

UN NUOVO INCONTRO DI SPINOZA E MARX: UN UMANESIMO CRITICO PER IL XXI SECOLO?

MARIANA GAINZA*

Il titolo di questo saggio riprende la proposta che ci ha lasciato Horacio González, fondamentale sociologo e intellettuale argentino, nel suo libro postumo *Humanismo, impugnación y resistencia*¹. González sostiene la necessità di ricostruire un movimento collettivo del pensiero, che cerchi in diverse tradizioni e stili di riflessione le basi per una riformulazione dell'anticapitalismo. E propone di rilanciare la nozione di umanesimo, aggiungendovi però l'aggettivo "critico", per non cadere nelle associazioni più spontanee generate da una parola da tempo logora di significato. Si tratta di ripensare a ciò che è stato pensato e, soprattutto, a ciò che non è stato pensato nei dibattiti tra umanesimi e antiumanesimi che si sono svolti nei periodi filosoficamente più vitali del XX secolo. Si tratta di tornare a vecchie questioni e categorie che non cessano di essere valide, non solo perché hanno segnato il pensiero di intere generazioni, ma anche perché i problemi a cui rispondevano non sono esauriti, mentre milioni di persone muoiono nell'intreccio di crisi di ogni tipo (sanitarie, economiche, sociali, politiche, ecologiche) prodotte dalla dinamica misantropica del capitalismo.

In un momento critico come quello che stiamo vivendo, invocare i nomi di Spinoza e Marx senza assumere la natura politica del loro pensiero sarebbe banale. Ma, allo stesso tempo, è indubbiamente difficile delineare la fisionomia del nostro tempo attuale in modo da riformulare la questione dell'emancipazione. L'immaginazione e il pensiero politico-strategico della sinistra sembrano bloccati; intanto, diventiamo spettatori degli effetti distruttivi di molteplici catastrofi, mentre le vecchie e nuove destre che stanno crescendo in tutto il mondo, rivendicando la giustizia della disuguaglianza e la libertà dei proprietari di beni come valori superiori, sanno molto bene come sfruttarli. Per questo motivo, ci sembra pertinente l'appello di González a rivedere autori, dibattiti e dispute che assumono l'"umanesimo critico" come minimo comune denominatore. Questi possono aiutarci a definire e affrontare i problemi attuali che ci riguardano.

L'idea che sia possibile riprendere vecchie discussioni in modo nuovo richiede lo sforzo di superare le dicotomie improduttive in cui sono spesso collassati i contenuti in gioco in tali appassionate e appassionanti dispute. Per questo motivo, inizierò ricordando un testo della giovinezza di Louis Althusser, *L'Internationale des bons sentiments*². Un

* Universidad de Buenos Aires, CONICET, Argentina.

1 H. González, *Humanismo, impugnación y resistencia. Cuadernos olvidados en viejos pupitres*, Colihue, Buenos Aires 2021.

2 L. Althusser, *L'Internationale des bons sentiments* [1946], in *Écrits philosophiques et politiques*, textes réunis et présentés par F. Matheron, vol. 1, Stock/IMEC, 1994, pp. 35-57.

testo che viene molto prima del suo successivo “antiumanesimo teorico” e in cui si ritrova una sorta di umanesimo giovanile di Althusser stesso, o meglio, un misto non ancora distinto di critica all’umanesimo e di umanesimo. Una retorica particolarmente tagliente è posta lì al servizio di un intervento politico esplicitamente ispirato a un peculiare umanesimo cristiano e marxista. Questi elementi ci permetteranno così di tracciare una linea di convergenza con il famoso umanesimo del giovane Marx, tipico dell’epoca in cui, nella sua produzione filosofica e nelle sue preoccupazioni teoriche, si poteva percepire in lui la traccia di una certa presenza di Spinoza.

L’Internationale des bons sentiments si apre rievocando l’impatto di una conferenza tenuta da André Malraux alla Sorbona nel novembre 1946. Se nel XIX secolo Nietzsche aveva proclamato la morte di Dio – aveva detto Malraux – il XX secolo stava portando alla morte dell’uomo. Da qui il suo appello: “è necessario ricostruire un’immagine dell’uomo in cui l’uomo si riconosca”. Ciò che il giovane Althusser trovava patetico in quella posizione era “la presenza di una disperata coscienza di morte che abita un essere vivente”, il fatto che “l’uomo [possa] trattare il suo destino come un nemico” una volta finita la terribile guerra “che ha lasciato una terra coperta di pace e di rovine”³. Nel 1946 il circolo esistenzialista si era mobilitato per mettere in guardia dalla minaccia atomica (resa drammaticamente attuale dai bombardamenti di Hiroshima e Nagasaki del 1945), ed è in questo contesto che il monito di Malraux è comprensibile. Ma il tono lamentoso di questi interventi mette a disagio il giovane Althusser, che definisce ironicamente quel movimento come “l’internazionale dei buoni sentimenti”, un “fronte umano” convocato da “nuovi profeti” che fanno annunci apocalittici sulla fine dell’umanità, credendo ingenuamente che la guerra possa essere fermata con frasi benintenzionate contro la sua criminalità.

Tuttavia, al di là del giudizio sull’inefficacia dell’azione morale degli intellettuali, ciò che Althusser rifiuta in modo più netto è il tipo di umanità reclutata da questo appello alla consapevolezza del pericolo: un’umanità impaurita, un “proletariato del terrore” che, a differenza del proletariato operaio, determinato dalle condizioni socio-economiche e storiche, è definito da una disposizione psicologica, dalla minaccia e dalla paura, dalla morte e dal dolore, dalla consapevolezza che l’umanità stia andando verso l’abisso. Invece di prestare attenzione a un’umanità attualmente divisa tra ricchi e poveri, si riproduce la nozione di un’umanità unita dalla paura della morte (sia futura che imminente) che i mass media annunciano ogni giorno. “Saremmo allora quei pazzi che lottano sull’orlo dell’abisso senza sapere che la morte ci ha già riconciliati. Perché se l’umanità sta scomparendo, quale persona sensata potrebbe ancora credere nella lotta di classe e nella rivoluzione?”⁴.

Althusser non pretende di negare l’esperienza della paura. Questa esperienza è reale e le circostanze che la provocano devono essere spiegate. Tuttavia, “le cause di questo fenomeno autentico sono difficili da discernere”, e gli osservatori restano intrappolati nella complessa realtà di questo panico che, allo stesso tempo, “li sconcerta per una sorta di irragionevolezza interiore”⁵. La paura è una prigionia senza sbarre da cui non si può uscire, perché “le minacce sorvegliano l’anima”⁶. La paura è “una prigionia senza scampo”, la reclusione dell’io che attende l’avvento di una fatalità. È un’“attesa collettiva, in cui gli enti, uniti nello spirito e perplessi, abitano lo stesso vuoto”. La paura è “la comunione catastrofica del branco, dove ognuno finisce per temere un oggetto che esiste solo grazie alla paura dell’al-

3 Ivi, p. 36 (le traduzioni dei passaggi de *L’internationale des bons sentiments* sono nostre).

4 Ivi, p. 39.

5 *Ibidem*.

6 Ivi, p. 40.

tro”. Questa comunità dei paurosi, una “fraternità apocalittica” “fatta di mero linguaggio”, si allontana inevitabilmente dalla situazione di coloro che non si aspettano nulla, perché già affrontano l’avversità presente dell’ingiustizia, della miseria e dello sfruttamento.

Il problema, quindi, non è la nozione di umanità in sé, ma quale nozione di umanità viene rivendicata. C’è un’altra umanità in gioco, quella di chi subisce questo presente e lotta per superarlo. La lotta del proletariato “non si contrappone alle ombre”, ma ai rapporti reali, e per questo è “capace di trasformare la servitù concreta in libertà concreta”. Da qui il riferimento di Althusser ai *Manoscritti del ’44*, dove Marx dice a proposito degli operai socialisti francesi associati: “la fratellanza degli uomini non è per loro una frase vuota, ma verità, e la nobiltà dell’umanità splende verso di noi da quelle figure indurite dal lavoro”⁷.

Di fronte a questa comunità reale, l’unione attraverso la paura mostra la sua vacuità, perché la paura non è una patria, e nemmeno la condizione umana lo è: “forse questa condizione è la patria degli uomini sotto lo sguardo di Dio: ciò che noi cristiani chiamiamo peccato originale”⁸. Ma per l’uomo non cristiano la patria non è *il proletariato della condizione umana*, ma il proletariato in quanto tale, che nella misura in cui lotta per appropriarsi dei prodotti del suo lavoro, della sua opera e della sua storia, conduce l’intera umanità verso la riconciliazione con il suo destino, verso la liberazione.

Siamo quindi situati all’interno dei temi e del linguaggio del giovane Marx durante il suo soggiorno in Francia, un secolo prima del testo umanista e cristiano del giovane Althusser. Rileggendo la sua *Introduzione alla Critica della filosofia del diritto di Hegel*, pubblicata negli Annali franco-tedeschi nel 1844, si possono ritrovare le tracce di un umanesimo feurbachiano, che ispira l’idea di un movimento di riappropriazione dell’essenza alienata dell’uomo. In Germania, che soffre di arretratezza economica e politica e tenta di compensarla con l’ipertrofia filosofica, è necessario passare dalla critica del cielo alla critica della terra. La filosofia ha già realizzato la “premessa di ogni critica”, la critica della religione: l’uomo che cercava “un superuomo” nella “realtà fantastica del cielo” vi trovava solo “l’immagine riflessa di se stesso”⁹. Questa critica della religione è la pietra secolarizzante che ribalta il mondo e rimette in piedi ciò che le proiezioni religiose avevano messo sottosopra. Così, la critica filosofica della religione permette finalmente di uscire dal regno della fantasia e di confrontarsi con l’“esistenza profana dell’errore”, cioè con le “apparenze che riflettono e nascondono la vera realtà sociale”.

La critica della politica e dello Stato procede secondo lo stesso metodo feurbachiano dell’inversione. Come quando ci chiediamo se “è Dio il sovrano o è l’uomo il sovrano?” e concludiamo che una delle due è una non-verità inesistente, allo stesso modo, secondo il giovane Marx, occorre rispondere alla mistificazione hegeliana dello Stato: la sovranità del monarca è una finzione; ciò che esiste realmente è la sovranità del popolo. Ecco perché – afferma Marx, con quella famosa frase che sembra ispirata a Spinoza – “la democrazia è l’enigma risolto di tutte le costituzioni”¹⁰. “La costituzione è ricondotta continuamente al suo reale fondamento [*wirkliche Grund*], all’uomo reale, al popolo reale, e posta come

7 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di E. Donaggio, P. Kammerer, Feltrinelli, Milano 2018, p. 114.

8 L. Althusser, *L’internationale des bons sentiments*, cit., p. 42.

9 K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* [1843-44], in K. Marx, F. Engels, *Opere Complete* [MEOC], vol. 3, Editori Riuniti, Roma, 1976, p. 191.

10 K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* [1843], tr. it. di G. Della Volpe, in K. Marx, F. Engels, *Opere Complete* [MEOC], vol. 3, cit., p. 33.

opera *propria* di esso. La costituzione appare per quel che è, libero prodotto dell'uomo"¹¹.

Così, la critica della religione (responsabile del fatto che "l'uomo, spogliato delle illusioni, ha aperto gli occhi della mente") "finisce con la dottrina per cui *l'uomo è per l'uomo l'essenza suprema*, dunque con *l'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole*"¹². L'uomo è un Dio per l'uomo, conclude Marx. Ed ecco Feuerbach e Spinoza. Spinoza attraverso Feuerbach (che ammira l'autore dell'*Etica* e lo chiama il Mosè dei moderni liberi pensatori e materialisti).

La critica del teologico-politico, come premessa di ogni critica, culmina allora nella posizione etica che rigetta l'immagine del Dio trascendente, per riconoscere che non esiste un bene al di là, ma solo il bene comune che nasce dalla cooperazione tra gli uomini. Spinoza la mette così: "Non si dà in natura cosa singola che sia per l'uomo più utile dell'uomo che vive sotto la guida della ragione. [...] Lo conferma l'esperienza di tutti i giorni, con tante e così illuminanti testimonianze da far quasi dire a tutti che l'uomo è Dio per l'uomo"¹³. Questo è l'umanesimo spinoziano, che non è un umanesimo fine a se stesso, ma un umanesimo critico, in quanto ammette che "di rado accade, tuttavia, che gli uomini vivano guidati dalla ragione; ma la loro condizione è tale per cui sono nella maggior parte dei casi invidiosi e reciprocamente ostili"¹⁴.

Torniamo ora alla domanda di Malraux che inquietava il giovane Althusser: "Dopo Nietzsche, Dio è morto, ma bisogna sapere se in questa vecchia Europa è morto anche l'uomo"¹⁵. Una delle sfaccettature di questo dilemma – che va dalla morte di Dio alla morte dell'uomo – si dispiega più tardi nel dibattito tra esistenzialisti e strutturalisti. Ma è particolarmente interessante il modo in cui queste polemiche mutano quando interviene il nome di Spinoza. Come se il riferimento a Spinoza venisse estratto dal feurbachismo giovanile di Marx (in un'epoca in cui il nome di Spinoza era una sorta di catalizzatore che interveniva nelle grandi dispute filosofiche tedesche, come il panteismo o l'ateismo) per essere trasportato nel tempo presente, dove lo stesso nome appare di nuovo nel mezzo delle discussioni più calde. Così, uno strano spinozismo neomarxista permette di marcare una differenza sia rispetto allo strutturalismo che all'esistenzialismo, consentendo una critica radicale dell'umanesimo, che certo non pretende di negare ciò che è vero in esso: senza l'illusione della libertà non c'è prassi; senza proiezioni immaginarie, senza miti, non c'è impegno pratico né azione politica. L'umanesimo, in quanto fede nell'Uomo (che, nei suoi punti estremi, viene immaginato come causa libera e causa di se stesso) è una modalità di espressione di volontà, desideri, determinazioni, rifiuti, consustanziale a ogni passione e azione politica.

È dunque a partire da questa passione che il giovane Althusser esprime con veemenza il suo rifiuto dell'idea della morte dell'uomo. Da questa passione esclamò: "La libertà è in noi! I prigionieri possono fuggire dalla prigione distruggendo le sbarre"¹⁶. E da questo particolare umanesimo – che esortava alla lotta proletaria per porre fine alla miseria capitalistica – reagì contro un altro umanesimo – quello di quei grandi personaggi pubblici della cultura europea (Malraux, Gabriel Marcel, Camus, Arthur Koestler) – secondo cui la catastrofe della guerra avrebbe posto fine all'umanità, senza percepire che la guerra di classe stava già dilaniando l'umanità nel bel mezzo della pace.

11 *Ibidem*.

12 K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit., pp. 197-198.

13 B. Spinoza, *Etica* IV, p35, cor. e scol [ed. it. a cura di P. Cristofolini, Ets, Pisa 2011²].

14 *Ibidem*.

15 La domanda di Malraux è citata in L. Althusser, *L'internationale des bons sentiments*, cit., p. 50.

16 Ivi, p. 41.

Umanesimo rivoluzionario, dunque, contro l'umanesimo degli intellettuali borghesi che denunciavano la morte dell'umanità in generale in modo astratto e indifferenziato, pretendendo di riconciliare in una comunità di colpa e di paura coloro che pochi anni prima si erano combattuti in una guerra atroce. Siamo tutti assassini! – lamentava Camus – “i nostri crimini ci rendono uguali, abbiamo tutti ucciso: siamo confusi dal crimine, assolti e riconciliati dal crimine!”. A differenza di questo umanesimo, che nella colpa stabilisce un'indifferenza, l'umanesimo rivoluzionario assume le ragioni della guerra contro il nazismo e risponde: “da una parte e dall'altra c'è la responsabilità di milioni di morti, ma in direzioni opposte: alcuni per la servitù e altri per la liberazione”¹⁷. “Se, agli occhi degli uomini, uccidere per servire e uccidere per liberare fossero lo stesso atto di uccidere, come si definisce l'uomo? L'uomo è definito dalle ragioni di vita e di morte che lo rendono uomo, o dalla vita e dalla morte che lo rendono cane?”¹⁸.

Questo è l'umanesimo del giovane Althusser, che lo avvicina all'umanesimo del giovane Marx. Quest'ultimo, nella Francia socialmente e politicamente effervescente degli anni Quaranta, inizia a elaborare le ragioni del suo comunismo rivoluzionario: per entrambi, l'Uomo è lo slogan da cui si denunciano la miseria e la servitù e si enuncia la volontà di una lotta per l'emancipazione. Un secolo dopo, Althusser rivendicherà la prospettiva teorica del Marx maturo, che non scrive più nel mezzo della lotta ideologica per la formazione di una coscienza proletaria internazionale, ma per indagare, comprendere e spiegare la logica del funzionamento del modo di produzione capitalistico. Questa trasformazione dello sguardo di Marx sarà poi sintetizzata nell'affermazione che compare in uno dei suoi ultimi scritti: “il mio metodo analitico [...] non parte dall'uomo, ma da un dato periodo economico della società”¹⁹. È chiaro che Althusser parla anche di se stesso quando dice che Marx ha potuto “rompere con questa ideologia dell'uomo, perché l'aveva attaccata a sé”²⁰: si riferisce all'esperienza della trasformazione del pensiero e della scrittura, che dà consistenza a nuovi concetti e a un nuovo linguaggio.

Non è un caso che Althusser invochi la filosofia di Spinoza come impulso in questo movimento da un umanesimo pratico e rivoluzionario verso un anti-umanesimo teorico. La sua prospettiva, infatti, può essere vista come un umanesimo critico, nella sua opera di dissoluzione e rielaborazione delle idee classiche su Dio e sull'umano, attraverso quello strano stile geometrico di argomentazione che funziona come una macchina che trasforma l'esperienza. Il dio spinoziano rappresentava forse la morte di Dio e restituiva all'uomo i suoi pieni poteri confiscati dall'alienazione religiosa, permettendogli – come diceva il giovane Marx, lettore di Hegel – di abbandonare quel “sole illusorio che si muove intorno all'uomo” per “muoversi intorno a se stesso, al suo sole reale”²¹? La filosofia critica degli anni Sessanta, segnata dalla morte epistemologica dell'uomo, non accetterà questo “vero sole”, identificandolo con le illusioni narcisiste dell'umanità. Certe affermazioni polemiche dello strutturalismo (come quella famosissima di Lévi-Strauss, che sottolinea come il fine ultimo delle scienze umane non sia quello di costituire l'uomo ma di dissolverlo) mirano proprio a

17 Ivi, p. 46.

18 *Ibidem*.

19 K. Marx, *Glosse marginali al manuale di economia politica di Adolph Wagner* [1881-82], in K. Marx, *Scritti di critica dell'economia politica*, a cura di G. Sgrò, Pgreco Edizioni, Milano 2022, pp. 167-183, p. 178.

20 L. Althusser, *La querelle de l'humanisme*, in *Écrits philosophiques et politiques*, textes réunis et présentés par F. Matheron, vol. 2, Stock/Imec, Paris, 1995, p. 447.

21 K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit., p. 192.

sfatare i miti costitutivi delle filosofie occidentali della coscienza e della libertà. Per questo l'ontologia spinoziana ammette una lettura che la intende come movimento generale di *disidentificazione* – cioè come dissipazione effettiva di un insieme di pregiudizi socialmente e storicamente operanti – e può essere alleata con la disposizione geometrica e ludica presente in alcuni strutturalismi anti-umanisti. L'*Etica* ci presenta una dinamica critica, in virtù della quale si può sostenere che il Dio spinoziano non è più uguale a Dio. Cioè: questo non è ciò che è sempre stato inteso come Dio, non è più la rappresentazione antropomorfa di un re dell'universo, non è un'entità spirituale, né un'idea pura, né una nozione morale che regola il comportamento. Dio è identico alla Natura. Ma proseguendo sulla stessa strada, bisogna dire che per Spinoza la Natura non è più ciò che di solito si intende per Natura, in modo tale che l'associazione dello spinozismo con il naturalismo, con il produttivismo, con l'ecologismo o con il vitalismo diventa difficile o problematica (perché la logica complessa dell'*Etica* non si lascia tradurre come una semplice affermazione della vita). E infine bisogna dire che l'uomo spinoziano non è più lo stesso uomo che concepivano la teologia, le filosofie tradizionali e le antropologie che ne derivano: non è una sostanza, non è una monade. L'uomo non è Adamo, la condizione dell'uomo non è il peccato originale. L'essenziale dell'uomo non è la posizione eretta, non è l'essere un animale ridente, né un bipede senza piume, né un animale razionale. Non è ciò che le illusioni di autosufficienza fanno credere agli uomini di essere: un impero in un impero. Invece, ogni uomo è un modo finito di essere, è un corpo e l'idea complessa di questo corpo. L'essenza dell'uomo non è la ragione: l'essenza dell'uomo è il desiderio. È uno sforzo di perseverare nell'essere con la consapevolezza di questo sforzo. Ma non è il desiderio che si afferma quando si dice “io desidero”, o “è il mio desiderio”. L'essenza del desiderio non è puramente affermativa, è associata sia alla potenza che all'impotenza. Il desiderio non ci definisce, ma ci indefinisce. E questa indefinitezza libera l'uomo dall'essere l'uomo che deve essere. L'uomo non è uguale all'uomo, è uguale alla donna; o per dirla ancora con le parole di Horacio González: l'uomo è la metonimia della donna. Ed è tutto ciò che di umano non è uomo e non è donna. L'uomo è l'eccesso umano e tutto ciò che resta umano nel mondo.

Ricordando ora i numerosi riferimenti di González all'insegnamento di Spinoza a non deridere, a non lamentarsi, a non detestare, ma a comprendere, percepiamo che in esso si trova, in effetti, un'ispirazione chiave per quell'umanesimo critico che egli considerava urgente rilanciare nei tempi drammatici in cui viviamo. È a questo invito che dobbiamo questo viaggio. Il ritorno a un umanesimo critico, “né innocente né trascurato”, richiede che “le grandi vie dell'antiumanesimo” siano nuovamente percorse per incorporarle come fondamenti indispensabili di un umanesimo rinnovato, che sia al tempo stesso “un organo della ricerca di nuove forme di esistenza individuale e collettiva”, e una modalità di “resistenza contro le minacce alla condizione umana, definita come uno spazio etico di pratiche, sofferenze e decisioni troncate”²².

[tr. it. di Andrea Moresco]

22 H. González, *Humanismo, impugnación y resistencia*, cit., p. 64.