

Claudio Lucchini

Singularità corporea e universalismo: alcune riflessioni sulla pensabilità del comunismo come relazione tra individualità reali-naturali

La pensabilità del comunismo come effettuale realtà funzionante, capace cioè di duratura riproduzione sociale, comporta anzitutto l'indispensabile accantonamento di una sua eventuale natura "paradisiaca" terrena, cioè dell'idea della sua costituzione come armonia indefettibile di relazioni interindividuali, nelle differenti forme del loro manifestarsi.

Per giustificare una simile affermazione, però, e ricondurre la concezione di una società comunista realmente possibile alla sua dimensione realistica di modalità del vivere sociale animata da una tendenza media – non già, beninteso, da una garantita necessità sistemica – verso la valorizzazione dei migliori tratti di personalità simili, ma mai perfettamente identici, in tutti gli individui non irreparabilmente menomati, è indispensabile una disamina ontologica che giustifichi tale affermazione, le dia sostanza e confuti ogni illusione organicistica, destinata a tramutarsi immancabilmente in comunitarismo fittizio, coattivo e, nei fatti, estraniante.

Lungi dal pretendere di esaurire un campo problematico tanto complesso, ci si vuole qui limitare ad alcune brevi considerazioni, che si propongono soltanto di incentivare l'avvio di un serio dibattito sulle coordinate entro le quali dotare di senso autentico la progettazione (ovviamente, sempre rivedibile in questo o quel suo aspetto, o al limite, nella stessa conformazione di fondo del suo essere – l'onestà intellettuale, prima di tutto!) di un comunismo radicalmente democratizzato e davvero attuabile, all'interno dei confini posti dall'integrale appartenenza della specie umana alla intrascendibile totalità naturale processuale.

In un passo assai acuto del suo «libretto di regole di comportamento», *Me-ti. Libro delle svolte*, composto in forma di cineseria, Bertolt Brecht esamina, tra gli altri, il concetto di natura, traendone interrogativi ontologici del massimo interesse:



«Per *natura* s'intende tutto ciò che non è creato dall'uomo, e – siccome tutto questo, per sussistere, a sua volta produce – anche la creatrice di tutto ciò di cui l'uomo non è il creatore. Per un ragno, se usasse lo stesso concetto di *natura*, la sua rete non apparterebbe alla *natura*, ma vi apparterebbe una sedia da giardino».¹



Non si potrebbe dire meglio: ritenere qualsiasi produzione umana qualcosa di ontologicamente altro dalla natura significa semplicemente dimenticare che il lavoro, secondo la magistrale analisi lukácsiana, è sempre un nesso di teleologia e causalità, che mette in opera combinazioni di serie causali e proprietà, il cui sussistere dipende dalla ontologica (naturale-materiale) possibilità di una tale combinazione, non certo da un atto puramente volontaristico.²

Bertolt Brecht, *Me-ti. Libro delle svolte* [scritto quasi interamente tra il 1934 e il 1937, successivamente integrato e corretto], Einaudi, Torino, 1978, p. 112.

² Cfr., su tutto ciò, György Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale* [1976, postumo], vol. II, tomo 1, Editori Riuniti, Roma, 1981.



Non solo: le facoltà attivate nel processo lavorativo, ideazioni delle posizioni teleologiche alternative comprese, sono costitutivamente (evolutive) patrimonio dell'uomo in quanto ente naturale, e il loro sviluppo ulteriore, socialmente mediato, non solo non nega questo loro carattere, ma può realizzarsi soltanto in rapporto a ciò che la processualità naturale e i suoi vincoli consentono, tanto nei suoi aspetti (socialmente ed ecologicamente) positivi, quanto in quelli (socialmente ed ecologicamente) negativi.

Se Engels può tanto giustamente affermare – venendo perciò lodato da ecosocialisti del calibro di Giorgio Nebbia o John Bellamy Foster – che «noi non dominiamo la natura come un conquistatore domina un popolo straniero soggiogato, che non la dominiamo come chi è estraneo ad essa, ma che noi le apparteniamo con carne e sangue e cervello e viviamo nel suo grembo»,³ Marx, in un celebre brano del primo Libro del *Capitale*, può a sua volta ribadire che attraverso il lavoro, l'uomo «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. [In tal modo] sviluppa le facoltà che in questa giacciono assopite e assoggetta il giuoco delle loro forze al proprio potere»⁴ beninteso secondo una modulazione storicamente e socialmente determinata di esse, la quale genera una retroazione definita (sull'equilibrio complessivo della personalità, a partire dalle sue predisposizioni biologiche di base, oltre che sulle stesse modalità e possibilità di sopravvivenza della specie) da parte sia dell'ambiente circostante, sia – mediatamente – delle relazioni istituite con gli altri esseri umani, in virtù dei rapporti sociali entro i quali il lavoro e le altre attività vengono svolgendosi.

La stessa apertura allo sviluppo storico delle capacità trasformative della prassi umana, nel senso ampio testé menzionato, abbisogna del resto di una determinata dotazione cerebrale – le discussioni sull'affermarsi della quale, lasciamo in questa sede da parte –,⁵ i cui caratteri essenziali sono chiaramente, seppur schematicamente, delineati da Edoardo Boncinelli nella sua analisi della tecnica. Egli precisa anzitutto che i membri di una data specie animale, qualora ne siano capaci, si formano una rappresentazione mentale degli oggetti, distinguendoli in molteplici aspetti più o meno rigidamente associati a determinate linee d'azione, le quali differenziano «le cose che si devono ignorare o mangiare, quelle sessualmente appetibili, quelle che si devono scansare, fuggire, sconfiggere, accudire, calpestare, sollevare e via discorrendo».⁶

³ Friedrich Engels, *Parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia* [probabilmente risalente al 1876], in F. Engels, *Dialettica della natura* [incompiuta, e pubblicata in una prima adeguata edizione tedesca nel 1952], Editori Riuniti, Roma, 1978, pp. 192-193.

⁴ Karl Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro Primo [1867], Editori Riuniti, Roma, 1977, pp.211-212.

⁵ Ci limitiamo a segnalare il notevole scritto di Stephen Jay Gould, *La postura credè l'uomo*, in cui viene ampiamente lodato Engels, scritto contenuto nella raccolta di articoli e saggi dello stesso Gould, *Questa idea della vita. La sfida di Charles Darwin* [1977], Codice Edizioni, Torino, 2022, pp. 209-215.

⁶ Edoardo Boncinelli, *L'anima della tecnica*, Rizzoli, Milano, 2006, p. 19.

Ora, continua l'illustre biologo e genetista,

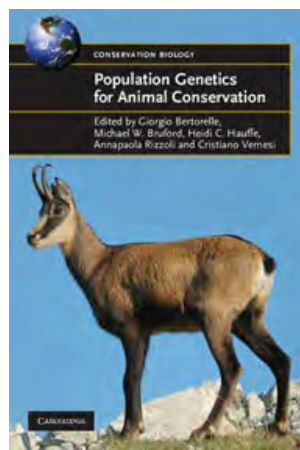
«con lo sviluppo di un cervello sempre più voluminoso e la crescita dello spazio anatomico e fisiologico della corteccia cerebrale, aumenta la discrezionalità e diminuisce la rigidità dell'assegnazione dell'aspetto pertinente di un determinato oggetto a un'unica, specifica linea d'azione. In condizioni particolari un nemico può anche non essere attaccato e un boccone appetitoso non essere mangiato. [...] Negli esseri umani la discrezionalità e la flessibilità raggiungono il loro massimo e aumenta lo spazio mentale associato alle rappresentazioni. È possibile così che di tanto in tanto si verifichi uno scivolamento trasversale fra prospettive d'azione diverse. Per esempio un ciottolo o un ramo spezzato oltre che scansati possono anche essere sollevati da terra e il ramo di un albero può essere spezzato volontariamente oltre che scansato o spezzato involontariamente. Vedere lo stesso oggetto da punti di vista nuovi e diversi può aver rappresentato e rappresenta a tutt'oggi un primo passo per una sua utilizzazione che non sia naturale e spontanea [non già nel senso di un trascendimento delle legalità e possibilità della totalità processuale della natura, ma della combinazione teleologicamente diretta di proprietà non immediatamente operanti nelle forme loro impresse dal lavoro, ma del tutto comprese in quanto possibili nel quadro generale del mondo naturale]». ⁷

Il porre teleologico alternativo, supportato da ideazioni aperte al possibile, e rivolto, come insegna Lukács, tanto ai materiali naturali oggettivi quanto allo stesso orientamento dei molteplici, contrastanti atti umano-sociali del porre coinvolti in una determinata processualità storica e nei suoi conflitti, non può dunque essere inteso nella sua radice di fondo (di cui si è poco sopra offerto un semplice cenno, sufficiente però – o almeno si spera – a far comprendere la direzione teorica del discorso qui sviluppato) prescindendo dalla costitutiva, costante appartenenza della specie umana al mondo naturale; proprio quest'ultima, ponendo in luce i guasti prodotti da un'agricoltura dissennatamente predatoria e stolidamente produttivistica, sottolinea con forza lo storico Piero Bevilacqua rammentando quel «regno della microflora e della microfauna del suolo, il dominio del sole e della pioggia, del freddo e del caldo, della siccità e dell'umidità, degli uccelli e degli insetti, in una parola del mondo naturale che, per quanto domesticato e trasformato dall'uomo, ubbidisce a regole complesse che dall'uomo non dipendono e non si possono violare senza conseguenze. Anche perché gli stessi uomini, per quanto antropologicamente trasformati, sono natura e di natura si nutrono. [Per questo, è indispensabile] un nuovo progetto politico, capace di riconoscere con maggior pienezza l'essere naturale che sta sotto l'essere sociale dei cittadini [ossia, ne costituisce l'ineludibile terreno ontologico, senza il quale nessuna forma di poter-essere è effettivamente attuabile]». ⁸



⁷ Ivi, pp. 19-20.

⁸ Piero Bevilacqua, *Il cibo e la terra. Agricoltura, ambiente e salute negli scenari del nuovo millennio*, Donzelli editore, Roma, 2018, pp. 20 e 188. Parole assai simili si devono al primo grande pensatore marxista italiano, Antonio Labriola, nel suo *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare* [1896] (cfr. A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, a cura di Valentino Gerratana e Augusto Guerra, Editori Riuniti, Roma, 1977, p. 148), non a caso ripetutamente elogiata da uno strenuo alfiere del materialismo del calibro di Sebastiano Timpanaro (basti citare il suo ormai famoso *Sul materialismo* [1970, 1975], terza edizione riveduta e ampliata, Unicopli, Milano, 1997, pp. 21-24).



Se l'uomo dunque è sempre integralmente radicato nella realtà naturale e nei suoi processi, seppur nel contesto della dialettica storico-sociale nel cui ambito si esplicano e si sviluppano culturalmente (e, in forme spesso mediate, anche biologicamente, attraverso l'agire complesso e comunque ateleologico della selezione naturale) le sue facoltà evolutivamente costituiscono, egli non può sfuggire ai vincoli imposti «a ogni organismo vivente».⁹

Si ricordi di passata, prima di proseguire, che il processo evolutivo concepito in termini neodarwinisti non è in effetti per nulla libero da condizionamenti limitanti nella sua azione, tanto che il biologo evoluzionista Giorgio Bertorelle può ricordare che «lo spazio delle possibili forme che può assumere un organismo vivente è immenso, ma resta condizionato da forti vincoli fisici, chimici e genetici» (si ponga mente, seguendo un'analogia di ragionamento, a quanto scrivono per esempio Giorgio Vallortigara e Valentino Braitenberg sulla somiglianza delle esperienze percettive o dei cervelli di specie animali anche assai lontane tra loro, o a quanto afferma Stephen Jay Gould «sull'esistenza di sorprendenti "leggi" comuni nel disegno di base degli organismi», «regolarità particolarmente evidente nella correlazione tra la forma e le dimensioni»).

Venendo dunque alla messa in rilievo di due di tali fondamentali vincoli, il grande studioso di genetica cellulare François Jacob osserva che gli esiti della selezione naturale devono in ogni caso sottostare a due condizioni:

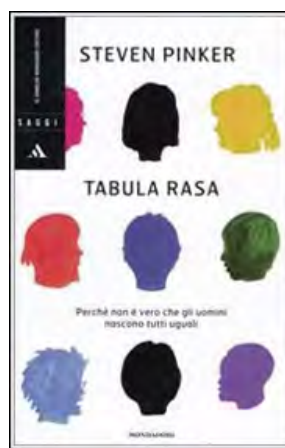
«1) l'esigenza della riproduzione che è soddisfatta da meccanismi genetici che mettono in opera un dispositivo di mutazioni, ricombinazioni e sessualità, accuratamente regolato *per produrre organismi simili, ma non identici, ai loro genitori* [corsivo mio]; 2) l'esigenza di una costante interazione con l'ambiente, perché gli esseri viventi costituiscono ciò che gli studiosi di termodinamica chiamano sistemi aperti: sussistono solo grazie ad un flusso costante di materia, energia e informazioni».¹¹

Ciò che preme sottolineare di questo brano, oltre alla necessità inderogabile di un mutuo scambio con il contesto naturale "esterno" adeguato alle esigenze di sopravvivenza e conservazione tanto degli organismi quanto della realtà in cui sono immersi e che sostanzia le possibilità di riproduzione a lungo termine delle specie, è la netta determinazione del carattere mai identico ma soltanto simile delle singolarità corporee, cosa dalla quale

⁹ Cfr. François Jacob, *Evoluzione e bricolage*. Gli «espediti» della selezione naturale [1978], Einaudi, Torino, 1978, p. 15.

¹⁰ Cfr. le considerazioni di Bertorelle nell'articolo di Antonio Carioti, *Se la Terra fosse rimasta il pianeta dei dinosauri*, in *Corriere della sera*, 1 settembre 2011, p. 42. Per l'analisi di Vallortigara sulle possibili forme delle esperienze percettive e sui limiti delle loro variazioni, si veda il suo *Cervello di gallina. Visite (guidate) tra etologia e neuroscienze*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005, pp. 30-31. Lo stesso Vallortigara, poi, cita quanto sostiene Braitenberg sulla somiglianza dei cervelli ("Tutti i cervelli sono sorprendentemente simili") nel suo libro *Pensieri della mosca con la testa storta*, Adelphi, Milano, 2021, p. 40. Per ciò che riguarda invece le menzionate osservazioni di Gould, si veda il già sopra ricordato *Questa idea della vita*, cit., p. 175.

¹¹ F. Jacob, *Evoluzione e bricolage*, cit., p. 15.



scaturisce ovviamente l'impossibilità di pensare una realistica forma di universalità comunista democratizzante nelle forme adialettiche di una comunità unitaria, espressione di una granitica – e affatto insussistente – essenza comune.

Se già Engels ricordava che «evidentemente la società non si può emancipare senza che ogni singolo [corsivo mio] sia emancipato»,¹² Antonio Labriola specificava che

«come noi nasciamo naturalmente maschi e femmine, moriamo quasi sempre nostro malgrado, e siamo dominati dall'istinto della generazione, così noi portiamo anche nel temperamento condizioni specifiche, che l'educazione nel senso lato della parola, ossia la accomodazione sociale, può modificare sì, entro certi limiti, ma non può mai distruggere [corsivo mio]».¹³

Parole che trovano un puntuale riscontro nelle considerazioni di György Lukács sul nesso tra causalità e caso nella storia, quando il grande pensatore ungherese fa notare come

«la costituzione fisiologica dell'uomo e anche il suo destino psicologico dipendono, socialmente parlando, dal caso. Marx osserva giustamente a questo proposito che dipende appunto dal caso se una determinata situazione rivoluzionaria trova a capo della classe operaia un certo individuo [il discorso in questione mantiene evidentemente la sua validità, anche qualora si metta in discussione la capacità transmodale complessiva "in sé" delle classi lavoratrici], sebbene ciò non sia già più una circostanza meramente fisiologica e psicologica. In ogni caso rimane un residuo ineliminabile di casualità che scaturisce però dal corso meramente causale degli eventi naturali [corsivo mio]».¹⁴

Il che, se non può affatto portare a ritenere la costituzione fisio-psichica individuale un ostacolo generalmente insormontabile allo sviluppo democratizzante, non estraniato, "generico per sé", delle differenti personalità umane – alla luce degli stessi risultati conseguiti dalla genetica, la quale sottolinea la dimensione probabilistica degli effetti dei geni e il loro variare nell'interazione con l'ambiente –,¹⁵ non può condurre neppure a considerarla del tutto influente, postulando una perfetta identità specie-specifica, che è invece soltanto – non di più e non di meno – comunanza di similarità. Pare proprio non avesse torto Denis Diderot, che rimproverava a Claude Adrien Helvétius di ritenere irrilevante la diversità di organizzazione corporea dei singoli, enfatizzando eccessivamente l'opera dell'educazione,¹⁶ a far riposare un adeguato e realistico concetto di morale e di

¹² Friedrich Engels, *Antidühring* [1878], Editori Riuniti, Roma, 1971, p. 314.

¹³ A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, cit., p. 148.

¹⁴ AA. VV., *Conversazioni con Lukács* [1967], a cura di Wolfgang Abendroth, Hans Heinz Holz, Leo Kofler, De Donato Editore, Bari, 1968, p. 88.

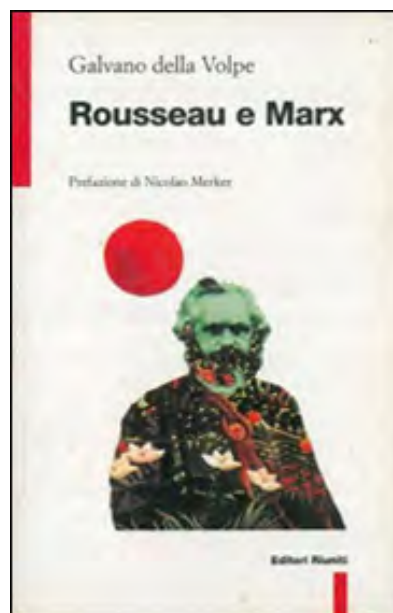
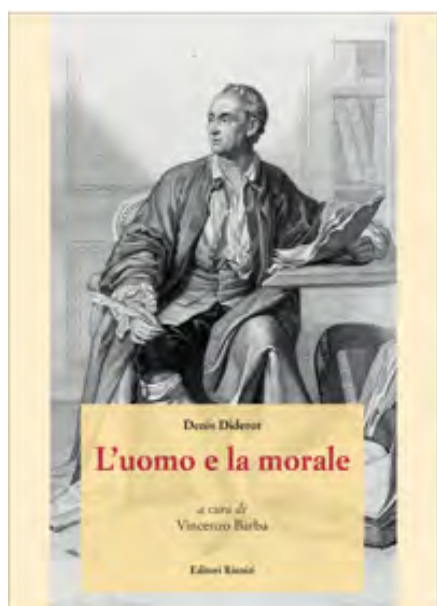
¹⁵ Ci limitiamo a segnalare, a tal proposito, per un primo approccio al problema: Steven Pinker, *Tabula rasa. Perché non è vero che tutti gli uomini nascono uguali* [2002], Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2005, (in particolare, le pp. 61-67); Guido Barbujani – Pietro Cheli, *Sono razzista, ma sto cercando di smettere*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008, (per esempio, le pp. 59-62).

¹⁶ Cfr. le pagine diderotiane riportate da Walter Bernardi in *Educazione e società in Francia dall'Illuminismo alla Rivoluzione*, Loescher Editore, Torino, 1978, pp. 114-118.

giustizia – al di là, ovviamente, dei limiti storico-sociali del suo discorso – «nella *somiglianza d'organizzazione tra gli uomini* [corsivo mio]: somiglianza d'organizzazione che comporta anche quella dei bisogni, dei piaceri, delle pene, della forza, della debolezza; fonte della necessità della società, o di una lotta comune contro i pericoli comuni e che nascono dal seno della stessa natura». ¹⁷

Va dunque ascritto a merito di Galvano della Volpe – almeno, a parere di chi scrive – di aver cercato di concepire l'emancipazione umana comunista, sulla scorta di un Rousseau depurato da ogni scoria giusnaturalistica ancora interpretabile in chiave capitalistica, nei termini di una «proporzionalità universale» di «differenze personali di merito (forza, talento, etc.): proporzionalità universale in quanto assicurata dalla “forza comune” del “corpo sociale” o vero “sovrano”». ¹⁸ La qual cosa, alla luce di un più comprensivo concetto di libera individualità non estraniata (il celebre, marx-engelsiano, «libero sviluppo di ciascuno come condizione del libero sviluppo di tutti»), implica che le tendenze medie operanti nella riproduzione complessiva di una vita sociale quotidiana radicalmente democratizzata e realmente socializzatrice delle forze materiali-intellettuali della collettività, lavorino per far sì che i singoli, secondo le loro personali inclinazioni e i loro personali talenti, siano effettivamente sollecitati a sviluppare senza gerarchizzazioni estranianti quei tratti simili degli esseri umani, che meglio concorrono allo sviluppo quanto più possibile ricco ed equilibrato di personalità individuali, aperte ad una (tendenziale) compiuta realizzazione etico-sociale dal proprio distinto punto di vista prospettico. Ma, appunto in quanto tale processo esclude ogni originaria identità, ponendo in gioco solo una comunanza di similarità, dunque anche ineliminabili differenze tra le distinte singolarità umane, esso può manifestarsi esclusivamente, in una società comunista, come tendenza socialmente dominante, come processo realmente in atto, mai però come indefettibile armonia al riparo una volta per tutte da contrasti e conflitti interindividuali, o, addirittura, da rinnovate insorgenze estranianti.

Un filosofo marxista della statura di Ludovico Geymonat ravvisa con piena ragione l'inconfutabile realtà delle differenze individuali a fondamento della stessa, intima e profonda, aspirazione all'«amore totale», all'unione del tutto sincera e realizzata, nei limiti delle nostre autentiche possibilità, con un altro essere umano. Tale aspirazione non avrebbe ragion d'essere, osserva il grande pensatore torinese, se l'amore non fosse



¹⁷ Denis Diderot, *Sulla morale* [1774 - 1780], in D. Diderot, *L'uomo e la morale*, a cura di Vincenzo Barba, Editori Riuniti, Roma, 1987, p. 137.

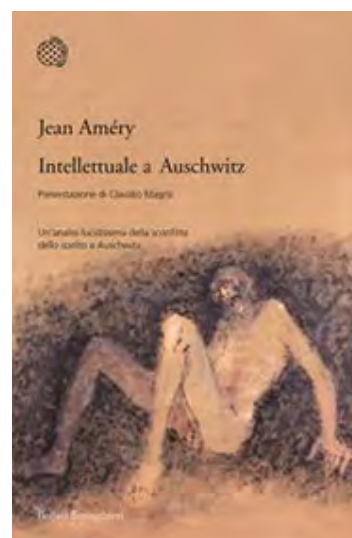
¹⁸ Galvano della Volpe, *Rousseau e Marx* [1957], Editori Riuniti, Roma, 1997, pp. 30-31.

«un rapporto caratteristico tra persone; è impossibile negare la realtà dell'individuo senza negare insieme la realtà dell'esperienza amorosa. [In effetti] due esseri spirituali che non fossero «realmente altri» (che già *ab initio* fossero un unico essere) non avrebbero nulla di veramente intimo da rivelarsi, non avrebbero da lottare per vincere i propri limiti, non avrebbero bisogno di “trasformarsi a fondo” per realizzare tra loro un'unità superiore: anche per essi l'esperienza amorosa potrebbe essere soltanto un'esperienza illusoria, non una realtà. Ma se fra gli uomini – fra alcuni almeno di essi – l'esperienza amorosa è davvero un'esperienza non illusoria [seppure, come lo stesso Geymonat riconosce più avanti, non già in quanto realizzazione di una perfetta identità di distinti, ma come intima tensione ad un avvicinamento reciproco quanto più possibile effettivo], ciò dimostra al filosofo che gli individui umani sono *individui reali*, non particolarizzazioni contingenti di un unico essere sopraindividuale. La realtà dell'amore dimostra che l'unità di due individui [nell'ambito dei loro limiti ontologico-naturali] è una conquista, difficile e non concessa a tutti: è un punto d'arrivo, non il punto di partenza».¹⁹

Ben più tragico, poi, è il rivelarsi della nostra irriducibile realtà di singoli nell'esperienza di una sofferenza corporea tanto intensa da ricondurci per intero al dominio di una materialità carnale, cui prestiamo attenzione solo parziale in condizioni vitali più favorevoli. In una splendida pagina del suo romanzo *Il Consiglio d'Egitto*, Leonardo Sciascia, con la disincantata e razionale lucidità che gli è propria, rappresenta tutta la desolante solitudine del giacobino Di Blasi, sottoposto a tortura in seguito ad un abortito tentativo di congiura antinobiliare. Pensando alle pene che sua madre soffre per lui, e paragonandole alle sue, il personaggio di Sciascia, in un raro momento di requie dai tormenti inflittigli, medita così sulla sua condizione:

«Ma la solitudine di mia madre non è la mia; il dolore fisico, la mutilazione o la minorazione del corpo, danno alla solitudine una qualità assoluta, recidono anche quegli esili fili che nel più profondo dolore dell'anima pure riusciamo a mantenere tra noi e gli altri ... Hai detto dell'anima ... Davvero puoi ancora pensare all'anima, se la tortura ti ha dimostrato che il *tuo* [corsivo mio] corpo è tutto? Il tuo corpo ha resistito, non la tua anima; la tua mente che è corpo. E il tuo corpo, la tua mente, tra poco ...».²⁰

Parole, certo, indubbiamente tragiche, ma acutamente consapevoli di quella costitutiva finitezza materiale che, tortura (storicamente e socialmente eliminabile) a parte, è la dimensione intrascendibile del nostro essere uomini, il limite irredimibile entro il quale soltanto è pensabile e progettabile la sensata prospettiva di una vita indubbiamente migliore, ma mai, in nessun modo, retoricamente liberata da ogni male e imperfezione.



¹⁹ Ludovico Geymonat, *I sentimenti*, Rusconi, Milano, 1989, pp. 94-95.

²⁰ Leonardo Sciascia, *Il Consiglio d'Egitto* [1963], Adelphi, Milano, 2009, p. 149. Pagine sconvolgenti e memorabili sull'esperienza della tortura, vissuta in prima persona, ha scritto Jean Améry nel saggio omonimo contenuto nel suo splendido libro *Intellettuale ad Auschwitz* [1966], Bollati Boringhieri, Torino, 1987, pp. 57-82.