

Claudio Lucchini

ANNOTAZIONI SULLA PROGETTABILITÀ  
DEL BENE ETICO-SOCIALE  
E SULLA DETERMINATEZZA  
MATERIALE-NATURALE DELL'UOMO

La corretta puntualizzazione ontologica degli interventi trasformativi della prassi umana diretti a realizzare modalità disalienate di vita sociale e forme di ricambio organico con l'ambiente naturale circostante rispettosi degli equilibri ecologici, sembra essere un compito assai rilevante al fine di chiarire l'essenza, le possibilità concrete, i limiti di un agire storico-sociale che voglia concepirsi ed attuarsi non come incessante tendere ad un illimitato e vuoto trascendimento del dato verso un orizzonte di libertà e giustizia mai raggiunto, ma, al contrario, come fondazione di una quotidianità funzionante radicalmente democratizzata, mediamente foriera di riconoscimenti umanizzanti e non estranianti, sebbene al di fuori di qualsiasi automatismo riproduttivo o provvidenzialismo secolarizzato.

Una tale impresa – qui molto schematicamente abbozzata in alcune sue essenziali componenti teoriche – non può in alcun modo prescindere da un'adeguata tematizzazione del rapporto che connette la dimensione sociale e la dimensione naturale del vivere umano, facendo della seconda l'ambito entro cui soltanto la prima – come del resto qualsiasi altra cosa, a patto di rifiutare soluzioni pesantemente metafisiche – può svilupparsi e vivere secondo un'indubbia specificità, che tuttavia mai, lo ribadiamo, può sospendere il nesso con la totalità materiale della natura. È ovvio che, seguendo questa impostazione, si porrà seriamente in discussione l'idea che debba essere posta una radicale discontinuità tra oggettività naturale data e oggettivazioni realizzate dal lavoro storico della prassi sociale in tutte le sue forme, cercando di mostrare in quale senso questa relazione debba venir intesa, sia rispetto alla dimensione connessa al ricambio tra società e natura, sia in relazione al modellamento pratico-politico delle forme delle relazioni sociali e personali, alla possibilità di una loro valutazione etico-sociale processualmente universalizzabile e alla delineazione collettiva di un nuovo modello di società innervato di contenuti oggettivamente e universalmente liberatori.

Uno dei testi storicamente decisivi, nell'ambito del pensiero marxista, per comprendere in qual maniera venga argomentata la sussunzione della struttura "oggettiva" dei fatti naturali nella prassi umana, in particolare nella prassi universalizzatasi con l'affermarsi del modo capitalistico di produzione, è la celebre opera di György Lukács *Storia e coscienza di classe* – uscita nel 1923, lo stesso anno di pubblicazione di un altro famoso libro che gli è affine, *Marxismo e filosofia* di Karl Korsch –, dal filosofo ungherese successivamente ripudiata nei suoi presupposti teorici, come si avrà modo di constatare accennando alla tarda, grandiosa *Ontologia dell'essere sociale* (pubblicata postuma nel 1976).

Scrivo molto chiaramente Giuseppe Bedeschi, analizzando sinteticamente il contenuto dello scritto in questione:

«Uno degli aspetti centrali dell'impostazione di Lukács è la contrapposizione che egli istituisce fra metodo dialettico (hegeliano-marxiano) e metodo delle scienze della natura. In primo luogo, egli dice, il metodo delle scienze della natura trascura completamente il carattere storico dei fatti che si trovano alla sua base. I "fatti" sono, nella struttura della loro oggettività, prodotti di un'epoca storica determinata del capitalismo. Le scienze della natura, nella misura in cui assumono i fatti così come sono dati immediatamente, nella loro forma oggettiva, come premessa alla formazione scientifica del concetto, si dispongono semplicemente e dogmaticamente sul terreno della società capitalistica. L'essenza, la struttura oggettiva, la legalità dei fatti prodotti dal capitalismo, diventano la base immodificabile della scienza».<sup>1</sup>

In secondo luogo, la riduzione dei fenomeni alle loro determinazioni quantificabili e inquadrabili in complessi settorialmente separati di leggi aventi una struttura matematica, riproduce nell'assetto categoriale delle scienze della natura i processi essenziali in atto nella società capitalistica, dove i lavori concreti vengono via via ricondotti ad un'astratta eguaglianza distinguibile solo quantitativamente funzionando anzitutto come generatori di valore realizzabile tramite lo scambio, e dove sempre più i processi produttivi sono investiti da una divisione e frammentazione che riguarda sia i singoli processi lavorativi sia l'articolazione sociale complessiva del produrre, segmentato vieppiù in centri di produzione isolati e sottratti ad un coordinamento pianificatore collettivo.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Giuseppe Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Laterza, Roma-Bari, 1976, p. 24.

<sup>2</sup> Cfr., in *ibidem*, pp. 24-25.

Si comprende facilmente, a questo punto, la dura critica mossa dal Lukács di *Storia e coscienza di classe* all'illusorio tentativo engelsiano di applicare il metodo dialettico alla natura, tentativo che cerca di comporre dialetticamente in un quadro unitario risultati scientifici a ciò del tutto refrattari per l'intima genesi storico-sociale delle categorie di pensiero che li sottendono. La dialettica, infatti, con la sua tensione alla comprensione della processualità totale contraddittoria del divenire storico, può trovare un efficace campo di applicazione solo in ambito storico-sociale, evitando l'inevitabile reificazione derivante dall'isolare in un'astratta oggettività eventi che possono essere compresi soltanto nell'indissolubile interazione tra soggetto e oggetto, tra prassi trasformatrice ed oggettualità ad essa costitutivamente interconnessa. Le conseguenze della scorretta definizione teorica di compiti siffatti sono assai gravi in quanto conducono ad una deleteria risultanza socio-politica, via d'accesso ad un profondo depotenziamento della prassi rivoluzionaria del proletariato (che qui Lukács vede come il soggetto portatore per eccellenza di un'istanza di comprensione della totalità storico-sociale, in quanto esclusivamente a partire da un rivolgimento globale di ogni struttura classista della compagine sociale esso può aspirare alla sua compiuta liberazione)<sup>3</sup>:

«Il metodo dialettico, privato della sua determinazione più essenziale, il rapporto dialettico tra soggetto e oggetto nel processo storico, perde la sua dimensione rivoluzionaria e diventa una "pura questione 'scientifica'", cioè solamente un modo di "interpretare" la realtà (non di cambiarla)».<sup>4</sup>

In palese disaccordo con questo genere di impostazione teorica – che, al di là della condanna pronunciata dalla Terza Internazionale, lo stesso Lukács, come detto, respinse poi per intima e duratura convinzione –, il pensatore italiano Sebastiano Timpanaro è stato certamente, a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta, uno dei più significativi critici della riduzione del marxismo a mera «filosofia della prassi», a teoria critico-rivoluzionaria del modo capitalistico di produzione e delle società

<sup>3</sup> Cfr., a tal proposito, Massimo Bontempelli - Fabio Bontivoglio, *Il senso dell'essere nelle culture occidentali*, vol. 3, Trevisini Editore, Milano, 1992, p. 497: «La totalità può tuttavia diventare orizzonte della coscienza di classe soltanto per una classe che abbia interesse a porsi come soggettività riplasmatrice dell'intero corso storico, e quindi soltanto per il proletariato, in quanto unica classe interessata alla soppressione delle divisioni di classe e perciò anche di se medesimo come classe».

<sup>4</sup> G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, cit., p. 27.

di classe, sganciata da un più ampio e comprensivo inquadramento ontologico di impronta materialistica. Difendendo il Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo* (1908) dalle accuse korschiane di connivenza con la «filosofia borghese», accuse mosse sulla base di un'analisi storico-filosofica ritenuta peraltro del tutto errata, Timpanaro, pur riconoscendo la giusta esigenza di salvaguardare la relativa autonomia dello sviluppo storico-sociale umano, stigmatizza duramente il tentativo di «Korsch e degli altri marxisti occidentali» di fare della natura un «mero oggetto di prassi umana»,<sup>5</sup> di «confinare il marxismo nell'ambito della sola critica dell'economia politica», di «far disinteressare i marxisti del rapporto uomo-natura, o far sì che questo rapporto venga interamente assorbito nei "rapporti sociali di produzione"».<sup>6</sup>

Dopo aver ricordato il vivo interesse di Marx e di Engels nei confronti di Darwin e di Morgan, l'autore parmense sottolinea come nel marxismo vi sia

«una tendenza al raggiungimento di una visione coerente del mondo e del posto dell'uomo nel mondo (senza di che nemmeno il marxismo sfuggirebbe all'accusa di antropocentrismo), ugualmente lontana dall'agnosticismo e dalla *Weltanschauung* concepita staticamente. Di qui la necessità di un confronto con le scienze della natura e, insieme, di una polemica contro tutto ciò che di idealistico, o di biologistico, c'è nelle filosofie nate dalla riflessione sulle sole scienze della natura».<sup>7</sup>

Sebbene con qualche cedimento ad una prospettiva di tipo più gno-seologico che ontologico, Lenin, secondo Timpanaro, ha nel complesso giustamente compreso il bisogno di opporsi ad ogni lettura del pensiero marxiano in chiave di attivismo volontaristico e astratto soggettivismo, rimarcando fortemente la componente materialistica del marxismo con tutto ciò che essa implica: «il riconoscimento della animalità dell'uomo», in relazione alla quale si articola la sua specifica socialità; «la radicale negazione dell'antropocentrismo e del provvidenzialismo di qualsiasi specie»; «l'assoluto ateismo»; in definitiva, dunque, «la presa di posizione che si riferisce al posto dell'uomo nel mondo, al "rapporto di potere" attuale e futuro tra uomo e natura, ai bisogni dell'uomo e alla sua esigenza di felicità».<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Cfr. Sebastiano Timpanaro, *Sul materialismo*, Nistri-Lischi, Pisa, 1975 (sec. ed. riveduta e ampliata), p. 246.

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*, p. 248.

L'integrale naturalità dell'uomo, in cui affonda le radici la sua specifica apertura alla storicità delle sue molteplici forme possibili di oggettivazione sociale, è riproposta da Mario Cingoli, fervido ammiratore di Timpanaro, nel suo studio sul «concetto di natura in Marx», che prende le mosse dal commento critico all'omonima opera del 1963 di Alfred Schmidt, allievo di Horkheimer ed Adorno. Alle iniziali affermazioni di Schmidt secondo le quali il centro nevralgico dell'interesse teorico marxiano sono le forme capitalistiche del lavoro e la critica dell'economia politica, il che costringe il più complessivo ambito naturale ad apparire meramente «come l'orizzonte periferico della società borghese, come il suo 'limite' fisico, di cui essa si appropria in misura sempre maggiore»,<sup>9</sup> Cingoli risponde che i precipui interessi storico-economici dell'autore del *Capitale* non escludono minimamente la possibilità che egli, pur non tematizzandola esplicitamente, possa «avere avuto benissimo una concezione più generale della natura [...]. Una prima conferma in questo senso viene dal fatto [...] che la natura è per Marx anche la totalità di ciò che esiste, cioè che anche gli uomini sono *forze naturali*, che anch'essi sono *una parte della natura*».<sup>10</sup>

Inequivocabile, in effetti, sembra in tal senso essere il famoso brano in cui Marx, nel primo libro del *Capitale*, pone in rilievo alcune essenziali caratteristiche del processo lavorativo umano in quanto tale:

«In primo luogo il lavoro è un processo che si svolge fra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo, per mezzo della propria azione, media, regola e controlla il ricambio organico fra se stesso e la natura: contrappone se stesso, quale una fra le potenze della natura, alla materialità della natura. Egli mette in moto le forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, mani e testa, per appropriarsi i materiali della natura in forma usabile per la propria vita. Operando mediante tale moto sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli cambia allo stesso tempo la natura sua propria. Sviluppa le facoltà che in questa sono assopite e assoggetta il giuoco delle loro forze al proprio potere».<sup>11</sup>

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*, p. 232 e p. 255.

<sup>9</sup> Cfr. Mario Cingoli, *Marxismo, empirismo, materialismo*, Marcos y Marcos, Milano, 1990, p. 132.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>11</sup> Karl Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro primo [1867], Editori Riuniti, Roma, 1977, pp. 211-212.

Per una corretta tematizzazione ontologica di queste ultime affermazioni marxiane deve essere tuttavia ben chiaro, affinché non si cada nell'equivoco di attribuire all'uomo una possibilità illimitata e indeterminata di modellare la sua natura e la realtà fuori di sé secondo la sua volontà e i suoi piani, che i cambiamenti di cui qui si parla debbono venir intesi come una messa in opera di costitutive predisposizioni e capacità di base, che dà vita a sviluppi storicamente e socialmente modulati di esse, i quali, data la integrale appartenenza della specie alla totalità naturale, hanno effetti diversi e determinati tanto sull'ambiente esterno quanto sull'agire della tensione edonico-eudemonistica e sulle modalità di sopravvivenza umane.

Non a caso, Steven Pinker, profondamente influenzato dal pensiero chomskyano e dalle sue affermazioni sulle predisposizioni specie-specifiche innate nell'uomo,<sup>12</sup> sostiene risolutamente l'impossibilità di esulare da un'adeguata determinazione del concetto di "natura umana" per svincolarsi dalle secche di una concezione pericolosamente manipolatoria del nesso sussistente tra gli uomini e la società in cui questi ultimi vivono: «Poiché non siamo soltanto prodotti dell'ambiente – egli scrive – ci sono dei prezzi da pagare» per ogni tentativo di orientare in un senso socialmente definito i comportamenti degli esseri umani. Noi nasciamo «con delle risorse cognitive e morali» il cui sviluppo sociale ha conseguenze diverse, a lungo andare, sulle nostre possibilità di realizzazione in quanto enti naturali e sociali, rendendo inevitabile ipotizzare «piaceri e sofferenze universali che rendono alcuni cambiamenti desiderabili» a differenza di altri, aventi alla fine effetti nefasti sulla nostra felicità.<sup>13</sup>

Sebbene Pinker non esamini affatto le mediazioni della complessa dialettica storico-sociale entro le quali soltanto può manifestarsi la lotta per «il trovarsi o il perdersi dell'uomo»,<sup>14</sup> sembra conservare intatta la sua profonda validità il suo appello ad un complesso di facoltà largamente comuni a tutta la specie, costituenti il fondamento di una possibile universalizzazione non meramente arbitraria e convenzionalistica di pratiche, comportamenti, forme di relazioni interumane, in grado di

<sup>12</sup> Cfr., per esempio, il grande scritto di Noam Chomsky *Linguaggio e libertà* (1970), contenuto in N. Chomsky, *Linguaggio e libertà* [1987], Marco Tropea Editore, Milano, 1998, pp. 215-236.

<sup>13</sup> Cfr. Steven Pinker, *Tabula rasa* [2002], Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2006, pp. 211 e 215.

<sup>14</sup> Cfr. György Lukács, *Introduzione* [1965] a Guido Aristarco, *Marx, il cinema e la critica del film* [scritto originariamente nel 1965], Feltrinelli, Milano, 1979, p. 14.

dare concreta espressività storico-sociale alle più alte potenzialità degli esseri umani, biologicamente e socialmente determinati. In tempi recentissimi, Telmo Pievani, sottolineando la genesi evolutiva darwiniana di tali facoltà, lontana da ogni ingegneristica ottimalità adattativa – genesi su cui, almeno in relazione all'emergere del linguaggio, Chomsky ha a lungo espresso chiare perplessità, ultimamente sostanzialmente superate, seppure tramite il ricorso a «modelli non propriamente ortodossi» –,<sup>15</sup> afferma essere oggi «ampiamente condivisa» «l'idea di fondo» secondo la quale «senza competenze di base, innate e universali (ma non sappiamo fino a quanto specializzate), non sarebbe possibile né apprendere il linguaggio né avere una vita sociale evoluta. La svolta di Chomsky, in tal senso, ha lasciato un segno irreversibile», nonostante il grande studioso americano sia giunto ultimamente a proporre, come accennato, un'ipotesi discutibilmente “speculativa”, sebbene non più ostile come in passato all'evoluzionismo applicato a tale settore, sulle origini della facoltà linguistica; il linguaggio umano, secondo Chomsky,

«si sarebbe sviluppato attraverso un grande “salto” evolutivo, innescato da una qualche mutazione genetica casuale in *Homo sapiens*, capace di fare emergere le proprietà di ricorsività del linguaggio e le operazioni combinatorie connesse. Il linguaggio sarebbe insomma un “accidente congelato”, convertito per nuove funzioni nel corso dell'evoluzione».<sup>16</sup>

Da parte sua, lo psichiatra e psicoanalista Giovanni Jervis, impegnato nei suoi ultimi anni di vita in un'appassionata battaglia culturale contro il relativismo – sia pur scarsamente avveduta delle concrete implicazioni ontologico-sociali del discorso –, osserva ripetutamente essersi rivelata destituita di ogni fondamento l'opinione

«che gli egoismi derivino dalla natura e gli altruismi dalla cultura: i comportamenti, non importa se morali o immorali, buoni o cattivi, sono pur sempre una sintesi di situazioni vissute e di predisposizioni ancorate alla biologia. [I dati a nostra disposizione confermano sempre più la falsità della tesi che] l'individuo emerge come persona civile da una matrice ancestrale insensibile alla cooperazione e ai valori, secondo le vecchie formule della guerra dell'individuo contro il prossimo e contro tutti, del *bellum omnium*

<sup>15</sup> Cfr. Telmo Pievani, *Evoluti e abbandonati*, Einaudi, Torino, 2014, p. 25.

<sup>16</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 25-26.

*contra omnes*. Il problema sta piuttosto nella difficoltà ad instaurare una socialità estesa [problema cui si avrà modo di accennare poco avanti mostrando, sulla scorta delle considerazioni dello psicologo Paul Bloom – pur non prive di aspetti discutibili –, l’interazione fra le potenzialità empatiche, compassionevoli, collaborative della nostra natura e quelle razionali e riflessive, interazione che, agendo nella concretezza situata dei conflitti storico-umani, può consentire di prefigurare forme migliori, ancorché aperte al pericolo di maggiori o minori possibilità estranianti, di socialità]. Queste disposizioni innate non sono semplici, non possono essere ridotte a pochi istinti e coesistono in tutti noi con la tendenza all’autoaffermazione e all’aggressività». <sup>17</sup>

Insomma, conclude Jervis in sostanziale conformità con il nucleo filosoficamente più rilevante delle tesi chomskyane e pinkeriane – al di là di questa o quella differenza particolare delle singole argomentazioni –,

«le culture oggi presenti sulla faccia del nostro globo presentano, pur attraverso le loro affascinanti diversità, anche caratteri comuni che testimoniano come la specie umana sia una sola: i mattoni con cui si costruiscono le società sono sempre gli stessi, e sono dati da strutture cognitive universali e da potenzialità emozionali – come la gelosia e la tenerezza, il rancore e la gratitudine – che si presentano ovunque con identiche caratteristiche». <sup>18</sup>

È una considerazione siffatta l’ovvio presupposto ontologico-naturale soggiacente alle tesi della filosofa Martha Nussbaum, interessata a definire le condizioni di fondo che permettono agli individui di qualsiasi cultura di vivere un’esistenza pienamente umana. Nonostante la sua analisi storico-sociale manchi di una precisa individuazione dei modi di produzione attorno a cui si articolano le totalità sociali estranianti, nel loro specifico nesso di umanizzazioni-disumanizzazioni e nella loro specifica dialettica riproduttiva, un non trascurabile interesse riveste il suo tentativo di individuare quel complesso di capacità che rendono davvero umana qualunque vita, una volta che sia concesso ad esse di affermarsi e svolgersi realmente in contesti sociali finalizzati al loro armonioso sviluppo nell’individualità di ciascuno, dato che deve essere evitata «la promozione di una capacità a svantaggio delle altre» (ossia, in termini

<sup>17</sup> Giovanni Jervis, *pensare dritto, pensare storto*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, pp. 79 e 38.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 80.

lukácsiani, ciò che per il grande filosofo ungherese rappresenta l'elemento comune di tutti i fenomeni di estraniamento, «l'antitesi tra sviluppo delle [singole] capacità e sviluppo della personalità».<sup>19</sup> Richiamandosi esplicitamente ad una prospettiva aristotelico-marxiana, sia pur coi limiti accennati, la Nussbaum pone ancora una volta in gioco la dotazione biologica innata della specie, contrapponendosi ad ogni impostazione relativistica basata sulle diversità culturali o sulle immediate preferenze dei singoli, pesantemente condizionate dalle estraniamenti vigenti in un determinato ambiente sociale:

«L'approccio delle capacità, in ambito politico, si basa sull'intuizione di fondo per la quale alcune facoltà umane impongono l'esigenza morale di essere sviluppate. Gli esseri umani sono creature tali che, se fornite del giusto sostegno educativo e materiale, possono essere pienamente in grado di assolvere tutte [le essenziali] funzioni umane [di cui la pensatrice fornisce un dettagliato elenco, sulla base anche di un'accurata analisi transculturale; C.L.]. Sono insomma creature con capacità di livello inferiore (che io chiamo "capacità di base") atte a eseguire le funzioni in questione. Quando queste capacità sono private del nutrimento che le trasformerebbe nelle capacità di livello superiore presenti nell'elenco, esse diventano infeconde, mutilate, e in qualche modo solo l'ombra di se stesse».<sup>20</sup>

Poco più avanti, per chiarire ulteriormente la sua posizione, la Nussbaum chiama «capacità fondamentali» le «capacità di base», definendole come «le doti innate degli individui che rappresentano la base necessaria per lo sviluppo di capacità più avanzate e un terreno di interesse morale».<sup>21</sup>

L'apprezzamento di opzioni teoriche che sostengano il sussistere nella specie umana di un ricco patrimonio di strutture cognitive ed emozionali innate in vista di una possibile universalizzazione di modi di relazione e acquisizioni sociali tramite cui si inverino le potenzialità più alte di modellamento definito della vita individuale e collettiva, è ben presente anche in un pensatore anticapitalista del calibro di Costanzo Preve; egli, tuttavia, distinguendo a chiare lettere tra i compiti di accer-

<sup>19</sup> Cfr. Martha C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, il Mulino, Bologna, 2002, pp. 77-78. Per quanto riguarda György Lukács, cfr. *Ontologia dell'essere sociale* [pubblicata postuma nel 1976], vol. II, Editori Riuniti, Roma, 1981, pp. 562-563 e p. 583.

<sup>20</sup> Cfr. M. C. Nussbaum, , *Giustizia sociale e dignità umana*, cit., p. 78.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 80.

tamento conoscitivo della scienza e quelli di determinazione filosofico-concettuale dell'autocoscienza e della verità umano-sociali in relazione alla dialettica della processualità storica, si dimostra poco interessato a definire il sostrato evolutivo-biologico del complesso di risorse mentali senza le quali una simile universalizzazione e determinazione sarebbe impossibile. Ciò nondimeno, è la sua stessa formulazione del concetto di «universalismo» a richiedere e presupporre un insieme di facoltà comuni alla specie, senza le quali non si vede come sia possibile non pervenire a quegli accordi convenzionali e storicamente transeunti del tutto iscritti in una dimensione etico-sociale relativistica che proprio Preve risolutamente respinge, lodando invece apertamente e significativamente l'innatismo naturalistico di Chomsky e Pinker:

«Da quello che riesco a capire, sono d'accordo con lo scienziato americano Steven Pinker e con il linguista Noam Chomsky sulla struttura innatistica di molte capacità non solo conoscitive, ma anche morali della natura umana, e non ritengo affatto questo particolare "innatismo" in contrasto con la libertà umana».<sup>22</sup>

È il dialogo, sostiene Preve delineando la sua concezione dell'universalismo, cioè la riflessione autocosciente dialogica concretamente situata nell'effettiva conflittualità storico-sociale, a «far emergere a poco a poco la consapevolezza reciproca dei dialoganti di poter perseguire insieme un processo di universalizzazione non unilineare».<sup>23</sup> Quanto un siffatto processo postuli l'agire di facoltà comuni alla specie, pena il suo deprivarsi di un terreno da cui ricavare, in rapporto all'esperienza storica, contenuti oggettivamente e universalmente validi – seppure eventualmente approfondibili, però in direzioni definite – risulta in modo lampante da un esempio proposto dallo stesso Preve, riguardante le pratiche di una tribù di tagliatori di teste (ma le stesse considerazioni potrebbero valere ovviamente anche per l'imperialistica e criminosa esportazione armata di presunta democrazia da parte degli USA e dei loro alleati):

«Nella realtà, tutte le civiltà umane si toccano e si intersecano, e fra di esse si stabilisce inevitabilmente un campo di rapporti reciproci, in cui l'universalismo del genere umano non è un prodotto imperialistico – o almeno, non è inevitabile che lo sia – ma un

<sup>22</sup> Costanzo Preve, *Il popolo al potere*, Arianna Editrice, Casalecchio (BO), 2006, p. 118.

<sup>23</sup> Costanzo Preve, *Marx inattuale. Eredità e prospettiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, p. 153.

luogo di scambi simbolici individuali e comunitari. Come essere sociale determinato, il membro della tribù di tagliatori di teste può ritenere socialmente virtuosa la decapitazione, ma, come essere razionale altrettanto determinato, può giungere consensualmente all'abbandono di questa pratica».<sup>24</sup>

In relazione dell'etica, in altri termini, intesa a parere di Preve come «l'insieme della riproduzione comunitaria in uno spazio e in un tempo dati»,<sup>25</sup> può affermarsi, per una molteplicità di circostanze concrete, la reazione morale e politica di gruppi più o meno consistenti di individui, che prefigurino con maggior o minor compiutezza, con maggior o minor profondità, scenari alternativi alle norme, ai valori, alle forme di relazione, ai comportamenti socialmente riconosciuti, innescando facoltà di riflessione problematizzante aperta ad un possibile la cui verità è tanto maggiore quanto più concorre ad aprire spazi universalizzabili disalienanti e conformi all'espressione-sviluppo delle migliori capacità della specie.<sup>26</sup>

Che queste facoltà debbano essere pensate in rapporto alla intrascendibile dimensione materiale-naturale dell'uomo, è ben evidenziato da Mario Cingoli, già in precedenza menzionato, il quale sottolinea come, per evitare derive fideistiche religioso-trascendenti e restare ancorati ad una concezione razionale dell'effettiva esperienza umana, sia assai difficile non ipotizzare che «nel contesto dell'evoluzione naturale [priva ovviamente, come l'intero processo della natura, di una qualsiasi direzione finalistica unitaria e di una qualsiasi volontà ordinatrice-creatrice] ad un certo punto si siano costruiti dei "centri di attività teleologica"»;<sup>27</sup> essi sono posti, di volta in volta, di fronte ad un ventaglio determinato di scelte alternative possibili, il cui grado di importanza storica e sociale varia in rapporto all'incidenza complessiva di alcune di tali scelte sulla globalità delle dinamiche riproduttive storicamente dominanti.<sup>28</sup>

Il carattere alternativo delle ideazioni e delle posizioni teleologiche umane è fortemente rimarcato anche da György Lukács nella sua *Ontologia dell'essere sociale*: sia che si rapportino, per il tramite di rapporti sociali definiti, alla immediata trasformazione della natura, mettendo in opera

<sup>24</sup> C. Preve, *Il popolo al potere*, cit., p. 147.

<sup>25</sup> Cfr. Costanzo Preve, *Storia dell'etica*, Editrice Petite Plaisance, Pistoia, 2007, p. 16.

<sup>26</sup> Cfr. *ibidem*, p. 14.

<sup>27</sup> Cfr. M. Cingoli, *Marxismo, empirismo, materialismo*, cit., p. 171.

<sup>28</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 171-172.

serie causali e combinazioni possibili di proprietà che debbono comunque corrispondere alle legalità e ai processi di per sé ateleologici della totalità naturale, correttamente rispecchiati pena il fallimento clamoroso di ogni porre;<sup>29</sup> sia che si indirizzino invece ad orientare socialmente le scelte e gli atti di altri individui, onde consentire il funzionamento e la riproduzione della trama data di rapporti sociali;<sup>30</sup> le posizioni teleologiche umane sono sempre poste di fronte ad una determinata gamma di alternative possibili, il cui grado di complicazione è tanto più profondo quanto più è complessa la vita sociale, ontologicamente costituita entro l'insuperabile contesto della processualità naturale-materiale.<sup>31</sup>

Ciò che qui preme sottolineare, ancora una volta, è che questa stessa capacità di proiezione autoriflessiva verso la prefigurazione di scopi, mezzi, rapporti umano-sociali alternativi è strettamente dipendente da capacità evolutesi nel corso della costituzione processuale della specie e della sua dotazione biologica, e non esisterebbe senza di esse. Secondo Francesco Ferretti, per esempio, la coevoluzione di pensiero e linguaggio (sviluppatosi per exaptation e ulteriore selezione a partire dal radicamento proiettivo all'ambiente permesso dalle forme del primo) apre la strada ad un compiuto sistema metarappresentazionale, il quale consente di tematizzare apertamente e coscientemente «la rappresentazione in quanto rappresentazione», di cogliere la molteplicità dei punti di vista e valutarne la validità, ampliando enormemente, rispetto a forme rappresentative assai più rudimentali, la gamma di possibili orientamenti pratici e simbolici relativi ad oggetti, situazioni, relazioni.<sup>32</sup> Il grande neuroscienziato Vilayanur S. Ramachandran, dal canto suo, associa «la capacità di elaborare metarappresentazioni» al dispiegarsi dell'autocoscienza (alla cui origine, egli cautamente ipotizza un ripiegamento verso l'interno del sistema dei neuroni specchio).<sup>33</sup>

Menzionando il caso di un paziente affetto da «mutismo acinetico», interrotto solo dallo squillo del telefono (cosa probabilmente dovuta ad una lesione del cingolo anteriore che non tocca la via uditiva a questo

<sup>29</sup> Cfr. G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, vol. II, cit., pp. 22-37 e 119-121.

<sup>30</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 55-57.

<sup>31</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 42-50 e 58-59.

<sup>32</sup> Cfr. Francesco Ferretti, *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 162-173; e, dello stesso Ferretti, *Alle origini del linguaggio umano*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

<sup>33</sup> Cfr. Vilayanur S. Ramachandran, *L'uomo che credeva di essere morto e altri casi clinici sul mistero della natura umana* [2011], Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2012, p. 284.

diretta), Ramachandran commenta che probabilmente il paziente in questione, quando non è al telefono, è totalmente privo della facoltà di produrre metarappresentazioni, ossia di trasporre le informazioni sensoriali di primo livello in un complesso di

«unità gestibili per un più ampio repertorio di risposte maggiormente sofisticate, tra cui il linguaggio e il pensiero simbolico. Ecco perché, a differenza del ratto che vede [un gatto] solo come il “nemico peloso”, noi lo vediamo come un mammifero, un predatore, un animale domestico, un nemico dei cani e dei topi, un qualcosa che ha orecchie, baffi, una lunga coda e fa “miao”; ed ecco perché il gatto ci ricorda anche la stupenda Halle Berry con una tuta di latex».<sup>34</sup>

L'impossibilità di proiettare l'immediatezza delle percezioni in un sistema più ampio e raffinato di sensi che comportano linee diverse di azione, di significazione, di definizione dei propri comportamenti e, al limite, della propria identità, rende le cose che ci circondano umanamente assurde e annienta la consapevolezza propriamente umana di sé, la quale presuppone un orizzonte concettuale e linguistico in cui definirsi rispetto ad un ventaglio di possibili modi d'essere: «Il Jason visivo è in sostanza morto e sepolto come persona, perché la sua capacità di avere metarappresentazioni di quello che vede è compromessa».<sup>35</sup>

Non soltanto l'apertura riflessiva al possibile connota la capacità umana di agire nel mondo e di definirsi in rapporto alle alternative realizzate – beninteso nel concreto di una dialettica storico-sociale data –, ma la caratterizza anche la tendenza costitutiva a coerentizzare tra loro le proprie credenze e le proprie condotte. Pietro Perconti, evidenziando la «responsabilità inferenziale» implicata dal «ragionamento riflessivo», seconda e più avanzata forma, concettuale e linguistica, dell'autocoscienza, fa notare che tale ragionamento

«consiste nel fare inferenze tra concetti che si riferiscono a chi li intrattiene, ossia nella capacità di considerare il ruolo che un certo concetto ha all'interno della rete riflessiva in cui si trova».<sup>36</sup>

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Pietro Perconti, *L'autocoscienza. Cosa è, come funziona, a cosa serve*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 50.

Per tale ragione,

«se mi attribuisco una proprietà, se per esempio mi accorgo che negli ultimi tempi sono diventato irascibile, sono per ciò condotto ad attribuire a me stesso anche altre proprietà, in forza del significato che ha per me l'essere irascibile. Se ritengo che essere irascibili comporti anche essere mutevoli d'umore, e temo di assumere quest'ultima caratteristica, allora magari inizierò a sorvegliare la stabilità del mio umore». <sup>37</sup>

L'intera vicenda personale tenderà allora ad essere letta attraverso questa rete di inferenze concettuali, la quale cercherà di strutturare in un complesso coerente l'impalcatura dei propri ricordi, giungendo magari a eliminare, più o meno consciamente, discrepanze, anomalie, contraddizioni, rispetto alle proprietà di fondo che ci si attribuisce. <sup>38</sup> Michael Gazzaniga, eminente neuroscienziato, è giunto, concordemente con talune ipotesi di Ramachandran, alla conclusione che una tale esigenza coerentizzante è generalmente presente nell'ordinamento di tutti i fatti e di tutte le credenze, essendo opera del cosiddetto «interprete dell'emisfero sinistro», laddove l'emisfero destro è maggiormente coinvolto nel ravvisare le «anomalie» e nel contribuire ad indurre a rivedere le convinzioni date:

«È l'emisfero sinistro coinvolto nella tendenza umana a cercare ordine nel caos, che prova a far rientrare tutto in una storia, a contestualizzarla. Sembra spinto a fare ipotesi sulla struttura del mondo anche davanti all'evidenza che non esiste alcun modello. Insiste in questo sforzo anche quando è dannoso nei risultati: per esempio alle slot machine». <sup>39</sup>

E tuttavia, nonostante possa sembrare assai poco adattativo, il comportamento inferenziale e coerentizzante dell'emisfero sinistro – le cui razionalizzazioni posticce, lo si ribadisce, possono essere comunque individuate e modificate dall'intreccio di altre facoltà, dall'emisfero destro alla capacità di sviluppo coerente di altri possibili punti di vista più adeguati – si rivela alla fine decisamente utile:

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>38</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>39</sup> Michael Gazzaniga, *Chi comanda? Scienza, mente e libero arbitrio* [2012], Codice edizioni, Torino, 2013, pp. 89-90.

«[...] per la maggior parte è adattativo: i modelli del mondo esterno spesso hanno cause individuabili, deterministiche, e avere un sistema che le cerca ci ha offerto un vantaggio ovunque».<sup>40</sup>

Non solo: come osserva il primatologo Franz de Waal, è tipico della moralità umana cercare di costruire un sistema coerente in cui l'agire di certe ideazioni e posizioni teleologiche non sia estemporaneo e momentaneo, ma cerchi di rispondere a principi ben definiti e prevedibili nelle loro conseguenze pratiche – tendendo però al contempo a sollecitare, senza alcuna meccanica necessità, un'organica riflessione critica sull'intero sistema, sulla sua validità e coerenza, qualora la dinamica sociale spinga a rivelarne i guasti:

«Noi esseri umani seguiamo una bussola interna e giudichiamo noi stessi (e gli altri) valutando le intenzioni e le convinzioni che sottendono le nostre (e le loro) azioni. Oltre a ciò noi cerchiamo anche una logica coerente [...]. Il desiderio di una struttura morale dotata di un'interna coerenza è unicamente umano. Noi siamo gli unici a preoccuparci del perché pensiamo quello che pensiamo. Possiamo chiederci, per esempio, come conciliare la nostra posizione sull'aborto con quella che abbiamo verso la pena di morte, o in quali circostanze il furto possa essere giustificabile».<sup>41</sup>

La costitutiva apertura autoriflessiva verso il possibile, unito alla tendenza coerentizzante testé menzionata, pone problemi ontologico-sociali tanto più significativi quanto più si ponga mente che il "senso del sé" su cui si esercita la riflessione razionale autocosciente – nelle forme mai totalmente chiare e trasparenti che le sono proprie – è al contempo un "senso del noi", è colto cioè, più o meno esplicitamente e profondamente, in rapporto alla dinamica strutturale e valoriale che connota l'assetto sociale vigente e i suoi conflitti immanenti. Secondo lo studioso di antropologia evolutiva Michael Tomasello, *l'Homo sapiens* «si è adattato, a un livello senza precedenti, ad agire e pensare cooperativamente in gruppi culturali», sviluppando «capacità e motivazioni sociali e cognitive specie-specifiche necessarie alla collaborazione, alla comunicazione, all'apprendimento sociale e ad altre forme di intenzionalità condivisa», con quest'ultima espressione dovendo intendersi,

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>41</sup> Frans de Waal, *Primate e filosofi* [2006], Garzanti, Milano, 2008, p. 207.

«semplificando al massimo, la capacità di creare con gli altri intenzioni e impegni congiunti in un'ottica di sforzo cooperativo».<sup>42</sup>

Nelle attività cooperative umane, l'intenzionalità condivisa fa sì che si crei un'interdipendenza rispetto ad un obiettivo comune; ciò genera una particolare razionalità sociale da cui scaturisce un'«attenzione congiunta» nei confronti delle attività dei membri del gruppo, la realizzazione dell'obiettivo dipendendo proprio dallo svolgimento interconnesso di determinati compiti. È questa forma di cooperazione – che Tomasello, forse scavando un solco troppo ampio con altre specie animali, ritiene presente soltanto fra gli umani – a generare un senso del «noi», il quale si manifesta come predisposizione specie-specifica nei «bambini più piccoli»: essi, che sembra tendano a rispettare e promuovere la diffusione delle norme sociali anche quando non siano in gioco il timore dell'autorità e la prospettiva di reciprocità, evidentemente «conoscono una certa forma di intenzionalità condivisa, in altre parole sentono di far parte di una dimensione intenzionale più vasta, la cosiddetta intenzionalità del "noi"».<sup>43</sup>

È però proprio la dimensione comunitaria dell'autocoscienza umana, che definisce ulteriormente la possibilità – più o meno appropriata nei suoi esiti – di problematizzare riflessivamente i sistemi etico-sociali vigenti prefigurando alternative in uno sforzo di coerentizzazione sistematica, a far emergere la necessità dell'ideologia, qui intesa come l'orientamento sociale medio – strutturato via via in forme teologiche, metafisiche, pragmatiche – verso ideazioni e atti del porre congruenti con le dinamiche riproduttive estranianti storicamente date. Nel determinare alcuni essenziali caratteri della manipolazione ideologica, il pensatore marxista Terry Eagleton ha modo di evidenziare altre fondamentali facoltà innate della specie, che possono interagire con quelle già ricordate (e, ovviamente, con ulteriori predisposizioni qui non analizzate) per dar vita ad una progettualità critica – a livelli, lo si ripete, di maggior o minor profondità ed efficacia – rispetto alle forme dominanti dei rapporti sociali:

«Se le ideologie [...] contengono delle falsità, in parte è perché molta gente non è cinica. Immaginiamo una società nella quale tutti fossero cinici o masochisti, o entrambe le cose. In una situazione del genere non ci sarebbe bisogno di ideologia, [...] perché

<sup>42</sup> Cfr. Michael Tomasello, *Altruisti nati* [2009], Bollati Boringhieri, Torino, 2010, pp. 14 e 16.

<sup>43</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 45-50.

i masochisti non darebbero peso alle loro sofferenze e i cinici non soffrirebbero nel vivere in un ordine sociale basato sullo sfruttamento. Infatti, molta gente ha occhio per i diritti e gli interessi che la riguardano personalmente, e molti non sopportano il pensiero di appartenere a un sistema di vita ingiusto. Hanno bisogno di credere che queste ingiustizie siano *in via* di soluzione, o siano bilanciate da grandi benefici, o siano inevitabili, o non siano veramente della ingiustizie. La funzione di un'ideologia dominante consiste anche nell'inculcare queste convinzioni. Riesce a farlo o falsificando la realtà, cancellandone ed escludendone alcuni aspetti, o suggerendo che questi aspetti siano inevitabili. [Ora,] è possibile che nell'*attuale* sistema un certo livello di disoccupazione sia inevitabile, ma non possiamo dire altrettanto di un eventuale sistema alternativo. I giudizi ideologici possono essere veri in relazione allo stato presente della società, ma falsi nel momento in cui servono a stroncare la possibilità di un cambiamento. La verità di questi giudizi è anche la falsità della loro implicita negazione che non si possa immaginare un mondo migliore».<sup>44</sup>

Come si arguisce dalle osservazioni di Eagleton sulla diffusione delle ideologie nelle società di classe e, più generalmente, estranianti, una delle essenziali matrici della loro necessità è quella di cercare di mediare socialmente quella dotazione emozionale empatica e compassionevole, la quale, osserva Giacomo Rizzolatti, scopritore con i suoi collaboratori dei neuroni specchio – probabilmente un indispensabile supporto neurofisiologico della risonanza simpatetica –, costituisce «un meccanismo che fondamentalmente ci predispose a far parte di una società».<sup>45</sup> A scanso di equivoci, continua l'eminente neuroscienziato, ciò non va inteso nel senso semplicistico che l'uomo nasca buono e la società lo corrompa; si deve invece intendere che «noi veniamo al mondo con delle predisposizioni fondamentalmente positive verso gli altri, ma poi deve essere la società a modularle».<sup>46</sup>

Più in generale, sembra che la società moduli il funzionamento dell'intera gamma di predisposizioni e facoltà, emozionali e cognitive, che interagiscono per generare i concreti comportamenti etici in vista della riproduzione degli assetti sociali e delle estraniamenti dominanti, senza

<sup>44</sup> Terry Eagleton, *Ideologia* [2006, nuova edizione], Fazi Editore, Roma, 2007, p. 43.

<sup>45</sup> Cfr. Giacomo Rizzolatti - Antonio Gnoli, *In te mi specchio. Per una scienza dell'empatia*, Rizzoli, Milano, 2016, p. 107.

<sup>46</sup> Cfr. *ibidem*, p. 108.

però alterarne la natura universalistica, che, in relazione alla effettiva dialettica storico-sociale e attraverso la mediazione di molteplici accidenti individuali, fonda la costante possibilità di un riorientamento tendenzialmente disalienante delle ideazioni e degli atti mediamente operanti del porre teleologico. La modulazione socialmente determinata delle predisposizioni a fondamento dell'etica umana ostacola ma non cancella insomma, nella concreta dialettica storica di alienazioni e disalienazioni, un possibile operare intrecciato di tali innate e universali facoltà in vista della prefigurazione di modi più alti di relazione interumana. In questo senso, lo psicologo Paul Bloom, sembra al tempo stesso aver ragione e torto quando, dopo aver ribadito la «natura innata di alcuni aspetti della nostra dotazione morale» e averne posto in luce la limitatezza, soprattutto rispetto alla formazione di una socialità inclusiva degli estranei ed effettivamente giusta, afferma che attraverso l'immaginazione e la ragione siamo tuttavia in grado di perfezionare i nostri comportamenti e «trascendere il nostro innato senso morale».<sup>47</sup>

Ora, se è certamente corretto considerare l'interazione complessiva socialmente e storicamente situata di molteplici facoltà emozionali e cognitive per individuare il fondamento di una possibile universalizzazione etico-sociale disalienante, sembra davvero poco corretto parlare di "trascendimento" di una base naturale innata a proposito di capacità metarappresentazionali, riflessive e inferenziali, che, lo si è visto, sono anch'esse un portato evolutivo della specie intesa nella sua effettiva determinatezza materiale, lo studio approfondito della quale, in definitiva, non può non giovare ad un'ontologia sociale priva di dualistiche contrapposizioni tra natura e storia o inaccettabili vaghezze concettuali.

<sup>47</sup> Cfr. Paul Bloom, *Buoni si nasce. Le origini del bene e del male* [2013], Codice edizioni, Torino, 2014, pp. XIV-XV e 191-194.