

DAL CERVELLO AL BENE STORICO-SOCIALE

Spunti di riflessione sulle possibilità onto-assiologiche della storia umana a partire da talune considerazioni di Sebastiano Timpanaro

CLAUDIO LUCCHINI

Quanto Sebastiano Timpanaro scrive a proposito delle deficienze teoriche del concetto freudiano di inconscio, lungi dal costituire un'appendice di rilievo affatto secondario nel contesto del suo pensiero, può al contrario permetterci di individuare alcuni dei motivi di fondo della sua opera, introducendoci paradigmaticamente alla sua personale interpretazione del marxismo e consentendoci al contempo di misurarci criticamente con essa, saggiandone pregi e limiti. Come è largamente noto, nello scritto *Il lapsus freudiano*, dopo aver sottoposto ad un'analisi sferzante e acuta i procedimenti cavillosi, le inaccettabili forzature, le discutibili e improbabili connessioni esplicative attraverso cui Freud cerca di ritrovare ogni volta alla base di amnesie, di involontarie sostituzioni di parole, ecc., l'emersione di contenuti inconsci nella forma di un compromesso tra esigenze di manifestazione e meccanismi di rimozione, lo studioso parmense si appella alla sua esperienza di filologo e critico testuale per sostenere quanto assai più ragionevoli appaiano modelli di spiegazione incentrati su errori dovuti al mero funzionamento «meccanico» (non si prenda, beninteso, questo termine alla lettera) della memoria e del cervello. Ora, secondo Timpanaro – e in ciò sta il cuore e l'essenza filosofica generale della sua critica –, a fondamento dei lacunosi tentativi freudiani di rendere conto dei lapsus (e più in generale, dei sogni o dei sintomi nevrotici) va rintracciata una nozione di inconscio per il quale esso «diviene a poco a poco la sede non del meccanismo psichico, ma di un più profondo e misterioso (e molto spesso indimostrabile) finalismo»¹. Mediante un suggestivo paragone con la critica rivolta da Spinoza al finalismo antropomorfo divino, grazie al quale la ricerca di cause ultime assolute si appaga illusoriamente, alla fine, di

1 S. Timpanaro, *Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, p. 81. Per un'accurata analisi dello scritto timpanariano citato, si può utilmente vedere il saggio di Fabio Stok, *Timpanaro fra Lachmann e Freud (note sul Lapsus freudiano)*, contenuto in F. Gallo – G. Iorio Giannoli – P. Quintili (a cura di), *Per Sebastiano Timpanaro. Il linguaggio, le passioni, la storia*, Milano, Edizioni Unicopli, 2003, pp. 95-121. Si legga inoltre quanto scrive Silvia Vegetti Finzi, commentando la freudiana *Psicopatologia della vita quotidiana*, ribadendo l'intenzionalità inconsapevole alla base della generazione di lapsus e amnesie: «Mentre i primi quattro capitoli [dell'opera in questione] riguardano le disfunzioni della memoria, il quinto prende in esame i lapsus, gli smarrimenti di oggetti, le sviste, i gesti automatici, tutti quegli 'atti mancati' che attribuiamo solitamente a distrazione. Quando l'analisi riesce invece a colmare il vuoto con il quale si manifestano, un'intenzione inconsapevole, ma non per questo meno determinata, si rivela sottesa alla loro produzione.» (S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1986, p. 66).

una misteriosa e del tutto incomprensibile volontà provvidenziale, il nostro autore precisa che «Freud non si rifugiò mai e non indusse alcuno a rifugiarsi nella volontà di Dio: ciò non va, evidentemente, dimenticato. Ma il procedimento per cui si respingono come troppo superficiali e insieme troppo generiche le cause via via addotte, fino ad arrivare a un'indimostrabile 'volontà dell'inconscio', presenta forti analogie col procedimento descritto e satireggiato da Spinoza»². Del tutto corretta, da questo punto di vista, appare allora la critica di eccessivo «psicologismo» rivolta da più parti a Freud, ed è proprio in questa «tendenza iperpsicologica» che deve essere ravvisata la fonte principale

degli arbitrii interpretativi a cui [lo studioso austriaco] sottopone il lapsus, il sogno, tutto il nostro comportamento. È lo sforzo di risalire *dovunque* a una realtà profonda, spiacevole, raggiungibile soltanto attraverso una vittoria sulle resistenze del soggetto, che gli fa scegliere nella maggior parte dei casi la spiegazione più affascinante – e più improbabile³.

Il contraltare dialettico di questa preferenza freudiana per l'interpretazione quanto più possibile «complicata e tortuosa», che abbia in sé la parvenza di saper comunque disvelare un senso recondito inconscio di rilevante o addirittura decisiva importanza per il soggetto, viene da Timpanaro individuata sia nel «rifiuto di prendere coscienza della divisione della società in classi e dei suoi effetti infelicitanti», sia nel realizzato «distacco della psicologia dalle sue basi neurofisiologiche», mossa, quest'ultima, espressione evidente di «un antimaterialismo almeno tendenziale»⁴, in qualche modo rintracciabile anche nelle insoddisfacenti considerazioni di Freud a proposito dell'infelicità e dell'angoscia provocate in tutti gli esseri umani – quale che sia la loro posizione sociale – dalla consapevolezza della propria e dell'altrui finitezza naturale. Certo, continua l'autore del *Lapsus*, non mancano nell'opera freudiana significativi richiami di stampo apparentemente leopardiano circa l'oppressione esercitata sui viventi dalla natura; ma un tale richiamo vale per Freud soprattutto

in quanto [l'oppressione in questione] giustifica il sorgere della civiltà e tutte le rinunce che, sul piano edonistico, la civiltà impone all'uomo. Quando però si tratta di inconscio e di nevrosi, il pensiero di Freud sulla fragilità biologica dell'uomo è stranamente manchevole e deformante. Il pensiero della morte propria? Non esiste per l'inconscio, così come non esiste per l'uomo primitivo. Quello della morte degli «estranei»? Esiste, ma non presenta nulla di spaventoso per noi, tant'è vero che, in guerra, uccidiamo con la massima disinvoltura e, in pace, desideriamo di uccidere molto più di quanto siamo disposti ad ammettere (la durezza borghese di Freud è contraria ad ogni forma di filantropia, di amore per tutto il genere umano: la considera una cosa impossibile e, in fondo, indesiderabile, oggetto di retorica ipocrita e nulla più). Il timore o l'esperienza della morte dei propri cari? Questo esiste e ci scuote profondamente, ma è *sempre* un sentimento ambivalente, misto di paura e desiderio, di dolore e piacere. Da che cosa ciò è dimostrato? Dalla psicanalisi, risponde Freud. In realtà la dimostrazione è ottenuta soltanto mediante manipolazioni del tutto arbitrarie: più arbitraria e scientificamente disonesta di tutte, quella con cui Freud «dimostra» che tutti i sogni, anche i sogni angosciosi, sono espressione di un desiderio represso. Siamo qui di fronte a uno psichiatra ammalato di psicologismo cavilloso e

2 S. Timpanaro, *Il lapsus freudiano* cit., p. 81

3 Ivi, p. 159.

4 Cfr. ivi, pp. 158-159.

ben deciso a imporre come descrizione di una situazione psicologica normale quella che era la sua malattia e la malattia dei suoi fedeli, stretti effettivamente (non già perché simili all'uomo primitivo, ma perché situati in [una] particolare condizione di gruppo chiuso e autoritario [dominato dalla figura di un Padre-Maestro dispensatore di censura scientifica e, in forma ovviamente sublimata, di «morte» nei confronti degli allievi-figli divenuti suoi potenziali competitori]) da un vincolo di amore-odio⁵.

Non soltanto le gelosie, le rivalità e le oscillazioni affettive del ristretto ambiente della Società di psicanalisi, tuttavia, si riverberano nell'opera di Freud: nella *Psicopatologia della vita quotidiana*, costantemente accresciuta di nuovi esempi di lapsus dalla prima edizione del 1901 all'ultima e definitiva del 1924, non vi è un solo caso – osserva Timpanaro – che si riferisca ai rapporti e all'antagonismo di classe. In un contesto storico di dirampenti esplosioni rivoluzionarie o, quanto meno, nel quadro di una quotidianità pervasa di conflitti latenti o espressi, legati strettamente alle tensioni generate dalle gerarchie sociali vigenti, invano si cercherebbero in Freud problematiche psicopatologiche afferenti alla dimensione della manipolazione e dell'estraniamento sociale. Qui davvero siamo in presenza di una censura, non rientrando però nella nebulosa costellazione del «rimosso» di cui teorizza Freud, a meno che non si intenda indicare con tale termine un'omissione storico-culturale più o meno volontaria, decisamente contigua al socialmente assai più rilevante e teoreticamente molto più pregnante orizzonte del «represso», concetto rispetto al quale Timpanaro non esita a manifestare la sua maggiore simpatia scientifico-filosofica (il che, ovviamente, non significa certo negare, sul piano neurobiologico, l'esistenza di una moltitudine di meccanismi neurali inconsci contribuenti al normale operare del nostro cervello)⁶.

Ora – si legge dunque nel *Lapsus* –, molti clienti di Freud e dei freudiani che forniscono esempi alle successive edizioni della *Psicopatologia* erano certamente industriali, commercianti, grossi e medi funzionari statali, grossi e medi impiegati dell'industria, alcuni anche piccolo-borghesi; eppure anche al livello [...] non delle preoccupazioni per le sorti complessive della propria classe, ma dei singoli, innumerevoli conflitti coi propri sottoposti e coi propri superiori, si cercherebbero invano casi di manifestazioni psicopatologiche. Si tratta evidentemente di una «censura» che Freud e i suoi fedeli imposero, inconsciamente o no, a tutto il vasto campo dei conflitti psicologici nascenti da antagonismi di classe, o da antagonismi economico-sociali all'interno di una stessa classe. L'osservazione si può estendere all'*Interpretazione dei sogni* e a tutte le opere in cui Freud interpreta sintomi nevrotici o paranevrotici: in esse *non solo è assente il proletariato, ma l'assenza del proletariato produce una descrizione gravemente lacunosa delle nevrosi della borghesia*⁷.

5 Ivi, pp. 98-99.

6 Cfr. ivi, p. es. p. 108. Gli unici casi veramente convincenti di lapsus spiegati da Freud, scrive significativamente Timpanaro in questa pagina, «appartengono tutti a quel tipo che abbiamo designato come lapsus-gaffe, e che presuppone, certo, una repressione, una volontà di nascondere qualcosa all'interlocutore, ma qualcosa che è ben presente alla coscienza del parlante e lo preoccupa attualmente, non qualcosa che era stato davvero 'rimosso' (dimenticato) e che riemerge dalla profondità dell'inconscio.» Si vedano, su tali affermazioni timpanariane, le considerazioni di Fabio Stok nel succitato saggio *Timpanaro fra Lachmann e Freud*, p. 109.

7 S. Timpanaro, *Il lapsus freudiano* cit., p. 97.

Legate profondamente – come tra breve si mostrerà – ai motivi più profondi del pensiero timpanariano, le considerazioni critiche del pensatore parmense sulla psicanalisi – in particolare quelle concernenti l’attribuzione all’inconscio di una sorta di dimensione finalistica che dovrebbe generare ovunque, nelle manifestazioni psichiche degli individui, un senso gravido di imprescindibili valenze esistenziali – non sono certo prive di rimarcabili consonanze – pur nella specificità dell’ambito di competenza in cui sono formulate – con alcune recenti elaborazioni teoriche neuroscientifiche. Contrapponendo al modello freudiano del sogno, incentrato sulla «censura-mascheramento», una concezione dell’attività onirica in termini di «attivazione-sintesi», lo psichiatra e neurofisiologo J. Allan Hobson, per esempio, afferma molto recisamente che «il sonno REM, in cui avvengono la maggior parte dei sogni, è una funzione fisiologica automatica, come il controllo della temperatura e del respiro, e non è causata da desideri»⁸. I processi di «condensazione, spostamento e la formazione del simbolo possono essere spiegati semplicemente come un tentativo della mente attivata di creare, non già di nascondere, un significato»⁹. I nostri cervelli, precisa Hobson, «non sono solo dei ricevitori ed elaboratori di informazioni, essi sono anche dei generatori», che esplicano «un alto livello di attività di sottofondo», dato che noi abbiamo la necessità di anticipare costantemente ciò che la vita potrebbe proporci, ai fini di un (eventuale) miglior adattamento¹⁰:

[...] ogni cervello è costantemente impegnato nel fare esperimenti con le informazioni, nel tentativo di creare formulazioni nuove e più fruttuose. Naturalmente la maggior parte delle idee mutanti si rivelerà inutile o dannosa, come accade alla maggior parte delle mutazioni genetiche, ma alcune idee dimostreranno di essere non solo forti, ma anche liberatorie¹¹.

Il processo di elaborazione creativa delle informazioni non cessa affatto di esplicarsi durante il sonno e le fasi REM, sebbene le particolari condizioni neurochimiche in cui esso avviene facciano sì che una buona «parte del materiale prodotto non abbia senso e non sopravviva alla luce del giorno», mentre la parte restante può parzialmente illuminarci, in virtù di un’attività ricombinatoria onirica affatto priva di qualsiasi predeterminazione finalistica, su taluni aspetti degli scenari possibili (in un’intricata commistione di tracce mnestiche e aspettative future) della nostra vita¹². L’insensatezza della grande maggioranza delle informazioni ricavabili dai sogni – pure indispensabili per assicurare, grazie all’attività che li produce, che «siano testati tutti i circuiti cerebrali» e prosegua intensificata l’opera ateleologica di creazione combinatoria¹³ – è dunque da ricondursi alla specifica chimica del sonno.

Una volta addormentati, i neuroni modulatori [che stabiliscono le modalità di funzionamento degli altri neuroni in modo che vengano elaborate le informazioni esterne] scaricano molto più lentamente, cambiando così la modalità operativa dei milioni di altre cellule che contattano. Quando siamo svegli, essi secernono norepinefrina e serotonina, due sostanze chimiche specifiche che i neurobiologi reputano necessarie per l’attenzione, per

8 J. Allan Hobson, *Sognare. Una nuova visione mente-cervello*, Roma, Di Renzo Editore, 1999, p. 26.

9 Ivi, p. 26 e p. 28.

10 Cfr. ivi, p. 43.

11 Ivi, p. 39.

12 Cfr. ivi, p. 50.

13 Cfr. ivi, p. 60.

l'apprendimento e per la memoria. Quando questa attività chimica finisce, durante il sonno, il modello di elaborazione delle informazioni nel cervello cambia progressivamente. Dopo circa novanta minuti di sonno alcuni neuroni hanno raggiunto il loro culmine, mentre altri hanno addirittura smesso di produrre impulsi. Parallelamente al decrescere e al cessare dell'attività dei neuroni modulatori, le cellule da essi contattate producono effettivamente più impulsi o sono «disinibite». La sostanza chimica che i neuroni modulatori liberano, l'acetilcolina, normalmente mantiene il vasto dominio post-sinaptico di queste cellule sotto restrizione inibitoria. Per questa ragione il giudizio e la memoria sono così inefficaci nei sogni, perché non vengono rilasciate le sostanze chimiche a loro necessarie. Durante la fase REM il nostro cervello in un certo senso funziona a ruota libera e tutte le cellule corticali, deprivate del loro controllo inibitorio, iniziano a generare impulsi come se avessimo l'epilessia. Il risultato di questo processo è il sogno¹⁴.

Tornando al nostro autore, nella radicale ripulsa timpanariana del tentativo freudiano di caricare l'inconscio di un carattere di sotterranea intenzionalità, generatrice di sensi altamente significativi per l'esistenza individuale in un contesto teoretico che sostanzialmente elude (o non inquadra adeguatamente) tanto l'oppressione storico-sociale classista quanto quella derivante dall'afinalistico scorrere dei processi naturali-materiali cui l'uomo è integralmente sottoposto, s'accampano prepotenti i motivi essenziali della sua interpretazione del marxismo, quella per cui egli così profondamente ama Leopardi – sul quale, com'è largamente noto, ha scritto saggi di notevole importanza¹⁵ – e così fortemente rivaluta la grande tradizione del materialismo settecentesco¹⁶. Come innumerevoli volte ripete nelle sue opere, il lascito teorico di Marx (e di Engels, autore, quest'ultimo, polemicamente rivalutato contro i giudizi liquidatori di tanto «marxismo occidentale»¹⁷) non può prescindere da due componenti, indispensabili, secondo lui, a definirne la dimensione più feconda, non riconducibile ad alcuna forma di prassismo volontaristico, di hegelismo idealistico o di ascetismo fideistico pseudorivoluzionario: il materialismo e l'edonismo.

Per chiarire anzitutto le implicazioni teoretiche della costantemente ribadita scelta interpretativa materialistica di Timpanaro, particolarmente significativa appare la sua aspra polemica contro taluni aspetti della concezione gramsciana del marxismo, che gli appaiono in sostanziale linea di continuità con una deteriore e purtroppo largamente invalsa lettura del pensiero marxiano. Dopo aver affermato di non ritenere affatto Gramsci un mero «epigono di Croce», dato che, anche laddove sbaglia, il grande comunista sardo lo fa, «diciamo così, per conto suo e pensando con la sua testa», Timpanaro prosegue sostenendo con perentoria chiarezza:

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,

14 Ivi, p. 55.

15 I principali scritti timpanariani sul poeta e pensatore recanatese sono contenuti in S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa, Nistri-Lischi, 1969.

16 Particolarmente significativa, a tal proposito, sembra a chi scrive la lunga e articolata introduzione di Timpanaro all'edizione Garzanti di *Le bon sens* (1772) di Paul Thiry d'Holbach: cfr. P. T. d'Holbach, *Il buon senso*, tr. it. di Sebastiano Timpanaro, Milano, Garzanti, 1985, pp. VII-LXXXI.

17 Cfr. S. Timpanaro, *Sul materialismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1975, sec. ediz. riveduta e ampliata; in particolare, nell'opera in questione, si veda lo scritto *Engels, materialismo e «libero arbitrio»*, pp. 54-122.

sotto l'influsso non solo di Croce e 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 Lukács in Ungheria, di Pannekoek in Olanda ecc. Confrontato con molti e forse con tutti questi pensatori, Gramsci è *meno* antimaterialista. Tuttavia l'ondata antimaterialista la sentì anche lui¹⁸.

Ne è probante testimonianza la definizione gramsciana di uomo, che si appaga di ripetere puramente e semplicemente la tesi secondo cui l'essere umano è sostanzialmente l'insieme dei rapporti sociali storicamente determinati. Al di là di ogni sterile rinvio filologico ai testi marx-engelsiani – poiché, sostiene con piena ragione Timpanaro, «tali problemi non si possono risolvere 'a colpi di citazioni'»¹⁹ –, questa riduttiva considerazione della specie pone due problemi di non trascurabile entità. In primo luogo, poiché «anche l'uomo sociale continua ad essere animalità, biologicità» – cosa alla quale Antonio Labriola attribuisce giustamente una maggiore importanza di quanta non gliene attribuisca Gramsci²⁰ –, deve essere ben chiaro che lo sviluppo storico e la mediazione dei processi del vivere civile non possono mai «annullare o rendere trascurabili gli impulsi e i condizionamenti che provengono dalla natura»²¹, compresa beninteso anche l'ontologica insopprimibilità del patire, strettamente connessa alla nostra integrale costituzione materiale. Dando voce al suo tipico «marxismo-leopardismo», come egli stesso lo chiama non senza un tocco di distaccata ironia, Timpanaro può allora scrivere:

per fare un esempio banale: l'amore, la brevità e caducità delle cose umane, il contrasto fra la piccolezza e debolezza dell'uomo e l'infinità del cosmo, si esprimono nelle opere letterarie in modi molto diversi a seconda delle varie società storicamente determinate, e tuttavia non in modi talmente diversi che vada perduto ogni riferimento a quei dati costanti della condizione umana [cioè, come il nostro autore tiene a precisare, legati al processo di evoluzione darwiniana della specie cui apparteniamo, e ai suoi tempi assai più lunghi di quelli propri del cambiamento storico-sociale] che sono l'istinto sessuale, l'indebolimento (con le relative ripercussioni psicologiche) prodotto dalla vecchiezza, la paura della morte propria e altrui. E, d'altra parte, il modo di sentire l'amore o di deplorare la vecchiezza da parte di un poeta si differenzia dal modo di un altro poeta non solo per la diversa formazione sociale-culturale, ma anche per un diverso «temperamento nervoso», di cui fan parte anche fattori schiettamente biologici. Su questa base possono stabilirsi delle affinità pur nella diversità dell'ambiente sociale e culturale. Il tassismo del Leopardi si spiega, certo, con l'educazione letteraria del Leopardi stesso e magari con certe analogie tra l'ambiente della Controriforma e l'ambiente della Restaurazione, ma si spiega anche con affinità di cagionevole salute e di indole melanconica fra il Tasso e il Leopardi, che portano l'uno e l'altro a scorgere e ad esprimere con particolare intensità certi aspetti dolorosi della «condizione umana»²².

18 S. Timpanaro, *Gramsci antimaterialista?* [1983], in S. Timpanaro, *Il Verde e il Rosso. Scritti militanti, 1966-2000*, a cura di Luigi Cortesi, Roma, Odradek, 2001, p. 136.

19 Ivi, p. 138.

20 Cfr. ivi, p. 136 e p. 138. Il passo labrioliano al quale si riferisce Timpanaro è un famoso brano contenuto nell'opera del 1896 *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*: cfr. A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, a cura di Valentino Gerratana e Augusto Guerra, Roma, Editori Riuniti, 1977 (terza edizione riveduta e aggiornata), pp. 147-148.

21 Cfr. S. Timpanaro, *Sul materialismo* cit., p. 28.

22 Ivi, pp. 28-29.

Sono considerazioni, queste ultime, che non si attagliano ovviamente solo al campo dell'attività artistica e letteraria, ma coinvolgono l'intero ambito, compreso quello politico-sociale, del comportamento umano. In una pagina che presenta – ci pare – forti affinità con certi rilievi lukácsiani sul rapporto tra finalità e caso nei processi storico-sociali²³, e risente, tra le altre, di chiare influenze settecentesche (per esempio, diderotiane), Timpanaro analizza il complesso assai intricato di condizionamenti cui sono sottoposte le scelte di un gruppo dirigente politico posto di fronte alle alternative suscitate dalla dialettica sociale, e molto significativamente afferma:

che [il gruppo in questione] si orienti verso l'una o l'altra di queste numerose soluzioni, dipende dalla sua formazione politico-sociale in senso lato, la quale non è soltanto la conseguenza di *quella* situazione economico-sociale in cui si presenta la scelta tra le varie soluzioni, ma di tutto il «passato» di quel gruppo dirigente e di ciascun suo membro: degli influssi subiti da precedenti esperienze pratiche e da precedenti indirizzi di pensiero, dall'educazione politica e culturale ricevuta, e infine anche (quando si tratti di individui singoli) dalla costituzione fisio-psichica, dall'ambiente familiare e locale, ecc.²⁴.

L'agire ateleologico dei processi naturali – in sé legati totalmente ad un decorso legale-causale – interferisce dunque costantemente – in maniera socialmente più o meno profonda a seconda delle circostanze – con gli sforzi umani di realizzare nel corso del processo storico finalità congruenti con le migliori aspirazioni degli uomini, per la qual cosa un'insopprimibile dimensione casuale intorbida ogni trama socialmente definita del porre e la sottrae ad ogni indefettibile ed automatica realizzazione, rendendo altresì vano l'appellarsi ad una qualsiasi idea di felicità edenica (il che, ovviamente, serve solo ad inquadrare con maggior consapevolezza il contesto ontologico delle ideazioni e delle posizioni di fini, non certo a destituire tali processi – taluni di essi – della loro profonda valenza assiologica universalistica). Nessuna incrollabile fiducia, allora, deve essere riposta nelle «magnifiche sorti e progressive dell'umanità», senza che ciò significhi cessare di perseguire la lotta per un progresso (mai sicuramente garantito) coincidente con l'auspicabile superamento delle estraneazioni classiste, da cui tuttavia non ci si può ragionevolmente aspettare una felicità affatto priva di ombre e patimenti ontologicamente intrascendibili.

Se non vogliamo cadere in una forma di teologia storica (sia pure immanente e non trascendente, ma certo antimaterialistica e «religiosa»), dobbiamo riconoscere che niente ci garantisce la vittoria finale e perenne del Progresso. E contro questa sorta di religione del progresso («le magnifiche sorti e progressive») il Leopardi aveva tutte le ragioni di polemizzare. Fra l'altro, a me pare estremamente inverosimile che la specie umana, unica fra tutte, sia destinata all'immortalità, anche quando il sole si sarà raffreddato (o anche quando lo «sviluppo» capitalistico, prima che un vero comunismo sopraggiunga ad arrestarlo, abbia inquinato l'ambiente fino a renderlo invivibile, anche senza bisogno di una terza guerra mondiale). Non credo nemmeno che le classi oppresse, per lottare contro gli oppressori, abbiano bisogno di codesta menzogna, anche se ben intenzionata, fede nel progresso indefinito. Il comunismo, anche il migliore comunismo di questo mondo, non sarà (dato che un giorno l'umanità ci arrivi) il paradiso in terra. Ma sarà un

23 Cfr., per esempio, W. Abendroth – H. H. Holz – L. Kofler, *Conversazioni con Lukács* [1967], tr. it. di C. Pianciola, Bari, De Donato, 1968, p. 24 e p. 88.

24 S. Timpanaro, *Sul materialismo* cit., pp. 96-97.

enorme salto verso una vita più felice, giusta e veramente umana. Vale egualmente la pena di lottare per esso, io penso²⁵.

Oltre a renderci consapevoli del carattere sempre materialmente finito di ogni opera umana, e dunque dell'irragionevolezza di aspirare ad una società (e, più in generale, ad una condizione) che assicuri, in virtù di un mitologico necessitarismo storicistico e/o provvidenzialistico, un'armoniosa e beata comunanza scevra da ogni sofferenza, il richiamo all'esigenza di rigorosa fondazione materialistica della processualità storico-sociale e dei suoi conflitti interni acquista in Timpanaro una consistenza più strettamente teoretica in vista di una tematizzazione maggiormente corretta di alcuni essenziali presupposti ontologici dell'agire socialmente e storicamente situato dell'uomo.

Il materialismo marxista – e questo è il suo «colpo da maestro» – si mette non dal punto di vista della produzione (che è ancora legata alla natura), ma da quello dei rapporti sociali che permettono agli uomini di produrre, e che sono rapporti di produzione. Tuttavia ciò non vuol dire che il materialismo marxista non parta più dalla natura, o estrapoli la società dalla natura. Quando Marx scriveva nei *Grundrisse* che l'uomo non è solamente un «corpo organico», definiva il rapporto tra l'uomo e un elemento diverso dal suo corpo organico, un elemento esterno al singolo individuo. Ma quella piccola frase presuppone (come del resto lo presuppone tutto il marxismo) che, se l'uomo non è *solamente* un corpo organico, ciò significa che è *in primo luogo* – come ogni altro essere vivente in quanto tale – un corpo organico. Disconoscere ciò non significa soltanto conoscere male l'uomo in ciò che ha di essenziale, ma non affrontare l'aspetto essenziale del marxismo, la nozione stessa di rapporti sociali di produzione e quelle, addirittura, di «rapporto» e di «produzione», le quali definiscono ciò che l'uomo non è *solamente*. Altrimenti si darebbe una concezione idealisteggiante dei rapporti sociali di produzione, che equivarrebbe, correlativamente, a un'idealizzazione dell'uomo. La produzione diverrebbe una funzione dell'anima dell'uomo (secondo un termine spiritualista), dello spirito umano (secondo un termine idealista). Si ritornerebbe ad una mitologia della produttività, che è propria del capitalismo e dei suoi servi pseudo marxisti [...]»²⁶.

Giungiamo in tal modo ad uno dei nodi problematici più rilevanti dell'orientamento teoretico di Timpanaro; in esso, la condivisibile esigenza di radicare l'apertura e la dialettica storica di senso propria dell'essere umano nell'ontologicamente ineliminabile processualità biologico-naturale – cui è sottoposta, come tutte, la nostra specie –, convive con un'inadeguata definizione dei caratteri propri dell'ambito scientifico e di quello filosofico, definizione in relazione alla quale va interpretata e valutata la contrapposizione incessantemente riproposta tra idealismo e materialismo. In tempi recentissimi, Costanzo Preve ha sintetizzato con estrema chiarezza e penetrante lucidità questa costellazione di problemi, offrendo contributi che, fatto salvo il loro indiscutibile valore, non paiono tuttavia sottrarsi sempre sufficientemente al pericolo di giustapporre adialetticamente scienza e filosofia, non cogliendo come nel seno stesso di certi settori del dibattito scientifico odierno e del suo inquadramento ideologico e culturale più generale – per esempio, come accenneremo tra breve, il dibattito sull'origine e la natura del linguaggio – si annidino i pericoli di un'ennesima riproposizione del relativismo nichilistico e

25 S. Timpanaro, *Gramsci antimaterialista?* cit., p. 140.

26 S. Timpanaro, presentazione dell'edizione italiana del 1977 del libro di Jean Fallot, *il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, contenuta nel già più volte citato *Il Verde e il Rosso*, pp. 95-96.

del conseguente ripudio di un universalismo etico-sociale oggettivamente fondato. Sol tanto un pensiero che sappia affrontare di petto, nella loro specificità, tali discussioni, chiarendole in rapporto alle finalità onto-assiologiche della filosofia, può aspirare a non disperdere le migliori acquisizioni universalistiche della tradizione filosofica, al tempo ridefinendole e rivalorizzandole alla luce dello stato attuale delle nostre conoscenze (approssimate, certo, ma non per questo destituite di qualsiasi oggettività) dell'uomo e dei suoi dispositivi mentali cognitivi ed emotivi, esprimibili e sviluppabili – secondo quanto concesso dalla loro natura biologicamente determinata – sempre e solo entro forme sociali più o meno favorevoli al loro convergere verso la formazione di personalità disalienate, capaci cioè di orientare tendenzialmente l'insieme delle ideazioni e degli atti delle posizioni teleologiche quotidiane medie verso un'effettiva promozione della libera individualità, ricca, profonda e solidale (nei limiti del possibile), di ciascuno.

Scriva dunque Preve, stabilendo le differenze fondamentali, di oggetto e di metodo, tra la conoscenza scientifica e l'autocoscienza filosofica:

la scienza è una forma di conoscenza valida ed universalistica del reale, che avviene attraverso la separazione metodologica fra soggetto (conoscente) ed oggetto (conosciuto), ed è quindi complementare (e assolutamente non alternativa) alla filosofia, che si basa invece sulla unità fra soggetto e oggetto, in cui l'oggetto non è un fenomeno naturale (sistema solare, gravitazione universale, deriva dei continenti, studio del DNA, ecc.), ma è la stessa autocoscienza umana nella storia, acquisita attraverso il metodo dialettico applicato alla storia stessa. Dal momento che la conoscenza scientifica e la conoscenza filosofica non sono alternative, e tantomeno «successive», come sostiene la pomposa stupidità positivista (prima la religione, per i bambini, poi la filosofia, per gli adolescenti, ed infine la scienza positiva, per gli adulti), ma sono complementari, non ha senso metterle in contrapposizione. La scienza deve necessariamente distinguere tra soggetto e oggetto, perché in caso contrario non potrebbe neppure conoscere l'oggetto stesso [...], mentre la filosofia attua una riantropomorfizzazione dell'oggetto conosciuto inserendolo nel complesso dei significati dell'esistenza umana²⁷.

Innestando su questa essenziale distinzione la sua ripetuta polemica nei confronti della contrapposizione engelsiana di materialismo ed idealismo – fondata, egli sostiene, «su di una specifica fusione fra neokantismo (Lange) e positivismo (Laas)»²⁸ –, Preve osserva come una tale antitesi dicotomica dissolva la specifica validità dei tratti universalistici dell'autocoscienza filosofica nelle brume del mero contrasto ideologico, mentre alla sola scienza, dissociata da qualsiasi sforzo di articolazione onto-assiologica complessiva, finisce per essere attribuita un'effettiva rilevanza conoscitiva. Peccato, continua il filosofo torinese, che il reale sviluppo dialettico dell'autocoscienza umana non possa minimamente venir racchiuso in simili schematizzazioni rigidamente antitetiche, e non funzioni affatto qualora si voglia procedere ad una corretta ricostruzione storica delle forme culturali-sociali in cui si è avvenuta dialetticamente, contraddittoriamente manifestando, in contesti specifici, l'esigenza di umanizzazione disalienante. Così, per limitarci agli esempi più convincenti – ad avviso di chi scrive – proposti da Preve, lo schema in questione

27 Linda Cesana – Costanzo Preve, *Filosofia della verità e della giustizia. Il pensiero di Karel Kosik*, Pistoia, Editrice Petite Plaisance, 2012, p. 124 (il brano qui citato, come quelli successivi, appartengono alla parte del libro scritta da Preve).

28 Ivi, p. 125.

non funziona per il mondo greco. Nel mondo greco la filosofia che dà luogo ad una formazione ideologica che difende di più l'eguaglianza fra i cittadini e che lotta maggiormente contro l'infinita ricchezza incontrollata (*apeiron*) delle ricchezze (*chremata*), sostenendo che il calcolo razionale (*logos*) è il solo vero e proprio freno (*katechon*) contro la dissoluzione sociale, assimilata alla corruzione di un organismo (*phthorà*), è stata il pitagorismo (e cioè Parmenide, Clistene, ecc.), e cioè un pensiero idealistico in modo totale.

Non funziona per il mondo ellenistico-romano, in cui il materialismo dà luogo o ad una secessione in un gruppo protetto di amici (Epicuro), o ad una filosofia individualistica della consolazione (Lucrezio), priva di ogni carattere politico-sociale, mentre le filosofie che danno luogo ad una ricaduta ideologica di tipo sociale sono o lo stoicismo (utopie stoiche di tipo comunista) o la religione della comunità di vita e di distribuzione egualitaria «comunista» dei beni (*koinobion*). [...]

Non funziona per il mondo medioevale cristiano, in cui *tutte indistintamente* le proteste contro la struttura feudale della società e contro lo strapotere delle oligarchie economiche di mercanti e banchieri prendono la forma dell'eresia pauperistica, e cioè la versione religiosa che impone all'individuo cristiano (è questo il cosiddetto nominalismo di Occam) le due pratiche della *simplicitas* e della *paupertas* (le due colonne del movimento francescano)²⁹.

Pochi dubbi sussistono, secondo il nostro parere, sul fatto che Preve abbia perfettamente ragione nel rimarcare come lo sviluppo storico dell'autocoscienza umana, nella sua inevitabile mescolanza di componenti ideologiche e conquiste universalistiche, possa dialetticamente realizzare le sue potenzialità disalienanti esercitandosi soltanto come ideazione autoriflessiva e posizione pratica storicamente situate, dunque esclusivamente all'interno di forme culturali-sociali determinate, spesso frammiste di aspetti religiosi, idealistici, ecc. (si pensi, per esempio, alla combinazione di elementi pesantemente ideologici e aspirazioni autenticamente universalizzabili che innervano le odierne lotte di ampi settori del mondo arabo e islamico contro le intollerabili pretese imperial-imperialistiche statunitensi). Tuttavia, proprio in quanto lo stesso Preve riconosce la validità universalistica della conoscenza scientifica, che ritiene giustamente non alternativa all'autocoscienza filosofica, non si vede perché le acquisizioni del darwinismo, delle neuroscienze, ecc. – non certo esclusivamente semplici convenzioni culturali provvisorie – non possano contribuire a ridefinire attivamente i reali presupposti ontologici dello stesso potersi dare della riflessione autocosciente e dell'oggetto (il bene etico-sociale) che precipuamente la concerne. Non solo: il dibattito scientifico, almeno in certi casi, può costituire – nelle sue specifiche modulazioni concettuali, che vanno quindi effettivamente conosciute e studiate – un rilevante terreno di esercizio per la stessa riflessione filosofica e per i suoi interni conflitti, rivelandosi dunque, attraverso le opportune mediazioni categoriali, tutt'altro che privo di un più ampio significato culturale.

Si considerino, a tal proposito, le profonde implicazioni culturali e filosofiche contenute in talune discussioni attuali sulle origini del linguaggio umano, alla luce della applicabilità o meno ad esso del concetto darwiniano di «selezione naturale». Francesco Ferretti, in un suo scritto di alcuni anni fa³⁰, osserva come sia proprio della posizione neoculturalista negare che il linguaggio sia il risultato di specifici adattamenti biologici. Il concetto gouldiano di «exattamento», ossia la riutilizzazione per nuovi scopi di strut-

29 Ivi, pp. 125-126.

30 F. Ferretti, *Alle origini del linguaggio umano. Il punto di vista evolutivista*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

ture evolutesi per altre funzioni, viene dal neoculturalismo impiegato per sostenere che, una volta nato tramite la cooptazione di determinati meccanismi biologici, il linguaggio è sottoposto esclusivamente ad un'evoluzione storica e culturale. Ciò è però gravido di rilevanti conseguenze filosofiche, etiche e, in senso lato, politiche. Dato, infatti, che i neoculturalisti sottolineano costantemente la «funzione cognitiva» del linguaggio, vale a dire l'idea di matrice whorfiana secondo la quale «il linguaggio è uno strumento costitutivo dei pensieri»³¹, – idea la cui assai probabile inattendibilità, in tale forma estrema, è stata peraltro molto recentemente ribadita con fermezza da uno studioso di neuroscienze del valore di Giorgio Vallortigara³² –, l'assenza di dispositivi linguistici specifici, risultato di adattamenti biologici comuni alla specie, apre la strada alla dissoluzione relativistica e nichilistica di un terreno universalistico di riflessione su cui razionalmente fondare un processo di universalizzabilità etico-sociale storicamente situato:

[...] Whorf porta alle estreme conseguenze il discorso sul relativismo. Lo fa puntando sulla relazione tra linguaggio e pensiero. I due assunti di base dell'ipotesi di Whorf sono il determinismo linguistico (i pensieri delle persone sono determinati dalle categorie della loro lingua) e il relativismo linguistico (diverse lingue determinano pensieri diversi)³³.

Può allora apparire paradossale che un autore come Noam Chomsky, da sempre impegnato a rivendicare una nozione di natura umana quale sostrato universalistico di una battaglia politica volta ad evitare i pericoli sociali della manipolabilità «ingegneristica», ciecamente pragmatica, venga a convergere pericolosamente con i neoculturalisti nella recisa negazione della possibilità di intendere la costituzione e il funzionamento del linguaggio umano attraverso un processo darwiniano di selezione naturale. Poiché le regole della grammatica universale chomskyana costituiscono una totalità organica in cui ogni parte può svolgere correttamente la propria funzione solo sulla base di un'interazione col tutto già organizzato, in alcun modo un processo gradualistico quale quello darwiniano – pensa lo studioso americano, adombrando talune tesi sostenute nel 1871 da St. George Mivart – può rendere effettivamente conto della loro genesi:

ora, – spiega Ferretti –, se il linguaggio è un adattamento dovuto alla selezione naturale, allora l'evoluzione del linguaggio deve essere interpretato in termini di *modificazioni numerose, successive e lievi*, ovvero in termini gradualistici. Una interpretazione del genere, tuttavia, apre di nuovo la strada alla questione degli «organi incipienti» sollevata da Mivart [il quale sosteneva che organi complessi come un occhio o un'ala possono funzionare soltanto quando siano pienamente sviluppati]: poiché molte regole linguistiche appaiono essere operazioni del tipo tutto-o-nulla, in che senso dovrebbe essere adattativamente utile possedere un quinto o un quarto di una regola?³⁴

Beninteso, non vi è certo in Chomsky, un accanito fautore della biolinguistica, alcuna intenzione apologetica nei confronti del creazionismo – a differenza delle implicazioni teologiche delle argomentazioni mivartiane –; il pensatore americano non respinge in

31 Cfr. F. Ferretti, *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 9.

32 G. Vallortigara, *La mente che scodinzola. Storie di animali e di cervelli*, Milano, Mondadori Education, 2011, pp. 67-82.

33 F. Ferretti, *Perché non siamo speciali* cit., p. 8.

34 F. Ferretti, *Alle origini del linguaggio umano* cit., p. 44.

alcun modo la teoria dell'evoluzione in quanto tale, e ritiene possibile difendere egualmente una prospettiva naturalistica circa lo sviluppo evolutivo del linguaggio appellandosi al concetto di exattamento e a quello di «'effetto collaterale' dell'organizzazione strutturale del cervello governata da leggi puramente fisiche», piuttosto che alla selezione naturale³⁵. Ma è proprio la sua concezione della facoltà linguistica come meccanismo governato da dispositivi innati altamente specifici, alla base della grammatica universale, a cozzare, secondo Ferretti, contro il rifiuto ostinato di Chomsky di considerare la selezione darwiniana uno strumento esplicativo adeguato dell'origine del linguaggio, richiamandosi invece alla cooptazione exattamentista e ad un'evoluzione cerebrale genericamente fisica:

la teoria secondo cui il linguaggio umano è un sottoprodotto dell'attività di sistemi di elaborazione nati per altri fini è sposata, del tutto coerentemente, dai neoculturalisti. Uno degli aspetti maggiormente caratterizzanti i neoculturalisti (così come i culturalisti di ogni tempo) è, in effetti, il rifiuto abbastanza accentuato dell'innatismo [visto che l'unica possibile evoluzione del linguaggio e dei suoi meccanismi strutturali è, per essi, di natura storico-culturale]: ora, come è possibile che, in modo altrettanto coerente, un fautore della concezione innatista del linguaggio come Chomsky possa affidarsi allo stesso paradigma interpretativo? Come è possibile, in altre parole, fare riferimento al linguaggio come a un componente specifico della nostra mente-cervello senza chiamare in causa la selezione naturale e la teoria dell'adattamento? La nostra idea è semplicemente che non sia possibile farlo³⁶.

Ferretti, a tal proposito, ricorda che già studiosi di formazione chomskyana come Steven Pinker e Paul Bloom hanno corretto il maestro osservando come non sia affatto impossibile immaginare grammatiche di complessità intermedia (secondo quanto testimoniato dal pidgin, dalle lingue di contatto, dall'inglese di base, dalla lingua dei bambini, degli immigrati, dei turisti, degli afasici, dai telegrammi, ecc.) che possano in qualche misura profittevolmente funzionare, per cui dunque, come del resto per l'ala o l'occhio, è gravemente scorretto leggere la genesi e il funzionamento di strutture complesse in termini di tutto-o-nulla; conseguentemente, il processo gradualistico della selezione naturale può coerentemente concepirsi anche in rapporto alla formazione della complessità della grammatica universale, fondamento e limite biologico delle variazioni linguistiche storiche. Questo encomiabile sforzo di darwinizzare Chomsky, prosegue Ferretti, pur indubbiamente di estremo rilievo, continua tuttavia a lasciare margini di insoddisfazione, in quanto il persistere in Pinker e Bloom dell'identificazione dell'essenza del linguaggio con la grammatica universale – che pure può effettivamente costituire un aspetto importante della nostra capacità linguistica –, impedisce ai due studiosi di stabilire una qualsiasi forma di continuità tra i caratteri della comunicazione verbale umana (simbolicità, astrazione, libera creatività combinatoria e, al tempo stesso, consonanza al contesto comunicativo) e i modi della comunicazione animale (gestualità, iconicità, immediata rispondenza alla sollecitazione pratica contestuale), riproponendo cartesianamente la dimensione «speciale» e non solamente specifica dell'uomo.

Per esporre – in termini inevitabilmente schematici – la proposta teorica, integralmente evolucionistica e antidiscontinua, avanzata dal nostro autore, bisogna anzitutto ram-

35 Cfr. *ivi*, p. 61.

36 *Ivi*, pp. 61-62.

mentare come egli ritenga totalmente scorretto contrapporre esattamente e adattamento selettivo; citando direttamente Gould e Vrba, Ferretti ricorda che le piume, per esempio,

nel loro progetto di base, sono *exaptation* per il volo, ma una volta che questo nuovo effetto si è aggiunto alla funzione di termoregolazione come importante fattore di fitness, le piume sono sottoposte a una serie [si noti bene] di adattamenti secondari (alcune volte chiamati post-adattamenti) per aumentare la loro utilità nel volo (...). La storia evolutiva di ogni caratteristica complessa comprenderà probabilmente una miscela sequenziale di adattamenti, *exaptation* primari e adattamenti secondari (...). Ogni struttura cooptata (un *exaptation*) probabilmente non comparirà già perfezionata per il suo nuovo effetto. Essa allora svilupperà adattamenti secondari per il nuovo ruolo³⁷.

Riservandosi di mostrare successivamente l'interesse teorico di questo schema evolutivo triadico per determinare correttamente la natura di adattamento biologico, dovuto a selezione naturale, del linguaggio umano, Ferretti passa poi ad esaminare la questione della funzione dell'attività fenotipica di adattamento messa in atto dagli organismi, in vista di una miglior comprensione dei processi evolutivi. Rifacendosi al concetto baldwiniano di «selezione organica» (1896), egli sostiene che

quando l'ambiente muta gli organismi non attendono passivamente che il proprio destino si compia: lottano con tutte le forze pur di mantenersi in vita (scappano dall'ambiente ostile, tanto per dirne una). La chiave dell'effetto Baldwin è che la lotta degli organismi per «mantenersi in vita» ha effetti non solo sul fenotipo, ma anche nel direzionare i cambiamenti al livello del genotipo³⁸.

Ciò non significa, ovviamente, tornare all'erronea tesi lamarckiana dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti, né sostenere che i comportamenti diretti alla sopravvivenza causino o determinino l'agire della selezione naturale; quest'ultima, piuttosto, agisce selezionando variazioni adattativamente utili entro nicchie ecologiche mutate dall'attività fenotipica degli organismi, cosa che in qualche modo ne «riorienta» l'opera, la quale, pure, resta del tutto priva di una direzione teleologica predeterminata.

Queste precisazioni consentono a Ferretti di specificare le sue interessanti ipotesi sull'origine del linguaggio, sebbene solo dopo il preventivo esame dei sistemi elaborativi mentali e cerebrali che consentono all'uomo quell'adattamento flessibile all'ambiente (fisico e sociale), che lo apre ad un ampio ventaglio di possibilità alternative e alla storicità in senso proprio. Individuando nell'agire congiunto dell'intelligenza ecologica, dell'intelligenza sociale e dell'intelligenza temporale – componenti essenziali dell'STRP (Sistema Triadico di Radicamento e Proiezione) – il meccanismo di fondo in grado di render conto della forma proiettiva e progettuale del radicamento umano all'ambiente, della capacità di combinare appropriatezza contestuale e riferimento a nuovi equilibri possibili (dal punto di vista ecologico e sociale)³⁹, Ferretti sottolinea – secondo la sua ottica contraria a qualsiasi drastico discontinuismo – come in alcune scimmie antropomorfe e in taluni corvidi (le ghiandaie) si manifestino, sia pur in ambiti decisamente più circoscritti rispetto alla specie umana, significative abilità

37 Citato da F. Ferretti, *ivi*, pp. 63-64.

38 *Ivi*, p. 83.

39 Cfr. *ivi*, pp. 85-112.

di dissociarsi dal presente e proiettarsi all'interno di uno scenario mentale passato o futuro, [ossia comportamenti che esibiscono] la proprietà più generale di essere *sganciati* dal contesto percettivo immediato e confrontarsi con simulazioni di scenari mentali o «mondi possibili» alternativi. Una proprietà di questo tipo costituisce il nucleo centrale attorno al quale si sviluppano diverse capacità proiettive, legate oltre che all'intelligenza temporale anche all'intelligenza sociale (l'inganno, l'empatia, l'imitazione) e a quella ecologica (il ragionamento mezzi-fini, la comprensione della permanenza dell'oggetto, ecc.). [Si può concludere da tutto ciò, che, a livelli intermedi di sviluppo,] i nostri parenti primati [e probabilmente non solo essi] mettano in atto comportamenti che, essendo il prodotto di menti che si proiettano nel tempo, nello spazio e nella prospettiva altrui, costituiscono i precursori evolutivi dei comportamenti flessibilmente vincolati, tipici della mente umana [...]⁴⁰.

Ora, l'STRP svolge, secondo Ferretti, un'essenziale funzione anche rispetto al funzionamento e all'origine del linguaggio umano. Quest'ultimo, lungi dal potersi intendere esclusivamente come corretta strutturazione grammaticale di frasi più o meno complesse – secondo la concezione parziale e unilaterale di coloro che analizzano la capacità linguistica dal mero punto di vista dell'applicazione delle regole strutturali di fondo della grammatica universale –, va inteso anzitutto pragmaticamente come flusso discorsivo, come processo comunicativo verbale orientato e diretto, mosso da un'intenzione «ostensiva», non solo cioè dal proferimento verbale di qualcosa, ma dalla consapevole e diversamente atteggiata intenzione (ironica, preoccupata, ecc.) di proferirlo. Si pensi, a tal proposito, a quei pazienti autistici che, pur sapendo costruire frasi ineccepibili sul piano grammaticale, avendo difficoltà a leggere gli stati mentali altrui faticano a comprendere la direzione intenzionale del discorso e a comunicare in modo consonante al contesto⁴¹. La produzione-comprensione linguistica, considerata come scambio comunicativo processuale in cui gli interlocutori si avvalgono degli indizi verbali posti in gioco per valutare l'adeguatezza e la conformità alla situazione di ciò che dicono o comprendono, richiede allora un incessante monitoraggio del flusso del discorso da parte dei tre sistemi elaborativi ecologico, sociale e temporale, al fine di stabilire ed eventualmente ridefinire, tramite riconsiderazioni dei proferimenti precedenti e anticipazioni delle intenzioni future, l'orientamento e la direzione complessiva del processo discorsivo, evitandone deragliamenti incongrui⁴². In origine, quindi, si può ipotizzare che le abilità cognitive dell'STRP siano state cooptate, tramite esattamente, a finalità comunicativo-linguistiche, consentendo il mantenimento della continuità discorsiva, a partire dal carattere protolinguistico della comunicazione gestuale e mimetica, anche in presenza di elementi verbali primordiali indiziali, dovuti all'attività innovativa di taluni interlocutori⁴³. Ciò non significa tuttavia, sottolinea con forza Ferretti, aderire alla tesi exattamentista neoculturalista, negando la natura di adattamento biologico e selettivo al linguaggio, quanto piuttosto far propria una concezione coevolutiva del rapporto cervello-linguaggio, che recupera il ruolo della selezione naturale in relazione agli adattamenti specificamente sollecitati dagli exattamenti di sistemi cognitivi a loro volta evolutisi per selezione naturale. Come sintetizza il nostro autore:

40 Ivi, pp. 105-106.

41 Cfr. ivi, pp. 115-122.

42 Cfr. ivi, pp. 113-124.

43 Cfr. ivi, pp. 118-124 e pp. 133-145.

quando si considera la comunicazione umana caratterizzata in modo essenziale dalla capacità di parlare in modo appropriato (in modo coerente e consonante alla situazione), l'origine del linguaggio trova spiegazione nei sistemi cognitivi in grado di radicare (flessibilmente) i soggetti al contesto fisico e sociale. Sistemi di questo tipo, in effetti, possono funzionare come «macchine baldwiniane» in grado di mantenere in vita la comunicazione anche nelle fasi iniziali in cui, mancando un codice condiviso, il parlante offre all'ascoltatore soltanto un indizio delle proprie intenzioni comunicative. Mantenere in vita la comunicazione attraverso indizi così carenti sul piano espressivo, tuttavia, richiede un imponente sforzo cognitivo: col passare del tempo la selezione naturale può essere venuta incontro alle esigenze di ridurre tale sforzo lavorando per la costruzione di sistemi cognitivi specificamente adibiti al linguaggio. È qui che l'idea del linguaggio come sforzo exattativo viene a convergere con la tesi del linguaggio come adattamento biologico⁴⁴.

Un'ipotesi di questo tipo, inoltre, consentirebbe di recuperare l'idea della grammatica universale, da considerarsi tuttavia non l'aspetto essenziale del linguaggio ma un suo importante componente integrabile in una più ampia e comprensiva concezione pragmatica dei concreti flussi discorsivi ancorati al contesto. Alcune recenti corroborazioni sperimentali alla tesi chomskyana dei limiti innati delle variazioni sintattiche delle lingue naturali – si pensi, a tal proposito, agli interessantissimi esperimenti neurobiologici riferiti dal linguista Andrea Moro, che vi ha preso personalmente parte ⁴⁵ –, potrebbero quindi veder ribadita la loro validità anche alla luce dell'impostazione di Ferretti, il quale, pur preferendo lasciare aperta la questione, ritiene non implausibile la spiegazione della grammatica universale in termini di riadattamento coevolutivo offerta da Steven Pinker, direttamente citato:

se un mutante grammaticale sta facendo una distinzione importante che può essere decodificata dagli altri solo con incertezza e con grande fatica mentale, questo può stimolarli a evolvere il sistema corrispondente che permetta loro di interpretare quella distinzione automaticamente, con un processo di analisi inconscio e automatico⁴⁶.

Non è difficile, a questo punto, rendersi conto di come questa apparente digressione sul linguaggio e sulla sua origine, lungi dall'eludere i temi filosofici necessariamente posti in gioco dalla fondazione ontologicamente corretta di una prospettiva etico-politica universalistica, venga al contrario a supportare alcuni dei presupposti ontologici indispensabili a sostenerla in forme coerenti con le acquisizioni scientifiche, non meramente convenzionali, della nostra epoca (e proprio in questo senso può essere reinterpretato e meglio determinato l'orientamento materialistico di Timpanaro). L'analisi di Ferretti mostra infatti come l'apertura proiettiva al possibile, sempre fondata sul radicamento flessibile in una determinata situazione fisica e sociale, sia una capacità della specie in quanto tale, nutrita di una serie di dispositivi cognitivi e linguistici che, essendo adattamenti biologici specifici e non meri artefatti storico-umani, sottendono tutte le culture. Ciò pare effettivamente funzionale a corroborare la tesi secondo cui non è affatto

44 Ivi, pp. 161-162.

45 Cfr. A. Moro, *I confini di Babele. Il cervello e il mistero delle lingue impossibili*, Milano, Longanesi, 2006. Cfr. anche l'articolo di Edoardo Boncinelli, *Come si parla? Il cervello lo sa già*, in *Il Corriere della sera*, 28 febbraio 2009, p. 33, in cui si espongono sinteticamente i risultati di ulteriori ricerche di Moro e del suo team.

46 Cfr. F. Ferretti, *Alle origini del linguaggio umano* cit., pp. 162-163.

irragionevole ipotizzare un terreno largamente condiviso di predisposizioni e facoltà (ovviamente non riducibili *in toto* a quelle testé analizzate) che possa costituire la matrice antropologica di un'universalizzazione razionale autoriflessiva concernente quello che meglio concorre allo sviluppo consapevolmente disalienante degli esseri umani. A questo proposito, non si può non sottolineare la fecondità dell'incessante richiamo di Noam Chomsky (o del suo allievo Steven Pinker – pur assai meno ferrato del maestro in questioni etico-politiche concrete⁴⁷) a «quelle caratteristiche intrinseche dell'uomo che fanno da telaio per il suo sviluppo intellettuale, per la crescita della sua coscienza morale, delle sue conquiste culturali e della sua partecipazione a una comunità libera»⁴⁸. Una tale precisazione – si pensi, per fare un esempio soltanto, alle problematiche insite nei processi di modulazione storico-sociale dell'empatia e ai loro caratteri più o meno «erosivi» di essa, più o meno favorevoli al suo dispiegamento e alla sua integrazione in forme effettivamente non estranianti, «generiche per sé», di relazione interumana⁴⁹ –, evita infatti di considerare il radicamento proiettivo come pura e semplice tensione ad un generico «altro», come mera prefigurazione di un possibile affatto indeterminato e sottratto a qualunque razionale valutazione universalizzabile di bene o di male, di meglio o di peggio oggettivamente fondato e filosoficamente argomentabile nella sua specifica dimensione assiologica a partire da un complesso di capacità di base che sono patrimonio della specie e la cui espressione-sviluppo-realizzazione è indispensabile per dare consistenza propriamente umana ad una quotidianità sociale tendenzialmente, mediamente – al di fuori quindi di ogni garantita necessità riproduttiva – non estraniante⁵⁰. Non pare dunque essere sufficientemente avveduto dei pericoli di ricaduta in una prospettiva sostanzialmente nichilistica un pensatore come Felice Cimatti, il quale, pur pretendendo di teorizzare il nostro essere «naturalmente comunisti», elude completamente il problema delle modalità riproduttive di una quotidianità lukácsianamente (e previamente)⁵¹ democratizzata, scrivendo impropriamente:

la sfida del comunismo è quella di immaginare un modo di vivere adatto alla natura umana, e quindi all'«infinità discreta» e in definitiva all'esperienza del possibile. Ora, il possibile è appunto ciò che è diverso dal reale, ciò che potrebbe essere, non ciò che già

47 Cfr. S. Pinker, *The Blank Slate*, 2002, tr. it. di Massimo Parizzi, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2006, pp. 210-211 e pp. 214-215.

48 N. Chomsky, *Language and Freedom*, 1970, tr. it. di Cesare Salmaggi, in N. Chomsky, *Linguaggio e libertà*, Milano, Marco Tropea Editore, 1998, p. 234.

49 Cfr., a tal proposito, a titolo di esempio, F. de Waal, *Primates and Philosophers*, 2006, tr. it. di Fiorenza Conte, Milano, Garzanti, 2008, pp. 196-199; e S. Baron-Cohen, *The Science of Evil*, 2011, tr. it. di Gianbruno Guerrierio, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2012, pp. 1-17. (Entrambe queste opere, pur avendo il merito di evidenziare quei meccanismi fisis-psichici largamente condivisi che, in circostanze adeguate, possono portare a comportamenti solidali e simpatetici, interagendo con altri sistemi cognitivi, sono però largamente carenti proprio nell'esame attento delle reali condizioni storico-sociali in cui avviene di fatto l'attivazione sollecitante o il depotenziamento delle nostre costitutive capacità empatiche, evidenziando chiari difetti di tematizzazione ontologico-sociale appropriata).

50 Mi permetto di rinviare, su tali temi, alle mie considerazioni concernenti Martha Nussbaum (limiti ontologico-sociali compresi) e l'ultimo, grande, Lukács, contenute in C. Lucchini, *Il bene come processo possibile concreto. Natura umana e ontologia sociale*, Milano – Udine, Mimesis Edizioni, 2010, pp. 211-243.

51 Cfr. C. Preve, *Storia dell'etica*, Pistoia, Editrice Petite Plaisance, 2007, per esempio le bellissime pagine 145-146.

è. Ciò significa che il modo di vivere definitivamente comunista *non può esistere*, perché comunque sarebbe l'incarnazione di *un* reale [meglio una mobilitazione rivoluzionaria costante, antropologicamente del tutto insostenibile, o un orizzonte in continuo allontanamento, evidentemente!]⁵².

L'assenza di un'adeguata evidenziazione delle tematiche dell'estraniamento in rapporto alle esigenze di una radicale democratizzazione della vita quotidiana costituisce, in forme diverse, anche il limite del pur apprezzabile (e costante) rinvio di Timpanaro alla dimensione edonico-eudemonistica del marxismo⁵³. Se poco sopra si è cercato di esemplificare in che modo l'istanza materialistica timpanariana possa essere recuperata in un contesto maggiormente articolato sul piano onto-assiologico, non ci si può esimere, a questo punto della trattazione, dal sottolineare le carenze filosofiche dell'edonismo del pensatore parmense, il cui concetto di felicità pare non trovare una corretta mediazione tra le predisposizioni biologiche determinate della natura umana e il loro potersi esprimere in forme dimidiate e unilaterali in rapporto a complessi di scopi e bisogni funzionali alla riproduzione delle estraniamenti di volta in volta storicamente vigenti (intento, invece, tutt'altro che assente dal pensiero di Chomsky – al di là dei suoi limiti –, nei confronti del quale Timpanaro mostra parecchie perplessità, interpretando il suo innatismo, oggi foriero di feconde ricerche di biolinguistica, in chiave esclusivamente metafisica e dualistica, trascurandone del tutto le possibilità di ridefinizione e sviluppo in chiave coerentemente materialistica)⁵⁴. È indubbio che non manchino, nell'ultimo decennio della vita e del pensiero di Timpanaro, lodevoli ammissioni dell'eccessivo e ingiustificato rifiuto di confrontarsi con taluni aspetti del pensiero francofortese e con le problematiche da esso sollevate:

[...] 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 proprio⁵⁵.

E tuttavia il pensiero timpanariano non riesce mai a confrontarsi in modo realmente critico e sufficientemente approfondito con le implicazioni antropologiche ed etiche della sempre più pervasiva occupazione dello spazio sociale ad opera della mercificazione capitalistica (si pensi, al contrario, ad autori come Anders o Marcuse o Debord o Jameson o il Bauman migliore o l'ultimo Lukács). Timpanaro che, sulla scia di Fallot, ribadì

52 F. Cimatti, *Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia*, Milano-Torino, Bruno Mondadori, 2011, p. 139.

53 Esemplare, in tal senso, è quanto il nostro autore scrive circa il reale significato del concetto di persone «responsabili» e «libere»: «[...] ma responsabili e libere, in senso scientifico e non mitologico, significa consapevoli dei mezzi atti a raggiungere la maggior felicità possibile e consapevoli del carattere sociale e non individualistico di tale meta e dei mezzi per raggiungerla» (S. Timpanaro, *Sul materialismo* cit., p. 91).

54 Cfr. *ivi*, pp. 197-200.

55 S. Timpanaro, *Presentazione* al libro di D. Paccino, *I colonnelli verdi*, Roma, Pellicani editore, 1990, ristampata in S. Timpanaro, *Il Verde e il Rosso* cit., pp. 193-194.

va negli anni '70 quanto la perdita del «senso dei bisogni, essenzialmente fisici e biologici, degli esseri viventi presenti e futuri, [significati la perdita della] ragion d'essere del marxismo come scienza critica e rivoluzionaria»⁵⁶, lascia poi insufficientemente definito, una quindicina di anni dopo, il nesso che può e deve legare una prospettiva di ragionevole decrescita anticapitalistica e la costituzione di un contesto sociale in cui possano manifestarsi scopi, bisogni, capacità che diano espressività quotidiana media alle tendenze invernanti forme disalienate, «generiche per sé», di relazioni interumane. È proprio la posta in gioco decisiva nella scommessa di connettere «rosso» e «verde», lotta anticapitalistica democratizzante e processi di produzione-consumo davvero rispettosi dell'ambiente naturale, a sfuggire, almeno in parte, al grande pensatore parmense; sottolineando infatti, in termini eccessivamente unilaterali, la necessità di un'austerità sopportabile solo in quanto legata ad una distribuzione più egualitaria dei beni prodotti, egli mostra di non interrogarsi adeguatamente sulla natura dei bisogni capitalisticamente manipolati e sul senso umano-sociale del loro possibile superamento, di mancare, in altri termini, di una più profonda e comprensiva teoria filosofica (ridefinibile in termini materialistici) dei processi umanizzanti-disumanizzanti in conflitto nella dinamica storico-sociale, e delle loro ricadute sull'agire di quella tensione edonico-eudemonistica che pure gli sta (giustamente) tanto a cuore. Confrontate con certe splendide definizioni di Guy Debord («La merce è questa illusione effettivamente reale e lo spettacolo la sua manifestazione generale»)⁵⁷, o di Fredric Jameson e Zygmunt Bauman (il rapporto consumistico col reale, tendenzialmente frammentato, istantaneo, incessantemente decentrato, letto nei termini di «euforia, di un'intensità forte, intossicante o allucinogena»⁵⁸, baumanianamente effimera e rapidamente transeunte)⁵⁹, le seguenti riflessioni di Timpanaro appaiono effettivamente troppo concentrate sul problema dell'assetto redistributivo – pure, è chiaro, da non trascurare –, senza considerare appieno tutte le valenze etico-antropologiche implicate da una riorganizzazione complessiva delle modalità riproduttive della società:

[...] rimane il fatto che il lavoratore dei paesi occidentali, con l'eccezione di non poche «sacche» di miseria e di sfascio economico-sociale, si è abituato ad una certa agiatezza, che vede già minacciata dall'esosa e iniqua pressione fiscale, dall'aumento dei prezzi e delle tariffe, ecc. Ebbene, lotta a fondo contro l'inquinamento non vuol dire «andare a letto a lume di candela» [...], ma implica tuttavia una certa austerità, che risulterebbe molto più accettabile in una società relativamente egualitaria, [mentre] lo è molto meno in una società brutalmente disegualitaria, in cui ciascuno invidia il maggior benessere dell'altro⁶⁰.

Affermazioni certo condivisibili, ma, lo ribadiamo, non sufficientemente collegate ad una riflessione etico-sociale, filosoficamente più articolata, della natura dialettica di questo «benessere» e delle tendenze estranianti in esso operanti. Solo un più convincente inquadramento onto-assiologico delle problematiche timpanariane, in definitiva, può con-

56 S. Timpanaro, *Presentazione* citata al libro di J. Fallot, cit., in S. Timpanaro, op. cit., p. 97.

57 G. Debord, *La Société du Spectacle*, 1967, tr.it. di Paolo Salvadori, Milano, Baldini&Castoldi, 2001-2002, p. 72.

58 Cfr. F. Jameson, *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, 1984, tr.it. di Stefano Velotti, Milano, Garzanti, 1989, p. 56.

59 Cfr., per esempio, Z. Bauman, *Homo consumens*, 2006, tr.it. di Marina de Carneri e Paolo Bocca-gni, Gardolo (TN), Edizioni Erickson, 2007, pp. 23-30.

60 S. Timpanaro, *Presentazione* citata al già menzionato libro di Paccino, in S. Timpanaro, op. cit., p. 190.

sentire ai principi materialistici, edonistici e comunisti sempre di nuovo meritoriamente sostenuti dal pensatore parmense – al di là di ogni effimera moda o di qualunque arida adesione identitaria a qualche consorteria politica di sorta – di essere meglio specificati nel loro senso, di venir sottratti a talune imprecisioni e unilateralità che parzialmente li intorbidano, e di costituire alcuni dei rinnovati elementi portanti di un serio progetto etico, politico e culturale di radicale trasformazione della società capitalistica.