

IL MARXISMO DI SEBASTIANO TIMPANARO TRA «NATURA PRIMA» E «NATURA SECONDA»

ROBERTO FINELLI

1. Lo «spiritualismo» di Marx

Sebastiano Timpanaro è stato, com'è ben noto a tutti gli studiosi delle materie in questione, un filologo assai acuto e un raffinato cultore di letteratura latina, oltre che uno storico della cultura italiana dell'Ottocento. Ma non meno caratterizzante la sua vita è stata un'intensissima passione politica e un'adesione al marxismo che, ininterrotta fino alla morte, è sempre stata ricca, oltre che di acume e di rigore morale, di una riflessione teorica profondamente originale e mai rinunciataria della sua più propria individualità.

Da critico testuale quale egli è stato, è del pari al genere letterario della «critica», e non dell'opera sistematica, che Timpanaro ha consegnato i suoi pensieri sul marxismo, visto appunto che intenzionalmente *critico* è stato il suo approccio metodologico¹: sulle tracce di tutto ciò che nella tradizione marxista si allontanasse dal «materialismo» e pretendesse, coscientemente o no, di tradurre e legittimare quella tradizione attraverso altre visioni del mondo, prima fra tutte quella dell'idealismo e delle sue molteplici forme.

La definizione più esplicita di cosa intendesse per «materialismo», Timpanaro l'ha affidata alle pagine iniziali di quelle *Considerazioni sul materialismo* apparse prima in saggio, e poi riproposte nel testo *Sul materialismo* del 1970: «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 continuerà ad esercitare 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,

1 Sul carattere della «forma saggio» nella scrittura di Timpanaro e sulle sue implicazioni *illuministiche* ed *etico-politiche* cfr. R. Luporini, *Ricordando Timpanaro: il dibattito sul materialismo e altre questioni degli anni Sessanta e Settanta*, in «L'ospite ingrato». Annuario del Centro Studi Franco Fortini, Anno Quarto e Quinto, pp. 54-55.

o facendo del soggetto e dell'oggetto meri momenti, distinguibili solo per astrazione, dell'unica realtà effettuale che sarebbe appunto l'esperienza»².

Dunque materialismo come negazione dell'antropocentrismo e come ricollocazione della vita storica del genere umano all'interno della più ampia vita della natura, con tutte le finitudini e le datità, non riducibili all'attività del soggetto umano, che quella connessione di *contenuto* e *contenitore* implica in sé. Ossia materialismo quale *esistenzialismo naturalistico*, in quanto evidenziazione dei limiti che la dimensione biologica-corporea dell'essere umano pone alla pretesa idealistica e idealizzata della mente di risolvere l'intera realtà nella propria coscienza e volontà³.

Da tale prospettiva di ridimensionamento dell'umanesimo e delle sue onnipotenze spiritualistiche Timpanaro persegue, con acribia filologica, s'è detto, ogni errore d'idealismo che affiori dalla tradizione del marxismo, senza temere di confrontarsi su questo tema con lo stesso Marx. Giacché per Timpanaro possibili deviazioni idealistiche del marxismo trovano la loro origini nello statuto fondativo della stessa opera marxiana, giungendo egli a sostenere la tesi che «il marxismo, specialmente nella sua prima fase (fino all'*Ideologia tedesca* inclusa), non è propriamente materialismo»⁴. I testi della prima fase del pensiero di Marx patiscono infatti a suo avviso un fortissimo limite di antropocentrismo. Riducono cioè l'intera realtà degli esseri viventi, delle cose, dell'universo, all'agire dell'essere umano, alla «prassi». Fanno della natura solo l'oggetto e il termine del lavoro, e appunto concepiscono il lavoro come l'unico nesso di azione e di senso che il genere umano possa stringere con la realtà .

All'onnipotenza di questo paradigma lavorativo, al primato del *soggetto* sull'*oggetto*, corrisponde un nichilismo naturalistico che, *risolvendosi la storia in un insieme solo di rapporti umani*, assegna una funzione alla natura solo nella preistoria del genere umano e rimuove del tutto quel nesso fondamentale che lega ciascuno di noi alla nostra corporeità. Per dirla con parole nostre, il limite originario dell'antropologia di Marx e del materialismo storico – lo *spiritualismo* del *materialismo* – consiste dunque nel mettere a tema unicamente la natura esterna, senza prendere in alcuna considerazione quella natura interna, che pure tanto rilievo ha nella nostra vita. «La natura fisica e biologica non è certo negata da Marx, ma costituisce piuttosto un antefatto preistorico della storia umana che una realtà che tuttora limita e condiziona l'uomo. 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 pragmatistica del rapporto uomo-natura che annulla illegittimamente 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 influssi dell'ambiente naturale sul suo corpo e quindi sulla sua personalità intellettuale, morale, psicologica»⁵.

Antropocentrismo significa rimuovere l'opacità costitutiva e insuperabile dell'essere

2 S. Timpanaro, *Considerazioni sul materialismo*, in *Sul materialismo*, 3 ed. riv., Milano, Unicopli, 1997, p. 6. Il saggio in questione era già apparso in «Quaderni Piacentini», 1966, n. 28, pp. 76-97.

3 In queste pagine le mie riflessioni si limitano al significato che il materialismo assume per Timpanaro nell'ambito della tradizione marxista, con specifico riferimento all'opposizione: materialismo *versus* idealismo. Per quanto concerne le altre implicazioni di senso proprie del materialismo di Timpanaro, nella sua connessione con la gnoseologia, il tema morale della libertà e del libero arbitrio e il pessimismo, rimando alle acute osservazioni di S. Landucci, *Sul materialismo*, in «Il Ponte», *Per Sebastiano Timpanaro*, Anno LVII, 10-11 (2001), pp. 61-70.

4 S. Timpanaro, *Considerazioni sul materialismo* cit., p. 13.

5 *Ibidem*.

umano, il suo lato passivo, che egli si trova consegnato e *pre-dato* alla sua nascita e che non è appunto ridicibile, nel suo essere un *pre-supposto* e nel suo essere una datità prementale, alla trasparenza della coscienza e del pensiero. Significa rifiutare tutte quelle fragilità, angosce e dolori che strutturalmente appartengono agli essere umani in quanto individui che nascono e muoiono («l'indebolimento prodotto dalla vecchiezza, la paura della morte propria e il dolore per la morte altrui») e cadere nel messianesimo, in una tradizione cioè apocalittico-palingenetica seconda la quale il comunismo sarà l'eliminazione di ogni possibile male, nell'armonia di un'umanità che, col togliere le differenze di classe, toglierà il principio di ogni possibile negatività (secondo quella connotazione tipicamente escatologica che parla di un passaggio dal regno della *necessità* a quello della *libertà*).

Per Timpanaro invece, proprio argomentando secondo la metafora classica della verticalità marxista (struttura e sovrastruttura), bisogna alzare la casa di un piano e porre, sotto il primo piano della struttura e il secondo piano della sovrastruttura, il pianterreno del «biologico», quale fondamento su cui regge l'intero edificio. Ricordando, contro il divieto di Marx, che esiste l'«uomo in generale», quale insieme di invarianti che attengono agli esseri umani, indipendentemente dalla loro collocazione nello spazio e nel tempo della storia, le quali, per quanto mediate culturalmente, rimangono inalterate a costituire la zoccolo duro di una matrice extrastorica ed extraculturale del comportamento umano. A meno, nota Timpanaro con una critica anticipata del postmoderno e della sua pretesa riduzione di ogni realtà a linguaggio, di non credere che l'originarietà corporeo-materialistica dell'esistenza umana perda ogni sua autonomia di fronte all'onnipervasività del mentale e del culturale. «La polemica storicistica contro l'«uomo in generale», giustissima finché nega che siano proprie dell'umanità in generale certe caratteristiche storico-sociali come la proprietà privata o la divisione in classi, diventa errata quando trascura il fatto che l'uomo come essere biologico, dotato di una certa (non illimitata) adattabilità all'ambiente esterno, dotato di certi impulsi all'attività e al raggiungimento della felicità, soggetto a vecchiezza e a morte, non è una costruzione astratta e non è nemmeno un nostro antenato preistorico, una specie di pitecantropo oramai superato dall'uomo storico-sociale, ma esiste tuttora in ciascuno di noi e con tutta probabilità esisterà anche in futuro. [...] Sostenere che, siccome il 'biologico' ci si presenta sempre mediato dal 'sociale', il 'biologico' è nulla e il 'sociale' è tutto, sarebbe, ancora una volta, un sofisma idealistico. Se lo facciamo nostro, come ci difenderemo da chi, a sua volta, sosterrà che, siccome ogni realtà (compresa quella economico-sociale) è conoscibile solo attraverso il linguaggio (o attraverso il pensiero pensante), il linguaggio (o il pensiero pensante) è l'unica realtà e tutto il resto è astrazione, nel senso negativo del termine?»⁶

Certo col darwinismo e con la sua fecondissima innovazione teorica non si può non riconoscere che anche la natura abbia una storia. Ma ammesso, com'è doveroso, il divenire nella natura, bisogna poi di nuovo tornare a distinguere tra il tempo lunghissimo dell'evoluzione naturale e quello ben più corto della storia. Natura e storia procedono secondo tempi diversi e perciò, come il sociale non può presumere di ridurre a sé il biologico, così il biologico non può mai ridurre a sé il sociale, non può mai spiegare comportamenti, valori e pratiche collettive: «il livello biologico ha un'importanza praticamente nulla riguardo alla determinazione di caratteri comuni a grossi gruppi umani (non esiste, per esempio, nessuna correlazione tra l'appartenenza a una razza e il possesso di certe

6 Ivi, p. 18.

doti intellettuali o morali)»⁷. Salvo poi la componente biologica dell'essere umano tornare ad avere senso invece nella storia del singolo, nel concorrere cioè a determinare i caratteri individuali che distinguono uno dall'altro, giacché nel tempo cortissimo dell'esistenza individuale «accanto alle differenze di formazione sociale-culturale [...] entrano in giuoco differenze 'costituzionali' dovute a molteplici altri fattori biologici»⁸.

In questa prospettiva rientra la reintegrazione della figura di Friedrich Engels messa in atto da Timpanaro nei confronti della svalorizzazione e della messa in ombra che buona parte del marxismo occidentale del Novecento, a suo avviso d'ispirazione a dominanza idealistica e soggettivo-volontaristica, ha compiuto, tra Marx ed Engels, a tutto vantaggio di K. Marx. Un rapporto che invece va letto, secondo Timpanaro, secondo la complementarità di una divisione del lavoro, per la quale, nell'ambito di un'impostazione fondamentalmente unitaria, mentre il primo si dedicava più alle questioni di teoria economica e di storia sociale, il secondo s'era volto più al confronto con le scienze della natura e alla connessione tra «materialismo storico» propriamente detto e «materialismo» nel senso più ampio del termine quale teoria generale della realtà e della natura. Autori che come L. Colletti, A. Schmidt e I. Fetscher hanno condannato Engels per aver fatto regredire il marxismo ad una filosofia che pretendeva di tornare a parlare di natura e realtà fuori della mediazione dei rapporti sociali sono caduti, essi, nell'errore di pensare che non vi sia «conoscenza della natura se non in funzione della trasformazione della natura da parte dell'uomo»⁹. Laddove Engels con l'*Origine della famiglia*, l'*Antidühring* e gli appunti per la *Dialettica della natura* s'è provato a contestualizzare lo studio dell'uomo sociale e del suo tempo storico all'interno del tempo ben più ampio della vita naturale, a riflettere sui processi di umanizzazione e di genesi delle prime istituzioni sociali, sul lunghissimo periodo della storia non scritta, cercando sempre, intelligentemente, d'evitare sia piatti riduzionismi che radicali dualismi e discontinuità. «Engels respinge sempre (per esempio, con particolare efficacia polemica, a proposito della monogamia nel capitolo II dell'*Origine della famiglia*) ogni tentativo di presentare le istituzioni umane come pure prosecuzioni di 'istituzioni' animali. Ma d'altra parte non lo soddisfa nemmeno la semplice constatazione della differenza tra mondo animale e mondo umano. Il problema che egli sente più suo – e che lo pone in un rapporto, insieme, di accettazione e di critica della cultura scientifica sua contemporanea – è quello della saldatura tra i due mondi, tra le due diverse storicità»¹⁰. Ed è appunto questa sollecitudine, molto più viva che in Marx, a contestualizzare la storia umana nell'ambito della storia naturale e della storia delle società preletterate a conferire ad Engels una visione meno celebrativa del progresso storico di quella in cui è spesso potentemente caduto Marx, con un'adesione a motivi rousseauiani e fourieristi di critica della civiltà moderna, che dall'ambito economico si dilatano anche alla sfera dei rapporti sociali e dell'istituto familiare: «un piano sul quale Engels, nella teoria come nella vita privata, era molto più spregiudicato e avvenirista di Marx»¹¹.

Certo è d'altro canto indubbio che Engels mostri nei suoi scritti un'adesione e un'utilizzazione della dialettica hegeliana assai più estesa e profonda di quanto non accada nelle opere di Marx. E questo è certamente per Timpanaro il limite più grave del suo pensiero, giacché la *dialettica* moderna è *intrinsecamente* istituita su un impianto

7 Ivi, p. 18.

8 Ivi, p. 19.

9 S. Timpanaro, *Engels, materialismo, «libero arbitrio»*, in *Sul materialismo* cit., p. 54.

10 Ivi, p. 61.

11 Ivi, p. 69.

idealistico, come quello di Hegel, ed è da esso inscindibile. Per cui applicare la dialettica al materialismo significa solo comporre contraddizioni fallaci e dar luogo a profonde aporie teoriche. Ma per quanto irrigidite da schemi dialettici, la filosofia della natura e della storia di Engels continuano a proporre, rispetto all'umanesimo a tutto campo e al prometeismo di una certa «filosofia della prassi» presenti in alcuni testi marxiani, una prospettiva teorica di contestualizzazione della storia nella natura, il cui valore e la cui apertura problematica è irrinunciabile. Proiettata su un «fondo cosmico»¹², come accade in Engels, la storia umana rientra infatti nel ciclo, estremamente più ampio, della storia e della vita della materia.

Né a caso la riflessione naturalistica di Engels giunge ad accogliere quel motivo sulla fine dell'umanità e del mondo terrestre, ben presente nell'*Introduzione alla Dialettica della natura*, che costituisce una delle pagine più esplicite e più rare, nell'ambito della tradizione marxista classica, dei limiti di ogni teoria del progresso¹³.

Insomma nella divisione del lavoro che sul «materialismo storico» cade tra Marx ed Engels, se la valorizzazione, talvolta estrema ed eccessiva, della storia è toccata a Marx, il maggiore accento sul materialismo è toccata all'intelligenza, meno geniale, ma forse più equilibrata e dotata di maggiore senso della realtà di Engels. Cosicché, anche quando ci s'interroga su quella materialità più specifica della storia che è l'economia, è nello stesso Engels che si ritrovano le riflessioni più meditate sul nesso struttura-sovrastuttura, come osserva Timpanaro, commentando in particolare la lettera engelsiana a Conrad Schmidt del 27 ottobre 1890, nella quale Engels, andando oltre la tesi di una generica reciprocità o dialetticità tra struttura e sovrastruttura, riconosce la specificità della cultura, costituita da modi e tempi di trasmissione, da esigenze intrinseche di sistematicità e di coerenza, che assegna alla storia delle idee e delle manifestazioni culturali, pur nell'ambito della «determinazione in ultima istanza» da parte dell'economia, una possibilità significativa di autonomizzazione e di sfasatura rispetto alle vicende delle strutture materiali della vita sociale.

2. L'idealismo di Gramsci e lo stalinismo del PCI

Ma neppure di fronte all'intelligenza più originale e feconda del marxismo italiano, neppure di fronte alla figura di Antonio Gramsci e al peso che ha avuto nella nostra tradizione politica e teorica nazionale, Timpanaro ha mai mostrato di avere timori e incertezze nel denunciare carenze di materialismo ed esposizioni eccessive ad egemonie idealistiche. I meriti teorici dell'autore dei *Quaderni del carcere* sono numerosi e di grande rilievo, osserva Timpanaro, e si realizzano tutti quando Gramsci libera realmente il suo pensiero e si libera da ogni condizionamento dell'idealismo di Croce e di Gentile. L'interpretazione gramsciana del Risorgimento come rivoluzione mancata, le riflessioni sul nesso dittatura-egemonia, la riconsiderazione del rapporto Stato-società civile, la teoria degli intellettuali e della loro funzione legata alla divisione in classi sono gli aspetti innovatori di un pensiero che ha elaborato e fatto progredire il marxismo. Ma l'antropologia, la concezione dell'organizzazione e del partito, la definizione del marxismo come filosofia della prassi (non dovuta solo a motivi di censura carceraria ma

12 Ivi, p. 70.

13 Ivi, pp. 71-72.

a motivazioni più intrinseche) esprimono l'altro lato dello storicismo gramsciano e la sua pesantissima ipoteca pagata all'idealismo. A principio della visione antropologica di Gramsci v'è infatti quella VI tesi di Marx su Feuerbach, più volte citata e rielaborata nei *Quaderni* del carcere, che teorizza risolversi l'essenza dell'essere umano nell'insieme dei rapporti sociali. Una tesi, osserva Timpanaro, che annichila completamente il peso della corporeità e della natura nell'esistenza umana, per valorizzarne unicamente la componente storico-relazionale. E che rappresenta il principio costitutivo dello storicismo, in quanto visione che appunto disconosce il contesto naturale in cui vive il genere umano, perché fa della realtà solo l'esito della prassi e della cultura dell'uomo.

In Gramsci, com'è noto, il confronto con l'idealismo italiano – Croce in primo luogo, ma anche Gentile – è assai intenso. Un confronto che non è mai subalterno, anzi reso fecondo dalla rivendicazione gramsciana della dignità del marxismo a valere come concezione originale e autonoma della storia e della vita sociale. Eppure per Timpanaro vi sono elementi di «gentilianesimo inconscio»¹⁴ in Gramsci, che discendono da quell'interpretazione tutta attivistica che il filosofo palermitano aveva dato di Marx, in cui la prassi è fondamentalmente creazione di una soggettività che nell'oggetto non vede altro che un limite, un pretesto da superare, una natura da modellare e forgiare secondo il divenire irrefrenabile dello spirito. Gramsci si porta dietro con sé, senza provare mai ad elaborarla, questa tesi fondativa dell'attualismo gentiliano e costruisce, pur con i meriti di gran valore che Timpanaro gli riconosce, una concezione della storia in cui la soggettività degli agenti sociali, pressocchè svincolata dal mondo dell'economia, si costituisce attraverso un'identità che è soprattutto *etico-politica*: cioè attraverso la capacità da parte del soggetto storico, che tenta la strada dell'egemonia, di trascendere la sua datità socio-economica, la sua esistenza cosiddetta naturalistica, e di proporsi invece come soggetto che universalizza valori e ideologie, procurando consenso alla sua direzione politica. Anche in Gramsci v'è dunque un eccesso di volontarismo, una onnipotenza antropocentrica assegnata all'essere umano e alla sua capacità di forzare i dati della realtà. Come v'è una permanenza forte nell'ambito, pure così criticato e contrastato, del crocianesimo, per la valorizzazione, appunto, tutta asimmetrica dell'«etico-politico» rispetto alla sfera «utilitaristico-corporativa» dell'economico. Tanto che appunto per questa permanenza e subalternità di Gramsci nell'ambito della filosofia idealistica e volontaristica del '900, egli non riesce ad accogliere la realtà del mondo esterno e la dimensione della sua irriducibilità alla prassi del soggetto umano. L'esistenza del mondo oggettivo, indipendentemente dalla mediazione soggettiva, è per il pensatore sardo, nota Timpanaro, solo residuo del senso comune e popolare premoderno, che confida in un mondo creato da Dio. «L'esistenza del mondo esterno, indipendentemente dal soggetto conoscente e agente, è considerata da Gramsci come un pregiudizio popolare derivato dalla religione cristiana: sembra che l'alternativa sia soltanto tra teocentrismo e antropocentrismo, fra un mondo *oggettivo perché creato da Dio* e un mondo che *esiste in quanto è conosciuto e trasformato dall'uomo*»¹⁵. In Gramsci v'è dunque una insufficienza profonda di materialismo e non per limiti di una cultura provinciale. All'opposto, proprio invece per una sua partecipazione a una cultura europea dell'idealismo e del soggettivismo, che rende

14 Su ciò mi permetto di rinviare ai miei saggi *Gramsci tra Croce e Gentile*, in «Critica marxista», 5 (1989), pp. 77-92; Antonio Labriola e Antonio Gramsci: *variazioni sul tema della «prassi»*, in A. Burgio (a cura di), *Antonio Labriola nella storia e nella cultura della Nuova Italia*, Macerata, Quodlibet, 2005, pp. 329-341.

15 S. Timpanaro, *Karl Korsch e la filosofia di Lenin*, in *Sul materialismo* cit., p. 203.

pressocché «inevitabile diventare in qualche misura compartecipi di quell'assorbimento del marxismo nell'idealismo che pur si voleva combattere»¹⁶.

E di qui, da questa contraddizione di Gramsci, nell'aver introiettato parte della cultura che pure riteneva opposta alla sua e dalla sua esposizione eccessiva all'idealismo, deriva verosimilmente anche una quota eccessiva di pedagogismo e di direzione dall'alto, che grava sulla concezione del partito del Gramsci dei *Quaderni del carcere*. «Un altro aspetto, se non negativo, fortemente dubbio del pensiero di Gramsci [...] è la concezione di 'intellettuale organico'. Qui, sì [...] credo proprio che il pensiero di Gramsci negli anni del carcere abbia corso dei rischi 'organizzativistici' che, sia pure in forma molto più duttile e libera da quella staliniana, tendevano a limitare la spontaneità della cultura del proletariato, a instaurare una sorta di pedagogismo. [...] mentre il Gramsci dell'«Ordine nuovo» riteneva che qualsiasi grande opera d'arte o di pensiero fosse (sia pure con fatica) accessibile alla classe operaia e benefica alla sua formazione anche politica, il Gramsci dei *Quaderni* ha delle preoccupazioni pedagogogiche, per cui va a finire che lo *Spartaco* del Giovagnoli, magari riscritto in lingua più moderna, è per i proletari un cibo più salutare che il pessimista e materialista Leopardi, 'nemico del progresso'»¹⁷.

Del resto la negazione di una cultura e di un'antropologia materialistica, nel senso di una rottura di continuità tra corpo e mente, tra basso e alto, nel contesto di un eccesso di dirigismo, anzi di strutturale autoritarismo, è quanto Timpanaro ritrova ed imputa – ma senza esplicitarne in vero alcuna continuità diretta con il moralismo e il pedagogismo gramsciani – alla storia del Partito Comunista Italiano, la cui cultura organizzativa è per lo studioso pisano da sempre consegnata allo stalinismo¹⁸. E dire stalinismo significa per il nostro appunto l'organizzarsi e il riprodursi di uno spirito burocratico, che nella gestione autoritaria della vita altrui – e, aggiungeremo noi, della propria – è assai lontano dal poter comprendere come valore primario del comunismo, e dell'etica di vita che ne consegue, sia proprio quella ricerca della felicità terrena, generalizzata a tutti, e non sublimata in alcun spiritualismo e moralismo repressivi, che per Timpanaro costituisce il tratto comune, nei riflessi etico-antropologici, delle diverse scuole del materialismo, da quello antico, di Epicuro e di Lucrezio, a quello moderno, degli illuministi francesi fino all'umanesimo pessimista di Leopardi e, naturalmente, alla lezione più originale, in tal senso, del marxismo.

Lo stalinismo, che Timpanaro ha sempre differenziato nettamente, con una contrapposizione di valore, dal leninismo, e di cui in un saggio del 1979 sui «Quaderni piacentini» declinava, in riferimento al PCI, la struttura caratterizzante in sei punti¹⁹, ha

16 *Ibidem*. Questo giudizio è riconfermato da Timpanaro in una lettera a Rocco Mario Morano del 22 luglio 1983, ora riportata in S. Timpanaro, *Il verde e il rosso, Scritti militanti, 1966-2000*, a cura di L. Cortesi, Roma, Odradek, 2001, p. 136: «Credo, invece, a un Gramsci partecipe di tutto il marxismo occidentale del sec. XX, che era ed è, tranne rarissime eccezioni, tutto orientato in senso attivistico-pragmatico, sotto l'influsso non solo di Croce e di Gentile, ma di Bergson e di Sorel in Francia (e da Sorel, sia pure criticamente, Gramsci assorbì molto), di Korsch e in parte anche della pur grandissima Rosa Luxemburg in Germania, del primo Lukàcs in Ungheria, di Pannekoek in Olanda ecc.».

17 Ivi, pp. 136-137.

18 Su Timpanaro 'politico' e 'militante' cfr. l'ampia *Introduzione* (Sebastiano Timpanaro, 'marxista e leopardiano') di L. Cortesi al volume appena citato.

19 In una nota al saggio in questione (*Nuova sinistra e regime autoritario*, in «Quaderni Piacentini», 70-71, ripubblicato ora in S. Timpanaro, *Il Verde e il Rosso* cit.) Timpanaro così scrive: «Siccome 'stalinista' potrebbe essere preso per un insulto generico invece che per una qualifica politica,

rappresentato la malattia originaria ed endemica dei comunisti italiani, impedendo una maturazione culturale e politica fondata su un confronto e una dialettica reale tra dirigenti e diretti. E non a caso, proprio a motivo di tale strutturale autoritarismo e gestione verticistica consustanziale al modo di concepire l'organizzazione da parte dei comunisti italiani, è potuta passare, sotto la direzione di Togliatti, una delle deformazioni più profonde della realtà storica italiana, gravida di conseguenze gravissime, a suo avviso, per la storia d'Italia sia sul piano culturale che su quello politico: e cioè che la Democrazia cristiana, anziché partito clericale e del tutto subordinato alle esigenze della borghesia capitalista, venisse valutato come un partito democratico e popolare, quasi in nulla diverso dall'esperienza prefascista del Partito Popolare di Sturzo.

Di qui la scelta e la collocazione di Timpanaro nel socialismo di sinistra, prima, e, dopo il '68, nella nuova sinistra, sempre alla ricerca di una cultura – ma soprattutto di una prassi umana e politica, che ponesse al primo posto, come valore da ricercare e coltivare, l'egualitarismo, su cui non a caso tornava, scrivendo nel 1987 di quel '68, che pure aveva per altro verso senza remore tacciato, soprattutto nel versante operaista, di volontarismo idealistico e di «tecnicismo neopositivistico». «[...] Certo, se fra le tante, spesso confuse e contraddittorie esigenze che furono portate avanti nel Sessantotto, dovessi dire quale mi sembrò e mi sembra tuttora la più valida (anche se ha subito la più pesante sconfitta), direi: l'egualitarismo, non solamente economico, inserito in una generale eguaglianza di potere decisionale, ma *anche economico*. L'obiettivo non è certo a breve scadenza, ma perderlo di vista significa rassegnarsi a una perpetua ingiustizia»²⁰.

Fino ad accogliere Timpanaro, nell'ultima fase della sua vita, attraverso la sua intensissima e appassionata riflessione «leopardiana» sui temi della fragilità umana, un'apertura profonda del proprio marxismo alle questioni ecologiche. Col farsi sempre più avvertito che il destino del capitalismo, se lasciato alle proprie istanze d'accumulazione,

preciso (anche se forse è superfluo) che considero come caratteristiche staliniste dell'odierno PCI soprattutto queste: 1) il centralismo burocratico, per cui il diritto al dissenso, oltre ad essere strettamente limitato al periodo pregressuale, spetta soltanto al *singolo* iscritto, isolato e atomizzato e quindi destinato a sicura sconfitta, mentre qualsiasi tentativo di organizzare e coagulare il dissenso è subito bloccato e bollato come 'frazionismo'; 2) la pratica di prendere al vertice tutte le decisioni importanti di linea politica (anche quelle implicanti vere e proprie 'svolte'), sicché la base, messa di fronte al fatto compiuto e imbonita da una martellante propaganda di tutti i dirigenti e i quadri intermedi, non può far altro che 'ratificare' e subire; 3) l'elezione dei dirigenti che avviene dall'alto, per conferma o cooptazione (anche qui con una ratifica *a posteriori* della base che non ha alcun significato), cosicché anche i nuovi quadri giovanili vengono 'selezionati alla rovescia', in base al loro conformismo, al loro servilismo e alla loro mediocrità; 4) l'insofferenza (che va molto al di là delle pur antidemocratiche norme statutarie già ricordate, ed è diventata 'costume' diffuso anche in gran parte della base) verso ogni compagno dissidente, il quale, se si arrischia a dire la sua opinione, viene subito 'neutralizzato' da una serie di interventi che colpevolizzano la sua posizione e ribadiscono pappagallescamente la posizione ufficiale del Partito; 5) l'insofferenza verso ogni critica esterna specialmente da sinistra (con le critiche di destra ci si può sempre intendere!), anzi la negazione della possibilità stessa di posizioni politiche più a sinistra di quella del PCI: tali posizioni sono considerate in ogni caso come proprie di 'destri mascherati da sinistri', di 'estremisti piccolo-borghesi' o, adesso, più spicciatamente, di terroristi e di loro 'fiancheggiatori'; 6) il rinnegamento (proprio anche dei socialdemocratici, questo) di ogni vero internazionalismo proletario. Tali caratteristiche non possono essere considerate come residui del periodo staliniano in via d'estinzione. Esse sono anzi, per certi lati, in crescita: negli ultimi anni Cinquanta e negli anni Sessanta si discuteva all'interno del PCI molto più di ora, pur con tutte le mistificazioni di cui sopra» (ivi, pp. 99-100).

20 S. Timpanaro, *Leopardi verde*, in «Belfagor», XLII (1987), ora in *Il Verde e il Rosso* cit., p. 161n.

sarà, inevitabilmente, quello di condurre l'umanità alla catastrofe e all'estenuazione ambientale, ma nella consapevolezza, nello stesso tempo, che una cultura ecologica è inefficace senza una permanenza nel marxismo e nell'anticapitalismo, che il «verde» cioè ha senso solo se mediato con il «rosso». Giacché solo una società *postcapitalistica* potrà generare un'etica e un'antropologia all'altezza e coerenti con una diversa modalità di vita e di consumo. La «lotta a fondo contro l'inquinamento non vuol dire 'andare a letto a lume di candela' (le facezie della propaganda spicciola filonuclearista non eccellono per arguzia), ma implica tuttavia una certa austerità, che risulterebbe molto più accettabile in una società relativamente egualitaria, lo è molto meno in una società brutalmente disegualitaria, in cui ciascuno invidia il maggior benessere dell'altro»²¹.

Né infine va dimenticata, tra i meriti del marxismo critico di Timpanaro, la lunga battaglia portata avanti contro lo strutturalismo e, più specificamente, contro lo strutturalismo marxista, visto, anche qui, come una rinuncia del marxismo a se stesso e come una sua subordinazione all'idealismo: in tal caso non nella versione storicistico-umanistica, bensì in quella versione scientifico-platonizzante in cui per il nostro si riassume, in particolare, l'opera di L. Althusser.

Già lo strutturalismo linguistico è analizzato e discusso da Timpanaro, con la competenza e la ricchezza di letture che in questo campo gli appartiene. Basti considerare in tal senso le lucide pagine che destina a Saussure e di come nel fondatore della linguistica moderna egli trovi ancora un sufficiente equilibrio tra formalismo della *langue* e singolarità concreta dell'atto di *parole*: compresenza di esigenze e loro mediazione che invece cederà poi, nel corso della linguistica novecentesca, a un prevalere della «forma» – intesa come sistema di regole e di connessioni *solo* tra significanti, come «sistema di segni 'ideali'» – sulla concretezza significativa e storicamente circostanziata dell'atto linguistico. «Buona parte dello strutturalismo novecentesco si può considerare come uno sviluppo unilaterale di quegli aspetti tendenzialmente idealistico-platonici che abbiamo creduto di notare in Saussure, svincolati dalle contro-tendenze realistiche che mantengono il pensiero di Saussure in un difficile equilibrio»²². Né vale qui dilungarsi sulla ricchezza e profondità della lunga riflessione dedicata ai temi del linguaggio da Timpanaro, dato che l'intera sua esistenza è stata attraversata, a vario titolo, da questioni linguistiche²³, e che a quella riflessione vanno dedicati studi specifici, con capacità e competenze interpretative che non possiede chi scrive.

Ma quello che qui piuttosto si vuole sottolineare è quanto sia stata radicale la polemica che Timpanaro ha condotto verso coloro che hanno preteso di esportare il modello scientifico della linguistica strutturale dal piano della teoria e della filosofia del linguaggio a quello della storia e delle scienze dell'uomo, mettendo in atto, come è accaduto in primo luogo con Lévi-Strauss, una sostanziale metafisica spiritualistica e antistorica. Lo strutturalismo extralinguistico esaspera infatti per Timpanaro il formalismo dello struttu-

21 S. Timpanaro, *Il Verde e il Rosso. Memorie lontane e riflessioni attuali*, «Giano», 1 (1989), ora in *Il Verde e il Rosso*. cit., p. 190.

22 S. Timpanaro, *Lo strutturalismo e i suoi successori*, in *Sul materialismo* cit., p. 126.

23 Sia sufficiente citare qui lavori come *Friedrich Schlegel e gli inizi della linguistica indeuropea in Germania*, in «Critica storica», IX (1972), pp. 72-105; *Il contrasto tra i fratelli Schlegel e Franz Bopp sulla struttura e la genesi delle lingue indeuropee*, in «Critica storica», X (1973), pp. 553-590; *Il Giordani e la questione della lingua*, in *Pietro Giordani nel II centenario della nascita*. Atti del Convegno di studi. Piacenza 16-18 marzo 1974, Cassa di Risparmio di Piacenza, Piacenza 1974, pp. 157-208; *Giacomo Lignana e i rapporti tra filologia, filosofia, linguistica e darwinismo nell'Italia del secondo Ottocento*, in «Critica storica», XVI (1979), pp. 406-503.

ralismo linguistico e, interpretando la storia delle civiltà umane, dei miti, delle relazioni di parentela, della produzione simbolico-culturale, secondo la composizione, di volta in volta specifica, di strutture in sé invarianti (capaci di connettersi tra loro secondo il modello dei monemi e dei fonemi di una lingua), mette in atto un platonismo delle «forme», che, nel suo antimaterialismo, è, malgrado la retorica delle dichiarazioni contrarie, un sostanziale antimarxismo. Le strutture senza tempo dello strutturalismo negano alla storia la sua storicità e la consegnano ad una formalizzazione logico-matematica, che, nel suo disinteresse per l'evento particolare, cerca di riguadagnare, per vie assai facili, la soluzione del complesso e non facile nesso di storia e natura. Così il marxismo di Althusser, assai fecondo nell'uso di schemi e di formule, di *Generalità 1* che lavorano, attraverso *Generalità 2*, su *Generalità 3*, di «rotture epistemologiche» prese dalla filosofia della scienza di Bachelard, di «surdeterminazioni» prese in prestito dalla psicoanalisi, nella sua pretesa di fondare scientificamente il marxismo attraverso altri modelli scientifici, che provengono appunto dallo strutturalismo, dalla logica, dalla psicoanalisi riletta misticamente da Lacan, traduce il pensiero di Marx e la sua teoria del *Capitale* in una combinatoria meccanica di funzioni oggettivistiche della realtà, che mortificano ogni possibilità d'intervento e di trasformazione dell'attività umana.

Pur non disconoscendo quel che di parzialmente legittimo v'è per altro nell'antistoricismo e nell'antiumanesimo dello strutturalismo, non è dunque per quella via che per Timpanaro si restituisce vigore antidealistico al marxismo. Giacché se il marxismo strutturalista ha ben contribuito a porre in luce gli equivoci del marxismo *umanista* e *storico*, lo ha fatto, mettendo in campo anch'esso una macchina teorica d'ispirazione idealistica. E l'idealismo platonizzante di Althusser si manifesta appunto «nel suo concetto di scienza (antiempiristico, nel senso fuorviante che abbiamo già notato in Lévi-Strauss & C.), nella sua svalutazione della diacronia, nella sua espulsione dell'uomo dalle scienze umane»²⁴.

3. *Un materialismo senza natura («seconda»)*

Ma se queste sono, rapidamente considerate, le valenze, a mio avviso, criticamente positive del marxismo di Timpanaro, è proprio la medesima struttura della critica, scelta dal nostro come modo privilegiato del suo esprimersi, che disvela, a mio modo di vedere, i limiti e le ingenuità presenti nella sua visione delle cose. La sostanza critica del materialismo di Timpanaro consiste infatti, come s'è detto, nella rivendicazione del peso della natura, e della finitudine esistenziale umana ch'essa comporta, accanto a quello della storia. Ma appunto natura e storia si limitano, nel pur legittimo discorso rivendicativo di Timpanaro, a giustapporsi, a collocarsi l'una affianco all'altra; senza provarsi in un percorso più intrinseco di condizionamento e di mediazione, come pure pretenderebbe un *materialismo «storico»* che volesse, senza univoche asimmetrie, dare il giusto rilievo alle sue due componenti: quella più propriamente biologico-materialistica e quella più propriamente storico-sociale.

Volendo cioè dire che il problema di fondo – e non da oggi – del marxismo teorico, della sua crisi, della sua insufficienza a proporsi come filosofia e visione generale del mondo, consiste proprio, io credo, nella necessità di costruire, con l'aiuto di altre di-

24 S. Timpanaro, *Lo strutturalismo e i suoi successori*, cit., p. 161.

scipline, e rinunciando dunque a una pretesa sua autosufficienza teorica, una scienza storica dell'uomo che coniughi insieme mondo corporeo-emozionale e mondo sociale-relazionale: ossia l'ambito della società interna, da cui nella molteplicità delle sue istanze psichiche, ciascuno essere umano è costituito e l'ambito della società esterna, in cui ciascuno nasce e vive secondo specifiche relazioni interpersonali e sociali. Il nesso natura-storia, io credo, si gioca sulla capacità di legare e mediare l'asse verticale dell'esistenza umana – ossia la connessione della mente di ciascuno con quell'*alter ego* interno, mai riducibile ad essa, che è il corpo – con l'asse orizzontale della vita, costituito dal riconoscimento-disconoscimento del mio ego da parte degli altri *alter ego*²⁵. Altrimenti senza porre in gioco contemporaneamente sulla scena questi due ordini di società – quella interna e quella esterna – non si dà vita alla nuova scienza auspicata, la cui natura potremmo definire, con un termine ormai in disuso, intrinsecamente dialettica, in quanto capace di mediare piani eterogenei della realtà.

Ma Sebastiano Timpanaro ha sempre guardato alla dialettica, com'è noto, come uno strumento logico-teorico irriducibilmente idealistico, celebrato da quello Hegel, che è forse l'autore della modernità più lontano dalla sua ispirazione. Strumento idealistico, e da questi, ahimé a suo avviso, trasferito a numerose pagine di Marx ed Engels, la cui verità va restituita proprio affrancandole e nettandole da ogni sorta di automatismo e apriorismo dialettico.

Ora che della dialettica, nell'uso complesso e articolato che ne fa Hegel, si possano pensare cose assai diverse da quelle concepite in modo così rapido e perentorio da Timpanaro non è certo qui il luogo di parlare²⁶. Si può però formulare l'ipotesi che proprio tale estraneità ad ogni sensibilità dialettica – coerente del resto con il *milieu* scientifico che opera assai fortemente nella formazione di Timpanaro e quindi con l'opposizione che per principio costitutivo la cultura scientifica moderna ha sempre avuto nei confronti della dialettica – consegni il nostro a quelli che, a mio avviso, sono i limiti più rilevanti della sua impostazione teorica: la rimozione totale dal suo marxismo del concetto di «natura seconda» e la sua posizione polemica e negatrice nei confronti della psicoanalisi.

Per quanto riguarda l'uso moderno del concetto di «natura seconda» come sinonimo di «abitudine» – distinto da quello cristiano-medievale di natura umana corrotta dal peccato rispetto a una «natura prima» creata da Dio – qui basti citare Montaigne, «l'accoutumance est une seconda nature»²⁷, e Pascal, «Qu'est ce que nos principers naturels, sinon nos principes accoutumés [...]. Une différente coutume donnera d'autres principes naturels»²⁸. Già Fichte, peraltro, nel passaggio tra '700 e '800, con l'espressione *andere Natur* assegna al termine un significato riferito, non più alla psicologia e al solo comportamento individuale, ma a costumi collettivi sottratti all'esame della consapevolezza e della libertà individuale: «Costume [*Sitte*] [...] significa per noi i principi abituarini dell'azione reciproca degli esseri umani tra loro, divenuti attraverso l'intera condizione della cultura un'altra natura [*zur anderen Natur*] e perciò non posseduti con chiara

25 Cfr. su ciò i testi di Armando B. Ferrari, *L'eclissi del corpo. Un'ipotesi psiconalitica*, Roma, Borla, 1992 e (in collaborazione con A. Stella) *L'alba del pensiero*, Roma, Borla, 1998.

26 Ho provato a dare un'interpretazione antropologica e non logico-speculativa del tema della «dialettica» nel mio *Mito e critica della forme. La giovinezza di Hegel (1770-1801)*, Editori Riuniti, Roma 1996 (2ª ediz., Pensa, Lecce 2009).

27 M. de Montaigne, *Essais*, in *Oeuvres complètes*, a cura di A. Thibaudet, Paris 1962, 3,10, p. 987.

28 B. Pascal, *Pensées* in *Oeuvres complètes*, a cura di J. Chevalier, Paris 1954, p. 1224.

consapevolezza»²⁹. Ma è soprattutto con Hegel che il concetto di natura seconda acquista consistenza teorica nella cultura moderna, come viene espresso chiaramente nel § 151 delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. «Ma, nella semplice identità con la realtà degli individui, l'*ethos* appare come universale modo di agire dei medesimi – come costume (*als Sitte*); – come consuetudine del medesimo, in quanto seconda natura, la quale è posta in luogo della prima volontà, semplicemente naturale, ed è l'anima compenetrante, il significato e la realtà della sua esistenza; lo spirito che vive ed esiste come un mondo, e la cui sostanza così è soltanto in quanto spirito». Dove 'natura seconda' sta a designare tutte quelle pratiche di vita, quelle consuetudini proprie di una comunità, che il singolo rispetta e riproduce spontaneamente, senza necessità alcuna di sottoporle al vaglio della sua critica e della sua scelta: cioè l'insieme dei valori e dei comportamenti che sono pre-dati alla sua esistenza individuale e cadono, come tali, fuori della sua possibilità di decisione, di elaborazione e di trasformazione. È dunque ciò che pur *post*o e prodotto dall'essere umano e dalle sue relazioni sociali vale al contrario come *pre-supposto* indiscutibile del comportamento e dell'operare. È il «mediato», ossia quanto è attraversato e istituito dall'agire degli uomini, che appare, invece, come un «immediato»³⁰. E in questo senso, per tale sua caratteristica di un'immediatezza e una spontaneità che rimane esterna alla riflessione critica, vale a definire la diversità delle due realtà storico-sociali che più di altre connotano per Hegel, rispettivamente, il mondo antico e il mondo moderno:

1) quella di una comunità armonica, ma ingenua e primitiva, come quella caratteristica della Grecia classica, in cui non c'è alcuna distanza ed esteriorità tra individuo e collettività, perché il singolo non ha ancora alcuna coscienza di sé come ambito di vita differenziato da quello della comunità;

2) quella di una comunità, come quella moderna in cui, conquistato il valore irriducibile dell'individualità nella sua differenza dalla comunità, il nesso sociale, per tale autonomia dell'individuo dall'*ethos* collettivo, non può che collocarsi all'esterno del singolo, assumendo di necessità la configurazione d'istituzioni astratte e impersonali.

Tipologia, quest'ultima, di socializzazione la cui peculiarità consiste nel fatto che l'individuo per farsi riconoscere e accettare socialmente deve produrre ed elaborare beni o servizi ad alto contenuto di astrazione e di spersonalizzazione, ossia con un valore d'uso commercializzabile ed estendibile al maggior numero possibile di consumatori. Ma con la possibile conseguenza che tali pratiche della socializzazione astratta possano degenerare in istituti e pratiche dell'alienazione-reificazione: cioè ambiti del reale in cui il circuito del nesso sociale si deposita, per la sua esternalità, in cose o persone che, surdeterminati dal valore universale che simboleggiano, possono, in quanto rappresentanti particolari dell'universale, farsi, a loro volta, portatori di logiche, non universaleggianti e socializzanti, bensì asimmetriche e di parte.

Posti così i termini del discorso, non è chi non veda come a quest'ultima specificazione di senso di ciò che è natura seconda in Hegel (l'insieme delle relazioni sociali esteriorizzate al singolo a tal grado da cadere in un'estraneazione reificata ed estraniante) si riconnetta il Marx dei testi maturi (*Grundrisse* e *Capitale*) nella trattazione di ciò che

29 J. G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, in *Werke*, a cura di I. H. Fichte, 1845-1846, Bd. 7, p. 214.

30 Cfr. il passo delle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* dove Hegel, a proposito dell'«abitudine» (*Gewohnheit*), scrive che essa «als uns zur zweite Natur, geworden die Gestalt der Unmittelbarkeit annimmt, aber einer vermittelten» (G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. G. Lasson, I,1 (1925), p. 145).

è feticismo: ossia di quel processo di apparenza oggettiva, che potremmo definire anche come il processo di naturalizzazione e di neutralizzazione dei rapporti sociali capitalistici. Feticismo (o reificazione) vale infatti per il Marx maturo come la distorsione ottica che la società capitalistica soffre in se stessa nella sovrapposizione del suo mondo di superficie alla realtà del suo mondo più profondo e costitutivo. Consiste nella *deformazione* necessaria che l'essenza della realtà economico-sociale subisce nella sfera del suo apparire, o più propriamente della sua apparenza: ossia quando la sfera della produzione di sfruttamento e di capitale trapassa e si traduce nella sfera del mercato, della circolazione cioè di merci tra liberi soggetti. Una deformazione rappresentativa che per Marx è consustanziale al passaggio da un'ottica all'altra: da quella collettiva delle classi, propria del nesso di produzione e scandita dalla legge del plusvalore, a quella individualistica del soggetto di mercato e della sfera della circolazione. Volendo cioè dire che l'effetto feticistico è, nella società moderna, intrinseco al nesso struttura-sovrastuttura (o interno-esterno), come appare assai chiaramente nella *vexata quaestio* del problema della trasformazione o del passaggio da una contabilità in ore di lavoro a una contabilità in prezzi, dove appunto uno schema semplice a due sole classi (come si dà nella produzione, nel confronto tra capitale e forza-lavoro) deve complicarsi, alla superficie della società, in un sistema di prezzi, che dà conto, nella sua contabilità, dei redditi delle altre classi, che, derivando dalla suddivisione del plusvalore originario, impongono, con la loro esistenza, il passaggio dal mondo del valore al mondo del prezzo. E dove, non a caso quanto all'effetto feticistico-reificante, la partecipazione al prodotto del lavoro viene giustificato attraverso il titolo di proprietà su cose, come la terra per la rendita fondiaria e il tempo per l'interesse del capitale finanziario, che non sono appunto prodotti del lavoro: a conferma appunto della tendenza immanente nella società moderna a presentare relazioni tra classi e soggetti sociali come relazioni naturali tra cose e soggetti individuali.

Ora, in sede di storiografia del marxismo, ciò che va sottolineato è che proprio tale connessione *feticismo-reificazione-natura seconda* ha costituito l'asse portante di quel marxismo europeo del '900 (in particolare il Lukàcs di *Storia e coscienza di classe* e il marxismo tedesco dalla Scuola di Francoforte in poi), che per Timpanaro partecipa invece, tutto, di una regressione idealistica e soggettivistica. E che dunque ciò che Timpanaro condanna come marxismo fortemente gravato da una forte curvatura dialettica implica all'opposto una fondamentale articolazione d'oggettivismo sociologico che esplicita come il materialismo di Marx, proprio a partire dalla realtà dei rapporti di produzione del capitale, possa spiegare in modo né semplicistico né meccanico la genesi delle forme di coscienza e dell'immaginario ideologico della società contemporanea³¹.

Ma alla visione di Timpanaro, anche per la forte componente scientifico-naturalistica

31 Vanno tuttavia tenute presenti le considerazioni in parte autocritiche che Timpanaro ebbe a fare sui francofortesi a mano a mano che il degrado ecologico e la devastazione del capitalismo contemporaneo sulla natura gli si faceva sempre più evidente. «D'altra parte il pensiero 'francofortese' penetrò in Italia tardi ed ebbe pochi seguaci: molti di noi videro nell'«antilluminismo» di Horkheimer e Adorno e, più che mai, di Lucien Goldmann, un pericolo di oscurantismo romantico-esistenzialistico, di negazione della scienza anche come conoscenza e smitizzazione: non del tutto a torto, anzi con parecchie buone ragioni (di ciò sono ancora convinto), ma con un rifiuto troppo sommario e rozzo, che trascurava molte riflessioni valide, drammaticamente valide, di quei pensatori: soprattutto di colui che, nei suoi ultimi anni, doveva diventare purtroppo un vero reazionario, Max Horkheimer, ma dapprima era stato il migliore per amara lucidità, anche al di fuori del problema ecologico-politico in senso proprio» (S. Timpanaro, *Presentazione* a D. Paccino, *I colonnelli verdi*, Roma, Pellicani, 1990; ora in *Il Verde e il Rosso* cit., pp. 193-194).

presente nella sua ispirazione, è fatto divieto d'intendere la tesi fondamentale del marxismo europeo d'ispirazione hegeliana: e cioè che *un'astrazione possa generare realtà*. Ossia che la società moderna vada compresa non a partire da soggetti individuali e concreti, come vuole l'intera cultura di tradizione anglosassone, sia nella versione empiristico-analitica che in quella utilitaristico-contrattualistica, bensì da quella soggettività impersonale ed astratta che è la ricchezza capitalistica nel suo carattere quantitativo e accumulativo. Vietandosi così d'intendere anche come la teoria hegel-marxiana del nesso di socializzazione moderna, quale nesso collocato esternamente ai singoli per essere simmetrico e garante della loro presunta libertà, apra un'interpretazione della modernità istituita sull'astrazione-reificazione (e dunque sulle varie modalità di dislocare e proiettare un universale in un particolare), che si fa in anticipo concorrenziale a quella di Max Weber, destinata a divenire egemone nel '900 e fondata su un concetto e un tipo assai diverso di astrazione, qual è quella della ragione che opera nella sfera dell'agire strumentale economico, in quella dell'agire morale intramondano e in quella sui processi di secolarizzazione del sacro.

Del resto da questo punto di vista Timpanaro non è certamente solo, giacché si può dire che l'intero marxismo italiano, nelle sue più varie articolazioni, s'è mantenuto assai lontano, per non dire del tutto estraneo, alle tematiche del marxismo dell'astrazione reale. Anche il marxismo dell'avolpiano infatti che, in particolare con la riflessione di L. Colletti sul «lavoro astratto», è sembrato avvicinarsi maggiormente alla valorizzazione di strutture astratte e impersonali come fondo della società moderna, a ben vedere ha costantemente ricondotto la categoria economico-ontologica dell'*astrazione* in quella umanistica dell'*alienazione*, tornando a fare di una pretesa soggettività concreta, individuale e non alienata il principio antropomorfo di senso per leggere e conoscere la realtà. E rilegittimando e ritraducendo, non a caso, tutti i concetti marxiani della matura critica dell'economia politica attraverso le categorie dei testi giovanili di Marx, i quali, come si diceva sopra, sono, nella loro immaturità, i più appesantiti da un'antropologia spiritualistica che, con il suo mito comunitarista del «genere umano» come fattore primario dell'azione storica, è ben distante dalla consapevolezza matura del *Capitale*, in cui appunto *astrazioni generano realtà*.

4. *Un eccesso di scientismo: la rimozione della psicoanalisi*

Quanto alla rivendicazione naturalistica di Timpanaro sia estraneo il concetto di natura seconda – il condizionamento cioè di abitudini e di automatismi di origine sociale e relazionale sul comportamento cosciente del singolo – è testimoniato per altro anche dalla critica che Timpanaro ha svolto nei confronti della psicoanalisi freudiana, altro esempio per lui assai chiaro di quanto il Novecento si sia curvato sotto l'idealismo e quanto, in particolare, l'influenza idealistica abbia preteso di sottrarre anche il nesso corpo-mente ad una seria impostazione scientifico-materialistica.

Com'è noto nel fortunatissimo saggio del 1974 su *Il lapsus*³², Timpanaro rivisita la psicoanalisi, e in particolare l'interpretazione psicoanalitico-freudiana di un fenomeno come quello del lapsus, alla luce della sua vastissima esperienza accumulata nel campo

32 S. Timpanaro, *Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale*, Firenze, La Nuova Italia, 1974; *La «fobia romana» e altri scritti su Freud e Meringer*, Pisa, ETS, 1992.

della filologia: rilevando come in molti casi il lapsus presenti fortissime analogie con quanto poteva accadere a un copista che nella trascrizione di un manoscritto omettesse e trascrivesse in modo errato parti del testo. E che perciò il lapsus, al di là di molte forzature compiute da Freud nella sua opera sulla *Psicopatologia della vita quotidiana*, rimandi, a dire il vero, assai spesso a delle normali cause meccaniche, dovute alla distrazione, senza la necessità di andare a cercare motivazioni più profonde nella rimozione di pulsioni e desideri inconsci. Da questa tesi Timpanaro poteva dedurre, argomentando più in generale contro l'assenza di scientificità del metodo freudiano e dell'intera costruzione psicoanalitica, che la teoria freudiana dell'inconscio rimuove la natura meccanica e neuro-biologica di molti fenomeni psichici, attribuendo e personificando in un supposto inconscio ciò che è spiegabile invece attraverso la materialità del cervello e della neuropsicologia.

Così nel testo del 1992, *La «fobia romana» e altri testi su Freud e Meringer*, la confutazione è rivolta – più specificamente – contro la teoria freudiana della costellazione edipica, o almeno contro la sua pretesa generalizzazione a struttura trascendentale dell'esperienza umana. Trattando infatti, attraverso una ricostruzione anche qui minuziosa e filologicamente accurata dei testi, della singolare difficoltà di Freud, reiterata più volte in un certo periodo della sua vita, di avvicinarsi a Roma e di concludere un viaggio nella capitale della cristianità, Timpanaro intende dimostrare non solo che la fobia romana di Freud rimanda, anziché a supposti desideri incestuosi verso l'*alma mater*, alla consapevolezza di Freud di essere con la scoperta della psicoanalisi invisibile alla maggioranza conformista della cultura del suo tempo, anche perché ebreo (estraneo al cattolicesimo romano dell'Impero asburgico e semita come quell'Annibale che fu anch'egli incapace di raggiungere Roma e di metter piede nella fortezza nemica), ma soprattutto che il discorso freudiano sulla costellazione edipica è profondamente errato nella sua universalizzazione all'intera storia dell'uomo. Non solo «l'odio verso il padre è un'arbitraria generalizzazione di situazioni storico-sociali che hanno le loro radici nell'autoritarismo paterno della famiglia monogamica tradizionale»³³, ma nella figura del padre autoritario e castrante, che il pensatore viennese disegna con il complesso di Edipo, egli non proietta altri per Timpanaro, a ben vedere, che se stesso e la sua intolleranza verso tutti i suoi figli-allievi che minacciano il suo ruolo di padre-padrone della psicoanalisi. Personalismi e riferimenti a contesti biografici ben determinati che testimoniano come la psicoanalisi, anziché pretendere validità oggettiva come scienza (pretesa per altro ben confutata per il nostro da «un epistemologo di prima grandezza»³⁴ come A. Grünbaum in *The Foundations of Psychoanalysis*³⁵), si mostri essere invece profondamente condizionata dalle esperienze e dalle vicende psicologico-individuali di una certa borghesia decadente europea nel passaggio tra Ottocento e Novecento e come dunque la psicoanalisi vada valutata, non scienza, bensì, più propriamente, solo espressione letteraria, per altro assai elevata, oltretutto di costume, di una assai specifica e particolare forma di società.

Ma appunto anche nel caso del giudizio sull'opera di Freud e della psicoanalisi ciò che Timpanaro rifiuta di accoglierne nel suo orizzonte mentale è l'idea di una logica terza che non sia né quella di causa-effetto del determinismo naturalistico né quella del pensiero logico-discorsivo, ossia di una logica «altra» del comportamento umano che non

33 Ivi, p. 47.

34 Ivi, p. 8.

35 A. Grünbaum, *The Foundations of Psychoanalysis*, Univ. of California Press, 1984; tr. it. *I fondamenti della psicoanalisi*, Milano, Mondadori, 1988.

sia riconducibile né a una causalità solo materialistico-corporea (qual è quella comunque privilegiata nella spiegazione della prassi umana da Timpanaro) né a uno scegliere consapevolmente e responsabilmente motivato. Invece è proprio questo tipo di legalità che Freud ha inaugurato, scoprendo il continente fino allora sconosciuto dell'inconscio e decifrandone la struttura logica di base. Visto che, almeno a mio avviso, l'originalità dell'indagine freudiana sta proprio nella definizione di una *logica specifica* del pensiero inconscio: delle leggi costitutive cioè di un pensare che è radicalmente altro da quello cosciente, il quale procede attraverso connessioni e articolazioni discorsive.

Non è questo il luogo per dilungarsi su ciò, ma io credo che l'intera opera freudiana, addirittura fin dal primissimo periodo, quello neurologico, con il saggio sulle afasie (*Zur Auffassung der Aphasien*), fino a uno degli ultimi testi, qual è il *Compendio di psicoanalisi*, implichi una peculiare teoria del linguaggio, che in genere è stata assai trascurata e sottovalutata dagli studiosi e dalla letteratura critica. E che questa riflessione sul linguaggio, a partire dalla distinzione tra *Sachevorstellung* (rappresentazione di cosa) e *Wortvorstellung* (rappresentazione di parola), conduca Freud alla tesi fondamentale per la sua teorizzazione della psicoanalisi, che non solo il mentale, o lo psichico, coincide se non in parte assai limitata con il cosciente e l'intenzionale, ma che la parte della mente che s'identifica inconscia in tanto è tale in quanto non si struttura e non si organizza linguisticamente. *Il pensiero inconscio è un pensiero senza linguaggio*: questa l'affermazione più propria di Freud, che appunto dedica luoghi fondamentali della sua opera, in una continuità che va al di là delle due topiche e delle due teorie pulsionali, ad argomentare come la logica costruttiva e associativa dell'inconscio non si serva dell'articolazione delle parole e dei fonemi linguistici, bensì di una associazione-dissociazione che procede attraverso materiale rappresentativo concreto, fatto di immagini sensoriali (visive, auditive, olfattive, tattili, cinestetiche) *senza linguaggio*.

Il pensiero inconscio, com'è argomentato in modo esemplare nella *Traumdeutung* attraverso l'analisi delle funzioni della «condensazione», dello «spostamento», etc., è un pensiero che associa in modo diverso dall'associare linguistico-discorsivo proprio del pensiero cosciente, e una teoria dell'inconscio non può dunque che implicare per Freud una teoria della logica di tale pensiero: talmente eterogenea rispetto a quella associativo-linguistica, che in essa viene meno e non vale quel principio d'identità e non contraddizione che da Aristotele in poi è stato assegnato al pensiero cosciente e discorsivo come suo principio costituzionale e inderogabile.

Ma l'inconscio non pensa attraverso il nesso significante-significato, non associa fonemi e fonemi secondo le leggi strutturali della *langue*, non discorre linguisticamente. Associa e costruisce immagini e pensieri secondo un'altra lingua che è quella proprio di un pensiero eidetico-sensibile, che compone ed elabora il suo materiale secondo regole e catene associative di similarità di forma rappresentata, di giustapposizione spaziale, di connessione auditive, etc. etc. Insomma secondo quanto Freud teorizza in quei due capitoli epistemologicamente fondamentali per quanto s'è qui accennato, che sono i capitoli 6 e 7 della *Traumdeutung*.

Del resto, secondo Freud, ben tre sono le logiche – o modalità di comportamento – che vanno messe in gioco, senza lasciarne cadere nessuna, per mettere adeguatamente a tema il rapporto corpo-mente. 1) *Una logica quantitativo-accumulativo-diffusiva* che, secondo il modello idraulico, regge la pulsione corporea, la quale si diffonde in modo immediato e incoercibile alla ricerca del suo soddisfacimento primario; 2) *una logica eidetico-sensitiva*, non-verbale, che regge il modo di concepire il pensiero da parte

dell'inconscio ed è la struttura funzionale che governa la capacità della mente di sognare; 3) una logica *significante-discorsiva* che attraverso il linguaggio organizza e regola il pensiero cosciente³⁶.

E appunto solo l'articolazione e la compresenza di queste tre logiche – *corporea* la prima, *rappresentativo-non verbale* la seconda, *linguistico-discorsiva* la terza, spiega per Freud la complessità della psiche umana e l'intreccio dei suoi rapporti, intersoggettivi e con gli altri da un lato, intrasoggettivi e con la dimensione biologico-materialistica della corporeità dall'altro. Compresenza di logiche che, tra l'altro, consente di rileggere l'intera produzione di Freud, nella varietà delle sue fasi, secondo una dimensione di progressiva crescita, per la quale gli scacchi e le aporie di una fase vengono superati da quella successiva, senza che in questo passaggio vadano perduti gli elementi positivi già acquisiti. Come accade, esemplarmente, con la prima formulazione neurologico-deterministica dell'apparato mentale concepita nel *Progetto di una psicologia* (1895) e dove prende corpo la teoria, mai più abbandonata da Freud, della natura quantitativo-idraulica dell'affetto, la quale appunto, insieme alla sfera mentale di rappresentazioni sensoriali senza linguaggio da un lato e all'ambito del pensiero concettuale-linguistico dall'altro, comporrà la concezione freudiana matura della mente: in cui alla forza primaria degli affetti e alla loro capacità di veicolare e trascinare rappresentazioni secondo dinamiche d'immediatezza e di primitiva passionalità fa riscontro una teoria del pensiero coscientediscorsivo come capacità di distanziamento dalle emozioni attraverso il loro aggancio alla rete mediatrice, riflessiva e portatrice di una prospettiva più universale, propria del linguaggio.

Dunque non *alogica* la teorizzazione dell'inconscio in Freud, come pretende Timpanaro nella sua esigenza di ridurre la psicoanalisi a irrazionalismo. Giacché, come s'è appena detto, la peculiarità della scoperta freudiana è stata, all'opposto, proprio quella di definire logica e leggi dell'inconscio e di sottrarre, solo attraverso tale percorso, l'ambito del non-cosciente, di cui com'è noto ed ovvio s'era trattato ben prima della nascita della psicoanalisi, ad ogni ipotesi d'intuizionismo e di romanticismo. Quello che a Timpanaro appare come il misconoscimento per eccellenza di Freud, di aver voluto negare la natura meccanica di molti processi e sintomi psichici per teorizzare un agire finalistico e personalistico d'un inconscio non-razionale (equivalente per il nostro a irrazionale e mistico), si mostra essere invece la rimozione più tenace messa in atto da una cultura scientifico-illuministica, com'è quella di cui Timpanaro partecipa, di ammettere l'esistenza di zone ampie dell'esperienza umana non riducibili al paradigma delle scienze della natura.

Perché questo è uno dei convincimenti più saldi del pensiero di Timpanaro, quanto mai esplicito appunto sia nella critica radicale di ogni marxismo che si rifacesse ai paradigmi dell'astrazione e dell'alienazione sia nel sottrarre ogni legittimità di scienza alla psicoanalisi di un Freud, visto più come testimone letterario dei complessi e delle ipocrisie di una società borghese come la Vienna nel passaggio tra '800 e '900 che non come grande innovatore nella scoperta di un territorio fin allora sconosciuto della vita umana. Il convincimento che tutto sia riducibile a materia, a natura, a corporeità e che le scienze della natura siano generalizzabili nel loro modello anche a quelle della storia, delle relazioni umane, interindividuali e intrapersonali, della cultura e dell'immaginario.

36 Anche qui mi permetto di rinviare al mio *Perché l'inconscio 'non' è strutturato come un linguaggio*, in S. Freud, *Compendio di psicoanalisi e altri scritti*, Roma, Newton Compton, 2010, pp. 8-25; cfr. anche su questo tema M. De Lillo, *Freud e il linguaggio. Dalla neurologia alla psicoanalisi*, Lecce, Pensa, 2002.

Che dunque il criterio di verità sia identificabile solo nei parametri della scienza e della sua strumentazione o meccanico-quantitativo o biologico-evolutiva³⁷. Perché ciò che comunque conta, come vuole una tradizione insieme scientifica ed empiristico-materialistico-illuministica, è muovere dall'obiettività dei dati di fatto, senza sovrapposizioni e deformazioni soggettive, e dar conto della *filologia della realtà*, della sua composizione e natura, con scrupolo e rigore estremo di verità.

Ebbene, proprio in tale estensione e assolutizzazione della scienza si è depositata, io credo, l'illusione fallace, la deduzione illegittima del grande filologo e del profondo studioso innovatore della storia letteraria e culturale dell'Ottocento italiano. Dalla giustissima rivendicazione della precedenza della natura rispetto alla storia dell'uomo, nonché dall'asserzione, parimenti giusta a mio avviso, dell'esistenza di una verità oggettiva, non riducibile all'interpretazione e all'ermeneutica di un qualsivoglia soggetto, dedurre invece che unico modo d'indagine di tale oggettività abbia da essere quello della scienza e della conoscenza della natura.

In questo eccesso di scientismo si riflette del resto, io credo, tutta l'intensità della passione politica di Sebastiano Timpanaro, maestro e testimone per tutta la sua vita di un tentativo nobilissimo di concepire il socialismo attraverso un percorso che non fosse né quello dello stalinismo né quello del revisionismo riformista (che è poi l'unico modo, a mio avviso, di tentare ancora nel futuro di ripensare la concepibilità del socialismo). Giacché in quell'univocità scientistica ciò che si è riflettuto è stato, ovviamente capovolto e celato, l'assunto teorico di fondo del marxismo comunista italiano del '900, ossia lo storicismo ad egemonia togliattiana, con tutto ciò che di parimenti univoco ed asimmetrico, quanto a retorica umanistica e progressista, Timpanaro vi ha legittimamente scorto.

All'estremizzazione dello storicismo Timpanaro ha cioè risposto con l'estremizzazione dello scientismo, che fa pensare che egli, in tale eccesso di passione negatrice, e perciò di prossimità al proprio nemico dominante, ne abbia sposato inconsciamente – lui che non credeva all'inconscio – la valenza asimmetrica. Pagando in tal modo lui, che pure era intellettuale così raffinato e di letture assai ampie, una limitazione troppo ristretta al contesto politico-culturale italiano e, in pari tempo, una notevole difficoltà a sbrogliare e a distinguere i vari piani della teoria, da quello della saggistica critica, militante e tempestiva, all'analisi, non meno appassionata, ma più organica e meditata, propria di un sistema e di una *Weltanschauung*, quale fu per lui, nella coerenza di tutta la sua vita, il materialismo come s'era dato nel materialismo storico.

37 Per l'attenzione di Timpanaro verso la biologia cfr. M. Buiatti, *Materialismo e marxismo*, in «Il Ponte», *Per Sebastiano Timpanaro* cit., pp. 71-86.