del mondo è oggetto anche dei saggi che concernono «Engels, materialismo, 'libero arbitrio'», magistrale prova di argomentazione politico-storico-filosofica, e il «Karl Korsch e la filosofia di Lenin» (passerò sotto silenzio il lungo e complesso cap. IV su «Lo strutturalismo e i suoi successori», che richiederebbe uno sviluppo a sé, sul tema della «necessità materialista» in linguistica). Nel primo saggio, Timpanaro mette in chiaro il senso illuministico e leopardiano del suo necessitarismo engelsiano-marxista il quale, sulla linea storico-teorica del materialismo classico (francese), contesta in modo rigoroso «la vecchia e mitologica concezione del 'libero arbitrio'» (SM, 76). È un antico dibattito del materialismo, che Timpanaro rinnova con rigore e originalità di vedute, nel contesto della lotta filosofico-pratica per una giusta rivalutazione dell'engelsismo. Anzitutto, il necessitarismo engelsiano-timpanariano non va confuso con una ripresa di Spinoza e dello spinozismo in area marxista o materialista, oggi tanto *à la page*¹⁴: come se Spinoza potesse essere ritenuto «più avanzato» dei grandi materialisti del Settecento, anche loro, come Engels, soggetti a un ostracismo storico-filosofico-ideologico che va bel al di là del campo teorico marxista¹⁵.

Perché no Spinoza? Non perché la concezione della libertà come «consapevolezza della necessità» (formula che è anche hegeliana), sia antivolontaristica e degna di attenzione, e di fatto lo è, «ma per il suo antiedonismo, perché nega l'importantissimo significato della libertà come assenza di costrizioni dolorose e presenza di tutte quelle condizioni che assicurino la felicità dell'individuo: perché quella formula vuole che l'uomo non solo conosca la necessità, ma la adori e si abneghi in essa; e appartiene quindi a tutta una concezione della filosofia come ascetismo e autorepressione (in-somma come un surrogato di religione per le persone colte) che il marxismo rifiuta radicalmente» (SM, 79). E non poteva essere espresso meglio, *ante litteram*, il rifiuto dell'ultimo ircocervo teoretico che oggi imperversa, soprattutto in Francia: il tentativo

14 Notarella timpanariana: molti studiosi o militanti che negli anni '60/'70 del secolo scorso erano tutti seriamente protesi sul marxismo, il comunismo e Marx, oggi sono «rifluiti» su Spinoza. Fenomeno storico-ideologico interessante; è esemplare, al riguardo, l'opera, per molti versi originale e profonda, di Antonio Negri, *Crisi dello Stato-piano. Comunismo e organizzazione rivoluzionaria*, Milano, Feltrinelli, 1979; Id., *La forma Stato. Per la critica dell'economia politica della Costituzione*, Milano, Feltrinelli, 1977; Id., *Spinoza* [riunisce: *L'anomalia selvaggia, Spinoza sovversivo*, e *Democrazia ed eternità in Spinoza*], *Introduzione* di Gilles Deleuze, Pierre Macherey, Alexandre Matheron, Roma, DeriveApprodi, 1998; Id., *Spinoza e noi*, Milano, Mimesis, 2012.

15 Mi permetto di rinviare, in Francia, ai miei lavori: *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie. 1742-1782*, Paris, Honoré Champion, 2001; *Matérialismes et Lumières. Philosophies de la vie, autour de Diderot et de quelques autres. 1706-1789*, Paris, Honoré Champion, 2009.

di saldare Marx (non Engels!) o il materialismo con Spinoza (o Althusser con Spinoza) e che Timpanaro non ha fatto in tempo a conoscere¹⁶.

La libertà materialista, intesa come necessità libera e/o liberata, in funzione della felicità e del piacere (individuali/collettivi), poggia ancora una volta sull'istanza ineludibile della «plastica» passività della natura umana. Timpanaro osserva anzitutto, seguendo un ragionamento molto fine di Engels, che «tra lo scopo e il risultato del nostro agire c'è uno scarto che si allarga sempre più quando si considerano i risultati lontani ('in seconda e in terza istanza') del nostro agire e quando si prendono in esame gli effetti scaturiti dalla combinazione di moltissime volontà individuali (vedi *Dial. nat.* 50 e 192 sg. e la lettera a Bloch del 21 settembre 1890)» (*SM*, 76). Non a caso quest'affermazione engelsiana scandalizzò Althusser (*Per Marx*, ed. it. p. 97 sgg.), forte della sua negazione dell'individuo o del «soggetto», addirittura come «entità fisio-psichica» (*ibidem*). In verità, Engels puntava il dito su una dinamica *naturale* ben nota nelle esperienze rivoluzionarie reali: l'eterogenesi dei fini, i quali non dipendono interamente dal «buon volere» dei soggetti, ma dall'insieme delle determinazioni o sovra-determinazioni storiche contingenti delle quali i «buoni voleri» sono solo una parte. «Engels vede [*bene*, n.d.a.] nel grande divario tra intenzioni e risultati la prova che l'umanità non è uscita se non parzialmente dalla fase 'naturale', non è ancora 'saltata' al regno della libertà» (*SM*, 77).

In seconda battuta, Timpanaro avanza il grande argomento classico del «fatalismo» materialista: «le volontà degli uomini non sono un *primum* incondizionato, ma sono esse stesse prodotte da una quantità di cause biologiche, sociali, culturali ecc. [...] e Plechanov, in polemica con Stammler, precisa che non solo è necessitata la scelta del mezzo in rapporto al fine (...) ma è necessitata da tutta la precedente storia dell'individuo, anche la scelta del fine» (*SM*, 77)¹⁷. Una volta stabilita l'incompatibilità tra la libertà intesa come arbitrio di far questo o quello secondo volontà individuale e la necessità naturale ineludibile, la questione della finalizzazione (libera) dell'azione è una questione, diremmo, di *Bildung*: di cultura e di *formazione* della volontà a finalizzarsi a certi scopi, comunemente condivisi da più uomini, in un contesto di socializzazione legato al *fare*, al lavoro segnatamente: «La capacità di fare programmi, di subordinare i mezzi ai fini rimane assicurata all'uomo, come conseguenza di uno sviluppo intellettuale dovuto

16 Cfr. F. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique éd., 2010; F. Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005; M. Pascucci, *La potenza della povertà. Marx legge Spinoza*, Prefazione di Antonio Negri, Verona, Ombre Corte, 2006 ecc.; cfr. anche i «Quaderni Materialisti», n°5 – 2006: «Spinoza. Resistenza e conflitto».

17 Per una formulazione classica dell'argomento «fatalista», cfr. D. Diderot, *Lettre à Paul Landois* (1756), in *Correspondance*, éd. par L. Versini in *Œuvres*, vol. V, Paris, Laffont, 1997, pp. 53-58; ed. it. a cura di L. Barba, *Lettera a Landois*, in *Denis Diderot. L'uomo e la morale*, Roma, Editori Riuniti, 1987, pp. 63-70; l'argomento materialista o (impropriamente detto) «determinista *hard*» non è preso affatto sul serio da un serio studioso come M. De Caro, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 4 e 57-58: «Tra gli incompatibilisti sostenitori del determinismo *hard* basterà ricordare i più radicali tra i *philosophes*, come La Mettrie ('Noi siamo trascinati da un determinismo assolutamente necessario e non ne vogliamo essere schiavi. Quanto siamo pazzi!') e Diderot ('La parola libertà è priva di senso: non si danno né possono darsi esseri liberi'). Spesso, tuttavia, l'incompatibilismo dei deterministi *hard* è più ideologico che ben argomentato, in quanto si fonda sulla mera *asserzione* che il determinismo è incompatibile con la libertà. Più interessante dunque – perché filosoficamente più elaborato – è l'incompatibilismo di matrice libertaria [Reid, Kant ecc.].» Sono dell'avviso esattamente opposto: è tutta ideologica proprio l'esclusione dei pretesi «deterministi *hard*» da un'analisi storico-teorica e critica del problema del libero arbitrio.

essenzialmente al lavoro. Si rivela, invece, illusoria la pretesa che la determinazione del fine sia *non causata*, e che nell'uomo, prodotto dalla natura, scatti a un certo punto non si sa quale processo per cui egli si svincoli totalmente, almeno quanto all'elemento 'volontà', dalla natura stessa» (*ibidem*).

In conclusione, Timpanaro rileva il dato di fatto critico (o piuttosto l'ostacolo) che impedisce, ideologicamente, di vedere il nesso libertà-necessità in chiave materialistica *tout court*, come il solo nesso fecondo nella prassi, anche (e soprattutto) quella rivoluzionaria: la concezione di una causalità agente, nell'uomo, come distinta o diversa dalla libera finalità: «*il finalismo è tutto dentro la causalità*, non è una specie di 'altra faccia' della causalità (come l'uomo kantiano, che è fenomeno inserito in una catena causale e noumeno dotato di una libertà metafisica); il *di più* che l'uomo possiede in confronto all'animale è un di più di capacità di prevedere e di subordinare i mezzi al fine, è anche un di più di intelligenza nella determinazione del fine, ma non un di più di 'arbitrio' nella scelta tra diversi fini» (*SM*, 78-79, corsivi miei). Si tratta di un errore fondamentale che sta anche alla base della confusione tra le cosiddette «condizioni soggettive» dell'agire (libertà) e le «condizioni oggettive» (necessità).

L'elemento della necessità non sta solo nell'esistenza o meno, «fuori» dell'uomo, dei mezzi adeguati al fine, ma esso «si annida» anche e soprattutto nel «fattore soggettivo», ossia nelle condizioni dell'individuo biologico che possono comunque, plasticamente, mutare nel tempo: «cioè nella determinazione del fine e nel possesso di una volontà sufficientemente energica e costante per perseguire quel fine. Difatti tutto il lavoro di educazione, di propaganda, di agitazione è rivolto a modificare e a indirizzare in una certa direzione le 'condizioni soggettive', cioè la volontà. Nella misura in cui questo lavoro riesce, le volontà degli educati sono determinate da questo lavoro stesso (e da tutte le circostanze sociali, biologiche, ecc. senza il cui favore nessuna educazione o propaganda può avere successo); nella misura in cui non riesce, le volontà degli educati rimangono, non già 'libere', ma causate da tutte le altre circostanze antecedenti» (*SM*, 78).

La lezione engelsiana sta tutta qui, ed è di non poco conto per un rinnovato discorso sulla *libertà materialista* che prenda sul serio l'argomento «fatalista» classico. In luogo della formula spinoziana della libertà, vista sopra, entra di nuovo in gioco il modello francese settecentesco, ispirato a Bacone e al suo agire pratico finalizzato all'obbedienza delle leggi naturali per modificare la natura stessa, cui Engels si richiama nel capitolo dell'*Antidühring* «Libertà e necessità»¹⁸. Viene qui liquidato il concetto di libertà interiore come un mito metafisico, a vantaggio della libertà che si attuerà *compiutamente* solo con la costruzione di una società comunista e col pieno dominio delle forze della natura. Il che, si è visto, in forza dei postulati del materialismo *tout court*, non potrà esser compiuto, una volta per tutte, se non come compito storico a venire...

Il testo di Timpanaro, ricco delle stesse aporie di cui è gravida la nostra storia presente, resta e resterà, per lo studio e lo sviluppo del materialismo, quello che Tullio De Mauro ha ben detto in relazione all'opera intera dell'uomo di scienza: «quello che ci ha dato: dura e durevole, tagliente e, vorrei dire, splendente, una pietra di paragone per ogni lavoro scientifico che voglia essere in grado di contribuire al progresso scientifico e civile della nostra società»¹⁹.

18 *SM*, 79: «La libertà non consiste nel sognare l'indipendenza dalle leggi della natura, ma nella conoscenza di queste leggi e nella possibilità, legata a questa conoscenza, di farle agire secondo un piano per un fine determinato».

19 F. Gallo-G.I. Giannoli-P. Quintili, *Per Sebastiano Timpanaro* cit., p. 10.