

Sapienza Università di Roma

scuola di dottorato in

FILOSOFIA

Dipartimento di Filosofia

XXXVII CICLO

IL MATERIALISMO DI SEBASTIANO TIMPANARO

Originalità di una proposta filosofica

Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Filosofia

Supervisore: Marina De Palo

Co-supervisore: Marcello Mustè

Co-supervisore: Nunzio Allocca

Dottorando
Nicola Sighinolfi



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Abstract:

Questo lavoro prende le mosse dalla ricerca dei caratteri propri del materialismo di Sebastiano Timpanaro per farne emergere i contenuti più strettamente filosofici e linguistici. La prima parte è dedicata alla ricostruzione delle linee fondamentali del materialismo filosofico di Timpanaro, che recupera a positivo la teoria del piacere ed il materialismo leopardiani per farli dialogare con le categorie più classiche del materialismo storico marxiano. In questa parte vengono isolati e analizzati in particolare i concetti di «passività», in relazione con il concetto di limiti e vincoli nella capacità conoscitiva dell'essere umano e quello delle «perdite secche», in relazione alla categoria di progresso. Nella seconda parte la ricerca si concentra sui lavori di critica della psicoanalisi e di confronto con la tradizione freudiana, che Timpanaro ha messo all'opera a partire dagli anni '70, e di dialogo con lo strutturalismo linguistico. L'obiettivo è di evidenziare la proposta di criteri minimi di scientificità declinandola insieme all'esigenza di raggiungere una definizione minima soddisfacente del concetto di verità relativa raggiunta per successive approssimazioni, mettendo l'accento sull'importanza dell'astrazione nei processi conoscitivi. Nella terza parte il tema centrale dell'analisi del concetto di passività elaborato da Timpanaro è impiegato per verificarne la pertinenza e consonanza con le riflessioni sui temi dell'arbitrarietà semiotica radicale, della formatività del linguaggio e arbitrarietà del segno. In conclusione si propone la verifica della possibile risonanza del materialismo linguistico di Sebastiano Timpanaro con alcune formulazioni interne alla tradizione del dialogo tra il marxismo e gli studi di linguistica e semiotica per verificare le potenzialità delle categorie materialistiche qui analizzate, con un focus particolare sul rapporto tra le lingue e l'ideologia.

Keywords: materialismo, filosofia del linguaggio, marxismo, mente-corpo, monismo.

INDICE

Introduzione	p. 6
Parte I Il materialismo come criterio unitario di spiegazione della realtà.	
1.1 La rete sanguigna	p. 14
1.1.1 <i>Classicismo ed illuminismo nell'Ottocento italiano: la prima fucina del materialismo</i>	p. 16
1.1.2 Progresso e dialettica nel Leopardi di Cesare Luporini	p. 18
1.1.3 Timpanaro e l'idea di progresso	p. 21
1.1.4 Leopardi <i>progressista</i>	p. 29
1.1.5 Ancora sulla <i>Scuola di Francoforte</i>	p. 33
1.2 Il concetto di progresso come retroterra dell'elaborazione del materialismo	p. 40
1.2.1 Timpanaro e Trotsky: il concetto di progresso e la legge dello sviluppo diseguale e combinato	p. 40
1.2.2 Marxismo e progresso	p. 42
1.2.3 La legge dello sviluppo diseguale e combinato: antecedenti	p. 44
1.2.4 La legge dello sviluppo diseguale e combinato: il dibattito nel secondo novecento e Timpanaro	p. 48
1.2.5 Regressi storici e perdite secche	p. 50
1.3 Il materialismo filosofico di Sebastiano Timpanaro	p. 59
1.3.1 Una radice illuminista del materialismo	p. 65
1.3.2 Le radici leopardiane del materialismo	p. 70
1.4 Materialismo e marxismo	p. 88
1.4.1 Timpanaro ed Engels: le ragioni di una scelta di campo	p. 90
1.4.2 Natura e cultura: una prospettiva engelsiana	p. 96
1.4.3 Dalla mano alla parola	p. 115

Parte II Verso un'epistemologia materialista

2.1 Timpanaro e la psicanalisi: le ragioni di uno scontro	p.131
2.2 Tra psicanalisi e scienza: scientificità tendenziali	p. 143
2.2.1 Un precedente significativo: la critica di Pierre Janet alla psicoanalisi	p. 147
2.2.2 Le ragioni profonde del confronto con Freud dentro il programma per la battaglia verso un materialismo linguistico	p. 152
2.2.3 Le spiegazioni dei lapsus: un corpo a corpo con Freud	p. 157
2.2.4 I lapsus e la critica testuale: oltre la filologia	p. 165
2.2.5 Causalità, determinismo e materialismo	p. 178
2.2.6 Limiti, vincoli, divieti	p. 187

Parte III Materialismo e filosofie del linguaggio

3.1 Materialismo e linguaggio	p. 197
3.1.1 Timpanaro – De Mauro: un dialogo tra lingua e materialismo	p. 197
3.1.2 Un abbozzo di storia della linguistica come laboratorio di idee	p. 199
3.1.3 Lingua e istituzione	p. 209
3.1.4 Timpanaro lettore del <i>Cours</i>	p. 216
3.1.5 Verso un materialismo linguistico	p. 227
3.1.6 Timpanaro e De Mauro a confronto	p. 229
3.2 Timpanaro tra storia della linguistica e filosofia del linguaggio:	
il caso Humboldt	p. 235
3.2.1 Oltre la storia della linguistica: temi di filosofia del linguaggio	p. 237
3.2.2 Timpanaro lettore di Humboldt	p. 246
3.3 La <i>querelle</i> dell'astratto e del concreto:	
De Mauro e Timpanaro di fronte a Chomsky	p. 259
3.4 Materialismo, marxismo e linguaggio	p. 270

3.4.1	Un prologo tra De Mauro, limiti e condizionamenti	p. 272
3.4.2	Marxismo e semiotica: L.O. Rèznikov	p. 281
3.4.3	Nomenclature, ancoraggi e segni	p. 288
3.4.4	Karl Marx e la semiotica: potenzialità e limiti di una metafora	p. 299
3.4.5	Lingua e ideologia	p. 318
Conclusioni		p. 330
Bibliografia		p. 336
Ringraziamenti		p. 354

Introduzione

In questa tesi si vuole mettere a fuoco il contributo di Sebastiano Timpanaro nel campo specifico delle filosofie del linguaggio. Una ricerca che voglia farsi carico di questa indagine deve fare i conti in primo luogo con l'evidenza che Timpanaro non ha mai scritto libri strettamente nella forma del saggio filosofico. I suoi stessi lavori più strettamente linguistici si dividono in interventi filologici e in raccolte di storia della linguistica. Cionondimeno, della portata filosofica della sua riflessione, Timpanaro stesso è sempre stato consapevole, sebbene costantemente ridimensionata attraverso ripetuti *understatements* per cui in fondo non si sarebbe trattato d'altro che d'una lunga incursione di un dilettante in un territorio a lui non congeniale.

Scopo di questa tesi è indagare quindi il pensiero filosofico di Timpanaro, riassumibile in una formula che chiameremo *materialismo timpanariano*; si tratta di un pensiero organico ed esplicitamente riconoscibile quindi, che ha come caratteristica fondamentale una postura di fondo al contempo sia militante che scientifica; questo doppio posizionamento innerva integralmente i lavori di carattere filologico e critico-letterario. Verranno analizzati alcuni dei concetti fondamentali che lo caratterizzano: il concetto di «passività», da intendersi come duplice aspetto della condizione umana tanto nella sua relazione col mondo esterno, quanto nella costituzione fisica del soggetto umano come appartenente ad una specie; l'idea leopardiana di materia pensante e l'aspirazione umana alla felicità come caratteristica ineliminabile della vita individuale e collettiva degli esseri umani. La tesi si articola in tre sezioni: nella prima parte sono prese in esame la genealogia del materialismo timpanariano e le sue fonti e parti integranti, quali il marxismo, il pensiero di Giacomo Leopardi e il materialismo illuministico, con lo scopo di mettere in luce come nasce nella riflessione di Timpanaro il concetto di passività e il ruolo che viene ad assumere nella distinzione tra realismo filosofico e materialismo. Nella seconda parte viene affrontato il nodo del rapporto con l'epistemologia, chiarendo la relazione che si dà tra materialismo, scienza e diritto al ricorso all'astrazione nei procedimenti scientifici, declinato attraverso il confronto che Timpanaro ha intrapreso per due decenni con la psicoanalisi freudiana. Infine nella terza parte vengono raccolti i risultati, declinando più direttamente sul piano della filosofia del linguaggio il materialismo timpanariano, attraverso la sua messa in risonanza con alcuni dei

nodì teorici fondamentali: il rapporto tra lingua e ideologia, il carattere strumentale delle lingue e il nodo decisivo della diversità delle lingue.

Per condurre in porto questa ricerca dunque, si è partiti da una scelta di campo: prendere sul serio l'affermazione timpanariana secondo cui tutti i suoi lavori sono stati ispirati da una concezione particolare di materialismo filosofico, non semplicemente riducibile al materialismo riduzionista da un lato, né al materialismo storico marxiano dall'altro. Al cuore di questo materialismo si trova un concetto peculiare, quello di «passività», che rappresenta la pietra angolare intorno a cui è possibile indagare e verificare l'originalità e la forza filosofica del pensiero di Sebastiano Timpanaro. Questo termine così scomodo racchiude in sé tutti gli aspetti decisivi: l'origine leopardiana, l'ancoraggio alle scienze storiche della natura, il rifiuto di rinchiudersi all'interno di una prospettiva semplicemente epistemologica, la critica a forme di idealismo soggettivo e di volontarismo e infine il legame inestricabile con la filosofia del linguaggio.

La scelta del termine «passività» infatti non è priva di implicazioni militanti. Timpanaro sentiva la necessità di riformare il materialismo soprattutto perché vedeva il campo della sinistra invaso da forme diversificate e variegate di nuovi idealismi soggettivi, che pretendevano di rimuovere la scientificità del marxismo in nome di un volontarismo soggettivistico esasperato, che aveva ripercussioni sia sul versante politico che su quello teorico. Da questo punto di vista Sebastiano Timpanaro è sempre stato un intellettuale militante e non ha mai concepito la propria produzione filosofica e linguistica esclusivamente come la presa di posizione all'interno di un dibattito tra diverse correnti di pensiero, ma al contrario ha considerato la propria attività di ricerca come il suo personale contributo alla causa comunista, e questo è rimasto vero anche dopo il 1991, con la fine dell'URSS e la svolta storica che questo evento ha impresso su tutto il mondo.¹ L'accento sulla passività dunque contiene un elemento polemico indirizzato verso il mondo politico del volontarismo soggettivo che esaltando la libera azione politica, costruendosi sulla base di diversificate filosofie idealiste, liquida in un solo momento sia il materialismo che la

¹ «Oggi il capitalismo ha vinto su scala mondiale, e, in mancanza di una forza di aggregazione politica anticapitalistica magari per lungo tempo minoritaria, ma decisa ad essere chiaramente antagonista e a non rassegnarsi al cosiddetto “meno peggio”, ha buone probabilità di lunga vita. Ma una vittoria vera, definitiva del capitalismo, c'è a ben vedere, meno di alcuni decenni fa. Invece delle crisi cicliche dell'economia capitalistica, che qualcuno aveva dichiarato ormai inesistente, c'è una crisi continua. Ad ogni stangata che va ad abbattersi sui ceti già più disagiati ne succederà un'altra, perché nonostante le prediche contro gli sprechi, i dominatori sprecano più che mani, e non desiderano certo di pagare essi i propri sprechi» (Timpanaro 1997, p. XXII).

prospettiva della rivoluzione.² Questo accento colora le tonalità polemiche del concetto, ma non ne definisce né ne esaurisce il contenuto.

Il ruolo principale che il concetto di passività assume nel pensiero di Timpanaro è eminentemente filosofico e assolve ad un compito importante, ossia la distinzione tra materialismo e realismo filosofico. In particolare, il problema messo in evidenza è quello di un progressivo scivolamento della filosofia tutta dentro il campo della gnoseologia, uno scivolamento che, iniziato in epoca moderna, nella seconda metà del novecento rischiava agli occhi del filologo di trascinare con sé anche il marxismo. La convinzione che lo muove in questa battaglia eminentemente teoretica è che sul piano strettamente gnoseologico, non si può raggiungere di più che una concezione realistica, ma non un materialismo conseguente. Questo perché la passività ha un doppio aspetto: in prima istanza essa rappresenta il dato esterno, il mondo esterno preesistente al soggetto conoscente e i limiti che all'azione di questo soggetto pone. L'obiettivo polemico di questa impostazione ha dunque ampio respiro:

Ciò implica una posizione polemica verso gran parte della filosofia moderna, la quale si è sbizzarrita ed esaurita nell'addestramento di "trappole gnoseologiche" per catturare e addomesticare il dato esterno, per farne qualcosa che esista solo in funzione dell'attività del soggetto. Bisogna rendersi conto che la gnoseologia ha avuto un così enorme (e così sofisticato) sviluppo nel pensiero moderno perché non ha corrisposto all'esigenza di capire come avviene la conoscenza, ma è stata incaricata del compito di fondare l'assoluta libertà dell'uomo, eliminando tutto ciò che alla coscienza comune sembra restrittivo di tale libertà. (Timpanaro 1997, p. 7)

Impostata in questi termini la questione, risulta chiaro come sul lato strettamente gnoseologico e in relazione al dato esterno, il richiamo alla passività nell'esperienza umana può essere considerata condizione necessaria ma non sufficiente alla fondazione di un vero e proprio materialismo. Una posizione filosoficamente materialistica deve infatti fare i conti non solo con l'esistenza del dato esterno, ma anche e soprattutto col riconoscimento della materialità anche delle facoltà cosiddette spirituali dell'essere umano e dunque mettere sotto la lente due aspetti: in primo luogo il fatto che questa materialità si esprime nella storia

2 «se il marxismo ha da essere qualcosa di più dei tanti socialismi utopisti (alcuni dei quali, del resto, erano già orientati in senso materialista), [...] dev'essere una teoria **del** socialismo *scientifico*» (Timpanaro 1997, p. 168).

naturale dell'essere umano come specie vivente le cui forze condizionano ancora oggi la vita degli *homo sapiens*, a partire dal dato inaggirabile della morte dei singoli rappresentanti della specie e della relativa certezza, nel lungo, se vogliamo lunghissimo periodo, dell'estinzione della specie stessa. In secondo luogo col fatto che nemmeno il richiamo alla passività è sufficiente alla costruzione di una teoria della conoscenza complessiva, ma che essa «può essere costruita solo in via sperimentale, nell'ambito della fisiologia del cervello e degli organi di senso, e non per via meramente concettuale e filosofica» (Timpanaro 1997, p. 6). Sulla possibilità di coniugare questi due aspetti, l'esistenza e la forza condizionante del mondo esterno e la centralità del corpo e delle sue funzioni come risultato di materia organizzata, si gioca la possibilità della costruzione di un materialismo conseguente. Per rispondere a questa esigenza, la presente ricerca si è dunque concentrata in primo luogo in una dettagliata ricostruzione della complessa genealogia del materialismo timpanariano. Il lavoro di confronto con il concetto di progresso nel marxismo e con una tradizione non scontata come quella del pensiero di Lev Trotsky si è rivelata di fondamentale importanza per una comprensione più chiara dell'influenza del pensiero di Engels in Timpanaro. In queste lunghe pagine ciò che si è cercato di far emergere è come precisamente il richiamo a questa tradizione, permette a Timpanaro di evitare le secche di una falsa alternativa, quella tra un marxismo rigidamente deterministico nel senso staliniano del termine, come definito negli anni del *Diamat* sovietico e dall'altro lato tra il cosiddetto marxismo occidentale, caratterizzato soprattutto da una riscoperta di aspetti soggettivistici e storicisti. Nella caratterizzazione di questo marxismo occidentale Timpanaro recupera alcune dei tratti fondamentali che Perry Anderson ha utilizzato nel darne una definizione compiuta ed in particolare la natura strettamente accademica e non militante da un lato il cui rischio implicito è quello di trasformare il marxismo da una dottrina della rivoluzione ad una questione meramente astratta:

The external determinants which acted to move the main focus of Marxist theory from economics and politics towards philosophy, and its formal site from party assemblies to academic departments, were inscribed in the sombre history of the period. (Anderson, 1976 p. 50)

I nomi di questo marxismo occidentale sono precisamente quelli contro cui prende parola il materialismo di Timpanaro: Karl Korsch, la Scuola di Francoforte, Galvano Della Volpe e Lucio Colletti per quanto riguarda l'Italia, ma anche Cesare Luporini soprattutto nel suo momento di massima affinità con Louis Althusser. È interessante osservare come Anderson nel 1977 individui proprio Sebastiano Timpanaro come l'anomalia interna al marxismo in occidente da due decisivi punti di vista: il rapporto con Engels e il rapporto col marxismo come disciplina militante e non accademica. Il marxismo occidentale per Anderson nasce infatti sotto il segno del rifiuto dell'eredità filosofica di Engels inaugurato da Korsch e Lukács³ e raccolto da sostanzialmente tutti i successori, un rifiuto di cui Timpanaro rappresenta l'unica eccezione: «The single exception to this rule is the Italian Marxist Sebastiano Timpanaro, who has defended Engels's philosophical legacy with dignity and authority in his book *Sul Materialismo*» (Anderson 1977, p. 60). La scelta di campo della difesa di Engels rappresenta per Timpanaro un motivo polemico nell'alveo del marxismo sia dal punto di vista teorico della difesa di un materialismo intransigente, ma anche dal punto di vista di che tipo di disciplina debba essere il marxismo. La collocazione militante di Timpanaro fuori dal Partito Comunista Italiano e dal mondo accademico ed esso legato è legato anche alla prospettiva di mantenere il marxismo una dottrina per la rivoluzione e non una semplice sponda filosofica alla politica del partito.⁴

Questo aspetto si lega inestricabilmente all'ispirazione leopardiana, vero e proprio motore di tutta l'operazione materialistica. Ripubblicando nel 1997 *Sul Materialismo*, nella nuova prefazione *Vent'anni dopo*, Timpanaro riafferma il senso profondo di questo richiamo:

L'ispirazione leopardiana del libro suscitò diffidenza [...]. Si pensò ad un pastiche marx-leopardiano, laddove io avevo voluto richiamarmi al Leopardi proprio per ciò che mi sembrava, e tutt'ora mi sembra, di trovare troppo poco nel pensiero di Marx e, più che mai dei marxisti occidentali novecenteschi, la sottolineatura del condizionamento che la natura esercita sull'uomo, anche sull'uomo sociale. (Timpanaro 1997, p. IX)

3 «Western Marxism, in fact, was to start with a decisive double rejection of Engels's philosophical heritage - by Korsch and Lukacs in *Marxism and Philosophy* and *History and Class Consciousness* respectively. Thereafter, aversion to the later texts of Engels was to be common to virtually all currents within it, from Sartre to Colletti, and Althusser to Marcuse» (Anderson 1977, p. 60).

4 «it may be said that these traits have been accompanied by a degree of freedom from the field of force of official Communism greater than that of any other figure of Western Marxism. Timpanaro born in 1923, was uniquely neither a member of the Communist Party nor an unattached intellectual, but a militant in another working-class party - first on the left of the P S I (Italian Socialist Party) and then of the P S I U P, in Italy» (Anderson 1977, p. 92).

La sottolineatura di come la natura condizioni l'essere umano è l'aspetto decisivo con il quale si può effettivamente passare dal realismo filosofico al materialismo, vale a dire il riconoscimento della materialità dei corpi degli esseri umani e dunque delle loro capacità, comprese quelle spirituali. Leopardi non è stato certamente il primo esponente di una forma di materialismo radicale e si è a sua volta nutrito di una lunga tradizione che lo ha preceduto, ma ciò che vi è di vivo nel pensiero leopardiano per il materialismo è il potente accento sul corpo, sulla sua centralità, comprese le sue mancanze, il suo malfunzionamento, le sue malattie, il suo invecchiamento e infine la sua morte. L'esperienza biografica e poetica leopardiana è esemplare soprattutto perché trasforma la condizione del proprio corpo in uno «straordinario strumento conoscitivo» che diventa il punto di caduta di tutte le preoccupazioni timpanariane: il condizionamento che ci deriva dal mondo esterno, nella forma della personificazione della *Natura*, ma al contempo la materialità della nostra condizione, che implica sia i limiti con cui necessariamente dobbiamo scendere a patti a causa della nostra corporeità, ma anche la grandezza che questo rivela, mostrando l'essere umano come vera e propria *materia pensante*. È in questo chiasmo che si chiude idealmente il cosiddetto marxismo-leopardismo di Timpanaro, in cui un ruolo di primo piano ha la riscoperta, e la difesa, dei temi engelsiani e che si traduce nell'esigenza più volte espressa da Timpanaro della difesa di una concezione scientifica del marxismo, che non si riduca cioè né a ristretto attivismo volontaristico e né a una delle variegate forme di idealismo soggettivo a cui sembra destinato nelle mani della maggior parte dei pensatori del cosiddetto marxismo occidentale. Leopardi ed Engels proiettano la loro lunga ombra infine sulle ragioni profonde del perché il materialismo di Timpanaro è interessante per la filosofia del linguaggio. La riflessione sull'importanza del dato esterno, sempre declinata in funzione della corporeità del soggetto e dei suoi limiti e mai semplicemente in una forma di realismo filosofico o con piglio gnoseologico, prende infatti forma nella riflessione del filologo proprio a partire dai suoi interessi linguistici. *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* è precisamente il luogo di nascita del materialismo timpanariano proprio perché qui le esigenze fino a qui riassunte arrivano al punto di maturazione e si mostrano in tutta la loro problematicità proprio nel confronto con temi linguistici, come dimostrato non solo dai testi su Leopardi, ma anche e forse soprattutto da quelli su Cattaneo e Ascoli. Il concetto di «passività» dunque emerge dalla riflessione linguistica di Timpanaro almeno tanto quanto produce su di essa dei

risultati apprezzabili. Il nodo decisivo da questo punto di vista è il tema dell'arbitrarietà che viene declinato strettamente in relazione con la concezione materialistica fin qui accennata, l'enorme sforzo che Timpanaro mette in campo per contrastare concezioni legate al libero arbitrio e, in ultima analisi, a concezioni metafisiche dell'agire umano, non sono semplicemente giustapposte alla riflessione linguistica come un suo corollario, ma ne rappresentano il nerbo portante. La riflessione sul tema dell'arbitrarietà infatti non è priva di collegamenti con il tema più generale del libero arbitrio, perché Timpanaro le lega nella riflessione tra causalità, finalismo e libertà di scelta in relazione all'arbitrarietà semiotica. Una prospettiva materialistica su queste tematiche infatti non può limitarsi al pur giusto riconoscimento dei limiti materiali che si impongono nelle scelte arbitrarie di segni e sensi da parte del soggetto, ma deve coinvolgere anche lo studio dei limiti delle finalità linguistiche che si intendono conseguire. In questo modo il concetto di «passività», come limite intrinseco della e nella corporeità umana che previene una concezione metafisica della libertà umana si riverbera anche nelle prassi linguistiche dei soggetti parlanti. In altre parole, il limite all'arbitrarietà non è dato per Timpanaro tanto dall'esistenza di un mondo esterno che funga da referente, ma soprattutto: «dalla struttura stessa fisio-psichica dell'uomo, dai suoi bisogni, dalle sue risposte a determinati stimoli, dalle sue attività conoscitivo-pratiche, che non sono totalmente diverse da popolo a popolo e non lo sono state nemmeno in tempi remotissimi» (Timpanaro 1997, p. 123). Non si tratta dunque solamente di riconoscere i limiti specifici che vincolano l'essere umano alla scelta di alcuni canali particolari per la comunicazione linguistica, ma nel riconoscimento che tutta la storia della specie produce un variegato insieme di condizionamenti che si esprimono in primo luogo nella struttura fisica del corpo umano, ma anche attraverso lo sviluppo e la raffinazione dei suoi bisogni, delle sue modalità esperienziali, delle sue facoltà conoscitive e delle sue pratiche, un insieme di condizionamenti che non emergono senza residuo dalla storia naturale della specie, ma che inevitabilmente si legano e si mischiano alla storia sociale, in un insieme stratificato di pratiche e tradizioni. Questa è la ragione della peculiare posizione che Timpanaro assume di fronte al tema della diversità delle lingue e dell'interesse che ha dimostrato negli anni per il dibattito storiografico circa la monogenesi e la poligenesi linguistiche. Non si tratta infatti, come nella prospettiva della grammatica generativa, di riconoscere un fondo universale che funga da collante tra tutti gli esseri umani attraverso un patrimonio cerebrale che agisce da surrogato materiale di un trascendentale linguistico, ma piuttosto di assumere la diversità delle lingue come il risultato anche della duplicità della dimensione della passività, sia quella

dell'insistenza del dato esterno, sia quella dei limiti del corpo umano nell'insieme delle sue facoltà, cerebrali e non cerebrali, delle sue risposte a diversi stimoli, nello sviluppo dei suoi bisogni e del rapporto di questi con la complessa stratificazione sociale. In questa prospettiva la ricchezza della diversità delle lingue non viene in nessun modo sminuita, ma al contrario si contribuisce a spiegarne la traducibilità e la stessa possibilità della comprensione nell'insieme delle forme espressive umane, spostando l'accento da un fondo innatistico ad una concezione eteronoma che però è radicalmente corporea perché la stessa capacità di costruire prassi linguistiche è costituita a partire da quelle specifiche disposizioni corporee. In questo sta la radice più strettamente leopardiana ed edonistica della riflessione materialistica di Sebastiano Timpanaro: la corporeità umana, le sue capacità agenti e progettuali, sono comunque orientate al raggiungimento di una qualche forma di felicità. In questo senso le pratiche umane sono in larga misura eteronome e se non possono essere spiegate con soluzioni innatistiche o con metafisiche dualistiche, neanche possono essere spiegate semplicemente con facili riduzionismi biologici. La dimensione intersoggettiva, collettiva, con cui e all'interno della quale si dà l'esperienza comunicativa linguistica non solo è una preconditione e un orizzonte di senso, ma è anche il risultato del fatto che siamo corpi costruiti e aperti alla sollecitazione della felicità. Il rapporto con gli altri esseri umani è sempre mediato anche dal fatto che essi esercitano nelle forme e gradazioni più varie, una pressione in tal senso su ciascun individuo e a sua volta ciascun individuo si è già compromesso nella valutazione e nel sollecitare gli altri un certo tipo di comportamenti. Per il materialista leopardiano Timpanaro dunque, ogni prassi umana è fondamentalemente collegata all'aspirazione al piacere e alla felicità e l'aver posto al centro della propria riflessione il concetto di «passività», lungi dall'essere una concessione malinconica ad un pessimismo sconsolato, è precisamente l'esaltazione di questa aspirazione e il tentativo di una sua spiegazione che non si serva di fantasmi metafisici o di congegni gnoseologici che hanno tutti il risultato di depotenziarla in qualche modo, smaterializzando il peso del corpo con il quale questa aspirazione a tutti gli effetti si svolge. In questo senso anche la prassi linguistica, l'esperienza comunicativa, è al fondo l'esperienza della ricerca della felicità.

Parte I Il materialismo come criterio unitario di spiegazione della realtà.

1.1 La rete sanguigna

Sebastiano Timpanaro occupa una posizione molto peculiare all'interno del dibattito culturale e filosofico italiano, per biografia intellettuale e per posizionamento teorico: filologo di formazione e impiegato per molti anni presso la casa editrice «La Nuova Italia» di professione, Timpanaro si è sempre considerato e per molti aspetti è sempre stato un outsider. L'ambiente familiare in cui crebbe contribuì alla formazione degli interessi molteplici di Timpanaro: il padre, Sebastiano Timpanaro Senior, fu studioso di fisica e per un breve periodo anche direttore della Domus Galileiana di Pisa ed il confronto con lui è all'origine dell'interesse del figlio per le scienze naturali e per il materialismo.⁵ La madre, Maria Timpanaro Cardini, fu invece filologa classica e si occupò dei frammenti dei sofisti, dei pitagorici, dello pseudo-Aristotele e di Proclo, oltre che ad eseguire la prima traduzione in italiano del *Sidereus Nuncius* di Galileo. Oltre ai propri interessi specificamente culturali, filosofici e tecnici, è sempre vivo in Timpanaro un altro elemento, quello della militanza politica. La ricerca per lui non è mai solamente uno strumento per guadagnare concettualmente una visione più coerente del mondo, ma è anche un elemento di una battaglia politica. È questo un punto da tener particolarmente presente perché contribuisce a spiegare la dedizione con cui l'autore ha continuato a lavorare allo sviluppo di un materialismo conseguente malgrado le alterne fortune delle vicende politiche italiane che ha vissuto come militante nel corso di tutto il secondo novecento.⁶ L'orizzonte politico è determinante per capire gli intenti che animavano Timpanaro. Da questo punto di vista egli

5 «Il mio materialismo [...] ha avuto le sue prime origini nelle interminabili discussioni con mio padre, discussioni affettuose e tempestose ad un tempo. Io ritenevo che egli avesse tutte le ragioni nel rivendicare il pieno valore conoscitivo della scienza, contro la riduzione crociana della scienza a pseudo-concetto (riduzione e svalutazione in cui era coinvolta anche la filologia: ecco, qui un legame con i miei interessi di filologia si può forse ravvisare: di Croce mi urtava anche il disprezzo per la filologia). Ma mi andai sempre più convincendo che una vera rivalutazione della scienza dovesse avvenire contro, non dentro l'idealismo; e che, inoltre, l'idealismo fosse pur sempre una religione, anche se immanente e non trascendente.» (Timpanaro 2001, p. 208).

6 Ricostruendo l'impressione che la fine della Seconda Guerra Mondiale aveva lasciato su di lui in un articolo molto appassionato intitolato *Il Verde e il Rosso*. Memorie lontane e riflessioni attuali, Timpanaro spiega le ragioni della sua adesione politica: «fui un simpatizzante e [...] un iscritto al PSI. Perché non al PCI, né al Partito d'Azione, che erano usciti con maggior prestigio dalla Resistenza? Perché a quel tempo – un tempo che oggi appare antidiluviano, il PSI era il solo partito che parlasse apertamente di classe operaia, di lotta di classe, di antagonismo tra borghesia e proletariato, non, come il PCI togliattiano, di unità nazionale e di ricerca di collaborazione con la DC [...]. D'altra parte il PSI non aveva nemmeno l'orgoglio intellettualistico e le illusioni interclassiste del Partito d'Azione [...]. Io volevo stare con gli operai, con i contadini, fare attività di base; e operai e contadini nel PSI di allora, c'erano.» (Timpanaro 2001, pp. 180-181).

non si è mai sottratto pubblicamente alla professione della propria fede politica e alla rivendicazione di compiti politici, anche immediati, per sé, per gli intellettuali italiani e per i gruppi politici. Nonostante questa trasparenza pubblica, evidente in tutti i suoi lavori, è forse utile qui riportare una lettera dall'epistolario con l'amico Ludovico Geymonat, che chiarisce in modo cristallino quale ruolo attribuisse Timpanaro al materialismo. Rispondendo al sollecito di Geymonat di commentare un documento programmatico per il lancio di una nuova rivista costruita intorno ai propri allievi, Timpanaro pone il problema del rapporto tra chi si dichiara materialista e poi avalla la politica del compromesso storico portata avanti dal Partito Comunista Italiano, concludendo che:

di un simile materialismo non so che farmene. Il materialismo ha senso, per me, soltanto se collegato strettamente col comunismo e con l'aspirazione alla felicità.⁷

Il materialista Timpanaro, così appassionato lettore della filosofia edonista settecentesca e studioso della teoria del piacere leopardiana non poteva trovarsi a suo agio nel contesto della retorica dell'austerità inaugurata nel PCI da Enrico Berlinguer.⁸ Questa spinta politica, che è anche una spinta etica, sta alla base dell'organicità sostanziale della riflessione di Timpanaro che è importante far emergere; come suggerisce Michele Feo:

A chi guarda l'opera reificata di Timpanaro può sembrare che in lui ci fossero più anime, quella del filologo, del linguista, del politico, del filosofo, dello storico. Che queste competenze che egli dominava come aquila esistessero in lui e che ognuna di esse si muovesse *iuxta propria principia* è vero. Ma un attento studio dovrà rivelare la rete sanguigna che tiene in solida unità gli scritti sul materialismo, sul pessimismo leopardiano, sulla psicoanalisi, sul socialismo italiano, sull'illuminismo e il romanticismo. Il bisogno di filosofia non era in lui bisogno di ideologia: egli non andava alla ricerca di una visione del mondo come un comodo traghetto per attraversare un fiume difficile e ostile. Il bisogno di filosofia faceva in lui tutt'una col bisogno di scienza. (Feo 2001, p. 150)

Se guardiamo da vicino la possente bibliografia di Timpanaro si può apprezzare la grandezza

7 Lettera di Sebastiano Timpanaro a Ludovico Geymonat, 15 Settembre 1979, conservata presso l'Archivio Sebastiano Timpanaro Jr nella Biblioteca della Scuola Normale Superiore di Pisa.

8 Il 16 Gennaio 1977 Berlinguer pronuncia uno storico discorso durante le Conclusioni al Covegno degli Intellettuali al Teatro Eliseo di Roma, in cui apre una nuova stagione della politica del PCI. Il discorso è stato recentemente ripubblicato sul quotidiano «Il Manifesto», edizione del 28 Aprile 2022.

di questa rete sanguigna dentro cui si dipanano importanti strade di ricerca per un'indagine sul materialismo⁹. Il primo compito di questo lavoro è dunque ricostruire le tracce dello svolgimento di questa tela e arrivare a dare una precisa definizione di materialismo.

1.1.1 *Classicismo ed illuminismo nell'Ottocento italiano: la prima fucina del materialismo.*

L'esigenza di mettere a fuoco la propria posizione filosofica e definire con più precisi contorni teorici il proprio materialismo si pone con chiarezza a Sebastiano Timpanaro nel momento della pubblicazione di *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, originariamente pubblicato nel 1965 e successivamente ampliato con una seconda edizione nel 1969. Il volume si presenta come una raccolta di saggi eterogenei su protagonisti e personalità della cultura italiana del secolo XIX, ma fin da una prima lettura rivela un'unità teorica di fondo del quale il suo autore era consapevole e che viene chiarita fin dalla prefazione alla prima edizione:

In altra sede vorrei cercar di giustificare in modo più esplicito certi presupposti ideologici di questi saggi, specialmente in quello sul pensiero di Leopardi. Qui accennerò soltanto che la concezione generale a cui queste pagine si ispirano (una concezione, spero, non aprioristicamente sovrapposta alla ricerca storica) è una specie di marxismo-leopardismo che, mentre accetta l'analisi marxista della società e gli obiettivi di lotta politico-sociale che sono con essa congiunti, per ciò che riguarda invece il rapporto uomo-natura si richiama soprattutto al materialismo vero e proprio (adialettico, volgare, se così piace chiamarlo) del Settecento e dell'Ottocento, all'edonismo che gli è organicamente connesso e alle conseguenze pessimistiche che, con maggiore coerenza e lucidità di chiunque altro, ne ha tratto il Leopardi. Sarà anche chiaro al lettore che l'illuminismo di cui si rivendica in questi scritti il valore non ha niente a che vedere con quel terzaforzismo europeistico che caratterizza tutto un settore della vita politica e culturale italiana, né implica alcuna propensione per riforme dall'alto, ma è tutt'uno con quel materialismo conseguente a cui ora accennavo (Timpanaro 1969, p. VII-VIII)

⁹ Per un profilo biografico dal taglio storico sulla figura di Sebastiano Timpanaro, si veda anche *Sebastiano Timpanaro. L'inquietudine della ricerca*, di Luca Bufarale (Bufarale 2022).

In queste poche righe viene messo in chiaro come la selezione dei testi che fanno parte del volume risponde ad una convinzione ideologica di fondo che accompagnerà d'ora in poi Timpanaro in tutta la sua produzione ma che ha nello studio della cultura letteraria italiana dell'Ottocento il suo luogo di nascita. La razionalizzazione del proprio pensiero attraverso lo strumento della selezione editoriale finalizzata a pubblicazione di raccolte di saggi rimarrà una costante. Non solo nel campo letterario, ma anche per quei temi che venivano visti dall'autore come i terreni di battaglia più importanti: la critica della psicanalisi e il problema di una definizione rigorosa di materialismo. Nel corso di trent'anni Timpanaro pubblicherà numerose raccolte, le principali delle quali sono, oltre a *Classicismo e illuminismo: Sul materialismo*, *Aspetti e figure della cultura ottocentesca*, *Antileopardiani e neomoderati nella sinistra italiana*, *La "fobia romana" e altri scritti su Freud e Meringer* e *Nuovi studi sul nostro ottocento*. Fa eccezione *Il lapsus freudiano*, l'unica pubblicazione timpanariana in forma di saggio organico al di fuori del settore strettamente filologico. Questa disorganicità apparente nella produzione di Timpanaro potrebbe confermare la natura dilettantesca delle incursioni fuori dalla filologia che egli ha sempre proclamato. Eppure lo sforzo di raccolta e selezione, l'immane lavoro di cura editoriale, le lunghe introduzioni a ciascuna delle raccolte e delle successive riedizioni rivelano una rete solida di ragionamento e riflessione che fa capo ad alcuni dei nodi decisivi del pensiero timpanariano: il materialismo come visione del mondo, la riflessione sul rapporto tra il progresso scientifico e l'esigenza di politica democratica, la scelta di campo per il versante marxista della cultura italiana del secondo novecento e dunque il carattere militante di tutti i suoi lavori.

Non è soltanto l'inquadramento di un problema teorico specifico a rendere interessante *Classicismo ed illuminismo*. Negli articoli che lo compongono emergono chiaramente alcuni dei temi decisivi dell'elaborazione originale del materialismo timpanariano. Questi sono: l'esigenza di una definizione più precisa del termine progresso e la distinzione tra progressismo politico-sociale e progressismo come conquista di una visione laica e materialistica della realtà; il tema delle due culture, scientifica ed umanistica, e l'esigenza del superamento di questa divisione; l'inquadramento della tematica della passività all'interno dell'esperienza umana a partire dalla concezione materialistica di Leopardi, sia per quanto riguarda la teoria del piacere, sia per quanto riguarda il rapporto tra l'essere umano e la natura.

Il filo conduttore che unisce la ricerca di questi articoli è il confronto tra romanticismo e classicismo: Timpanaro rifiuta l'idea che il classicismo italiano fosse esclusivamente il

momento dialetticamente negativo di un contrasto culturale in cui la ragione storica si trovava interamente nel campo del romanticismo. La riflessione sulla vita e il pensiero di Pietro Giordani gli permette di mettere in questione il pregiudizio sulla saldatura inestricabile tra classicismo e ideologia reazionaria,¹⁰ mentre la figura di Giacomo Leopardi mostra tutti i limiti ed i rischi storiografici, ma anche ideologici, dell'arruolamento integrale del poeta recanatese nel campo del romanticismo.¹¹ Il risultato più esplicitamente storiografico del lavoro di Timpanaro è quello di aver evidenziato il legame tra la professione di classicismo in letteratura e orientamento ideologico che raccoglie come eredità più viva dell'illuminismo una concezione razionalistica della vita e della realtà, in aperta opposizione allo spiritualismo romantico e alle sue conseguenze direttamente letterarie. L'importanza di questa operazione non può sfuggire:

Se [...] si qualifica genericamente come romantico il pessimismo del Leopardi, si finisce col disconoscere la base materialistico-edonistica da cui esso si sviluppa, o col considerarla un residuo di astratta ideologia settecentesca, o magari col valutarla positivamente, sì, ma più per il suo valore di eroico anticonformismo che per la sua obiettiva verità (Timpanaro 1969, p. 40).

L'importanza del fare chiarezza sul pensiero di Leopardi è legata non solo ad una esigenza di verità in sede storiografica, ma soprattutto alla valorizzazione della concezione materialistica da cui si sviluppa la poetica del recanatese e al suo valore di verità in sede conoscitiva. In questo quadro i temi centrali della ricerca timpanariana devono essere affrontati e chiariti

1.1.2 Progresso e dialettica nel Leopardi di Cesare Luporini.

La pietra di paragone con cui Timpanaro si confronta per approfondire la nozione di progresso è il *Leopardi progressivo* di Cesare Luporini (Luporini 2018). In questo saggio, divenuto immediatamente un classico della critica leopardiana, vengono delineati alcuni assi fondamentali per descrivere il progressismo leopardiano, in particolare il rapporto tra illuminismo e romanticismo, il concetto di natura in Hobbes e Rousseau e la cosiddetta “delusione storica” provocata dalla fine dell'esperienza rivoluzionaria convertitasi nel

¹⁰ Timpanaro 1969, pp. 41-118.

¹¹ «La giusta qualificazione di Leopardi come antiromantico – e quindi contrario all'ideologia cattolica della restaurazione e, più tardi allo stesso cattolicesimo liberale degli anni trenta – va precisata e integrata con lo studio dei rapporti tra il Leopardi e l'ala illuministica del classicismo italiano.» (Timpanaro 1969, p. 144).

dispotismo napoleonico ed infine nella restaurazione. I risultati più preziosi dell'indagine luporiniana sono la valutazione di Leopardi come moralista, l'analisi del concetto di vitalità e la sua importanza nella prima fase della riflessione leopardiana e la decisa distinzione tra il pessimismo materialista di Leopardi e i vari pessimismi romantici che sono fioriti nell'Ottocento in Europa. Il tema più specifico del progresso è inquadrato da Luporini nel quadro della definizione del rapporto del poeta recanatese con la filosofia, con cui si apre il saggio. Leopardi è qui definito moralista piuttosto che filosofo in senso tecnico-scientifico, perché facendo analisi e rappresentazione della propria esperienza tragica la rese esemplare e tipica di un particolare momento storico. Costretto a rifiutare la propria epoca, caratterizzata dalla restaurazione e dalla fine delle speranze rivoluzionarie, l'esperienza di vita leopardiana si caratterizza per la sua inattualità, la sua incongruenza col presente storico da cui deriverebbero sia il pessimismo storico che quello complessivamente inteso. La delusione storica assume un ruolo centrale nella ricostruzione di Luporini. In primo luogo essa si rivela determinante nella concezione leopardiana del rapporto tra natura e ragione:

La ragione che doveva per sempre distruggere la barbarie, le superstizioni, instaurare l'uguaglianza e la democrazia, riportare l'uomo civile al giusto e sano equilibrio con la natura, distrutto nei «tempi bassi», distrutto dal cristianesimo, e poi in quell'*acmé* di dispotismo che fu, secondo Leopardi, il '600, ebbene questa ragione è fallita, la rivoluzione da essa prodotta si è involuta, e ne è nato il dispotismo napoleonico e poi, soprattutto, nell'epoca presente la restaurazione (Luporini 2018 pp. 59-60).

Il pensiero leopardiano dunque sarebbe espressione della contraddizione storica che egli visse con tragica intensità e che si tradusse in riflessione morale su di essa. Le centralità di questo concetto ha due conseguenze importanti per il nostro ragionamento, connesse tra loro. In primo luogo Luporini è portato a constatare come l'antitesi natura-ragione come impostata da Leopardi come angolo privilegiato da cui osservare la propria epoca si scontra con la mancanza di uno strumento teoretico capace di far uscire il poeta dalle secche potenziali del nichilismo. Questo strumento sarebbe stato la conoscenza del pensiero dialettico:

la mancanza del pensiero dialettico era proprio la deficienza originaria di Leopardi, quella che ha condizionato il suo dissidio iniziale, la delusione storica (Luporini 2018 p. 82).

L'unilateralità di questa affermazione sarà successivamente ammessa dallo stesso Luporini¹² ma sarà proprio a partire dal dissenso su questo punto che Timpanaro avanzerà alcuni dei suoi approfondimenti più importanti. È utile qui ricordare che l'edizione originale del *Leopardi progressivo* apparve nella raccolta *Filosofi vecchi e nuovi*, contenente anche un importante saggio su Hegel che, come nota Biscuso, costituisce di fatto un dittico con il saggio leopardiano.¹³ In secondo luogo la centralità della delusione storica nella ricostruzione storica è spinta fino a spiegare non solo il pessimismo storico, ma tutto il generale pessimismo leopardiano conseguente:

Questa delusione non spiega solo il pessimismo storico di Leopardi, ma il suo successivo e rapido svolgersi in pessimismo totale, in quello che è stato chiamato «pessimismo cosmico»; ossia spiega tutto il pensiero leopardiano (Luporini 2018, p.78).

È proprio Walter Binni che, recensendo il *Leopardi progressivo*, accenna per primo ai rischi di questa impostazione, pur in un quadro di giudizio complessivamente positivo (Binni 1948). Come vedremo meglio, schiacciare non solo tutto il pensiero di Leopardi, ma soprattutto il passaggio dal pessimismo storico a quello cosmico sulle sole spalle della delusione storica, rischia di ridimensionare il ruolo decisivo del materialismo leopardiano.

In questo quadro teorico generale, si stagliano le decisive pagine che Luporini dedica al progressismo leopardiano. Non si può difendere in alcun modo, spiega il filosofo, che Leopardi sia negatore dell'idea di progresso e ne combatta l'idea. Il poeta non solo crede al progresso di elementi particolari del mondo umano come scienza, tecniche, linguaggi, ma anche ad un generale processo di incivilimento generale che attraversa cicli di civiltà e barbarie, ma che si definisce precisamente nel senso di andare in avanti. In questo quadro a corroborare questa interpretazione, Luporini convoca il concetto di modernità, da Leopardi impiegato come criterio di giudizio del rapporto dei popoli col progresso.¹⁴ Da ciò deriva che

12 «oggi toglierei o attenuerei molto il confronto col pensiero dialettico; e non lo configurerei comunque come indicazione di un limite di Leopardi. Ciò mi appare alquanto datato, per quel che mi concerne, all'epoca in cui scrissi questo saggio. L'atteggiamento negativo, o via via specificamente contestativo, di Leopardi contiene una tale energia intrinsecamente dialettica, che egli non ha davvero bisogno di siffatti ingabbiamenti.» (Luporini 2018, p. 9). L'*Avvertenza* alla ripubblicazione del saggio del 1980 riporta, oltre a questo anche alcuni ripensamenti su altri snodi teorici centrali del saggio, a partire dalla svalutazione delle *Operette morali*. È interessante al fine della nostra ricerca sottolineare qui come Luporini, nell'attenuare il suo giudizio rispetto alla mancanza di pensiero dialettico nel Leopardi, accenni al fatto che il carattere negativo del suo pensiero contenga un'energia intrinsecamente dialettica.

13 Cfr. Biscuso 2019, p. 99, n. 41.

14 «Si veda quando egli scrive sugli orientali e sugli americani, ma soprattutto sui paesi europei [...] sulla parte che essi hanno avuto e che tuttora ad essi spetta, nella formazione del mondo contemporaneo ecc. Si veda il suo insistere sulle diversità sostanziali, come egli dice, fra le diverse civiltà e le diverse epoche storiche.»

presentare Leopardi come negatore o disprezzatore del progresso sarebbe «cosa balorda» (Luporini 2018, p. 75). Obiettivo polemico del poeta sarebbe piuttosto il concetto di perfettibilità, che egli deriva direttamente dall'epoca dell'Illuminismo e a cui sostituisce la sua dottrina della conformabilità, strettamente legato a quello dell'assuefazione.¹⁵ Il cerchio della ricostruzione di Luporini però non si chiude ed egli è costretto a riconoscere il permanere di uno iato tra l'idea leopardiana di progresso e questa dottrina della conformabilità, un salto necessario che come abbiamo già potuto osservare non sarebbe potuto essere compiuto se non possedendo una concezione dialettica della ragione e della realtà, che Leopardi non aveva.

1.1.3 Timpanaro e l'idea di progresso.

La fortuna del saggio di Luporini al momento della sua pubblicazione nel 1947 è sicuramente in parte legata all'iscrizione di Leopardi nel campo della democrazia progressiva, come delineata da Palmiro Togliatti per l'attività politica, ma anche culturale, del Partito comunista italiano all'interno del campo costituzionale. Si trattava di un felice gioco di parole tra l'espressione politica ed il celebre verso della *Ginestra*. Nella raccolta *Aspetti e figure della cultura ottocentesca*, Timpanaro ricostruisce una breve storia del termine “progressivo”, che nel senso ideologico-politico era all'inizio dell'Ottocento, e lo rimarrà ancora a lungo, un neologismo, mentre il suo uso considerato corretto era semplicemente legato all'andare avanti, al procedere, senza coinvolgere giudizi di valore relativi al progresso in senso sociale o scientifico (Timpanaro 1980, p. 287-293). Nell'accezione togliattiana il termine assunse un significato particolare, diverso da *progressista* e coincidente col significato di democratico-avanzato, vale a dire di una democrazia destinata a tradursi nel socialismo senza bisogno di rivoluzione. È questa infatti in questo quadro che si delinea la conclusione del *Leopardi progressivo*:

l'aristocratico Leopardi non fu un liberale, ma un puro democratico e rimase fedele ai principi della democrazia rivoluzionaria, anche più avanzata. Non c'è mai in lui nessun accenno che lo avvicini alle teorie dei moderati o alle posizioni dell'alta borghesia che

(Luporini 2018, p. 75).

¹⁵ *Zibaldone* 1682-1683: «La stessa adattabilità e conformabilità che ho detto esser singolare nell'uomo, non è propriamente innata ma acquisita. Essa è il frutto dell'assuefazione generale, che lo rende appoco appoco più o meno adattabile ed assuefabile. Di lei non esiste originariamente nell'uomo, che una disposizione, la quale non è già lei». (*Zib.* 1682, 12 Settembre 1821)

si andava solidificando nei paesi più progrediti d'Europa (Luporini 2018 p. 100).

Ciò che scontenta Timpanaro del saggio luporiniano è l'impiego troppo indeterminato del concetto di progressismo che anzi denuncia come fatto per niente isolato nella storiografia marxista. Per uscire da questa *impasse* e avanzare verso una definizione più rigorosa viene recuperata un'utile distinzione, suggerita in prima battuta da Antonio La Penna in un articolo del 3 Novembre 1963, tra progresso politico-sociale e progresso tecnico-scientifico (La Penna 1995, p. 26). Se La Penna insiste soprattutto sul carattere sintetico sia dell'Illuminismo che del marxismo rispetto ai due piani di progresso, Timpanaro preferisce invece mettere l'accento sulle diverse gradazioni di questa sintesi. Ecco allora che anche nell'illuminismo si trova un Rousseau democratico radicale ma assai poco laico e razionalista da un lato, e un Holbach o un La Mettrie, materialisti conseguenti ma politicamente moderati. Proprio la curatela del *Buon Senso* del barone d'Holbach permetterà a Timpanaro alcuni anni dopo di precisare meglio questo punto, mostrando anche la capacità di riannodare nel corso degli anni il filo rosso della propria riflessione generale.¹⁶ È utile a questo punto un breve *excursus* su questa curatela, perché proprio in questo testo Timpanaro mette all'opera la sua particolare concezione di progresso. Da un punto di vista generale si può rilevare uno scarto significativo nella produzione del filosofo francese da un lato critico radicale della religione e dall'altro riformatore sociale. Il quadro del suo progetto politico si definisce all'interno di un orizzonte di stampo utopista in cui prospettano alcune singole riforme avanzate. L'ideale rimane quello della monarchia costituzionale, in grado di frenare gli eccessi dell'assolutismo, di limitare la corruzione del ceto nobiliare e di assicurare il potere legislativo ad un'assemblea di eletti. Questi eletti dovrebbero essere revocabili dai loro elettori e questa è sicuramente la singola rivendicazione più avanzata proposta dal Barone che tanta fortuna avrà nei secoli successivi in Francia, diventando una bandiera della Comune di Parigi. Malgrado questo e nonostante i suoi accenti fortemente antiassolutisti ed antimilitaristi, nella sua proposta politica di Holbach «è estraneo ad ogni progetto di riforma economico-sociale egualitaria» e non arriva mai a comprendere l'inconciliabilità degli interessi di classe, rimanendo imprigionato dentro uno schema politico incentrato sul concetto di armonia e dunque di riforme calate prevalentemente dall'alto verso il basso. Accanto a questo

16 Lungi dall'essere una semplice operazione editoriale, l'edizione per Garzanti del *Buon Senso* curata da Timpanaro è un tassello importante nella ricostruzione dell'organicità del suo pensiero. La lunga introduzione, insieme all'apparato di note critiche, rappresenta un vero e proprio saggio in cui i temi principali qui analizzati, dal tema delle due culture, al materialismo fino alla esigenza di una precisa definizione di progresso, sono tutti ripresi e approfonditi.

riformatore politico moderato, brilla però di luce propria agli occhi di Timpanaro il feroce autore di pamphlet antireligiosi, ateo e materialista militante, che ha attirato su di sé scomuniche religiose e filosofiche. Ne *La filosofia dell'illuminismo* di Cassirer ad esempio, la componente più strettamente materialista della filosofia del secolo dei lumi è molto marginale e l'opera di Holbach è giudicata molto severamente dal filosofo tedesco. Questo ruolo da *outsider* a cui la storiografia gli sembrava aver relegato il Barone d'Holbach e, all'interno della sua stessa opera, il ruolo secondario che era stato assegnato al *Buon Senso*, trattato come poco più d'un semplice riassunto anche da appassionati studiosi, ha sicuramente concorso a conquistare la simpatia di Timpanaro, sempre molto attento a valorizzare protagonisti della storia del pensiero e della cultura che considerava ai margini.¹⁷ Ciò che rende così importante la lettura del *Buon Senso* è precisamente ciò che non vi si trova rispetto all'opera maggiore, il *Sistema della Natura*. Contrariamente a quanto ha pensato una lunga tradizione interpretativa, compreso lo stesso Pierre Naville, la natura non interessava ad Holbach sotto l'aspetto strettamente scientifico. Egli non aveva ambizioni epistemologiche, sebbene fosse fermamente convinto che non si possano spiegare fenomeni al momento sconosciuti con argomenti di natura soprannaturale e non voleva correre il rischio di legare il destino del materialismo e dell'ateismo a discipline scientifiche ancora in divenire, i cui errori o smentite avrebbero potuto indebolire la stessa concezione materialistica del mondo. Intorno ad Holbach molti altri suoi sodali si erano invece impegnati nel tentativo di dare una spiegazione scientificamente fondata di proprietà inerenti la materia, primo fra tutto l'amico Diderot. Questi aveva senz'altro eletto la biologia a scienza guida dell'epoca illuminista e l'*Interpretazione della natura* era di fatto il manifesto di questo connubio tra filosofia materialista e biologia. L'impostazione di chi, come Diderot, auspicava una spiegazione scientificamente esatta e materialistica del passaggio dalla materia inorganica alla materia pensante, non poteva che scontrarsi con strumenti tecnici ancora inefficaci e dati sperimentali troppo insufficienti. È questo un punto nodale per comprendere al meglio la definizione che Sebastiano Timpanaro dà dei due aspetti del progresso. Le grandi aspettative riposte negli studi circa la generazione spontanea nei circoli dei *philosophes* si dovettero scontrare con la definitiva confutazione:

Così esperienze genialissime, come quella del grande Spallanzani, ebbero un influsso

17 Pierre Naville, autore del saggio monografico *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle* e lettore appassionato del barone, cita il *Buon Senso* solo due volte, per definirlo come un semplice riassunto del *Sistema della natura*.

scoraggiante e ritardante sull'evoluzionismo biologico concepito come teoria puramente materialistica (Timpanaro 1985, p. XXXII).

Dalla consapevolezza di questo tipo di rischi discende la cautela con cui Holbach affronta il legame tra la fondazione coerente del materialismo e il suo rapporto con le dimostrazioni scientifiche. All'interno di una prospettiva materialistica il rapporto con la scienza e le sue conquiste è senza dubbio decisivo. Nessuna prospettiva materialista può evitare di tenere conto delle nuove conquiste scientifiche, pena il mutarsi in dogmatismo. Ma le scienze in quanto tali, nel loro progresso e nelle loro acquisizioni, non sono automaticamente fondazione e promozione di una concezione materialistica del mondo. In primo luogo c'è il tema del rapporto tra scienza ed ideologia che nel dibattito italiano ha avuto una grande eco a seguito della pubblicazione de *L'Ape e l'Architetto* nel 1976. Come avremo modo di vedere nel dettaglio, Timpanaro nutre sempre grosse riserve rispetto all'impostazione che al problema era dato da quel testo di cui vedeva il rischio di piegare il bastone eccessivamente sul lato della critica all'ideologia, liquidando l'aspetto sperimentale del momento scientifico nell'ideologia stessa. Sono due invece i punti che qui premono con più forza per una precisa definizione di progresso. Anzitutto l'idea che ogni scoperta scientifica di fenomeni ritenuti fino ad un dato momento soprannaturali possa far arretrare l'intervento divino o esonerare la divinità da singoli aspetti della realtà, si scontra col fatto che questa può rimanere salva come principio primo. A questo proposito Timpanaro cita l'inquietudine di Francesco Acri per cui «Dio si fa più in là, sempre più in là, e non trova riposo; perché la scienza lo persegue» (Acri 1907, p.75) ma è facile osservare come questo argomento riemerge costantemente nel dibattito scientifico, ad esempio nelle riflessioni stimulate dalle scoperte nel campo della fisica astronomica.¹⁸ Il punto decisivo per Timpanaro però è che in momenti di crisi di determinate spiegazioni scientifiche o teorie generali ritenute valide, anche come risultato di straordinarie scoperte scientifiche, possono produrre nell'immediato la rivincita di posizioni religiose, irrazionalistiche o spiritualiste. È quanto era accaduto per la biologia con la smentita della generazione spontanea. Su questo punto particolare è molto forte sul filologo materialista l'influenza del pensiero filosofico di Lenin. Come noto il dirigente bolscevico

18 Una buona sintesi del dibattito sul tema del creazionismo all'interno delle teorie cosmologiche si trova in H. Kragh, *Cosmology and Controversy: The Historical Development of Two Theories of the Universe*, Princeton University Press, 1999. Man a mano che nuovi strumenti tecnologicamente avanzati vengono messi in funzione il dibattito si rilancia, si veda ad esempio *Before the Big Bang: Something or Nothing?*, «New Scientist», 3 Dicembre 2012. Un grande dibattito è nuovamente in corso a partire dalle immagini prodotte dal James Webb Telescope.

aveva impiegato parte della sua riflessione, dopo la sconfitta della rivoluzione russa del 1905 a polemiche di carattere non solo politico, ma anche teorico-filosofico, che hanno avuto come risultato editoriale la pubblicazione del lungo saggio *Materialismo ed empiriocriticismo*. Questo testo lascerà in Timpanaro una doppia influenza, tanto sul piano metodologico con cui si interviene filosoficamente in dibattiti di carattere scientifico, tanto di ispirazione sul tono da pamphlet polemico che ha caratterizzato molte delle pubblicazioni del filologo:

Resta un merito duraturo di Lenin aver individuato il carattere reazionario della rinascita idealistica del primo Novecento, anche là dove si presentava come un rilancio di attivismo rivoluzionario contro il quietismo darwinistico-sociale (Timpanaro 1997, p. 15).

Dentro questa ricostruzione dovrebbe risultare più comprensibile l'insistenza con cui già in *Classicismo ed illuminismo* con cui i due piani del progresso vengono definiti per le loro caratteristiche proprie. Da un lato la lotta per liberare l'umanità da pregiudizi di tipo religioso e metafisico e conquistare una visione del mondo integralmente laica è strettamente connessa con la lotta contro le oppressioni di tipo sociale. Ma questa connessione «non significa identità immediata, ed è facile citare molti casi di sfasatura, o addirittura di temporaneo contrasto tra progressismo politico e progressismo scientifico, tra democraticità e razionalismo laico.» (Timpanaro 1965, p. 166). Questi esempi possono essere ricavati da tutta la storia della cultura, da Epicuro agli stoici, da Savonarola a Machiavelli, fino al positivismo ottocentesco. Caso esemplare è, come abbiamo visto, l'illuminismo con i suoi protagonisti. L'importanza che questa distinzione assume per Timpanaro è data dalla sua vocazione militante, per cui si correrebbe il rischio opposto di presentare ogni democratico ogni laico materialista e come reazionario in senso complessivo un materialista antidemocratico. Il punto è così decisivo per lui che ritornerà con la stessa veemenza retorica in *Sul materialismo*:

Se si vuole, si può benissimo dire che Rousseau, in quanto più rivoluzionario, è più materialista di Diderot o del barone d'Holbach; ma è chiaro che questo sarebbe soltanto un paradosso polemico e che la sfasatura tra i due piani non può essere negata (Timpanaro 1997, p. 44).

Sul versante tecnico-scientifico dell'idea di progresso, Timpanaro si avvale a più riprese dei contributi di Ludovico Geymonat, del quale recensirà favorevolmente la grande opera *Storia del pensiero filosofico e scientifico*. Il saggio *Filosofia e filosofia della scienza* segna un momento decisivo per il filosofo torinese nel suo percorso personale che lo porterà, dal neopositivismo viennese, ad approdare al marxismo.¹⁹ Questo breve saggio ha esercitato una forte influenza su Timpanaro, che spesso lo citerà come suo punto di riferimento sul versante della filosofia della scienza e dell'epistemologia. Sono due gli elementi principali che dal saggio geymonatiano penetrano nella riflessione del filologo: la difesa del concetto di progresso scientifico e il legame di questo con una concezione realistica. In primo luogo vediamo lo stretto legame che viene posto tra il concetto stesso di progresso scientifico e la dimensione della tecnica. Il filosofo torinese scarta senza dubbio l'ipotesi di legare l'idea di progresso ad una qualche forma di sapere assoluto. Il riferimento critico qui non è tanto l'idealismo filosofico, ma il positivismo ottocentesco di August Comte, nella sua idea di progresso, nello stadio positivo della scienza, come aggiunta di nuove verità ad un patrimonio di verità. Al contrario, ingrediente decisivo per una chiara definizione di progresso scientifico è il suo legame con la dimensione tecnico-sperimentale; posta in quest'ottica non si tratta più di aggiungere verità irrimediabili, ma di costruire un patrimonio di acquisizioni sempre potenzialmente correggibile e migliorabile da nuovi acquisti successivi. Parimenti non si tratta di una semplice catalogazione di dati sperimentali, perché l'arricchimento della tradizione tecnico-sperimentale ha inevitabili conseguenze sul piano teorico e viceversa, stabilendo di fatto una dialettica tra la dimensione tecnico-sperimentale e quella teorica della scienza. In questo quadro la definizione basilare di progresso scientifico viene ad essere la seguente:

un certo complesso di ricerche realizza o non realizza un progresso, a seconda che riesca o non riesca ad arricchire il patrimonio tecnico-sperimentale e il patrimonio teorico della scienza (Geymonat 1960, p. 124).

Certamente il carattere sperimentale, galileiano, della scienza è un tema che Timpanaro ha sempre sentito vicino alla propria sensibilità, ma il punto decisivo qui è un altro e sta nell'esito filosofico della definizione di progresso scientifico: sul piano strettamente

¹⁹ Per una ricostruzione anche dal versante della biografia intellettuale di Geymonat si veda F. Minazzi, *La passione della ragione. Studi sul pensiero di Ludovico Geymonat*, Thélema Edizioni, Milano, 2001.

epistemologico non si può andare oltre al porre il problema del realismo filosofico. Ovviamente la scelta per il materialismo implica la scelta per un'opzione epistemologica di fondo, ma è convinzione che rimane incrollabile fino alla fine in Timpanaro che sul piano strettamente gnoseologico non si possa conseguire un coerente materialismo, ma si possa per l'appunto giungere tutt'al più ad una forma di realismo filosofico. Questo è messo bene in mostra da Geymonat quando conclude il capitolo dedicato al concetto di progresso scientifico spiegando che: «sono i caratteri da noi faticosamente posti in luce nella scienza ad autorizzarci a delineare una certa concezione realistica del mondo [...]: non è la postulazione iniziale di una realtà esterna ad offrirci il punto di partenza.» (Geymonat 1960, pp. 128-129). L'esigenza di una visione d'insieme sul mondo scaturisce dall'atteggiamento scientifico ma non si riduce in esso, anzi bisogna evitare i rischi di atteggiamenti settoriali e specialistici e questo si ottiene, tanto per Geymonat quanto per Timpanaro, con l'appello ad un nuovo atteggiamento illuminista, inteso come conquista di una cultura laica e materialista unitaria.²⁰ Sul piano dell'orientamento filosofico questo ha conseguenze molto importanti per entrambi gli autori. La stessa definizione di progresso scientifico qui ricostruita autorizza a parlare di orientamento realistico della storia della ricerca scientifica:

Parlare, in questi termini, di un “realismo” della scienza non significa altro che parlare della direzione “realistica” secondo cui essa si svolge; cioè prendere atto che, pur attraverso inquadramenti concettuali via via riformabili, pur attraverso risultati tecnico-sperimentali sempre correggibili e integrabili, affiora nel progresso della scienza un oggetto della ricerca che non dipende in modo esclusivo dall'opera del ricercatore, e che non si risolve quindi nelle azioni da lui compiute. E' un oggetto a cui la ricerca scientifica non ci autorizza ad attribuire alcuna fissità - ma semmai un dinamismo interno, in corrispondenza al dinamismo della ricerca stessa - che si manifesta comunque come qualcosa di *altro* dal soggetto, cioè di irriducibile ai processi con i quali l'umanità cerca via via di chiarirlo e di dominarlo (Geymonat 1960, pp. 156-157).

Sono queste le parole che, ben al di là della immediatamente successiva professione di

20 «Materialismo, dunque, come criterio di spiegazione unitaria della realtà e non come supporto di reazioni emotive.» (Timpanaro 1997, p. 39). «La ragione umana (...) non può accontentarsi di sconfiggere l'irrazionalismo su temi particolari lasciandogli poi campo libero per ciò che riguarda i problemi più generali (...). Deve tener presente che la rinuncia di principio a qualsiasi immagine unitaria del mondo (...) avrebbe l'unico effetto di rinchiuderci nelle secche dello specialismo » (Geymonat 1972, volume VI, p. 1058),

materialismo di Geymonat nel testo e dei suoi successivi tormenti, Timpanaro individuerà come la più chiara espressione sul piano epistemologico dell'esigenza materialistica. Questa è la sponda specialistica a cui si affiderà quando si tratterà di definire esplicitamente la traduzione filosofica dell'elemento più originale del suo materialismo, vale a dire la categoria di "passività".²¹

La pubblicazione di *Classicismo ed illuminismo* provocò un ampio dibattito le cui linee essenziali sono ricostruite nella prefazione alla seconda edizione. Qui Timpanaro anticipa una ipotetica obiezione che non gli è stata esplicitamente rivolta, ma di cui sente il pericolo, vale a dire che nel quadro di una distinzione tra progresso tecnico-scientifico e progresso politico-sociale nel quadro di una generale rivalutazione dell'illuminismo contro il romanticismo, ci si esponga al rischio di una acritica rivalutazione del cosiddetto "progresso borghese" vale a dire della disumanizzazione e dello sfruttamento razionalizzato. La critica più esplicita a questa concezione di progresso è senza dubbio stata formulata in *Dialettica dell'illuminismo* da Horkheimer e Adorno, autori che Timpanaro sentiva come tra i più lontano dalla sua sensibilità intellettuale e politica. Troppo forte l'esigenza di scienza e verità in lui per abbandonarsi ad un'impostazione che riteneva «un vero e proprio oscurantismo romantico-esistenzialisteggiante» (Timpanaro 1969, p. XXXI). Gli accenni di critica ad una corrente interpretativa presente nella critica leopardiana italiana che traeva ispirazione direttamente dalla Scuola di Francoforte sono presenti già a quest'altezza cronologica della riflessione di Timpanaro, ma sarà solo con *Antileopardiani e neomoderati nella sinistra italiana* che gli sarà dedicata più ampia attenzione, sulla scorta di varie pubblicazioni leopardiane di ispirazione adorniana che uscirono nel corso degli anni '70.²² Nonostante ciò l'esigenza di non prestare il fianco a critiche di questo tipo e a salvaguardare il legame tra progresso tecnico-scientifico e progresso politico è alla base sia delle successive precisazioni di queste distinzioni quanto della necessità di declinarle da un lato dentro il tema delle due culture e dall'altro all'interno della poetica di Leopardi, campione della sintesi tra i due diversi progressismi.

21 Al concetto decisivo di "passività" per Timpanaro sarà dedicato capitolo apposito. Il termine è impiegato esplicitamente nei primi saggi di *Sul materialismo*, ma la sua genesi parte, come si sta cercando di dimostrare, dall'indagine sull'esperienza poetica e filosofica di Leopardi.

22 Si veda il capitolo IV di *Antileopardiani e neomoderati nella sinistra italiana*, dal titolo *Leopardi e la sinistra italiana degli anni settanta* in cui Timpanaro prende in esame quella che, non senza un po' di esagerazione retorica, chiama «ondata di leopardismo adorniano» per la quale è comunque costretto a riconoscere che appare un fenomeno limitato alla sola Italia (Timpanaro 1982, pp. 145-196).

1.1.4 Leopardi *progressista*.

Nella figura del Leopardi Timpanaro individua una riuscita sintesi dei due progressismi, così difficile da ottenere proprio perché la sfasatura tra i due campi di progresso è così difficile da chiudere fuori da percorsi rivoluzionari. Interessante qui è notare come per preparare la sua ridefinizione di progressismo in Leopardi e poi sul piano generale, l'autore parta dal rapporto tra il poeta recanatese e il classicismo. Non è sufficiente dunque richiamare la conoscenza dei grandi classici (Hobbes, Rousseau, Voltaire) come pure giustamente fa Luporini, ma è necessario richiamare anche i contatti con la tradizione classicismo illuminista ottocentesco, in cui rimaneva forte la tradizione del sensismo filosofico. Il progressismo di Leopardi si definisce anche a partire dalla sua scelta di campo «antiromantica» (Mengaldo 2012) che lo spinse ad avvicinarsi al Giordani, da cui mutuò soprattutto esigenze di riforma, laicismo, sensismo. È dentro questo quadro di ragionamento che il filologo si impegna a difendere l'illuminismo leopardiano contro ogni abusivo arruolamento del poeta recanatese nel campo del romanticismo. Correttamente inserito dentro la tradizione del classicismo illuminista italiano e nell'eredità del titanismo alfieriano, Leopardi rappresenta comunque un vertice in cui «giunge al massimo grado quella tensione tra progressismo e pessimismo» (Timpanaro 1969, p. 151) che era presente nella letteratura e nel pensiero che avevano nutrito la sua formazione. L'attenta ricostruzione dell'evoluzione del rapporto tra pessimismo e progressismo in Leopardi permette a Timpanaro di individuare il punto di rottura oltre cui la ricostruzione data nel saggio di Luporini non regge più. Se nella prima parte della sua riflessione pessimistica è viva in Leopardi, e sotto l'influenza del Giordani, una missione civile, patriottica e classicista, si può dire che a quest'altezza il “pessimismo storico” non è ancora propriamente pessimismo e prevale l'insofferenza per la condizione stagnante dell'Italia e dell'Europa nell'epoca della Restaurazione. Qui è viva la validità della cosiddetta delusione storica come definita da Luporini, l'infelicità personale è vissuta da Leopardi come un caso particolare, sia pure estremo, dell'infelicità generale della società del suo tempo, caratterizzate dalla noia e dal tedio. Ancora nel 1820, la lettera dedicatoria alla *Canzone Ad Angelo Mai* ha un tono fortemente politico nella valutazione della propria condizione. Leopardi scrive al conte Leonardo Trissino:

Ricordatevi c'hai disgraziati si conviene vestire a lutto, ed è forza che le nostre canzoni rassomiglino ai versi funebri. Diceva il Petrarca, ed io son un di quei che 'l pianger

giova. Io non posso dir questo, perché il piangere non è inclinazione mia propria, ma necessità de' tempi e volere della fortuna (Leopardi 1993, p. 352).

Fin da quest'altezza però, Timpanaro suggerisce l'emergere di una nuova esigenza, vale a dire quella di esprimere l'idea della radicale e insanabile infelicità umana. Sporadiche apparizioni che non vanno cercate tanto nello *Zibaldone*, quanto nelle poesie e negli stessi abbozzi di poesie. C'è in questo la volontà di Timpanaro di non rinchiudere esclusivamente nello *Zibaldone* la traiettoria dello sviluppo di un pensiero così inquieto come quello di Leopardi, ma di valorizzare anche il contenuto filosofico della sua poesia e della sua prosa. Ne *L'ultimo canto di Saffo* si osserva bene il venir meno di ogni nota speranzosa. La poesia dedicata a Saffo è integralmente una protesta contro l'ingiustizia della disuguaglianza fisica, senza che in alcun modo questa sia una trasfigurazione della disuguaglianza sociale. Di lì a poco, con il *Dialogo della Natura e di un Islandese*, il passaggio alla concezione malefica della natura e della radicale infelicità umana è finalmente irreversibile. In risposta al lungo lamento dell'Islandese infatti, la Natura dà la sua risposta più celebre:

Immaginavi tu forse che il mondo fosse fatto per causa vostra? Ora sappi che nelle fatture, negli ordini e nelle operazioni mie, trattone pochissime, sempre ebbi ed ho l'intenzione a tutt'altro, che alla felicità degli uomini o all'infelicità. Quando io vi offendo in qualunque modo e con qual si sia mezzo, io non me n'avveggo, se non rarissime volte: come, ordinariamente, se io vi diletto o vi benefico, io non lo so; e non ho fatto, come credete voi, quelle tali cose, o non fo quelle tali azioni, per dilettarvi o per giovarvi. E finalmente, se anche mi avvenisse di estinguere tutta la vostra specie, io non me ne avvedrei (Leopardi 2020, p. 286).

Questo passo così celebre esigeva essere citato integralmente perché ha un ruolo decisivo nello svolgimento del materialismo timpanariano. Sono almeno tre i motivi d'interesse di questo dialogo: in primo luogo, come già detto, la definitiva concezione della natura matrigna; ma accanto a questo è importante segnalare già da ora il tema della concezione leopardiana della materia²³ e quello della possibile estinzione della specie umana, entrambi

23 «Tu mostri di non aver posto mente che la vita di quest'universo è un perpetuo circuito di produzione e distruzione, collegate ambedue tra se di maniera, che ciascheduna serve continuamente all'altra, ed alla conservazione del mondo; il quale sempre che cessasse o l'una o l'altra di loro, verrebbe parimente in dissoluzione. Per tanto risulterebbe in suo danno se fosse in lui cosa alcuna libera da patimento.» (Leopardi 2020, p. 288). Sulla concezione della materia in Leopardi e in Timpanaro si veda più avanti il paragrafo dedicato.

temi che concorreranno in maniera decisiva ad una definizione più precisa di materialismo nella formulazione di Sebastiano Timpanaro. Il punto decisivo è che se da un lato è importante confutare, sul piano della ricostruzione filologica del pensiero del poeta di Recanati, tanto tesi che negano ogni distinzione alle diverse fasi del pessimismo, tanto quelle che presentano la rottura come repentina e immotivata sul piano concettuale, ancora più importante per Timpanaro è spiegare che il passaggio dal pessimismo storico della prima fase al pessimismo globale della seconda, non avviene sul piano strettamente concettuale, come risultato di una riflessione tutta interna al piano intellettuale delle idee. Se rimangono giuste e preziose le lezioni come quella di Luporini per cui il vitalismo filosofico è portatore di contraddizioni intrinseche che lo spingono a convertirsi in pessimismo, il punto decisivo per Timpanaro è che la concezione della natura malefica in Leopardi è in primo luogo e soprattutto il risultato di nuove esperienze personali e pratiche non conciliabili dentro il quadro del pessimismo storico e queste esperienze sono l'aggravarsi delle sue condizioni di salute e dell'accentuarsi del suo senso d'infelicità dovuto al proprio stato fisico. È questo un punto tanto decisivo quanto controverso, perché una lunga tradizione, attiva sin dai contemporanei di Leopardi, ha preteso liquidare il materialismo del poeta in virtù della sua infelicità dovuta alle sue condizioni fisiche. Che si esprima nel livore contemporaneo di Tommaseo o Capponi, che sia la freddezza positivista di Giuseppe Sergi o il giudizio critico di Benedetto Croce, il nocciolo dell'argomentazione rimane il medesimo, ovverosia negare valore generale al pessimismo leopardiano, relegandolo, sia pure in forme diverse e più o meno raffinatamente argomentate, ad un lamento individuale. Leopardi stesso mostrò una lucida comprensione di questo aspetto quando, nella celebre lettera al de Sinner, protestava contro i suoi avversari che pretendevano di evitare la confutazione sul filo di argomenti razionali del suo pessimismo, rappresentandolo come semplice e diretta espressione di una condizione patologica. Ancora più importante è la rivendicazione che il poeta fa del coraggio che gli è servito per far emergere dalla propria condizione, la sua filosofia.²⁴ Il punto è

24 «Mes sentimens envers la destinée ont été et sont toujours ceux que j'ai exprimés dans *Bruto minore*. Ç'a été par suite de ce meme courage, qu'étant amené par mes recherches à une philosophie désespérante, je n'ai pas hésité à l'embrasser toute entière.» (Leopardi 1998, p. 1823). «I miei sentimenti verso il destino sono stati e sono sempre quelli che ho espresso nel *Bruto minore*. E' stato proprio per questo coraggio che, essendo stato condotto dalle mie vicende ad una filosofia disperata, non ho esitato ad abbracciarla tutta intera» Traduzione mia, in francese nel testo. La lettera è del 24 Maggio 1832. La protesta contro la riduzione della riflessione leopardiana a riflesso dell'infermità torna anche nell'ultima delle *Operette morali*, il *Dialogo di Tristano e un amico* in cui si legge: «sentendo poi negarmi, non qualche proposizione particolare, ma il tutto, e dire che la vita non è infelice, e che se a me pareva tale, doveva essere effetto d'infermità, o d'altra miseria mia particolare, da prima rimasi attonito, sbalordito, immobile come un sasso, e per più giorni credetti di trovarmi in un altro mondo.» (Leopardi 2020, pp. 586-587).

decisivo perché è proprio a partire da qui che Timpanaro individua la peculiarità irriducibile del materialismo leopardiano e ne fa l'asse portante della propria proposta:

Bisogna invece riconoscere che la malattia dette al Leopardi una coscienza particolarmente precoce ed acuta del pesante condizionamento che la natura esercita sull'uomo, dell'infelicità dell'uomo come essere fisico. Come certe esperienze personali di rapporti di lavoro sviluppano nel proletario una consapevolezza particolarmente intensa del carattere classista della società capitalistica (quel senso di classe così difficile ad acquisire per l'uomo di sinistra di origine non proletaria), così la malattia contribuì potentemente a richiamare l'attenzione del Leopardi sul rapporto-uomo natura (Timpanaro 1969, p. 157).

In questo denso e decisivo passaggio Timpanaro annuncia e indica alcuni dei principali snodi del suo pensiero. È questa acquisizione, questa razionalizzazione della svolta nel pensiero di Leopardi sulla base dell'esperienza individuale, ma generalizzabile, della propria malattia ed infermità che spingerà Timpanaro a proclamare l'esigenza di quell'approfondimento marxista-leopardiano annunciato nella prefazione. Il tema decisivo è il condizionamento che la natura esercita sull'uomo. Leopardi ha avuto la grandezza intellettuale e il coraggio personale di andare a fondo della propria condizione e trasformarla in «un formidabile strumento conoscitivo» (Timpanaro 1969, p. 158). Una prima conseguenza di questa definizione del rapporto-uomo natura è che esclude ogni soluzione di tipo religioso. Giustamente già Luporini ricordava come Leopardi si sia sottratto, rispetto ad ipotetici esiti teologici, mistici o irrazionalistici della sua riflessione, non col suo momento nichilista, ma con la decisa scelta materialista. Anzi la ricostruzione luporiniana parla di un vero e proprio processo parallelo per cui da un lato l'originario vitalismo spinge il poeta verso il nichilismo e dall'altro ad una elaborazione di un radicale e conseguente materialismo. Luporini però di fronte all'ipotesi di sviluppare questo chiasmo si arresta perché «approfondire questo materialismo non è compito del presente studio» (Luporini 2018, p. 86). Come correttamente nota Biscuso però, Luporini non tornerà mai sull'argomento e il materialismo leopardiano rimarrà per lui uno scrigno chiuso anche nei successivi lavori.²⁵ Sarà proprio Timpanaro a proseguire su questa strada. Il condizionamento della natura sull'uomo dunque come punto di partenza per la definizione di un rinnovato materialismo. Il tema sarà al centro degli articoli

25 «in realtà mai Luporini ha mostrato un autentico interesse per il materialismo leopardiano» (Biscuso 2019, pp. 106-107).

che compongono la raccolta *Sul materialismo*, ma non è il caso di anticipare frettolosamente questo nodo. È importante per sottolineare la consequenzialità temporale di questi scritti, che dimostrano un lavoro ed una riflessione continui sul tema da parte del filologo, sono cioè il luogo in cui quell'approfondimento dichiarato come necessario e preannunciato nella prefazione alla prima edizione della raccolta nel 1965. Ciò che per adesso è importante sottolineare è come il rapporto uomo-natura come impostato da Leopardi a partire dall'esperienza individuale della propria infermità: «per il fatto di essere personalmente sofferta e artisticamente trasfigurata, non perde nulla della sua “scientificità”» (Timpanaro 1969, p. 158). L'altro tema centrale che emerge dal passaggio timpanariano precedentemente citato è la questione del piacere. La ricostruzione di una teoria del piacere di Timpanaro è impresa non semplice perché i suoi riferimenti sono se possibile ancora più frastagliati e dispersi di quanto non lo siano quelli relativi al ruolo decisivo della passività e del condizionamento all'interno di una prospettiva materialistica. Qui sarà sufficiente richiamare la ricostruzione del rapporto tra pessimismo, teoria del piacere e materialismo in Leopardi, che è alla base, ma non esaurisce, del pensiero integrale di Timpanaro. La teoria del piacere si sviluppa anteriormente rispetto al materialismo conseguente in Leopardi.

1.1.5 Ancora sulla *Scuola di Francoforte*.

Dentro le coordinate in cui è stato inquadrato il concetto di progresso per Timpanaro, apparirà più chiara la distanza che lo separa dai pensatori della Scuola di Francoforte e aiuterà a chiarire ulteriormente la portata del concetto di progresso così definito. Le pubblicazioni di Timpanaro sono costellate di riferimenti polemici in particolare ad Adorno ed Horkheimer, ma una vera e propria trattazione delle loro idee, un vero e proprio confronto non viene mai svolto. Sarà utile qui provare a tracciare una distinzione dei modi diversi in cui il concetto di progresso viene affrontato da queste due diverse prospettive. Timpanaro come anticipato cita la Scuola di Francoforte già in *Classicismo ed illuminismo* e di nuovo in sede di *Prefazione* alla prima edizione di *Sul Materialismo*. Se qui vengono chiariti i termini del dissenso, utilizzando la marginale letteratura di critica adorniana su Leopardi come pretesto, è forse nell'epistolario con Cesare Cases il luogo dove Timpanaro inquadra più precisamente il problema:

Io non credo affatto che l'illuminismo «vada rivendicato come se nel frattempo non

fosse successo niente»; e tu hai ragione di osservare che anche il marx-leopardismo è un tentativo di correzione dell'illuminismo. Ma, appunto, è un tentativo antiromantico di correzione dell'illuminismo. La sociologia di Horkheimer e Adorno invece, mi sembra una propaggine dell'anticapitalismo romantico, con gli indubbi meriti ma anche le insufficienze di quell'indirizzo. Direi che lo è già nel linguaggio fumoso e insopportabile. Almeno una cosa andrebbe imparata dall'illuminismo: il gusto dell'esprimersi e del pensare chiaramente (Cases-Timpanaro 2004, p. 146).

In *Dialettica dell'Illuminismo* Adorno e Horkheimer partono dall'idea che l'enorme aumento del tenore di vita in Occidente nel dopoguerra abbia prodotto solo una nuova e più insidiosa forma di dominio. Per la Scuola di Francoforte, la società moderna è una società di puro dominio del sistema capitalistico sulle masse. I lussi della vita moderna e la cultura di massa che questi lussi hanno contribuito a diffondere sono riusciti a creare un conformismo senza precedenti, al quale era sempre più difficile per qualsiasi lavoratore sottrarsi. In altre parole, la classe operaia subiva la cultura popolare, prodotto dell'industria culturale, come una forma di controllo e si era quindi adattata al sistema dominante, diventandone in larga misura parte integrante. A livello fondamentale, per Adorno e Horkheimer il conformismo e la repressione della società contemporanea non sono prodotti del capitalismo, ma il peccato originale del periodo dell'Illuminismo o, per essere più specifici, del «pensiero illuministico». Come spiegano:

Non abbiamo il minimo dubbio - ed è la nostra petizione di principio - che la libertà nella società è inseparabile dal pensiero illuministico. Ma riteniamo di aver compreso, con altrettanta chiarezza, che il concetto stesso di questo pensiero, non meno delle forme storiche concrete, delle istituzioni sociali a cui è strettamente legato, implicano già il germe di quella regressione che oggi si verifica ovunque (Adorno-Horkheimer 2010, p. 5).

Questa regressione si esprime attraverso l'atteggiamento fondamentale della ragione illuministica, vale a dire l'identità di conoscenza e potere. Secondo gli autori l'accelerazione dello sviluppo tecnologico e industriale, la loro crescita impetuosa con i conseguenti rivolgimenti sul piano sociale e culturale non avrebbero condotto in alcun modo al caos, anzi, a detta loro «la civiltà attuale conferisce ai suoi prodotti un'aria di somiglianza. Il film, la radio e i settimanali costituiscono, nel loro insieme, un sistema». La critica all'industria

culturale è tanto densa quanto serrata, è una critica senza possibilità di appello, che tiene insieme l'analisi della natura della produzione di prodotti culturali seriali e massificati, delle forme di consumo, così come la più generale analisi dell'illuminismo – inteso dagli autori come cifra della modernità e come ratio borghese – delle sue contraddizioni e declinazioni storiche reali, caratterizzate dalla barbarie e dal totalitarismo, sia esso nelle sue manifestazioni fasciste che nella forma della moderna democrazia “avanzata” statunitense. Dunque quella sull'illuminismo è innanzitutto un'analisi sul dominio e sul suo darsi storico, un dominio totalitario e totalizzante, che si razionalizza attraverso la razionalizzazione tecnica, una Storia che non ammette più nel suo orizzonte altre storie possibili e anzi negherebbe la storia stessa, poiché il prima e il poi risultano necessariamente connessi per divenire ciascuno il destino dell'altro. I meccanismi propri della catena di montaggio vengono da Horkheimer e Adorno proiettati sul piano dei processi culturali e sociali, portando la società a essere «estraniata a se stessa»:

Per il momento la tecnica dell'industria culturale è arrivata solo alla standardizzazione e alla produzione in serie e ha sacrificato ciò per cui la logica dell'opera si distingueva da quella del sistema sociale. Ma questo effetto non si deve addebitare a una presunta legge di sviluppo della mera tecnica come tale, ma alla funzione che essa svolge nell'economia attuale. (Adorno-Horkheimer 2010, pp. 127-128)

Il costante sviluppo della tecnica, il suo divenire sempre più raffinato, opera da un lato indebolendo e recidendo l'unità esperienziale, l'immediatezza di quella relazione tutta umana e salvifica del “qui ed ora”, spontanea, per gli autori necessaria. Questa tendenza autoritaria della tecnica verrebbe colta dai francofortesi ad esempio nel passaggio storico dal telefono – che nonostante la lontananza sul piano dello spazio per lo meno nell'analisi degli autori garantiva “liberalmente” agli utenti di darsi ancora come soggetti in una relazione – alla radio, che ha implicato invece un'ulteriore separazione fra le parti. La tecnologia dunque isola e addomestica il “pubblico” desoggettivandolo. Il dramma dell'industria culturale, il suo essere barbarie, si risolve nella produzione e messa in circolo di prodotti che non sono altro che forme pure, ossia vuote: “mezzi” che negano il fine dell'esperienza umana, del darsi umano particolare ossia nella relazione di un “qui e ora”; un mezzo dunque che – come viene affermato negli appunti sulla propaganda da intendersi anche nel senso più ampio come comunicazione di massa, pubblicità ecc. – non cambia il mondo, ma lo fissa:

Fissa la costituzione degli uomini come sono diventati sotto l'ingiustizia sociale, nell'atto stesso che li mette in moto. Essa conta di poter contare su di loro. Nell'intimo ognuno sa che attraverso il mezzo diventa mezzo egli stesso, come nella fabbrica. [...] Anche la verità diventa, per essa, solo un mezzo per acquistare seguaci; essa altera la verità già nell'atto di formularla. Perciò la vera resistenza non conosce propaganda. La propaganda è antiumana. (Adorno-Horkheimer 2010, pp. 272-273)

Dunque il potere, per mezzo della propaganda, ossia per mezzo di un linguaggio standardizzato che fa della lingua uno strumento manipolatorio, trasforma gli individui in mezzi essi stessi, quindi in forme vuote. Nella visione «apocalittica» dei francofortesi non c'è alcuna prospettiva di salvezza nella Storia, la resistenza non è altro che resilienza e testimonianza: l'illuminismo è irrimediabilmente «totalitario».

Dal punto di vista del materialismo che si sta cercando di definire in questa sede sono molti gli aspetti irricevibili di questa diagnosi. La posta in gioco prima ancora che una rigorosa definizione del concetto di progresso è la sua stessa possibilità o validità ermeneutica. L'esito della *Dialettica dell'illuminismo* infatti è la coincidenza del progresso con il dominio:

Dove l'evoluzione della macchina si è già rovesciata in quella del meccanismo di dominio, e la tendenza tecnica e sociale, strettamente connesse da sempre, convergono nella presa di possesso totale dell'uomo, gli arretrati non rappresentano solo la falsità. Viceversa, l'adattamento alla potenza del progresso - o al progresso della potenza - implica sempre di nuovo quelle formazioni regressive che convincono il progresso - e non solo il progresso fallito, ma anche e proprio il progresso riuscito - del suo contrario. La maledizione del progresso incessante è l'incessante regressione (Adorno-Horkheimer 2010, p. 43).

Per Timpanaro il concetto stesso di progresso è invece inscindibile dall'aspirazione alla verità, un'aspirazione sia pure galileiana e sperimentale, ma pur sempre una verità obiettiva. Come abbiamo visto nel paragrafo dedicato al confronto con Geymonat, l'idea stessa di progresso è legata inscindibilmente al progressivo accumularsi di verità obiettive. È un concetto riaffermato anche nelle due recensioni che Timpanaro dedica alla monumentale opera di Geymonat dedicata alla storia del pensiero scientifico e filosofico. È la stessa storia della scienza che mostrando la provvisorietà e la parzialità dei suoi risultati e allo stesso

tempo mostra come il concetto stesso di progresso tecnico-scientifico non avrebbe ragione d'essere al di fuori di una prospettiva di acquisizione crescente di conoscenza di una realtà esterna allo scienziato e «irriducibile ai processi coi quali l'umanità cerca via via di chiarirla e di dominarla» (Timpanaro 1973, p. 37).

L'idea francofortese della coincidenza tra conoscenza e potere liquida inevitabilmente ogni possibilità di discorso sul progresso e mette definitivamente in soffitta l'idea stessa di verità raggiungibili sia pure per successive approssimazioni. Di altro avviso ancora una volta Geymonat, nel dichiarare la possibilità di un discorso fondato sulla verità scientifica:

In primo luogo bisogna affrontare la questione se la scienza sia conoscenza oppure se si riduce a un insieme di pregiudizi, di opinioni ecc. (Agazzi-Minazzi-Geymonat 1989, p. 189)

Il problema viene affrontato da un punto di vista materialista da Esteve Morera nel suo saggio *Gramsci, materialism and philosophy* (Morera 2014). Si tratta di un testo di ispirazione fortemente timpanariana²⁶ che è utile qui convocare proprio perché mette a tema il problema del rapporto tra scienza, progresso e verità. Qui il problema del materialismo è posto in diretta relazione col problema della sua verità. L'angolo visuale da cui Morera prende le mosse è analogo a quello di Timpanaro, vale a dire l'idea per cui se il materialismo storico ha da essere qualcosa di più di una petizione di principio, deve esserlo in virtù delle sue pretese di verità e giustizia. Si tratta senza dubbio di una postura militante ben in dialogo con quella del filologo materialista. La storicità delle riflessioni filosofiche e delle scoperte scientifiche, vale a dire la contestualizzazione del loro momento storico e la loro relazione con determinate modalità di sviluppo delle forze produttive e dei sistemi sociali ha senza dubbio un ruolo importante e ogni pensiero critico, dice Morera, finisce con lo sviluppare le proprie illusioni. Per dirla in altre parole, finisce a dialogare, più o meno fruttuosamente, con l'ideologia dominante. La rivoluzione galileiana nelle scienze ha avuto un impatto enorme in ogni livello della società e ha prodotto l'enorme dibattito scatenatosi intorno alla libertà, alla coscienza, al linguaggio, alla mente, che ha caratterizzato l'epoca dell'illuminismo. Se è vero che questa trasformazione della scienza ha avuto luogo insieme e durante la grande trasformazione sociale, politica ed economica che ha portato poi alle rivoluzioni del XVII e

26 «the work of Sebastiano Timpanaro, who clearly saw the problems of Western Marxism with regard to its approach to materialism, is a warning call we can ignore only at our peril.» (Morera 2014, p. 14)

XVIII secolo e ha in ultima istanza prodotto la società borghese, sarebbe sbagliato liquidare le nuove teorie razionaliste ed empiriste come nient'altro che ideologia borghese funzionale allo sviluppo del capitalismo:

it is wrong to argue that these new theories, the rationalism, empiricism, and positivism that developed at the time, were nothing but bourgeoisie thought whose function was to support capitalism. This “nothing bug” -it is bourgeoisie thought and nothing but bourgeoisie thought- is a major fallacy in thinking about the history of philosophy (Morera 2014, p. 12)

Infatti l'altro lato della medaglia è che queste teorie rispondevano anche a nuove domande sorte sulla conoscenza e la realtà e la loro forza è anche prova indiretta della bontà di quelle domande e di quanto adeguate fossero le risposte, indipendentemente dal loro utilizzo strettamente ideologico per la difesa del sistema capitalista. Da questo punto di vista, conclude Morera, i principi delle scienze sorte durante la rivoluzione borghese non possono essere liquidati come ideologia, ma vanno valutati anche per i loro contenuti di verità:

The could, logically, be both the right epistemologies and support capitalism. (Morera 2014, p. 12)

L'esigenza di verità fa tutt'uno con una concezione di progresso materialisticamente definita, ma la possibilità stessa di verità in senso materialistico non può fare a meno di declinarsi in senso monistico sul piano ontologico e in solidarietà col metodo scientifico. Si tratta di una definizione di verità che discende direttamente dalla doppia definizione di progresso da un lato tecnico-scientifico e dall'altro democratico e laico.

Oltre al saggio di Adorno e Horkheimer del 1947, il tema del rapporto fra società industriale avanzata, piacere, progresso, forme autoritarie e repressione, sia relativa all'individuo che collettiva, è stato declinato in distinti ambiti sociali e articolato in varie opere pubblicate lungo un periodo di tempo che va dalla seconda metà degli anni Trenta e proseguito nei decenni successivi. Uno dei saggi che recuperano e analizzano queste tematiche in modo significativo è stato sicuramente *L'uomo a una dimensione* di Herbert Marcuse; pubblicato nel 1964, è stato tradotto in italiano da Luciano Gallino nel 1967, il quale, nell'*Introduzione* alla riedizione del 1999 commenta:

Di tutta questa massa di lavori [prodotta dagli autori francofortesi] intesa a far riflettere le società occidentali sulle proprie radici, deflettendole dal compiacimento per i propri successi, forse nessuno ebbe la diffusione, l'influenza pubblica, l'impatto critico e polemico de *L'uomo a una dimensione*. (Marcuse 1999, p. VIII)

L'importanza di questo saggio coincise anche con la sua data di pubblicazione, che avrebbe felicemente incontrato di lì a pochi anni le emergenti mobilitazioni – in particolar modo nel contesto dei paesi europei più che in quello americano – del '68 ed il favore e fervore delle nuove generazioni che si affacciavano alla politica:

Fu proprio nel nostro continente che in pochi mesi, a suon di centinaia di migliaia di copie, *L'uomo a una dimensione* fece dell'autore il maestro della nuova sinistra che in quegli anni – distinguendosi dalla «vecchia» sinistra per l'atteggiamento critico assunto anche nei confronti dell'Unione Sovietica – andava mettendo vigorosamente radice nelle università europee. Per quanto riguarda l'Italia, non si può dire che negli anni intorno al '68 non vi sia stato studente universitario che non abbia letto il libro, o non ne abbia respirato in qualche modo gli argomenti attraverso il dialogo con i compagni. (Marcuse 1999, p. VIII)

Si tratta di un saggio nel quale lo sviluppo argomentativo compie costantemente dei salti vertiginosi dalla dimensione sociale al piano individuale dell'inconscio, favoriti anche dal ricorso frequente all'utilizzo di parole e categorie provenienti dalla psicanalisi come repressione, rimozione, sublimazione. Secondo Marcuse le moderne società industriali, grazie al potente sviluppo della tecnica di cui disporrebbero, sarebbero in grado attraverso una «confortevole, levigata, ragionevole, democratica non-libertà» (Marcuse 1999, p. 15) di perpetrare la sottomissione delle masse senza dover ricorrere alla forza e alla violenza brute come era avvenuto in passato (ad esempio nel contesto delle dittature fasciste). Significativamente per Marcuse questo tipo di sottomissione coincide con il progresso tecnico (Marcuse 1999, p. 21) La società repressiva riprodurrebbe se stessa e il proprio dominio attraverso l'induzione di «falsi» bisogni:

Sono bisogni che perpetuano la fatica, l'aggressività, la miseria e l'ingiustizia. Può essere che l'individuo trovi estremo piacere nel soddisfarli, ma questa felicità non è una

condizione che debba essere conservata e protetta se serve ad arrestare lo sviluppo della capacità (sua e di altri) di riconoscere la malattia dell'insieme e afferrare le possibilità che si offrono per curarla. (Marcuse 1999, p. 19)

Nella opulenta società contemporanea caratterizzata da un livello di vita più alto rispetto al passato, la manipolazione dei bisogni affinché su quelli «veri» prendano il sopravvento quelli «falsi», e la massificazione di questi secondi resa possibile dal progresso della tecnica, provoca come conseguenza negativa l'annegamento dell'individuo e dell'individualità nella standardizzata condizione di massa. Questa prospettiva è stata criticata recentemente anche dal versante antropologico. Secondo Fabio Dei uno degli aspetti problematici dell'approccio dei francofortesi all'industria culturale, è che si soffermerebbero esclusivamente sull'analisi del contenuto dei prodotti culturali, ignorando invece ogni possibilità di indagare le forme della loro ricezione, le reali modalità di consumo, così come le ulteriori pratiche sociali che si sviluppano intorno a essi (Dei 2002, p. 64); questo avverrebbe poiché il “pubblico” è considerato come un soggetto sempre passivo e represso e la cultura di massa sempre considerata funzionalmente l'anestetico volto a inibire forme di ribellione al sistema e a logorare la lotta di classe. Dei sottolinea inoltre come questo approccio e questo sguardo critico sia fra i responsabili del ritardo teorico e metodologico con cui si trovavano gli studi di cultura popolare alla fine degli anni Settanta.

1.2 Il concetto di progresso come retroterra dell'elaborazione del materialismo.

1.2.1 Timpanaro e Trotsky: il concetto di progresso e la legge dello sviluppo diseguale e combinato.

Il 1956 fu un anno decisivo per la storia del comunismo. Il XX congresso del Partito Comunista dell'Unione Sovietica e gli avvenimenti della rivoluzione ungherese si imposero come un vero e proprio spartiacque. Da un angolo visuale ristretto, rispetto alla portata mondiale di quegli eventi, anche gli intellettuali italiani che si richiamavano al marxismo furono costretti a confrontarsi con le conseguenze che ne scaturirono.²⁷ Ma il 1956 è anche un anno di svolta per la ricezione dei testi di Lev Trotsky in Italia; viene infatti pubblicata la traduzione italiana della biografia del rivoluzionario russo *The prophet armed. Trotsky:*

²⁷ Per una valutazione sull'impatto del XX congresso del PCUS e della rivoluzione ungherese sugli intellettuali italiani si veda: *Intellettuali e PCI 1944/1958* di Nello Ajello.

1879-1921 dello storico britannico Isaac Deutscher e soprattutto viene pubblicata la prima storica traduzione de *La rivoluzione tradita* per opera dell'editore Schwarz. Una attenta ricostruzione della fortuna editoriale di Trotsky in Italia è stata curata da Paolo Edoardo Fornaciari con un intervento dedicato al tema sulla rivista «Il Ponte».²⁸ I riferimenti teorici al pensiero di Trotsky sono frequenti nell'elaborazione del materialismo di Timpanaro, che del dirigente bolscevico fu lettore attento e in più di un'occasione prese la penna per difendere il valore politico e teorico del suo pensiero.²⁹ La scelta di campo per Trotsky contro Stalin è anche una scelta di campo teorica nell'alveo del marxismo, sotto questo aspetto giovò sicuramente a Timpanaro la militanza lontano dal Partito comunista italiano e nelle fila della sinistra del Partito socialista e poi nel PSIUP: «Mondo nuovo»³⁰ fu una delle prime testate, al di fuori dei circuiti militanti legati alla Quarta Internazionale, in cui:

trova spazio la riscoperta di marxisti «eterodossi» quali Trotskij e soprattutto Rosa Luxemburg. Nei confronti del primo c'è una sensibile ripresa di interesse grazie a una serie di articoli o di recensioni di Attilio Chitarin, che peraltro, commentando il pamphlet *I crimini di Stalin*, quasi sotto traccia chiarisce le ragioni per le quali il pensiero del «profeta disarmato» può essere considerato un'eredità valida: «Questa grande e profetica requisitoria non offre nessun appiglio strumentale antimarxista e antisovietico». (Agosti 2013, pp. 131-132)

L'acquisizione di una prospettiva antistalinista ma interna al campo del marxismo è un passaggio cruciale per Timpanaro, che più volte tornerà sull'argomento con parole simili a quelle di Chitarin:

Si può constatare che in quegli anni terribili soltanto uno tra i grandi rivoluzionari europei riuscì a lottare con tutta l'asprezza e la lucidità possibili contro lo stalinismo

28 Il numero 11-12 della Rivista «Il Ponte» è integralmente dedicato alla figura di Trotsky e ospita interventi di intellettuali italiani e internazionali, come Attilio Chitarin, Michel Löwy ed Ernest Mandel.

29 Si veda *Quel cane morto di Lev Davidovic*, scritto a quattro mani con Franco Belgrado sulle pagine di «Giovane critica» nel 1972 in cui vengono difese alcune idee fondamentali del pensiero di Trotsky e viene ribadita la loro importanza nel dibattito dell'epoca intorno allo statuto del marxismo. Ancora sul finire della sua vita, Timpanaro confermerà questo suo orientamento di fondo: «io sono sempre stato convinto che il massimo di posizione teorica avanzata (dopo i fondatori, dopo Marx ed Engels) sia stato rappresentato da Lenin e, in buona parte, anche da Trockij, non da Mao», *Parlando di rivoluzioni. Ventuno protagonisti dei gruppi, dei movimenti e delle riviste degli anni '60 e '70 descrivono la loro idea di mutamento sociale*, a cura di Roberto Niccolai, Centro di Documentazione, Pistoia, 1998.

30 «Mondo nuovo» fu tra il 1959 e il 1972 la rivista prima della sinistra interna del PSI e successivamente del PSIUP. Si veda a proposito Celadin A., «Mondo nuovo» e le origini del Psiup. *La vicenda socialista dal 1963 al 1967 attraverso cinque anni di editoriali*, Ediesse, Roma, 2006.

senza cadere nella socialdemocrazia o in un occidentalismo rivoluzionario ridotto a pura velleità; e questi fu Trockij. (Timpanaro 1997, p. 213)

Non si tratta esclusivamente di una simpatia politica, ma di un vero e proprio orientamento teorico all'interno del marxismo importante soprattutto per la sua battaglia teorica in favore del materialismo. Sotto questo profilo sono determinanti per Timpanaro le letture de *Storia della rivoluzione russa* e soprattutto di *In difesa del marxismo*. Proprio il concetto di progresso come delineato nei paragrafi precedenti può essere illuminato sotto questa prospettiva per evidenziare ulteriormente il legame tra quell'elaborazione teorica e il marxismo antistalinista di Lev Trotsky, proprio perché in continuità con l'eredità engelsiana rivendicata da Timpanaro.

1.2.2 Marxismo e progresso

Il concetto di progresso è strettamente legato nel marxismo a quello di forze produttive materiali. Fin da *L'Ideologia tedesca*, lo sviluppo delle forze produttive è messo da Marx ed Engels al centro della dimensione storica umana:

La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata alla attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale. Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale. Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, quale essa si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica, ecc. di un popolo. Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese. La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita. (Engels-Marx 2018, p. 87)

Questo brano decisivo è uno dei passaggi cruciali nella fondazione del materialismo storico.

Le idee, le rappresentazioni, la stessa coscienza, non sono qualcosa di dato che discende dal cielo eterno nella vita della specie umana, ma sono il risultato di un processo il cui grado di progresso dipende dallo sviluppo delle forze produttive, che non è integralmente il prodotto di una pianificazione cosciente, ma si sviluppa prevalentemente alle spalle degli uomini e delle donne reali che hanno vissuto e vivono. Il metodo del materialismo storico impiegato da Marx ed Engels si caratterizza soprattutto per prendere le mosse da una chiarificazione dei rapporti fra le forme sociali e politiche e il modo di produzione in un determinato stadio storico. È una impostazione che si affianca alla scienza galileiana e all'evoluzionismo darwiniano nello sferrare un colpo decisivo ad una concezione antropocentrica del mondo e della storia. Malgrado questo il marxismo non nega affatto l'importanza del fattore soggettivo nella storia, il ruolo cosciente dell'umanità nello sviluppo della società. Gli uomini e le donne fanno la storia, semplicemente non la fanno totalmente in accordo con la loro volontà e con le loro intenzioni coscienti. Come spiega Marx: «la storia non fa nulla», essa «non possiede una ricchezza immensa, essa non conduce battaglie. È l'uomo, il vero, vivente uomo che fa tutto ciò, che possiede e lotta; la storia non è, per così dire, una persona a parte, che usa l'uomo come un mezzo per raggiungere i propri obiettivi; la storia non è nient'altro che l'attività dell'uomo che persegue i propri obiettivi» (Marx-Engels, 1972, p.290). Tutto quello che fa il marxismo è spiegare il ruolo dell'individuo come parte di una data società, soggetto a certe leggi obiettive e, infine, come rappresentante degli interessi di una determinata classe. Le idee non hanno un'esistenza indipendente o un proprio sviluppo storico. «La vita non è determinata dalla coscienza», scrive Marx ancora ne *L'ideologia tedesca*, «ma la coscienza dalla vita» (Engels-Marx 2018, p. 88). Le idee e le azioni delle persone sono condizionate dai rapporti sociali, lo sviluppo dei quali non dipende dalla volontà soggettiva di uomini e donne, ma avviene secondo leggi definite che, in ultima analisi, riflettono i bisogni dello sviluppo delle forze produttive. Le interrelazioni fra questi fattori costituiscono una rete complessa che è spesso difficile da vedere. Lo studio di queste relazioni è la base della teoria marxista della storia. Marx riassume efficacemente le principali caratteristiche del metodo del materialismo storico nella celebre prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, uno dei testi più commentati di tutta la letteratura marxista. È importante sottolineare come Timpanaro dedichi alla difesa di questo testo parole sferzanti rivolte ai critici, in un lungo articolo dedicato ad Engels.³¹ Nella prefazione Marx spiega che

31 «Il più bel risultato della filologia marxiana sarebbe, per tutti costoro, se si arrivasse a dimostrare che quella prefazione è di Engels: purtroppo, ciò non è possibile in alcun modo. [...] Quanto più profonda e meno engelsiana l'introduzione del 1859! La quale, certo, non è affatto una semplice brutta copia di quella del

sulla base dei rapporti sociali di produzione – in altre parole, i rapporti fra classi sociali – sorgono forme legali e politiche complesse, con i loro molteplici riflessi ideologici, culturali e religiosi. A questo complesso edificio di forme e idee ci si riferisce nel marxismo come sovrastruttura sociale. Anche se è sempre basata su fondamenta economiche, la sovrastruttura sorge al di sopra della base economica e interagisce con essa, alcune volte in modo decisivo. Questo rapporto dialettico fra la base e la sovrastruttura è molto complicato e non sempre molto ovvio. Ma, in ultima analisi, la base economica finisce sempre per essere la forza decisiva. I rapporti di proprietà sono semplicemente l'espressione legale delle relazioni fra le classi. Dapprima questi rapporti – insieme alla loro espressione politica e legale – aiutano lo sviluppo delle forze produttive. Ma lo sviluppo delle forze produttive tende a ribellarsi contro le limitazioni rappresentate dai rapporti di proprietà esistenti. Questi ultimi diventano un ostacolo per lo sviluppo della produzione. È a questo punto che entra in gioco la contraddizione e che il concetto di progresso deve essere ricompreso attraverso il suo sviluppo diseguale e combinato.

1.2.3 La legge dello sviluppo diseguale e combinato: antecedenti.

La definizione canonica della legge dello sviluppo diseguale e combinato è formulata per la prima volta da Trotsky nella *Storia della rivoluzione russa*:

Un paese arretrato assimila le conquiste materiali e intellettuali dei paesi avanzati. Ma ciò non significa che li segua servilmente, ripercorrendo tutte le fasi del loro passato. La teoria del ripetersi dei cicli storici – propria del Vico e, successivamente, dei suoi discepoli – si basa sull'osservazione dei cicli compiuti dalle vecchie culture precapitalistiche e in parte sulle prime esperienze dello sviluppo capitalistico. Il carattere provinciale ed episodico di tutto questo processo comportava effettivamente un certo ripetersi delle fasi culturali in centri sempre nuovi. Ma il capitalismo segna il superamento di tali condizioni. Esso ha preparato e, in un certo senso, realizzato l'universalità e la continuità del progresso umano. Di conseguenza, resta esclusa la possibilità di un ripetersi delle forme di sviluppo da parte di paesi diversi. Costretto a mettersi a rimorchio dei paesi avanzati, un paese arretrato non segue lo stesso ordine di successione: il privilegio di una situazione storicamente arretrata – perché esiste tale

1859, così come tutti i *Grundrisse* non sono una brutta copia né di *Per la critica dell'economia politica*, né del *Capitale*. E tuttavia, significherà pur qualcosa che Marx abbia scritto la prefazione del '59 più tardi dell'introduzione del '57, e che, a differenza dell'altra, l'abbia data alle stampe.» (Timpanaro 1997, p. 52).

privilegio – autorizza o, più esattamente, costringe un popolo ad assimilare tutto quello che è stato fatto prima di una determinata data, saltando una serie di fasi intermedie. (Trotsky 2017b, p. 63).

Questa lunga citazione è considerata la formulazione esplicita della teoria dello sviluppo diseguale e combinato. Questo concetto ha avuto negli ultimi decenni una riscoperta importante soprattutto negli studi relativi alle scienze politiche, ma quello che ci interessa qui sono i suoi risvolti filosofici.³² Nel dibattito recente è stato Justin Rosenberg a mettere l'accento sull'importanza di sottolineare le premesse filosofiche della teoria dello sviluppo diseguale e combinato.³³ La formulazione della legge dello sviluppo diseguale e combinato rappresenta uno degli elementi più caratteristici l'originale personalità intellettuale di Trotsky, cionondimeno è impossibile separare gli sviluppi e le precisazioni fatte dal rivoluzionario sovietico dal pensiero di Marx ed Engels. Sul piano strettamente della filosofia della storia, si trovano in Marx numerose anticipazioni del concetto di sviluppo diseguale e combinato. L'idea è presa in considerazione in prima battuta ne *I' Ideologia tedesca* in alcune pagine decisive dove viene approfondito il legame tra forze produttive e progresso. Lo sviluppo di queste forze procede, inizialmente, «assai lentamente» (Marx-Engels 2018, p. 124) e questo contribuisce a spiegare perché una forma di relazioni sociali già soppiantata di fatto da interessi nuovi, rimane ancora a lungo in possesso di un potere che si è cristallizzato nella forma dello Stato e del diritto e che ha bisogno di una rivoluzione per essere rovesciato. Accanto a questa considerazione di carattere generale il tema delle colonie pone l'esigenza di una riflessione supplementare. Marx ed Engels si interrogano qui sulla particolare forma di sviluppo diseguale che può emergere e avanzano l'ipotesi di come questi insediamenti potessero essere fondati su una versione più pura e avanzata del modo di produzione dominante rispetto alle società che i coloni si erano lasciati alle spalle. Un caso è quello dei territori disabitati: «Essi cominciano quindi con gli individui più evoluti dei vecchi paesi e pertanto con la forma di relazioni più sviluppata, corrispondente a questi

32 Il dibattito contemporaneo sullo sviluppo diseguale e combinato viene fatto convenzionalmente iniziare con la conferenza del *Deutscher Memorial Prize* di Justin Rosenberg del 1995. Da quel momento si sono moltiplicate le pubblicazioni e gli appuntamenti pubblici dedicati al tema. Per approfondire si veda Brophy 2018.

33 «If the ultimate strengths of U&CD are of the order more recently claimed for it, then it should be possible to show, by examination of its 'philosophical premises', how and why this might be. It is therefore incumbent upon proponents of this second view to round out their advocacy of the idea with an account of its epistemological and ontological foundations.» (Rosenberg 2013, p. 5).

individui, ancor prima che questa forma di relazioni possa imporsi nei vecchi paesi» (Marx-Engels 2018, p. 124). L'altra possibilità è quella in cui i coloni si devono confrontare con una popolazione locale con un diverso livello di sviluppo delle forze produttive: «Una situazione analoga si verifica nella conquista, quando nel paese conquistato viene trasportata bella e pronta la forma di relazioni sviluppata su un altro terreno; mentre nel luogo d'origine essa era ancora legata ad interessi e rapporti sopravvissuti da epoche precedenti, qui può e deve essere stabilita completamente e senza impedimenti, se non altro per assicurare un potere durevole ai conquistatori» (Marx-Engels 2018, p. 124). Una seconda e più significativa anticipazione della riflessione sul tema dello sviluppo diseguale e combinato è data da Marx nella sua bozza di *Bozza di un articolo sul libro di Friedrich List*. Qui Marx affronta un tema tanto più decisivo, perché sarà poi nel corso del novecento un tema ricorrente nella critica marxista e al marxismo sulla scorta delle lettere di Marx a Vera Zasulič sul destino della comune rurale russa.³⁴ Nella sua bozza Marx prende in considerazione l'idea avanzata da Friedrich List per cui la Germania dovrebbe non solo incamminarsi verso, ma attivamente ricercare lo stesso percorso di sviluppo economico che ha visto protagonista l'Inghilterra (List 1904, p. 156). Nel criticare questa idea Marx propone degli argomenti molto importanti in relazione alla concezione del progresso in chiave dello sviluppo diseguale e combinato:

Assumere che ogni nazione passi attraverso questo sviluppo interno sarebbe altrettanto assurdo dell'idea che ogni nazione è destinata ad attraversare lo sviluppo politico della Francia e lo sviluppo filosofico della Germania. Quello che le nazioni hanno fatto in quanto nazioni, lo hanno fatto per la società umana; tutto il loro valore consiste solamente nel fatto che ciascuna singola nazione ha realizzato, nel quadro in cui l'umanità ha compiuto il suo sviluppo, a beneficio delle altre nazioni uno dei principali aspetti storici (una delle principali decisioni), e quindi dopo che è stata sviluppata l'industria in Inghilterra, la politica in Francia e la filosofia in Germania, tutte queste cose sono state sviluppate per il mondo, ed il loro significato storico per il mondo, così come per quello di queste nazioni, è in tal modo arrivato ad una fine. (Marx 2021, p. 481)

34 Sul tema si veda in particolare *L'ultimo Marx*, di Marcello Musto, in cui si esprime un giudizio equilibrato su un argomento che ha avuto nel corso dei decenni notevoli drammatizzazioni circa le presunte svolte di Marx. Si confronti in particolare Shanin, *Late Marx and the Russian Road*, cit., p. 60, che in cui si propone la tesi della presenza di un «cambio significativo» relativamente alla pubblicazione di *Il capitale* del 1867, o con E. D. Dussel, *L'ultimo Marx*, che parla di un «cambiamento di rotta», pp. 230 e 237. Si veda anche P.P. Poggio, *La rivoluzione russa e i contadini. Marx e il populismo rivoluzionario*.

La possibilità che una nazione possa partire da un punto di sviluppo raggiunto precedentemente da un'altra non significa automaticamente che lo farà. È necessaria una forza sociale capace di prendere le mosse da quel punto. In questo senso l'analisi delle condizioni di sviluppo diseguali portano Marx a usare per la prima volta la formula della rivoluzione permanente, che diventerà uno dei temi cruciali, e drammatici, del dibattito intorno al materialismo storico ed al marxismo nel novecento. Il tema non era in realtà nuovo al giovane Marx, che ancora nella sua *Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, si spendeva a favore di una rivoluzione radicale in Germania, che si configurasse proprio nei termini di un «salto mortale» malgrado che questa nazione non avesse ancora seguito gli altri popoli nelle tappe intermedie dell'emancipazione politica (Marx 1969, p. 66). Nell'*Indirizzo del Comitato Centrale alla Lega dei Comunisti del Marzo 1850*, Marx mette in chiaro, nel pieno degli sconvolgimenti conseguenti agli eventi del 1848 in tutta Europa, che anche per la Germania le semplici rivendicazioni democratiche non sono sufficienti e che non si tratta di seguire uno sviluppo a tappe, ma di lottare immediatamente per la trasformazione socialista della società. Le rivendicazioni strettamente democratiche proprie delle rivoluzioni borghesi infatti, per la Germania rivendicazioni «possono in nessun modo bastare al partito del proletariato. [...] è nostro interesse e nostro compito render permanente la rivoluzione sino a che tutte le classi più o meno possidenti non siano scacciate dal potere, sino a che il proletariato non abbia conquistato il potere dello Stato» (Marx 1977, p. 280). In questa ottica è possibile anche liberare un famoso passo della prefazione alla prima edizione de *Il Capitale* da letture che ne irrigidiscono il significato. Qui Marx accenna al fatto che «Il paese industrialmente più evoluto non fa che presentare al meno evoluto l'immagine del suo proprio avvenire» (Marx 2013, p. 74). Ma questa frase non ha mai significato che ogni paese dovesse stare pedissequamente sullo stesso cammino dei precedenti e neppure che avrebbero impiegato lo stesso tempo per raggiungere il futuro delle potenze metropolitane originarie, né che arrivarci avrebbe avuto le stesse implicazioni. È questo il senso della famosa lettera a Vera Zasulič, malgrado tutta la letteratura sulle presunte svolte di Marx che ha generato.³⁵ Proprio su questo punto Timpanaro prende posizione in modo tale da confermare la sua vicinanza all'idea della legge dello sviluppo diseguale e combinato o comunque a quella della rivoluzione permanente, che ne è la traduzione immediata sul piano politico:

35 Per un'analisi complessiva dello scambio tra Marx e Zasulič che valorizza la continuità nel pensiero di Marx si faccia riferimento al già citato *L'ultimo Marx* (Musto 2016, pp. 49-75).

Anche la famosa e tanto discussa lettera a Vera Zasulič contiene (in forma molto problematica) l'ammissione di un passaggio da quei residui di proprietà comune arcaica tuttora esistenti in Russia al comunismo, "saltando" la fase capitalistica, ma nell'ambito di una rivoluzione russa in un tempo ravvicinato, la quale (diranno poco dopo Marx ed Engels insieme, nella prefazione alla seconda edizione russa del *Capitale*, I) potrà essere il detonatore di una rivoluzione nei paesi capitalistici e avrà, a sua volta, bisogno di questa. Che nei paesi capitalistici, ormai privi di quei residui arcaici, il socialismo non potesse attuarsi se non abbattendo il capitalismo, Marx lo ha pensato fino all'ultimo, e lo confermò nella lettera alla Zasulič. (Timpanaro 2001, p. 174)

1.2.4 La legge dello sviluppo diseguale e combinato: il dibattito nel secondo novecento e Timpanaro.

Prima che il tema riguadagnasse nuova notorietà negli ultimi decenni ad occuparsi dell'argomento era stato prevalentemente George Novack, che alla legge dello sviluppo diseguale e combinato ha dedicato un breve saggio (Novack 2001). È opportuno ricordare che Novack fu lettore e commentatore di Timpanaro, pubblicando una lunga e favorevole recensione a *Sul materialismo*:

This collection of essays admirably fulfills the goal Timpanaro set himself of being a stimulus to rethinking Marxism in the light of everything new that has occurred since World War II in the capitalist world, in China, and elsewhere. Every page of his book testifies that the critical spirit of genuine Marxism is very much alive in the Italian left. (Novack 1978, p. 190)³⁶

L'aspetto più importante della legge dello sviluppo diseguale e combinato risiede nel legare insieme due aspetti egualmente essenziali, il diverso ritmo di sviluppo dei vari elementi che caratterizzano la vita sociale e la concreta correlazione di questi fattori inegualmente

36 L'articolo viene pubblicato originariamente sulle pagine della rivista «Intercontinental Press» e successivamente inserito nel volume *Polemics in Marxist Philosophy*. Novack fu anche corrispondente di Timpanaro e il suo nome compare nella lista dei corrispondenti le cui lettere sono disponibili presso l'Archivio Timpanaro Jr della Biblioteca della Scuola Normale Superiore di Pisa.

sviluppati nel concreto corso dello sviluppo storico. Come abbiamo osservato, per la concezione marxista della società, l'elemento determinante del progresso umano è il rapporto con le forze produttive. Novack spiega che la crescita delle forze produttive è più o meno rapida a seconda delle diverse condizioni storiche e naturali. Questa disparità conferisce un carattere dilatato o compresso a intere epoche storiche e determina differenti tassi e limiti di crescita a seconda di popoli, settori economici, classi sociali, istituzioni e settori della cultura. Sono due i punti della ricostruzione di Novack utili ad illuminare la specifica posizione di Timpanaro sul progresso ed il suo legame con la concezione materialistica.

Il primo punto riguarda le conseguenze che lo sviluppo diseguale e combinato nelle diverse nazioni ha sulla storia delle idee. Lo sviluppo ineguale degli elementi che compongono una nazione porta uno stesso nucleo di idee ad avere effetti molto diversi sulla vita filosofica di diversi paesi in cui queste vengono recepite. Il problema religioso nell'Europa del XVIII secolo ad esempio si declinava in modi assai diversi e portava «i materialisti francesi all'ateismo militante, Hume all'indifferenza religiosa e Kant alla religione “pratica”, perché il problema religioso non svolgeva nell'Inghilterra di quel periodo la stessa funzione che in Francia, né in Francia la stessa funzione che in Germania» (Novack 2001, p. 144). È dentro questo quadro che si può meglio intendere il senso della doppia concezione di progresso che Timpanaro si è sforzato lungo tutto l'arco della sua produzione di chiarire: le istanze di progresso scientifico e quelle di ordine democratico-progressista non possono essere sovrapposte e semplicemente fatte coincidere, perché le specifiche esigenze rispondono a diversi problemi fatti emergere o meno da diversi livelli di intreccio tra la complessità e la disuguaglianza nei diversi contesti storici, nazionali e internazionali. Su questo aspetto Timpanaro pone l'accento nella *Prefazione* alla seconda edizione di *Classicismo ed illuminismo nell'Ottocento italiano* spiegando che sebbene vi siano nella cultura italiana del primo Ottocento spunti materialistici in campo politico o letterario, mancò una vera e propria elaborazione filosofica materialistica:

una filosofia, per affermarsi, ha bisogno anche di un'elaborazione concettuale, specificatamente e professionalmente filosofica; e questa mancò, come del resto era quasi del tutto mancata, in Italia, già nel Settecento. [...] E anche correnti di pensiero non rigorosamente materialistico, ma laico-illuministico ebbero scarsissima elaborazione filosofica nell'Italia del primo Ottocento: un fenomeno, questo, che è certamente connesso col ritardato sviluppo industriale dell'Italia. (Timpanaro 1969, p.

Il secondo punto è quello riguardante i cosiddetti regressi storici. Novack mette bene in luce come accanto al combinarsi di diversi livelli di sviluppo diseguale e combinato, stia anche la possibilità dell'emersione di forze di reazione, che sono in grado anche di chiudere percorsi storici o di resuscitare forme sociali appartenenti ad epoche apparentemente sepolte. Tratti obsoleti, propri di epoche passate, possono fondersi con strutture avanzate dando vita a formazioni estremamente regressive. Gli esempi portati da Novack sono tutti sul piano politico-sociale: gli Stati Uniti d'America tenevano insieme le più moderne forme sociali e di proprietà della società borghese, inestricabilmente unite con lo schiavismo (Novack 2001, p. 160).

1.2.5 Regressi storici e perdite secche

«Perdite secche» è l'espressione coniata da Timpanaro per declinare questo concetto nella sua concezione materialistica. Alcuni dei più attenti lettori di Timpanaro hanno riconosciuto il concetto di «perdita secca» come uno degli elementi decisivi della sua proposta filosofica.³⁷ Nella raccolta *Sul materialismo* l'argomento è trattato estensivamente ed esplicitamente formulato in *Engels, materialismo e libero arbitrio*. Il tema centrale del testo è l'idea che alla svalutazione del ruolo di Engels all'interno dell'elaborazione del marxismo, si accompagni costantemente nel marxismo novecentesco una precisa interpretazione volta a liquidare la componente materialista. Con il suo tipico argomentare, Timpanaro incalza il marxismo verso una più precisa definizione dei propri concetti. Da un lato infatti è sempre presente il rischio di ritenere che:

qualsiasi processo storico sia dialettico, in quanto sintesi di essere e non-essere; si intende per dialettica la non-staticità, il divenire (e, corrispondentemente, il modo di pensare che rifiuta schemi rigidi, ipostatizzazioni, concetti presunti eterni e metastorici); e allora, certo, si abbraccia con la dialettica tutta la realtà, ma si rimane su un piano estremamente generico, una specie di eraclitismo che non rende ragione della specificità del marxismo nei confronti di ogni altra teoria che non rifiuti la storicità del

37 Tra coloro che hanno colto la centralità di questo concetto ci sono P. Quintili, *La necessità del materialismo. Note a margine a Sul materialismo di S. Timpanaro*, in «Quaderni materialisti», 11/12, 2012-2013, Mimesis, Milano, pp. 25-34 e C. Pestelli, «Materialismo inquieto» e leopardismo nel dialogo Timpanaro-De Liguori. Con scelta di lettere, in «Studi italiani», 63, 1, 2020, Cadmo, Firenze, pp. 51-120.

La sfida che Timpanaro pone al marxismo suo contemporaneo è precisamente quello di uscire dall'equivoco di una terminologia confusa e approdare ad un lessico più rigorosamente scientifico. D'altra parte se si concepisce lo sviluppo dialettico in senso stretto, come sviluppo per successivi superamenti, allora bisogna riconoscere che questo è solo uno dei ritmi possibili, sia sul piano naturale che sul piano della storia umana. Non solo vi sono processi lenti e riformistici, caratterizzati non da «negazioni-inveramenti» ma piuttosto da trapassi gradualisti e accanto a questi ci sono le negazioni a-dialettiche, distruttive, i regressi storici che rappresentano le vere e proprie «perdite secche». Queste si declinano su vari livelli, il primo dei quali è certamente quello dei singoli appartenenti alla specie *homo sapiens*, la loro fragilità biologica e i loro destini ultimi. L'invecchiamento, l'indebolimento e in ultima istanza la morte sono le più elementari forme di perdita secca nella vita degli esseri umani. Certamente sono fenomeni con una dimensione sociale tutt'altro che irrilevante ma anche nella società più idilliaca possibile per Timpanaro «la vecchiezza rimane un fatto sommamente infelicitante, e sui motivi di fondo di tale infelicità una rivoluzione socialista non ha alcun influsso diretto» e sembra escluso che una vittoria sulla fragilità biologica dell'uomo possa essere totalmente raggiunta (Timpanaro 1997, p. 37). Oltre al piano sociale e individuale, c'è un più ampio piano cosmico su cui si stende la possibilità della perdita secca. Quando nel 1997 vede luce la pubblicazione della terza edizione di *Sul materialismo*, uno dei punti su cui Timpanaro torna ad insistere, per riconfermarne l'attualità e l'importanza è proprio questo: «Ciò che Engels dice a proposito della fine dell'umanità e del sistema solare, costituisce proprio un tipico esempio di negazione adialettica, di quelle che vorrei chiamare “perdite secche”». Il riferimento qui è ad un aspetto del pensiero di Engels spesso trascurato. Nelle note della *Dialettica della natura* dedicate alla biologia e in cui l'attenzione è rivolta al darwinismo e alle sue scoperte infatti viene messa sotto la lente proprio la relazione tra la teoria dell'evoluzione e i concetti di progresso e dialettica: «i sopravvissuti sono più adatti a queste circostanze, ma tale adattamento da un punto di vista complessivo può rappresentare tanto un progresso quanto un regresso (per es. adattamento alla vita parassitaria, sempre regresso...)» (Engels 1967, p. 315). Anche per quanto concerne la dimensione propriamente umana e storica se da un lato afferma con forza le necessità storiche che hanno attraversato la storia umana non manca, in alcune delle sue opere principali come *L'origine della famiglia*, di sottolineare i terribili regressi e le chiusure

storiche che la storia umana ha conosciuto.³⁸ Il punto decisivo è lo sfondo cosmico che assume la riflessione di Engels soprattutto ne *La dialettica della natura*, che interviene direttamente a porre dei limiti al concetto di progresso. La conclusione dell'*Introduzione* è uno dei testi più carichi di *pathos* di tutta la produzione di Engels e tocca esplicitamente il punto in cui non si può più parlare di un susseguirsi dialettico di negazioni-inveramenti:

La materia si muove in un eterno ciclo. È un ciclo che si conclude in intervalli di tempo per i quali il nostro anno terrestre non è assolutamente metro sufficiente; un ciclo, nel quale il periodo dello sviluppo più elevato – quello della vita organica e anzi della stessa vita – occupa un posto ristretto quanto lo spazio nel quale si fanno strada la vita e la coscienza; un ciclo, nel quale tutte le manifestazioni della materia – sole o nebulosa, animale o specie, combinazione o separazione chimica – sono ugualmente caduche. In esso non vi è nulla di eterno se non la materia che eternamente si trasforma, eternamente si muove, e le leggi secondo le quali essa si trasforma e si muove. Ma per quanto spesso, per quanto inflessibilmente questo ciclo si possa compiere nello spazio e nel tempo; per quanti milioni di soli e di terre possano nascere e perire; per quanto tempo possa trascorrere finché su un solo pianeta di un sistema solare si stabiliscano condizioni necessarie alla vita organica; per quanti innumerevoli esseri organici debbano sorgere e scomparire prima che tra di essi si sviluppino animali dotati di cervello pensante e trovino per un breve intervallo di tempo condizioni atte alla vita, per essere poi anche essi distrutti senza pietà, noi abbiamo la certezza che la materia in tutti i suoi mutamenti rimane eternamente la stessa, che nessuno dei suoi attributi può mai andare perduto e che perciò essa deve di nuovo creare, in altro tempo e in altro luogo, il suo più alto frutto, lo spirito pensante, per quella stessa ferrea necessità che porterà alla scomparsa di esso sulla terra. (Engels 1967, p. 54).

Un brano con una forte carica poetica ma che tradisce motivi lucreziani³⁹ tanto cari a

38 «Per quanto imponenti ci sembrano gli uomini di questa epoca, essi non si distinguono ancora gli uni dagli altri, sono ancora attaccati, per usare l'espressione di Marx, al cordone ombelicale della comunità naturale. Il potere di questa comunità naturale doveva essere infranto; e infatti lo fu. Ma fu infranto da influenze che ci appaiono fin dal principio come una degradazione, come una colpevole caduta dalla semplice altezza morale dell'antica società gentilizia. I più bassi interessi — volgare avidità, brutale cupidigia di godimenti, sordida avarizia, rapina egoistica della proprietà comune — inaugurano la nuova società incivilita, la società di classi; i mezzi più spudorati — furto, violenza, insidia e tradimento — minano e portano a rovina l'antica società gentilizia senza classi. Ed anche la nuova società, durante i suoi duemilacinquecento anni di esistenza, non è stata mai altro se non lo sviluppo della piccola minoranza a spese della grande maggioranza degli sfruttati e degli oppressi, e tale è adesso più di prima.» Engels, p.

39 «In verità quei corpi, le cui parti e le membra vediamo formate di materia nativa e di forme mortali, quegli stessi ci appaiono sempre soggetti alla morte e insieme alla nascita. Per ciò, quando vedo le immense membra del mondo e le sue parti consumarsi e rinascere, comprendo che anche il cielo e la terra hanno avuto il

Timpanaro. Malgrado la chiusura finale che allude alla possibilità di altre forme di vita intelligenti, l'idea stessa della loro «distruzione senza pietà» alla fine del piccolo lasso di tempo in cui si possono dare le condizioni adatte allo sviluppo di forme di vita così complesse entra direttamente in contrasto con la possibilità di un'estensione a livello cosmico del moderno concetto di progresso. È un punto decisivo per Timpanaro perché significa la rottura con una prospettiva antropocentrica dei destini della materia. Certamente l'*Anti-Dühring* contiene anche controesempi a questa interpretazione, in cui l'accento cade con più forza sui momenti negativi della dialettica, nel senso specifico dell'*aufhebung* hegeliana. Nel tratteggiare l'importanza di Fourier nella storia degli studi sociali, Engels spiega che proprio grazie alla sua padronanza della dialettica egli avrebbe messo in rilievo non solo che ogni fase storica contiene tanto un ramo ascendente quanto un ramo discendente, dunque momenti di reciproca implicazione di aspetti diseguali e combinati⁴⁰, ma soprattutto che questo si applica anche al futuro dell'umanità: «Come Kant introdusse nella scienza naturale la futura distruzione della terra, così Fourier introduce nel pensiero storiografico la futura distruzione dell'umanità» (Engels 1950, p. 284). Che questo tipo di distruzione, di «perdita secca», potesse essere qualificato precisamente come un momento dialettico è precisamente ciò che Timpanaro mette in questione. Non sono solo gli appunti della *Dialettica della natura* a mostrare in questo punto un nodo teorico problematico, sebbene sia molto significativo che i due testi qui citati siano stati scritti da Engels in periodi molto ravvicinati. Quasi dieci anni dopo nel *Ludwig Feuerbach* Engels torna a toccare di nuovo l'argomento, stavolta con una formula dubitativa più esplicita:

non abbiamo bisogno di discutere qui se questa concezione si accorda completamente con lo stato attuale delle scienze naturali, che predicono una fine possibile dell'esistenza della Terra stessa, una fine però abbastanza sicura della sua abitabilità, e quindi riconoscono anche alla storia umana non solo un ramo ascendente, ma anche uno discendente. Ci troviamo ad ogni modo ancora abbastanza lontani dal punto culminante, a partire dal quale la storia della società incomincerà a declinare. (Engels 1976, p. 21)

Proprio nelle pagine in cui sintetizza e mostra la possibilità dell'impiego materialistico della dialettica hegeliana, Engels avanza non solo la possibilità, ma la relativa certezza di una vera e propria perdita non dialettizzabile.

giorno della nascita e incontreranno la morte» (Lucrezio 2017, p. 349)

40 «nella civiltà la povertà sorge dalla stessa abbondanza» (Engels 1950, p. 284)

Timpanaro parte da questo assunto per sviluppare due punti che, sebbene collegati, sono molto diversi tra loro. Il primo è quello della crisi ecologica, un tema oggi quanto mai di attualità e su cui il filologo ha avuto la lucidità di porre tra i primi l'accento con molta insistenza. Negli anni della guerra fredda questa preoccupazione si traduceva soprattutto sul piano di una possibile catastrofe atomica, non solo come ipotesi di una guerra nucleare, ma anche come catastrofe nucleare di tipo civile, manifestatasi poi con il disastro di Černobyl' e gli altri incidenti a centrali nucleari. Nel ripubblicare nel 1997 *Sul materialismo*, Timpanaro aggiunge una lunga introduzione in cui molti fili del suo discorso vengono riannodati e non è secondario ricordare che la chiusura del testo è dedicata proprio al tema del possibile suicidio ecologico della specie umana. Precedentemente al tema erano stati dedicati due lunghi interventi: *Leopardi verde*, un brillante articolo di polemica con Adriano Sofri ed *Il verde e il rosso*, articolo pubblicato per il primo numero della rivista «Giano. Pace ambiente problemi globali» fondata da Luigi Cortesi nel 1989 e sul cui orientamento alle tematiche ambientali Timpanaro esercitò una forte influenza.⁴¹ In tutti questi testi il tema ambientale è messo da Timpanaro in stretta relazione con la critica sociale e la denuncia politica è soprattutto rivolta a chi pretende di costruire un'alternativa ecologica svincolata dalla critica alle basi materiali che hanno prodotto la crisi:

il capitalismo si rivela sempre più come un sistema non solo distruttivo, ma anche autodistruttivo. All'inquinamento – radioattivo, chimico, ambientale nel senso più lato – il capitalismo non vuole e non può rinunciare. Il «verde» senza il «rosso» è una menzogna, molto gradita anche a molti scienziati: è «l'imbroglio ecologico».

(Timpanaro 1997, p. XXIII)

L'argomento timpanariano dunque è incentrato anche nel precisare la possibilità di una crisi ambientale come quella che si è andata a concretizzare negli ultimi decenni, rispetto al semplice problema del cosiddetto suicidio atomico che preoccupava il mondo nei momenti più tesi della guerra fredda.⁴² Accanto a questioni di importanza teorica, ma che dipendono

41 *Leopardi verde* è originariamente pubblicato su «Belfagor», XLII, 6, pp. 613-637, mentre *Il verde e il rosso. Memorie lontane e riflessioni attuali* è originariamente pubblicato su «Giano», 1, 1989, pp. 97-107. Entrambi gli articoli sono ripubblicati in *Il verde e il rosso. Scritti militanti, 1966-2000*, a cura di L. Cortesi, Odradek, 2001, Roma. Nell'*Introduzione* alla raccolta Cortesi testimonia l'importanza del confronto con Timpanaro per definire il carattere ecologista della rivista Giano nel periodo precedente alla sua fondazione.

42 Ancora negli anni '80 la tensione tra URSS e USA livelli di guardia e scatenò la cosiddetta “crisi degli euromissili”, cfr. L. Nuti, *La sfida nucleare. La politica estera italiana e le armi atomiche 1945-1991*, Bologna, Il Mulino, 2007.

soprattutto da questioni contingenti alle vicende geopolitiche o ecosociali, Timpanaro non perde mai di vista il riferimento teorico di fondo del suo ragionamento che è il rifiuto categorico e radicale di ogni forma anche residuale di antropocentrismo. Nell'incipit autobiografico de *Il verde e il rosso* viene raccontata la giovanile adesione al materialismo frutto anche del lungo confronto col padre, Sebastiano Timpanaro sr:

che la fine del mondo fosse certa, che l'argomento secondo cui il mondo, oggetto del nostro Pensiero, non potesse annientare il Pensiero stesso fosse un sofisma, che l'idealismo, dopo aver mandato in pensione (cosa certo meritoria) il Dio trascendente, divinizzasse l'Umanità e non vedesse la fragilità non solo dell'essere umano singolo, ma anche, alla lunga, di tutta la specie, io rimasi più convinto di prima. (Timpanaro 2001, p. 185)

La lucidità con cui Leopardi prende consapevolezza di questa fragilità e del ruolo che gioca nell'infelicità che da essa deriva è uno dei principali punti d'approdo della riflessione del poeta di Recanati, che ebbe la capacità, a partire dalla propria condizione personale, di comprendere la «transitorietà dell'uomo nel mondo» (Timpanaro 2001, p. 172). Si tocca così un punto decisivo per comprendere la traiettoria teorica del filologo materialista. Concesso tutta l'urgenza e l'attenzione che si poteva e si doveva concedere al rischio del “suicidio atomico” dell'umanità, rimane centrale per Timpanaro che non si può mettere da parte e considerare superato il problema della condizione temporanea dell'esistenza della vita umana nel cosmo. Questo problema è affrontato esplicitamente in una lunga nota all'articolo *Engels, materialismo, libero arbitrio*, che va citata per esteso perché si toccano qui tre punti decisivi: il legame inestricabile tra materialismo e caducità della specie umana, una risposta a Calvino e un riferimento teorico decisivo a Trotsky:

Negli ultimi decenni ha acquistato una più immediata minacciosità la prospettiva del “suicidio atomico”. Ma non per questo si può considerare superato l'altro problema, della “estinzione naturale” dell'umanità. Se esso possa, in un lontanissimo futuro, essere risolto dalla cosmonautica [...] è per il momento e per molto tempo ancora motivo di congetture troppo incerte e fantascientifiche. [...] La prospettiva del comunismo come passaggio dal regno della necessità al regno della libertà sembra implicare l'eternità della specie umana, o una sua scomparsa che, tuttavia, sia *superamento*, non

annullamento, e in cui i valori del comunismo vengano in qualche modo ereditati da un'altra specie, non vanificati per poi essere riconquistati *ex novo*, ricominciando da un nuovo stato ferino, passando attraverso una nuova società schiavista ecc. ecc. [...] è interessante notare che l'idea di una possibile fine del mondo, come limite alla prospettiva del progresso indefinito dell'umanità e di una sempre più piena attuabilità del comunismo, ritorna in Trockij, per evidente influsso engelsiano, sebbene inserita in un contesto d'intonazione generale più ottimistica. (Timpanaro 1997, p. 74)

Il riferimento alla possibile via di fuga dall'estinzione attraverso la cosmonautica era stato suggerito a Timpanaro da Italo Calvino in una lettera in cui lo scrittore commentava l'articolo appena pubblicato su «Quaderni Piacentini». Il ruolo di Calvino nella battaglia per una cultura scientifica e materialista in Italia è stato messo bene in evidenza da Pierpaolo Antonello in *Contro il materialismo*, in cui si suggerisce l'eco degli argomenti timpanariani⁴³. Nella sua lettera, l'autore delle *Cosmicomiche* si pronuncia a favore della definizione di materialismo data da Timpanaro affermando che «L'uomo è solo la migliore occasione a noi nota che la materia ha avuto di dare a se stessa.» ma propone un'ipotesi di immagazzinamento memoriale dell'esperienza particolare della specie umana, da destinare su un corpo celeste neutro, in attesa di essere trovato. Sarebbe questa l'unica via d'uscita possibile al «provincialismo antropocentrico»⁴⁴ a cui sembra altrimenti condannato l'episodio umano. Significativamente, qualcosa di simile sarà poi effettivamente realizzato sotto la supervisione di Carl Sagan con le placche delle sonde *Pioneer 10* e *11* e in una forma ancora più complessa il *Voyager Golden Record* che accompagna le due sonde *Voyager* nel loro viaggio ancora in corso.⁴⁵

L'argomento proposto da Calvino viene affrontato da Timpanaro chiamando in causa il tema marxiano del passaggio dal regno della necessità al regno della libertà che rischia agli occhi del filologo di tramutarsi in una religione laica che implica l'eternità della specie umana. Il punto che invece Timpanaro prende sul serio del brano engelsiano della *Dialettica della natura*, è che anche assunto che la materia possa riprodurre altrove, in tempi e distanze per noi irraggiungibili, condizioni atte alla vita pensante, questo non ha nulla a che vedere con

43 P. Antonello, *Contro il materialismo. Le due culture in Italia: bilancio di un secolo*, Nino Aragno Editore, 2012, Torino. Si vedano in particolare per il confronto tra Calvino e Timpanaro le pagine 260-261 e 283-290.

44 La lettera di Calvino a Timpanaro è del 7 Luglio 1970 ed è stata pubblicata il 1 Gennaio 2000 sulle pagine del quotidiano La Repubblica.

45 *Murmurs of Earth: The Voyager Interstellar Record* AA.VV., Random House, New York, 1978.

l'annientamento della vita in questo angolo di cosmo e con la «perdita secca» del patrimonio accumulato dalla storia umana. Più vicino al sentire di Timpanaro, perché più tenacemente contrario ad ogni forma di antropocentrismo, si mostra invece Trotsky nel passaggio a cui il filologo fa riferimento. Ne *La rivoluzione tradita* infatti l'idea di progresso viene ribadita come strettamente legata allo sviluppo delle forze produttive, come avevamo già visto formulata in Marx ed Engels: «Il marxismo, dice Trotsky, considera lo sviluppo della tecnica come la fonte principale del progresso e fonda il programma comunista sulla dinamica delle forze produttive.» (Trotsky 2017a, p. 119). Ma che cosa accadrebbe in caso di un evento distruttivo improvviso e di scala superiore alle dinamiche sociopolitiche? «Se una catastrofe cosmica distruggesse in un prossimo futuro il nostro pianeta, saremmo costretti a rinunciare alla prospettiva del comunismo come a molte altre cose.» (Trotsky 2017a, p. 119). Lo sviluppo delle forze produttive, l'accumulo di crescente di verità obiettive e di capacità tecniche, sta alla base del concetto marxista di progresso, ma se si vuole impostare correttamente una posizione materialista, non si può fare a meno di fare i conti con l'idea di eternità della specie umana e delle sue conquiste.

L'importanza di questo richiamo per poter meglio comprendere il marxismo di Timpanaro è data proprio dal vigore degli argomenti contro l'antropocentrismo portati da Trotsky e dal suo costante riferimento ad una posizione materialistica radicale. Il costante richiamo a Trotsky dunque non rappresenta per Timpanaro un semplice appiglio ad un orientamento politico, tanto è vero che non militò mai nelle organizzazioni politiche che si rifacevano alle idee del rivoluzionario russo, ma un vero e proprio riferimento teorico. Il posizionamento di Timpanaro nell'alveo del marxismo novecentesco infatti va analizzato a partire dalla sua convinzione che:

il marxismo [...] ha una base filosofica materialistica, atea, antiteleologica, che nel Novecento, tranne rare eccezioni, ha subito due gravi fraintendimenti: da un lato il “Diamat” staliniano, esso sì veramente volgare, dall'altro varie regressioni in senso idealistico-volontaristico (dovrei fare ancora una volta i nomi del primo Lukács e di Korsch, e aggiungere Gramsci, sul quale non posso ora riaprire un discorso già abbozzato altre volte) o platonizzante ed esasperatamente antiempiristico (il troppo, davvero troppo lodato Althusser). (Timpanaro 2001, pp. 171-172)

Dentro questa chiave di lettura delle vicende del marxismo si spiega la predilezione di

Timpanaro per Engels, ma anche i riferimenti teorici a Trotsky, la cui posizione filosofica materialistica non poteva che essere apprezzata dal marxista “leopardiano”. Val la pena menzionare qui che Franco Gallo ha saputo cogliere la centralità del riferimento trotskiano per la definizione del materialismo di Timpanaro.⁴⁶ In un lungo testo di polemica con quello che allora era un suo sodale politico, James Burnham, Trotsky mette in ordine alcuni concetti fondamentali del marxismo. Il testo viene pubblicato nella raccolta *In difesa del marxismo*, pubblicato per la prima volta in Italia dall'editore Samonà e Savelli; che Timpanaro ne fosse stato lettore è testimoniato anche nel già citato *Quel cane morto di Lev Davidovic* scritto proprio per difendere il diritto ad impiegare concetti e teorie di Trotsky nell'ambito del dibattito con la sinistra marxista italiana senza per questo dover ricevere scomuniche preventive di staliniana memoria.

Nel lungo confronto con Burnham, Trotsky scende molto nel dettaglio della concezione materialistica del marxismo, ma ciò che più conta è che qui si trovano importanti affinità con la radicale materialità dei soggetti umani, anche delle loro operazioni tradizionalmente considerate spirituali:

Chiamiamo materialista la nostra dialettica in quanto le sue radici non sono né in cielo né negli abissi del nostro libero arbitrio, ma nella realtà oggettiva, nella natura. La coscienza è cresciuta dall'inconscio, la psicologia dalla fisiologia, il mondo organico dall'inorganico, il sistema solare da una nebulosa. [...] Il nostro pensiero, compreso il pensiero dialettico, costituisce solo una delle forme di espressione della materia che muta. In questo sistema non c'è posto né per Dio né per il Diavolo, né per l'anima immortale, né per norme di legge o di morale eterne. (Trotsky 1969, p. 113).

Non c'è da meravigliarsi che Timpanaro trovasse sintonie con le proprie posizioni in quelle di Trotsky. Ancora in uno degli ultimi testi scritti prima del suo assassinio e pensato come introduzione ad una versione sintetica de *Il Capitale*, Trotsky tratteggia le linee essenziali del marxismo che sono in tutto e per tutto consonanti con la proposta teorica di fondo di Timpanaro:

⁴⁶ «il lungo periodo è la signoria della natura e della sua entropia crescente, contro cui la tecnologia umana appare ragionevolmente incapace di porre rimedio. La lotta per la liberazione non è dunque una *lotta destinata a giustificarsi attraverso le generazioni* in vista di un indeterminato futuro di libertà, ma è la *lotta degli uomini reali odierni*, accomunati dalle discriminazioni e dalle sofferenze. Qui risiede, a mio giudizio, la centralità di Trockij nella riflessione di Timpanaro.» F. Gallo, *Sull'attualità politica del materialismo di Sebastiano Timpanaro*, in *Per Sebastiano Timpanaro. Il linguaggio, le passioni, la storia*, Unicopli, 2003, Milano, pp. 199-200. (Corsivi nel testo)

Definita la scienza come strumento di conoscenza dei fenomeni obiettivi della natura, l'uomo ha cercato ostinatamente di escludersi dalla scienza, riservandosi privilegi speciali sotto forma di rapporti con forze trascendenti (religione) o con eterni principi morali (idealismo). Marx ha tolto all'uomo, una volta per tutte, questi odiosi privilegi, considerandolo un anello naturale nel processo evolutivo della natura materiale e considerando la società umana, l'organizzazione della produzione e della distribuzione, e il capitalismo, una fase nello sviluppo della società umana. (Trotsky 2013, p. 4)

1.3 Il materialismo filosofico di Sebastiano Timpanaro

Con la pubblicazione della raccolta *Sul materialismo* (Timpanaro 1997) Timpanaro delimita e definisce i termini del suo originale materialismo, imperniato intorno alla nozione centrale di passività. Come abbiamo visto questo concetto è emerso dai suoi studi leopardiani, in particolare nella stesura dei saggi che vengono poi raccolti in *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*. Negli stessi anni la battaglia ideologica, politica e teorica nell'ambito della sinistra di orientamento marxista in Italia e in generale nel mondo occidentale, lo ha spinto a prendere parola con forza e pubblicamente sul tema. Il riferimento polemico a cui Timpanaro indirizza i suoi testi sono in primo luogo due interpretazioni del pensiero di Marx di grande successo negli anni '60: la Scuola di Francoforte e il pensiero di Althusser le quali «lasciano sopravvivere ben poco del marxismo e, che molto più importa, rappresentano per parecchi aspetti un passo indietro» (Timpanaro 1997, p. XXV). In conseguenza del piglio militante con cui Timpanaro si propone di affrontare queste idee, la sua riflessione si svolge inizialmente come parte di una discussione pubblica sulle pagine di «Quaderni Piacentini». Qui Timpanaro pubblica nel 1966 il primo dei suoi articoli intitolato *Considerazioni sul materialismo* immediatamente destinato a scatenare un vivace dibattito. Nei numeri successivi della rivista e per tutto il 1967 si erano moltiplicati gli interventi di risposta che prendevano in esame aspetti diversi dei temi sollevati da Timpanaro ma il dibattito aveva presto trascorso i confini della pur importante rivista, coinvolgendo anche specialisti di altri settori, a partire da De Mauro che in risposta al testo pubblicò *Strutturalismo idealista?*, articolo che inaugurò il vivace dialogo tra i due studiosi.⁴⁷ Timpanaro replica con *Prassi e*

⁴⁷ Tra gli altri che risposero a Timpanaro: Giovanni Jervis, Fiamma Baranelli, Francesco Ciafaloni, Paolo Cristofolini, Massimo Aloisi, Marzio Vacatelli, nei numeri 29, 30 e 32 di «Quaderni Piacentini», tra il Gennaio e l'Ottobre del 1967.

materialismo e infine con *Engels, materialismo, libero arbitrio*. Come vedremo i tre articoli sono intrinsecamente legati e costituiscono un filo di ragionamento compiuto che si approfondisce e definisce nel vivo del dibattito. La storia editoriale del volume *Sul materialismo* come libro a sè stante è altrettanto importante e merita di essere brevemente riassunta. Nel raccogliere i suoi articoli per la prima edizione, Timpanaro vi aggiunge un lungo saggio originale dedicato allo strutturalismo linguistico ma in realtà incentrato sul rapporto con l'oggetto lingua e la linguistica in generale col proprio orientamento di fondo materialista, dall'angolo di visuale di storico della linguistica e filologo. Il testo, il più lungo di tutta la raccolta, è un passaggio cruciale del dibattito tra Timpanaro e De Mauro su cui avremo modo di tornare. Nella *Prefazione* alla prima edizione vengono chiariti i contorni della scelta editoriale che si sposa con una esigenza teorica e politica al contempo:

Se [...] dopo aver pubblicato i primi tre nei Quaderni piacentini, mi decido a raccogliarli in volume – con numerosi ritocchi e con l'aggiunta del quarto, ancora inedito, è perché credo che, nell'attuale fase delle discussioni in campo marxista, essi possano adempiere ad una loro provvisoria funzione di stimolo critico, come vi hanno già in parte adempiuto quando sono apparsi per la prima volta. (Timpanaro 1997, p. XXV)

La postura è quella della polemica critica e politica e infatti Timpanaro individua due ripensamenti che attraversano l'elaborazione nell'alveo del cosiddetto marxismo occidentale e che giudica senza dubbio dei «passi indietro»: da un lato la Scuola di Francoforte, rea di disconoscere l'esigenza di fondamenta scientifiche al progetto socialista e di individuare nella scienza soltanto falsa oggettività borghese e dall'altro la versione del marxismo proposta da Althusser, in cui il carattere scientifico è retoricamente accentuato, ma che in realtà accoglierebbe una concezione epistemologica tipicamente novecentesca dai tratti marcatamente platonici e idealisti. Coerentemente in continuità con la propria rivendicazione della bandiera del marxismo, Timpanaro è avveduto che l'emergere di questi indirizzi non può essere ridotto all'interno del ristretto campo della sola battaglia delle idee, ma il loro affermarsi è invece il risultato delle «difficoltà oggettive dinanzi a cui si è trovato il movimento operaio dei paesi capitalistici avanzati» (Timpanaro 1997, p. XXV). In questo senso Timpanaro si richiama indirettamente alla lezione de *L'ideologia tedesca* sul formarsi della coscienza, ma soprattutto all'intervento di Lenin nel dibattito filosofico di inizio '900

con *Materialismo ed empiriocriticismo*, che rimarrà per Timpanaro soprattutto una guida per le modalità di intervento polemico in un dibattito pubblico. Dentro questo quadro generale, il contributo che il filologo sente di poter dare è precisamente quello dell'approfondimento e della maggior definizione di un coerente materialismo politico e filosofico:

Da qui, a mio parere, l'utilità della riconferma e di uno sviluppo del materialismo: che significa, insieme, riaffermazione dell'esigenza di una fondazione scientifica del comunismo e rifiuto di tutte quelle filosofie della scienza che sono sorte dalla svolta idealistica di fine Ottocento (Timpanaro 1997, p. XXVI)

Si tratta dunque di capire in cosa consistano gli aspetti di riconferma e di sviluppo del materialismo. Seguendo Paolo Quintili si possono identificare almeno tre elementi fondamentali che caratterizzano la proposta materialistica di Timpanaro: determinazione eteronoma e condizionatezza biologica, fatalismo razionale, filosofia del piacere o edonismo (Quintili 2003). La determinazione eteronoma è sicuramente il punto di partenza. Di questo aspetto Timpanaro offre, in *Considerazioni sul marxismo*, una vera e propria definizione programmatica:

Ma che cosa dobbiamo intendere con materialismo? E come il materialismo può sfuggire all'accusa di essere anch'esso una metafisica, e una delle più ingenue? Per materialismo intendiamo anzitutto il riconoscimento della priorità della natura sullo spirito, o, se vogliamo, del livello fisico sul biologico e del biologico sull'economico sociale e culturale: sia nel senso della priorità cronologica (il lunghissimo tempo trascorso prima che la vita apparisse sulla terra, e dall'origine della vita all'origine dell'uomo), sia nel senso del condizionamento che tuttora la natura esercita sull'uomo e continuerà ad esercitare, almeno in un futuro prevedibile. (Timpanaro 1997, p. 6)

In questo denso passaggio Timpanaro propone a tutti gli effetti una definizione ontologicamente monistica di materialismo. L'essere umano è necessitato, determinato, da innumerevoli condizionamenti che sorgono in prima battuta dalla costituzione fisico-biologica dell'animale *homo sapiens*; in seconda istanza, sul piano dell'individuo particolare appartenente alla specie, è necessitato nella propria storia personale, soprattutto dal suo ineluttabile destino di essere finito; ciò implica sia il riferimento alla morte, ma anche alla vecchiaia, alla malattia, all'indebolimento. Questo orizzonte è comune a tutte le singole

persone in quanto specie biologica; è naturalmente necessario e determinato ed implica un condizionamento continuo nel corso delle singole vite ed è istituito dalla natura biologica dell'essere umano che gli conferisce anche caratteristiche di fragilità e recettività. L'insistenza sulla dimensione condizionata della vita umana è al cuore della polemica che Timpanaro conduce contro le filosofie idealistiche a lui contemporanee, che pongono al centro il tema della libertà e si sforzano di esorcizzare lo spettro del materialismo nato dallo sviluppo delle scienze sperimentali. Il primato va dunque alla materia sullo spirito, il che si traduce nel riconoscimento della fisicità del soggetto e delle sue attività tradizionalmente considerate spirituali. Dentro questa definizione viene evocato per la prima volta un concetto centrale nell'elaborazione del materialismo, quello di «passività». È un passaggio cruciale per poter cogliere il monismo ontologico di Timpanaro e che lui stesso mette con forza al centro della propria proposta:

In sede conoscitiva, quindi, il materialista sostiene che non si può ridurre l'esperienza né a produzione della realtà da parte del soggetto (comunque si voglia concepire tale "produzione"), né a reciproca implicazione del soggetto e oggetto. Non si può, in altri termini, negare o eludere l'elemento di passività che c'è nell'esperienza; la situazione esterna, che noi non poniamo, ma che ci si impone, né si può in alcun modo riassorbire questo dato esterno facendone un mero momento negativo dell'attività del soggetto, o facendo del soggetto e dell'oggetto meri momenti, distinguibili solo per astrazione, dell'unica realtà effettuale che sarebbe appunto l'esperienza. (Timpanaro 1997, p. 6)

L'origine di questa riflessione è tutta dentro gli studi leopardiani: Timpanaro osserva l'importanza di stati o condizioni limite dell'esistenza umana come la vecchiaia, la stessa morte e, nel caso di Leopardi, la malattia prolungata, in cui l'essere umano può sperimentare direttamente la propria passività strutturale e che sono in realtà mezzi di chiarificazione potentissimi per definire i limiti della condizione umana in quanto tale. Da questo punto di vista, con Canguilhem, si può dire che per Timpanaro «normale» e «patologico» sono ugualmente necessari per una filosofia che aspiri ad una visione del mondo coerentemente materialistica e demistificata. La radice di questo concetto è triplice ed è la risultante di tre fonti, tre parti integranti del materialismo: la concezione illuminista della materia propria di Holbach e Diderot, il pessimismo combattivo di Leopardi e il marxismo caratterizzato da una forte rivalutazione del lavoro di Engels. Prima di scendere nel dettaglio di come questi tre

aspetti si coniugano insieme nella proposta timpanariana, è utile sottolineare come la portata del concetto di «passività» è meglio intesa nel quadro di quello che Quintili ha chiamato «il fatalismo razionale» di Timpanaro. L'idea stessa di prassi e di volontà non può essere svincolata dal riferimento alla condizionatezza: «le volontà degli uomini non sono un *primum incondizionato*, ma sono esse stesse prodotte da una quantità di cause biologiche, sociali, culturali ecc. [...] e Plechanov, in polemica con Stammler, precisa che non solo è necessitata la scelta del mezzo in rapporto al fine [...] ma è necessitata da tutta la precedente storia dell'individuo, anche la scelta del fine» (Timpanaro 1997, p. 77). Una volta stabilita l'incompatibilità tra la libertà come arbitrio e la necessità naturale inaggirabile, la questione del fine dell'azione diventa una questione di educazione, di formazione culturale, sociale e politica allo scopo di orientarsi verso certi fini, condiviso con altri esseri umani in una dimensione storico-sociale e strettamente legato alla dimensione del lavoro marxianamente inteso. In questo senso per Timpanaro la capacità di fare progetti, di subordinare i mezzi ai fini, rimane una caratteristica propria dell'essere umano anche e soprattutto in virtù di uno sviluppo intellettuale che è anche uno sviluppo cerebrale e che è dipeso in ultima istanza dal ruolo avuto dal lavoro nel processo evolutivo che ha portato all'*homo sapiens* e come contraltare di ciò: «si rivela, invece, illusoria la pretesa che la determinazione del fine sia non causata, e che nell'uomo, prodotto della natura, scatti a un certo punto non si sa quale processo per cui egli si svincoli totalmente, almeno quanto all'elemento “volontà”, dalla natura stessa» (Timpanaro 1997, p. 77). La mossa per evitare questa illusione consiste nel rendersi conto che il legame possibile tra libertà e necessità non sta nella formula hegeliana, che Timpanaro giudica sicuramente insufficiente, del riconoscimento della necessità. Questa formula, che pure viene ripresa dallo stesso Engels nell'*Antidühring* (Engels 1950, p. 127), non è insufficiente perché negherebbe la libera volontà, ma perché definisce una presa di posizione profondamente antiedonista: «perché nega l'importantissimo significato della libertà come assenza di costrizioni dolorose e presenza di tutte quelle condizioni che assicurino la felicità all'uomo» (Timpanaro 1997, p. 79). L'uomo sarebbe chiamato, in quest'ottica, ad abnegarsi verso la necessità e in qualche modo adorandola, correndo il rischio ancora una volta di tramutare la filosofia in una religione laica. È questo uno dei luoghi in cui si sente con forza la determinazione di Timpanaro a inserire nella sua prospettiva marxista ciò che non vi trova e che trova invece essenziale nella lezione leopardiana, la teoria del piacere strumento d'azione per orientare una qualsiasi risposta alla condizione umana. Sullo sfondo delle riflessioni sul materialismo sta infatti la concezione leopardiana

del piacere come tensione irrisolvibile tra ricerca infinita di piacere e bisogno di felicità inevitabilmente finito:

L'anima umana (e così tutti gli esseri viventi) desidera sempre essenzialmente, e mira unicamente, benché sotto mille aspetti, al piacere, ossia alla felicità, che considerandola bene è tutt'uno col piacere. Questo desiderio e questa tendenza non ha limiti, perché essa è ingenerata o congenita coll'esistenza, e perciò non può aver fine in questo o quel piacere che non può essere infinito, ma solamente termina colla vita. (*Zib.* 165, 12-23 Luglio 1820)

Su questa base dunque si tratta di fondare la possibilità di una prassi liberatrice proprio nella concezione di una causalità agente che parta dai limiti di condizionatezza e che non sia considerata come un qualcosa di distinto dalla finalità. In questo c'è anche una presa di posizione critica verso la filosofia kantiana⁴⁸ e come vedremo questo avrà un suo sviluppo nell'elaborazione di una concezione edonistica del materialismo in linea con l'esigenza della sua coniugazione con una teoria del piacere. Ciò che distingue su questo piano l'uomo dagli altri animali è un «di più» di capacità di prevedere e subordinare mezzi al fine che può essere considerato un di più di intelligenza e di altre capacità, ad esempio quella linguistica, ma non può mai essere considerato un di più di arbitrio nella capacità di scegliere tra diversi fini. In altre parole l'elemento della necessità che determina la passività strutturale del soggetto umano non sta semplicemente nell'esistenza di una dimensione esterna al soggetto stesso: non si tratta della maggior o minor resistenza dell'oggetto ad essere trasformato dalla capacità agente del soggetto e neppure, al contrario, della maggior o minor capacità del soggetto di essere soggetto attivo pragmaticamente trasformatore dell'oggetto o della realtà. Si tratta invece del fatto che l'elemento della necessità si trova dentro il soggetto stesso, vale a dire nelle condizioni dell'individuo biologico che possono, plasticamente, mutare:

Cioè nella determinazione del fine e nel possesso di una volontà sufficientemente energica e costante per perseguire quel fine. Difatti tutto il lavoro di educazione, di propaganda, di agitazione, è rivolto a modificare e a indirizzare, in una certa direzione, le “condizioni soggettive”, cioè la volontà. Nella misura in cui questo lavoro riesce, le volontà degli educati sono determinate da questo lavoro stesso (e da tutte le circostanze

48 «Il finalismo è tutto dentro la causalità, non è una specie di “altra faccia” della causalità (come l'uomo kantiano, che è fenomeno inserito in una catena causale e noumeno dotato di libertà metafisica)» (Timpanaro 1997, p. 78).

sociali, biologiche ecc. senza il cui favore nessuna educazione o propaganda può avere successo); nella misura in cui non riesce, le volontà degli educati rimangono, non già “libere”, ma causate da tutte le altre circostanze antecedenti (Timpanaro 1997, p. 78)

Dunque il rifiuto di una concezione della libertà interiore, o della volontà, come mito metafisico, a vantaggio di una concezione della libertà che si può dare solo ed entro il quadro di una azione collettiva per la costruzione di una società più avanzata in cui il rapporto con le forze della natura sarà tale da attenuare le forze infelicitanti e massimizzare quelle invece che possono garantire l'aspirazione umana all'edonismo. Una riformulazione della concezione baconiana dell'agire in accordo con le leggi naturali al fine di domare la natura stessa, nel quadro dato di impossibilità di una vittoria definitiva delle forze umane in tal senso.

1.3.1 Una radice illuminista del materialismo

Noi siamo degli strumenti dotati di sensibilità e di memoria. I nostri sensi sono altrettanti tasti pizzicati dalla natura che ci circonda e che talvolta si pizzicano da soli; ed ecco, a mio parere, tutto quello che accade in un clavicembalo organizzato come voi e me. (Diderot 2019, p. 543).

Questo brano de *Il sogno di D'Alembert* di Denis Diderot offre un'efficace metafora per comprendere il funzionamento del soggetto umano nel quadro del materialismo qui preso in esame.⁴⁹ Come abbiamo visto Holbach rappresenta certamente il pensatore illuminista d'elezione di Timpanaro, ma l'importanza di Diderot non può essere sottovalutata. Nel corso della sua opera Diderot sviluppa progressivamente una definizione della materia che mette al centro la sua proprietà di essere dotata di movimento ed essere omogenea. Progressivamente cioè si va attenuando nella definizione di Diderot la distinzione tra materia morta o inerte e materia viva o organica. Il movimento come elemento centrale nelle proprietà della materia, permette di inquadrare caratteristiche come la sensibilità, e lo stesso pensiero, come effetti specifici dell'organizzazione della materia. Diderot arriva alle metafore messe all'opera ne *Il Sogno di D'Alembert* attraverso un percorso di progressive approssimazioni che attraversa il confronto anche con la più celebre delle metafore sulla condizione materialistica dell'uomo

49 Per una puntuale analisi sul ruolo delle metafore nella definizione non dogmatica dei concetti in Diderot si veda P. Quintili e V. Sperotto, *Introduzione a Denis Diderot: Opere filosofiche, romanzi e racconti*, Bompiani, Milano, 2019.

impiegata nel XVIII secolo, quella dell'uomo-macchina coniata da La Mettrie. Questa immagine era diventata sinonimo di una concezione dell'uomo come organismo spiegabile, anche nelle sue facoltà superiori, a partire dalla sua organizzazione. È importante ricordare che questa tradizione trova le sue radici profonde nel confronto lungo un secolo che i pensatori materialisti intrattennero con la lezione cartesiana, in particolare con l'elaborazione proposta nel postumo *L'Homme* (Descartes 1969). Ancora nella *Lettera sui sordi e sui muti*, Diderot impiegava la metafora dell'automa o dell'orologio con caratteristiche del tutto analoghe all'uomo macchina del trattato cartesiano sull'uomo.⁵⁰ Diderot è impegnato in questi anni in una serrata critica all'idea di anima ed in particolare della sua immortalità e già nella voce dedicata dell'*Enciclopedia* spiega che indipendentemente da quale definizione vogliamo dare di anima «le funzioni sono dipendenti dall'organizzazione e dallo stato attuale del nostro corpo mentre siamo in vita.» (Diderot 2003, p. 241). Qui il riferimento è ancora La Mettrie, che ne *L'Uomo Macchina* (La Mettrie 2015) aveva chiarito che anche provando ad immaginare l'anima come qualcosa di distinto dal corpo, in realtà si continua a riferirsi sempre al corpo e che il pensiero è solamente il risultato dell'organizzazione del corpo stesso. Questa difficoltà anche solo ad immaginare l'anima è propria anche di Leopardi in termini molto simili e gioca un ruolo nell'aprirsi della strada verso la sua svolta materialista:

Diciamo che l'anima nostra è spirito. La lingua pronunzia il nome di questa sostanza, ma la mente non ne concepisce altra idea, se non questa, ch'ella ignora che cosa e quale e come sia. Immagineremo un vento, un etere, un soffio [...] imagineremo una fiamma; assottiglieremo l'idea della materia quanto potremo, per formarci un'immagine e una similitudine di una sostanza immateriale; ma una similitudine sola: alla sostanza medesima non arriva né l'immaginazione, né la concezione dei viventi, di quella medesima sostanza, che noi diciamo immateriale, giacché finalmente è l'anima appunto e lo spirito che non può concepir se stesso. In così perfetta oscurità pertanto ed ignoranza su tutto quello che è, o si suppone fuor della materia, con che [603] fronte, o con qual menomo fondamento ci assicuriamo noi di dire che l'anima nostra è

50 Sull'eredità cartesiana ed in particolare de *L'homme* nella riflessione sul rapporto mente-corpo e il materialismo, si veda N. Allocca, *Descartes e il dibattito sulla corporeità della mente*, in *Human nature. Anima, mente e corpo dall'antichità alle neuroscienze*, a cura di N. Allocca, La Sapienza University Press, Roma, 2016. Decisivo ancora oggi rimane per una trattazione nel quadro della tradizione materialistica dell'eredità cartesiana, soprattutto per l'impostazione generale del lavoro: A. Vartanian, *Diderot e Descartes*, Feltrinelli, Milano, 1956: «Il presente libro si occupa dell'idea secondo cui la materia e i modi di comportamento ad essa inerenti hanno prodotto tutte le cose, o almeno (poiché la restrizione è pertinente al nostro studio) che tutte le cose debbono essere spiegate facendo ricordo alla materia e alle sue proprietà.» (Vartanian 1956, p. 9).

perfettamente semplice, e indivisibile, e perciò non può perire? Chi ce l'ha detto? Noi vogliamo l'anima immateriale, perché la materia non ci par capace di quegli effetti che notiamo e vediamo operanti dall'anima. Sia. Ma qui finisce ogni nostro raziocinio; qui si spengono tutti i lumi. (*Zib.* 603, 4 Febbraio 1821)

Gli stessi tentativi di concettualizzare o immaginare l'anima si riducono anche in Leopardi, come già in Diderot ed in La Mettrie in una similitudine, «ma una similitudine sola» che si fonda sul fatto che la mente umana, quale che sia la sua concezione, non ha accesso ad altro per la sua conoscenza a ciò che sta entro i limiti della materia. Se ripartiamo dalla metafora di Diderot del clavicembalo, si possono osservare alcuni punti fermi e un punto d'arrivo importante per una concezione materialistica dell'uomo che tenga conto della dimensione della passività sottolineata con forza da Timpanaro. In primo luogo la forza della metafora del clavicembalo è che l'uomo-strumento è dotato di sensibilità e memoria, i tasti sono pizzicati tanto dall'esterno, quanto talvolta da soli. L'uomo è al contempo strumento e musicista e questo passaggio serve a Diderot per scongiurare il ricorso ad una figura, il musicista, che troppo da vicino richiamerebbe l'idea dell'anima. Attraverso un susseguirsi di metafore sempre più definite e precise, il dialogo prosegue con Bordeu e Mdme de l'Espinasse che discutono della metafora del ragno al centro della tela:

Signorina de L'Espinasse: Dottore, avvicinatevi. Immaginate un ragno al centro della sua tela. Fate vibrare un filo: e vedrete l'animale accorrere in allerta. Ebbene, se i fili che l'insetto trae dai suoi intestini e li richiama quando gli piace, facessero come parte sensibile di lui stesso? (Diderot 2019, p.569)

In questo nuovo orizzonte, il soggetto non è semplicemente il ragno, che riproporrebbe le stesse problematiche del musicista del clavicembalo, e nemmeno la semplice rete di tela, ma il costante rapporto tra i movimenti della tela con il centro, il rapporto del sistema nervoso col cervello, del corpo con le sue parti. Nelle metafore di Diderot non si stabilisce una immediata identità tra facoltà ed organo, semmai c'è un rapporto di dipendenza per cui, ad esempio, non c'è memoria senza cervello, senza che questo però determini che la coscienza del soggetto si identifica *tout court* con il cervello stesso, perché in ultima istanza questa dipende dal rapporto tra i vari organi che compongono l'organismo. Gli *Elementi di*

fisiologia sono l'ultima grande opera a cui Diderot lavora fino alla morte. Si tratta di un'opera di grande ambizione, in cui dare forma al materialismo vitalistico tratteggiato nel *Sogno di D'Alembert* e che nell'ultima grande opera passa dalla metafora all'elaborazione scientifica.⁵¹ Sono molti i punti di interesse del testo, ma qui sarà sufficiente richiamarne tre. Tre elementi del materialismo diderotiano che penetrano con forza nella proposta filosofica di Timpanaro. Nella sezione dedicata all'*Intelletto* Diderot tratta come ovvio di argomenti legati alle facoltà conoscitive, del rapporto tra le sensazioni e la ragione, delle capacità cognitive. Ma ciò che qui è importante sottolineare è un passaggio relativo all'importanza dello stato di salute del corpo per la chiarezza e la bontà dei giudizi:

Un buon giudizio, un buon ragionamento presuppone lo stato di salute o la privazione di malessere e di dolore, d'interesse e di passione. (Diderot 2019, p. 1203)

Lo stato di salute del corpo nel suo complesso incide ed insiste sulla capacità di giudizio, che non è una facoltà astratta, ma non è nemmeno una capacità risultato della super specializzazione di un organo. La stanchezza, la malattia, la vecchiaia sono tutti elementi potenzialmente pregiudicanti un buon giudizio: elementi condizionanti, caratteristiche della dimensione passiva della condizione umana. Più avanti, ancora nella sezione dedicata all'*Intelletto*, Diderot avanza una riflessione importante sulla non-onnipervasività del pensiero, legando questa dimensione al carattere delle sensazioni:

Non si pensa sempre. Non si pensa affatto nel sonno profondo. Non si pensa affatto quando si è affetti con violenza. Tutte le volte che la sensazione è violenta, o l'impressione di un oggetto è estrema e noi siamo tutti rivolti a quell'oggetto, noi sentiamo, non pensiamo affatto, non possiamo ragionare; il nostro intelletto non è più che un organo come un altro e non il tale organo. È sensibile ma non pensante. È così che siamo nell'ammirazione, nella tenerezza, nella collera, nello spavento, nel dolore, nel piacere. (Diderot 2019, p. 1187)

51 «Non si tratta più di «sogni», di uscite poetico-letterarie atte a stupire o a provocare; si tratta, invece, di un primo tentativo di *sistematizzazione* filosofica delle conoscenze sul mondo della vita. Diderot dal 1769 fino alla morte, nel 1784, legge soltanto opere di fisiologia e medicina. Legge anche i classici, continua ovviamente con Seneca (su cui sta redigendo il *Saggio sui regni di Claudio e di Nerone*), Epicuro, Epitteto. I classici e i medici contemporanei: questi i poli maggiori d'interesse dell'ultimo Diderot. E da questi viene fuori la grande struttura del vitalismo negli *Elementi di fisiologia*» (Diderot 2019, p. 1086).

Il pensiero come può essere offuscato da stanchezza o altre condizioni, può essere anche scalzato dal suo ruolo centrale e lo è, di fatto, in molte circostanze della nostra vita quotidiana: nel sonno, nelle passioni travolgenti, nell'assorbimento nella contemplazione d'un oggetto, magari un'opera d'arte o semplicemente una curiosità incontrata. Questo aspetto di ridimensionamento del ruolo del pensiero trapassa nel materialismo radicale di Timpanaro nella demistificazione delle cosiddette facoltà spirituali e la loro materializzazione. Infine il tema dell'edonismo e del piacere. Sono almeno due i luoghi che valgono la pena riportare:

Non c'è che una sola passione, quella d'essere felici. Essa prende nomi diversi secondo gli oggetti. È vizio o virtù secondo la sua violenza, i suoi mezzi e i suoi effetti. (Diderot 2019, p. 1203)

Si tratta di una dichiarazione di edonismo radicale che fa tutt'uno in Diderot come in Timpanaro con il materialismo militante. Sotto questo aspetto Timpanaro sposa in pieno la dimensione illuministica della ricerca del piacere come tendenza naturale non solo degli esseri umani, ma di ogni essere vivente: la gioia come orizzonte per l'agire dell'individuo. È un tema che viene affrontato con forza in *Sul materialismo* prendendo apertamente posizione sul fatto che il marxismo, in particolare il marxismo novecentesco, avrebbe trascurato «il tema settecentesco del piacere e del dolore» (Timpanaro 1997, p. 41) e indica un progetto di lavoro che deve esattamente partire dalla tradizione epicurea dell'illuminismo. È un tema che Timpanaro svolgerà prevalentemente come avremo modo di vedere occupandosi di morale. Qui sarà sufficiente dare una prima indicazione di lavoro. Continuando la sua polemica non solo col marxismo, ma in generale con chi ha tentato di dare una fondazione materialistica della morale, il filologo osserva che il rischio è sempre stato quello di finire a dare una fondazione materialistica dei precetti e dei comportamenti tradizionali, senza in realtà mettere in discussione il contenuto e anzi arrivando a spingere il proprio zelo fino a voler dimostrare che non c'è uomo più morale, quindi più radicalmente altruista e distaccato dal proprio vantaggio personale, del materialista conseguente. La forza di questo argomento è nel porre la necessità teorica di superare la prospettiva di una morale auto-fondata, indipendente dalle passioni e dai piaceri. L'autonomia della morale per Timpanaro non può essere un punto di partenza, ma è sempre un faticoso punto d'arrivo e l'orizzonte in cui si muove è precisamente quello per una morale eteronoma che «è l'unica morale davvero

umana.» (Timpanaro 1997, p. X). Un punto d'arrivo che chiama in causa il lavoro per ricostituire un nesso solido tra eticità, piacere e felicità e che si muove ancora una volta dentro il solco di Diderot:

Un altro apprendistato della morte è la filosofia, meditazione abituale e profonda che ci strappa a tutto ciò che ci circonda e ci annichila. Il timore della morte, dice lo stoico, è un manico con il quale il robusto ci afferra e ci conduce dove gli pare. Rompete il manico e liberatevi della mano del robusto. C'è una sola virtù, la giustizia; un solo dovere, rendersi felici; un corollario, non sopravvalutare la vita e non temere la morte. (Diderot 2019, p. 1229)

1.3.2 Le radici leopardiane del materialismo

Leopardi [...] mi ha appassionato anzitutto per ciò che *non c'è* in Marx né in altri, ed è tuttavia vero e vivo. (Timpanaro 1982, p. 196)

Questa rivendicazione chiude *Antileopardiani e neomoderati nella sinistra italiana*, un monumentale intervento polemico nel dibattito intorno alle figure di Leopardi e Manzoni apertosi nella sinistra italiana alla luce della politica del compromesso storico varata dal Partito comunista italiano. Timpanaro aveva pubblicato quattro lunghi articoli sulle pagine di Belfagor tra il 1975 e il 1976 e successivamente, con un'operazione editoriale analoga a quelle precedenti di *Classicismo e illuminismo* e di *Sul materialismo*, aveva raccolto i testi in un volume, dotandolo di una prefazione e tre lunghe appendici che lo trasformavano in un testo teorico compiuto. La difesa del valore autonomo del riferimento a Leopardi dentro la propria riflessione è un punto importante che ci permette di aprire la strada della ricerca e della definizione di «ciò che non c'è in Marx né in altri, ed è tuttavia vero e vivo». Il punto di partenza di questa indagine non può che essere il valore di verità che Timpanaro assegna al pessimismo materialista leopardiano; non una verità leggera, ma una verità di tipo scientifico. Questo assunto era stato esposto con chiarezza in *Classicismo ed illuminismo* e viene ribadito con altrettanta forza in *Antileopardiani e neomoderati* in cui, dopo aver preso in esame un ampio spettro di altre interpretazioni non solo possibili, ma concretamente avanzate nel dibattito in corso, vale a dire interpretazioni del pessimismo leopardiano come

manifestazione nevrotica, come proiezione ideologica di una sofferenza storico-sociale (la cosiddetta delusione storica) e nemmeno come manifestazione delle conseguenze della falsa civiltà borghese in termini di alienazione e solitudine (Timpanaro 1982, pp. 188-190). Al contrario il pessimismo leopardiano, proprio per il suo intimo legame col rapporto uomo-natura, con la fragilità biologica dell'uomo, col male fisico rappresentato da malattia, vecchiezza, morte e paura della morte propria o altrui, va riconosciuto nel suo: «valore di conoscenza obiettiva e diretta (non “simbolica” o comunque mediata) di una situazione reale in cui l'uomo si trovava, e tuttora si trova, nel suo rapporto con la natura.» (Timpanaro 1982, p. 190). Sulla posizione di Leopardi di fronte alla morte in particolare, Timpanaro propone una lettura esplicitamente di matrice edonistico-materialista. In prima istanza, e solo in prima istanza, la morte può apparire un non-male, ma anzi una liberazione dall'infelicità e questo la mette in apparente contraddizione con gli altri elementi infelicitanti come malattia, noia, vecchiezza, fugacità del piacere. Ma a ben vedere è un fatto che il timore della morte sia per la maggioranza degli esseri umani un fattore di enorme infelicità. La morte degli altri in particolare si mostra come un nodo non risolvibile e questo si esprime non soltanto nelle riflessioni filosofiche, ma anche nelle poesie compiute.⁵² Nello *Zibaldone* si trova comunque un pensiero decisivo:

Da che vien dunque la compassione che abbiamo agli estinti se non dal credere, seguendo un sentimento intimo, se senza ragionare, che essi abbiano perduto la vita [4278] e l'essere; le quali cose, pur senza ragionare, e in dispetto della ragione, da noi si tengono naturalmente per un bene; e la qual perdita, per un male? [...] Ma se crediamo questo, perché lo piangiamo? che compassione può cadere sopra uno che non è più? - Noi piangiamo i morti, non come morti, ma come stati vivi; piangiamo quella persona che fu viva, che vivendo ci fu cara, ma la piangiamo perché ha cessato di vivere, perché ora non vive e non è. Ci duole, non che egli soffra ora cosa alcuna, ma che egli abbia sofferta quest'ultima e irreparabile disgrazia (secondo noi) di esser privato della vita e dell'essere. [...] nel dolore che si prova per morti, il pensiero dominante e principale è, insieme colla rimembranza e su di essa fondato, il pensiero della caducità umana. (*Zib.*

4277, 9 Aprile 1827)

52 Si veda in particolare *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*: «che sia questo morir, questo supremo/scolorar del sembiante,/e perir della terra, e venir meno/ad ogni usata, amante compagnia.» (Leopardi 1993, p. 191) e ancora *Sopra un bassorilievo antico sepolcrale, dove una giovane morta è rappresentata in atto di partire, accommiatandosi dai suoi*, tutta la poesia ma in particolare: «Se ben, perché funesta,/perché sovra ogni male,/a chi si parte, a chi rimane in vita,/inconsolabil fai tal dipartita?» (Leopardi 1993, p. 243),

Il dolore per la morte dunque è un dolore disvelante la caducità umana, ci ricorda continuamente la fragilità biologica a cui siamo costantemente sottoposti. In questo quadro la morte si inquadra precisamente come una «perdita secca» per la quale non c'è possibilità di dialettizzazione possibile e Leopardi qui mette in luce: «il dolore che proviamo per i morti in quanto veramente e inesorabilmente scomparsi» (Timpanaro 1982, p. 189). In questo quadro teorico assume una certa rilevanza il fatto che Timpanaro insiste per la sua concezione materialistica di condizionatezza e determinazione naturale soprattutto sui destini delle singole nature umane, sui destini degli individui:

Il riferimento a quei dati costanti della condizione umana che sono l'istinto sessuale, l'indebolimento (con le relative ripercussioni psicologiche) prodotto dalla vecchiezza, la paura della morte propria e il dolore per la morte altrui [...]. Gli aspetti costanti (finora pochissimo modificabili e forse scarsamente modificabili in futuro) della condizione umana non sono, sia ben chiaro, aspetti metafisici o metastorici. L'uomo in generale, come noi lo intendiamo, che è, poi, tutt'uno con l'uomo naturale, non è l'uomo eterno. Tant'è vero che ha avuto un'origine e avrà una fine (o una trasformazione per evoluzione darwiniana). Pur non essendo affatto eterni, quegli aspetti sono però diuturni, cioè dotati, relativamente all'esistenza umana, di molto maggiore stabilità che i caratteri storico-sociali. Pretendere di ridurli a caratteri storico-sociali significa davvero offrire un facile giuoco polemico a chi si farà forte della non riuscita di tale riduzione per tornare a sostenere l'esistenza dell'uomo eterno. (Timpanaro, 1997, p. 24).

Timpanaro rileva dunque una doppia storicità, non ontologica, ma piuttosto metodologica, tra la storicità della natura degli esseri umani e la natura “in generale”, arrivando qui a sfiorare temi di filosofia della biologia come il rapporto tra ontogenesi e filogenesi. Del resto l'interesse per la biologia da parte di Timpanaro è testimoniato non solo dai continui riferimenti presenti nei suoi testi⁵³, ma anche da numerose testimonianze di studiosi che con lui hanno dialogato⁵⁴. Entrambe le due dimensioni storiche costituiscono un unico piano di

53 «Molto più tenacemente materialistiche hanno continuato a dimostrarsi le scienze biologiche e, in modo particolare, le scienze storiche della natura, dalla geologia alla paleontologia alla biologia evoluzionistica, le quali pongono direttamente il problema della tarda comparsa dell'uomo sulla terra e quindi del lunghissimo periodo in cui è esistito – per esprimerci con voluta e opportuna rozzezza – l'oggetto senza il soggetto.» (Timpanaro 1997, p. 9).

54 Tra gli altri, di sicuro interesse è il ricordo che di Timpanaro ha scritto il genetista Marcello Buiatti: «In questo sommario lavoro di ricostruzione mi concentrerò sul rapporto tra materialismo e biologia perché è

appartenenza dell'uomo al reale in generale, che si esprime su piani temporali diversi ma che si danno nel quadro di una priorità del materiale sullo spirituale. Una priorità che si esprime come abbiamo visto anche nella priorità cronologica del dato materiale rispetto all'emergere della specie *homo sapiens* sul pianeta. Inizia così a delinearsi un primo aspetto centrale della elaborazione fatta dal filologo sul e nel *corpus* leopardiano che è sia un antecedente che un controcanto al concetto di passività, vale a dire il concetto di limite. Il limite è posto dal poeta recanatese nella materia. Al di là dei suoi limiti niente è conoscibile, niente è neppure pensabile, perché la materia è l'unico modo di esistere:

Come l'uomo non può né collo intelletto né colla immaginazione né con veruna facoltà né veruna sorta d'idee oltrepassare d'un solo punto la materia, e s'egli crede oltrepassarla, e concepire o avere un'idea qualunque di cosa non materiale, s'inganna del tutto; così egli non può col desiderio passare d'un sol punto i limiti della materia, né desiderar bene alcuno che non sia di questa vita e di questa sorta d'esistenza c'hei prova. (*Zib.* 3503, 23 Settembre 1823)

Poiché l'esistere è legato alla materia, l'uomo non può conoscere cose che non siano materia, né desiderare qualcosa che ad esso non sia riconducibile. L'uomo non può, ancor meno, prescindere dalla propria materia particolare, dalla propria corporeità, dal proprio corpo con tutto il suo peso. Un corpo in cui pensiero, canto, desiderio, poesia si trovano legati insieme e sono soggetti alle sue leggi di sviluppo, di maturazione e di inevitabile decadimento. Da questa convinzione Leopardi svilupperà, attraverso la propria teoria del piacere, il concetto di materia pensante. Gensini ha ben ricostruito l'importanza per la formazione della teoria della materia pensante in Leopardi dei precedenti in Locke e Cabanis (Gensini 2018, pp. 181-186) ma è importante ritornare brevemente sul percorso che nel XVIII secolo si è dato verso un approccio materialista alla conoscenza. Nel giro di pochi anni un numero molto importante di pensatori tentano di sviluppare, nell'ambito della riflessione sul rapporto tra anima e corpo, una teoria della conoscenza radicalmente empirista: oltre al già citato La Mettrie con l'*Homme machine*, vengono pubblicati l'*Essai sur les origines des connoissances humaines* e il *Traité des sensations* di Condillac e il *De l'esprit* di Helvétius. Si va affermando un modello gnoseologico di tipo sensista in cui giocano un ruolo di primo piano il progredire degli studi sul sistema nervoso e il suo rapporto con i sistemi percettivi e si

sulla biologia che si è soffermato di più Sebastiano Timpanaro e non a caso.» (Buiatti 2001, p. 75)

assiste ad un vero e proprio cambio di paradigma in direzione di una considerazione del rapporto tra pensiero e materia non più in termini metafisici, ma strettamente scientifici. In questo solco e in direzione di una coniugazione degli sforzi medici e filosofici sulle capacità conoscitive dell'uomo, l'opera di Cabanis, ma anche quella di Diderot, si muovono verso la formulazione di un modello monista della conoscenza. Timpanaro aveva acutamente osservato già in *Classicismo ed illuminismo* che Leopardi aveva potuto conoscere relativamente molto presto e per sommi capi le idee dei principali filosofi sensisti, empiristi e materialisti, attraverso la via indiretta dei testi apologetici e di carattere polemico antimaterialista e antisensista di cui la biblioteca di famiglia era ben fornita: «tutti questi libri contenevano fitte citazioni degli illuministi francesi e dei filosofi greci. Fu per questa via indiretta che il Leopardi ebbe una prima conoscenza delle dottrine di Voltaire, Diderot, La Mettrie, Helvétius, Holbach e del filosofo inglese che era considerato il progenitore di questa funesta setta di liberi pensatori: John Locke.» (Timpanaro 1969, p. 184). Con questa chiave di lettura si può capire meglio i riferimenti testuale di Leopardi a questi pensatori e lo sviluppo che la riflessione sulla materia inizia ad avere a partire già dal 1820. Forte di un bagaglio di formazione che comprende numerose letture di carattere scientifico, si andava formando nella riflessione del giovane poeta la centralità del problema gnoseologico che si traduce nella riflessione sul funzionamento del meccanismo umano del pensare. Il punto di partenza sono le riflessioni che il giovane Giacomo consegna allo *Zibaldone* sul *nulla*⁵⁵: «Io ero spaventato di trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo. Io mi sentiva come soffocare, considerando e sentendo che tutto è nulla, solido nulla.» (*Zib.* 85, 8 Gennaio 1820). La sensazione fisica del nulla mette il poeta di fronte al paradosso di una situazione assolutamente esterna che gli si presenta però come immediatamente data e pressante. La solidità del nulla che opprime non solo i sensi ma più in generale la stessa capacità conoscitiva è lo spunto per materializzare questa opposizione, la cui soluzione avverrà solo pochi mesi dopo:

Il sentimento della nullità di tutte le cose, la insufficienza di tutti i piaceri a riempierci l'animo, e la tendenza nostra verso un infinito che non comprendiamo, forse proviene da una cagione semplicissima, e più materiale che spirituale. L'anima umana (e così tutti gli esseri viventi) desidera sempre essenzialmente, e mira unicamente, benché sotto

55 Per una trattazione specifica di varie declinazioni del concetto di nulla nella riflessione leopardiana, si veda G. Santi, *Sul materialismo leopardiano*, in cui il nulla viene analizzato sotto la triplice chiave di lettura del non saper nulla, non essere nulla, non aver nulla da sperare dopo la morte (Santi 2011, pp. 73-88)

mille aspetti, al piacere, ossia alla felicità, che considerandola bene, è tutt'uno col piacere. Questo desiderio e questa tendenza non ha limiti, perché è ingenita o congenita coll'esistenza, e perciò non può aver fine in questo o quel piacere che non può essere infinito, ma solamente termina colla vita. E non ha limiti 1. né per durata, 2. né per estensione. Quindi non ci può essere nessun piacere che uguagli 1. né la sua durata, perché nessun piacere è eterno, 2. né la sua estensione, perché nessun piacere è immenso, ma la natura delle cose porta che tutto esista limitatamente e tutto abbia confini, e sia circoscritto. Il detto desiderio del piacere non ha limiti per durata, perché, come ho detto non finisce se non coll'esistenza, e quindi l'uomo non esisterebbe se non provasse questo desiderio. Non ha limiti per estensione perché è sostanziale in noi, non come desiderio di uno o più piaceri, ma come desiderio del piacere. Ora una tal natura porta con se materialmente l'infinità, perché ogni piacere è circoscritto, ma non il piacere la cui estensione è indeterminata, e l'anima amando sostanzialmente il piacere, abbraccia tutta l'estensione immaginabile di questo sentimento, senza poterla neppure concepire, perché non si può formare idea chiara di una cosa che ella desidera illimitata. (*Zib.* 165, 12-23 Luglio 1820)

Si tratta di un passaggio famosissimo che fonda la teoria del piacere leopardiana ma che possiede una carica teorica cruciale e delle conseguenze di carattere conoscitivo rilevanti. La vita ha un carattere materiale di tipo edonistico caratterizzato da una dialettica interna irrisolvibile per cui l'aspirazione illimitata al piacere si scontra con la natura stessa delle cose che fa sì che tutto abbia limiti e confini. Il desiderio del piacere infatti si rivolge a tutta l'estensione immaginabile del sentimento del piacere stesso, senza neppure avere la possibilità di concepirla chiaramente in quanto infinito. Alla sostanza materiale e finita della vita dunque corrisponde sul piano conoscitivo l'immaginazione che diviene a quest'altezza cronologica il punto di connessione tra materia e anima. La conseguenza di questo meccanismo è, come nota Gensini, che: «la teoria del piacere, insomma, conteneva fin dal principio la radice della svolta materialista di Leopardi.» (Gensini 2018, p. 190). La svolta avviene già nel febbraio del 1821 con un pensiero in cui l'idea della materia come limite viene finalmente posta esplicitamente: «La mente nostra non può non solamente conoscere, ma neppure concepire alcuna cosa oltre i limiti della materia. Al di là, non possiamo con qualunque sforzo, immaginarci una maniera di essere, una cosa diversa dal nulla.» (*Zib.* 601, 4 Febbraio 1821). La mente ha accesso esclusivamente alla sola dimensione materiale e qualunque esperienza sia capace di fare, passa attraverso la dimensione fisica e corporea.

Passando attraverso la materializzazione delle facoltà tradizionalmente intese spirituali, Leopardi arriva a porre il principio della materialità al cuore delle capacità conoscitive dell'essere umano:

Tutto è materiale nella nostra mente e facoltà. L'intelletto non potrebbe niente senza la favella, perché la parola è quasi il corpo dell'idea la più astratta. Ella è infatti cosa materiale, e l'idea legata e immedesimata nella parola, è quasi materializzata. La nostra memoria, tutte le nostre facoltà mentali, non possono, non ritengono, non concepiscono esattamente nulla, se non riducendo ogni cosa a materia. (*Zib.* 1657, 9 Settembre 1821)

Le cosiddette facoltà mentali sono qui completamente materializzate ed è importante sottolineare che le capacità dell'intelletto sono messe direttamente in connessione con la capacità linguistica attraverso la materialità della parola. Queste facoltà mentali dunque funzionano solamente in relazione a dati sensibili che le mettono in moto, fungono da sponda per costruire idee, emozioni, passioni e anche deduzioni. Se è vero che Leopardi insisterà molto sulla elasticità delle facoltà, in particolare nella relazione tra intelletto, memoria e immaginazione⁵⁶ e che si esprimerà in termini tali da richiamare direttamente la lezione di La Mettrie⁵⁷, il funzionamento delle facoltà cosiddette mentali e il loro rapporto col corpo e con la materialità, sembrano richiamare con forza anche la lezione di Diderot.⁵⁸

Il pensiero del 3 Settembre 1823 ha un carattere definitivo: «I limiti della materia sono i limiti delle umane idee» (*Zib.* 3341, 3 Settembre 1823) e fissa una relazione diretta e tra conoscenza e materia che mette seriamente in dubbio la stessa possibilità di concepire qualcosa che la trascenda. Una volta posto l'ordine del ragionamento su questi binari, i riferimenti alla letteratura scientifica sono nutrimento per un approfondimento della presa di posizione materialistica ma non per una sua nuova messa in discussione. Il tema della materia pensante in questo senso viene presentato adesso sotto la nuova veste dell'ovvietà, istituita attraverso il parallelo delle altre proprietà dei corpi e della materia:

56 «Immaginazione e intelletto è tutt'uno» (*Zib.* 2134, 20 Novembre 1821).

57 «Semplicissimo è il sistema e l'ordine della macchina umana in natura» (*Zib.* 2133, 20 Novembre 1821).

58 «Il cervello non pensa neanche da sé, non più di quanto gli occhi vedano e gli altri sensi agiscano per sé stessi. Al cervello è necessario avere degli oggetti per pensare, come l'occhio ha bisogno di oggetti per vedere. Quest'organo, aiutato dalla memoria, può pure mescolare, confondere, combinare, creare esseri fantastici, questi esseri fantastici esistono spaiati.» (Diderot 2019, p. 1185)

Se io non conoscessi alcun corpo elastico, forse io direi: la materia non può, in dispetto della sua gravità, muoversi in tale o tal direzione ecc. Così se io non conoscessi la elettricità, la proprietà dell'aria di essere strumento del suono; io direi la materia non è capace di tali e tali azioni e fenomeni. Ma perché io conosco dei corpi elastici, elettrici ecc. io dico, e nessuno me lo contrasta; la materia può far questo e questo, è capace di tali e tali fenomeni. Io veggo dei corpi che pensano e che sentono. Dico dei corpi; cioè uomini e animali: che io non veggo, non sento, non so né posso sapere che sieno altro che corpi. Dunque dirò: la materia può pensare e sentire; pensa e sente. [...] Provatemi che la materia possa pensare e sentire. - Che ho io da provarlo? Il fatto lo prova. Noi veggiamo dei corpi che pensano e sentono; e voi, che siete un corpo, pensate e sentite. Non ho bisogno di altre prove. (*Zib.* 4252, 9 Marzo 1827)

Proprietà come l'elettricità e l'elasticità sono sono caratteristiche dei corpi osservabili, scientificamente provabili e dimostrabili che mettono all'angolo ogni possibile assunto dell'inerzia della materia. Il procedimento che ha sottratto alla materia la dimensione del pensiero è stata la non applicazione del metodo scientifico: non potendo spiegare fenomeni che pure s'imponevano per evidenza, si è postulata una causa occulta, costruita come negativo della materia. Un costrutto, dice Leopardi, neanche dell'immaginazione, ma solo della parola. Spirito è infatti una parola senza idea possibile.⁵⁹ Il parallelo istituito con la capacità della materia di produrre effetti come l'elettricità ha il suo correlato direttamente nell'uomo-macchina di La Mettrie, per cui il pensiero può essere paragonato ad una proprietà della materia organizzata come l'elettricità, il movimento, l'impenetrabilità o l'estensione (La Mettrie 1955, p. 111).⁶⁰ Al contrario dello spirito dunque, per cui non c'è possibilità di individuare una corrispondenza alla parola che lo designa, la materialità del pensiero si impone come un fatto:

59 «non conoscendo il come la materia pensasse e sentisse, ha negato alla materia questo potere, e ha spiegato poi chiarissimamente e compreso bene il fenomeno, attribuendolo allo spirito: il che è una parola, senza idea possibile, o vogliam dire un'idea meramente negativa e privativa, e però non idea; come non è idea il niente, o un corpo che non sia largo né lungo e simili immaginazioni della lingua piuttosto che del pensiero.» (*Zib.* 4253, 9 Marzo 1827).

60 L'importanza della filosofia di La Mettrie per una concezione materialistica della mente è stata messa bene in rilievo, da un punto di vista materialista, da Aram Vartanian nel suo *La Mettrie's L'homme machine. A study in the origins of an idea*: «La Mettrie breaks with the whole of theological and metaphysical tradition by his proposal to restate the general problem of mind as a problem of physics» (Vartanian 1960, p. 13).

Che la materia pensi, è un fatto. Un fatto, perché noi pensiamo; e noi non sappiamo, non conosciamo di essere, non possiamo conoscere, concepire, altro che materia. Un fatto perché noi vediamo che le modificazioni del pensiero dipendono totalmente dalle sensazioni, dallo stato del nostro fisico; che l'animo nostro corrisponde in tutto alle varietà ed alle variazioni del nostro corpo. Un fatto, perché noi sentiamo corporalmente il pensiero: ciascun di noi sente che il pensiero non è nel suo braccio, nella sua gamba; sente che egli pensa con una parte materiale di sé, cioè col suo cervello, come egli sente di vedere co' suoi occhi, di toccare colle sue mani. (*Zib.* 4288, 18 Settembre 1827)

Che la materia pensi dunque, è un fatto, perché la corporeità dell'uomo influisce, o per dirla con Timpanaro, codetermina il suo pensiero, in quanto tolta la materia o modificata nelle sue differenti determinazioni, sarà tolto o modificato anche il pensiero, senza che questo ponga problemi di libertà, ma piuttosto insistendo sul fatto che il pensiero è sempre un pensiero incarnato.

L'idea della materia pensante è un tema decisivo per comprendere la portata filosofica del concetto di passività, perché l'elemento di passività nella sua componente interna al soggetto è precisamente quella parte condizionante ma non per questo inerte. Come abbiamo già avuto modo di osservare rispetto alla definizione di condizionatezza o determinazione eteronoma Timpanaro è molto chiaro: si tratta di riguadagnare una concezione demistificata, di nuovo illuministica di libertà e che pertanto è immediatamente collegata al raggiungimento della felicità. Sotto questo aspetto dunque sono sicuramente decisivi per il materialismo timpanariano la dimensione più strettamente legata alla riflessione sulle facoltà conoscitive, sul rapporto tra i concetti di limite e materia e sull'idea del pensiero come organizzazione della materia stessa, ma non sono esaustivi delle radici leopardiane del materialismo. Si tratta, accanto a queste riflessioni, di analizzare anche il percorso che ha portato Leopardi a condurre una battaglia senza quartiere ad ogni concezione antropocentrica e a fondare dunque la possibilità per un'antropologia coerentemente materialistica. Il legame tra l'antropologia materialistica e il concetto di materia pensante in Leopardi è stato messo bene in evidenza da Nunzio Allocca: «Nessuna delle facoltà umane è ingenita, tutte sono acquisite mediante l'assuefazione, l'esercizio, l'imitazione. [...] Questo il caposaldo teorico dell'antropologia e della poetica leopardiane, la lezione radicale tratta dall'ipotesi lockiana della *thinking matter*» (Allocca 2020, p. 63). Uno dei crinali teorici lungo cui si sviluppa questa connessione è la dottrina della conformabilità, della disposizione a poter essere insita

nell'essere umano. È un tema su cui Luporini aveva già posto l'accento nel suo *Leopardi progressivo* attraverso la messa a fuoco del concetto di «condizione umana», che mette al centro dell'essere umano la sua capacità di assuefazione, vale a dire da un lato a qualcosa di acquisito e sempre da acquisire, dall'altro questa stessa capacità rende l'uomo aperto al mondo e alle sue possibilità. (Luporini 2018, pp. 39-66). In un importante pensiero dello *Zibaldone* dell'8 Settembre 1823, Leopardi precisa alcuni aspetti importanti di questa teorizzazione ed è importante seguire passo passo il ragionamento per mettere in luce il legame della riflessione leopardiana sulla materia pensante con il concetto di passività come declinato da Timpanaro:

Dico in più luoghi che la natura non ingenera nell'uomo quasi altro che disposizioni. Or tra queste bisogna distinguere. Altre sono disposizioni a poter essere, altre ad essere. Per quelle l'uomo può divenir tale o tale; può, dico, e non più. Per queste l'uomo, naturalmente vivendo, e tenendosi lontano dall'arte, indubitamente diviene quale la natura ha voluto ch'ei sia, bench'ella non l'abbia fatto, ma disposto solamente a divenir tale. In queste si deve considerare l'intenzione della natura: in quelle no. (*Zib.* 3374, 8 Settembre 1823)

Siamo qui al cuore della teoria della conformabilità, in cui l'essere umano viene caratterizzato prevalentemente in base alle disposizioni che la natura gli ha fornito, si tratta senz'altro di una rete di disposizioni dal carattere aperto alla potenzialità, come ha sottolineato con decisione Giacomo Pezzano. L'aspetto decisivo è che Leopardi riesce nella sua analisi a cogliere le radici biologiche e naturali dello sviluppo storico e culturale dell'uomo, dentro una cornice in cui però la stessa fondatezza biologica si rivela come predisposta alla dimensione storico-culturale (Pezzano 2013, p.95). La conformabilità si esprime nella capacità intrinsecamente umana di essere capace di «assuefazione», un termine che viene a indicare la capacità di acquisire determinate qualità, di sviluppare determinate caratteristiche in cui al centro sono la capacità di imitazione, la dimensione sensibile, ma anche la stessa capacità di progettare sulla base di errori e tentativi diversificati:

tutto quanto l'uomo pensa, progetta, compie e così via non è mai frutto di immediatezza ma di un processo di adattamento, fatto di tentativi, di riprese, di errori, di riuscite e di

esiti convenienti raggiunti, esperienze che possono anche essere vissute attraverso le azioni altrui, ossia – per esempio – anche semplicemente osservando un uomo che tenta di accendere il fuoco un altro uomo è in grado di apprendere come fare, senza necessariamente bisogno di percorrere personalmente tutti i passi. (Pezzano pp. 109-110)

Questo aspetto della esperienza umana declinata alla luce della conformabilità e dell'assuefazione sarà importante anche alla luce della concezione scientifica di Timpanaro che come abbiamo già accennato, ma avremo modo di vedere nel dettaglio, è sempre legata ad un rapporto con la dimensione della natura che l'essere umano scopre per successive approssimazioni attraverso il patrimonio tecnico-scientifico progressivamente accumulato. Tornando al pensiero leopardiano dell'8 settembre 1823:

E se per quelle [le disposizioni a poter essere] l'uomo può divenir tale o tale, ciò non importa che tale o tale divenendo, egli divenga quale la natura ha voluto ch'ei fosse: perocché la natura per quelle disposizioni non ha fatto altro che lasciare all'uomo la possibilità di divenir tale o tale; ne quelle sono altro che possibilità. (Zib. 3374, 8 Settembre 1823)

L'essere umano dunque è virtuale somma indefinita e illimitata di queste possibili acquisizioni condizionate in ultima istanza, ma precisamente, dalla struttura del suo corpo. Prese in quanto tali queste disposizioni sono indeterminate e si trasformano in forza delle circostanze e della capacità di assuefazione e conformabilità. È la «disposizion fisica del nostro corpo» (Zib. 3376, 8 Settembre 1823) dunque a giocare un ruolo decisivo e questo gioca un ruolo fondamentale nel dispiegarsi di queste possibilità che è l'essere umano. Questa disposizione fisica del corpo è ad un tempo sia il lato costitutivamente interno del concetto di passività, sia la conseguente e necessaria fondazione della fisicità del soggetto umano e delle sue facoltà e capacità tutte. Infatti in termini più strettamente legati alla capacità conoscitiva del soggetto umano, nel solco di Locke e Condillac (Allocca 2020, p. 64), pone tutto in relazione alla suscettibilità della materia umana che esprime la mente e posteriore all'esperienza sensibile: «Niente preesiste alle cose. Nè forme, o idee, nè necessità nè ragione di essere, e di essere così e così ec. Tutto è posteriore all'esistenza» (Zib. 1616, 3

Settembre 1821). La costituzione delle facoltà cognitive nell'essere umano dipende, oltre alla specifica organizzazione fisica di specie, dalla capacità di provare piacere e dolore. Questo aspetto è sicuramente eredità della riflessione di Condillac che nell'introdurre il piano del suo *Trattato sulle sensazioni*, spiega come la statua organizzata di cui si serve per spiegare le facoltà umane, serve a dimostrare come le sensazioni sono l'involucro che raccoglie tutte le facoltà umane. Tali sensazioni sono però di carattere ben preciso, sono «piacevoli o spiacevoli» e la statua agisce nell'interesse a «godere delle une e a sottrarsi alle altre» (Condillac 2013, p. 243). Allo stesso tipo di importanza della dimensione del piacere e del dolore nella costituzione fisica dell'essere umano arrivava negli stessi anni, come abbiamo visto Diderot. Questi nella terza parte degli *Elementi di fisiologia*, dedicata ai fenomeni del cervello, spiega la volontà in questi termini:

La volontà non è meno meccanica dell'intelletto. La volizione precede l'azione delle fibre muscolari: ma la volizione segue la sensazione; sono due funzioni del cervello, sono corporee. (Diderot 2019, p. 1201)

Non solo dunque le funzioni del cervello sono strettamente corporee, fisiche, ma la stessa volontà è strettamente legata alle sensazioni. L'organizzazione fisica del corpo umano, che produce gli effetti più alti e complessi come intelletto, immaginazione, volontà affonda la sua radice nell'aspirazione alla felicità:

Si dice che il desiderio nasca dalla volontà; è il contrario: è dal desiderio che nasce la volontà. Il desiderio è figlio dell'organizzazione, la felicità e l'infelicità, figlie del benessere o del malessere. Vogliamo essere felici. (Diderot 2019, p. 1201)

La radicale predisposizione all'assuefazione e alla conformabilità intorno a cui Leopardi costruisce la disposizione delle facoltà umane contribuisce a definire l'essere umano come integralmente corporeo e fisico.⁶¹ Le caratteristiche peculiari dell'essere umano dipendono in ultima istanza dalle sue specifiche caratteristiche di plasticità e di ricettività. In quest'ottica è

61 «E il corpo è l'uomo; perché (lasciando tutto il resto) la magnanimità, il coraggio, le passioni, la potenza di fare, la potenza di godere, tutto ciò che fa nobile e viva la vita, dipende dal vigore del corpo, e senza quello non ha luogo.» (Leopardi 2020, p. 592).

centrale per Leopardi non solo il richiamo a La Mettrie e Condillac, ma anche e soprattutto a Diderot e Cabanis, perché è nel loro solco che si produce un vero e proprio modello monistico della conoscenza (Gensini 2018, p. 185). Come noto Leopardi segnalava il nome di Cabanis assieme a quello di altri grandi scienziati capaci di scoprire grandi verità nel campo dei vari studi sulla natura, la fisica, l'uomo, l'arte del governo; un elenco comprendente Locke, Bacone, Rousseau, Newton, Galilei e Filangieri (*Zib.* 2616, 29 Agosto 1822). In Cabanis è senza dubbio forte l'orientamento alle ricerche sui temi della sensibilità e dell'organizzazione fisica del corpo (Cabanis 1956, p. 59), ma accanto all'influenza del medico-filosofo francese, è importante qui sottolineare un'altra fonte leopardiana sul tema, quella di Holbach. Il Barone rientra tra quelle letture a cui Leopardi arriva in prima battuta per via indiretta, attraverso la lettura apologetica di cui era colma la libreria di famiglia. Si tratta di un caso ben chiaro di eterogenesi dei fini in cui le letture volte a sconfiggere i *philosophes* agirono in realtà da messa in contatto tra il giovane poeta e le idee dell'ateismo, del laicismo, del materialismo. Timpanaro tra i primi ha messo in luce questo rapporto di Leopardi con la lettura apologetica, ma sull'argomento è tornato anche De Liguori⁶². Come noto, Leopardi passò poi alla lettura diretta di molti testi scientifici ed illuministi. Nello specifico sull'importanza della lettura de *Il Buon Senso* per Leopardi è intervenuto proprio Timpanaro nell'*Introduzione* all'edizione da lui curata del testo del Barone insistendo in particolare sui temi che sono al centro della nostra indagine: l'animalità dell'essere umano e la materia pensante (Timpanaro 2016, p. LXIII). L'importanza della scoperta di Holbach per Leopardi, ed in particolare la lettura del *Buon Senso*, è stata successivamente riconfermata. Se infatti non c'è mai nel corpus leopardiano una citazione esplicita de *Il sistema della natura*, è lo stesso poeta porre il *Buon senso* nell'indice delle letture da lui medesimo compilato e proprio Timpanaro segnala precisamente la lettura del trattatello da parte del poeta nel maggio del 1825.⁶³ Su un piano più generale, la lettura di Holbach contribuisce a rinforzare in Leopardi la convinzione che la conoscenza venga integralmente dai sensi e dunque che la stessa ragione umana è una facoltà materiale.⁶⁴ Accanto a questo assunto, che

62 G. De Liguori, *Da Teofrasto a Stratone. L'itinerario filosofico di Giacomo Leopardi*, «Quaderni Materialisti», 3-4, 20, 2004-2005, pp.195-223.

63 Cfr. Timpanaro 2016, p. LXIII. Sull'importanza di Holbach nella formazione del materialismo leopardiano è tornato più recentemente Andrea Capra: *Essenzialmente regolarmente e perpetuamente persecutrice: Leopardi e d'Holbach*, in «Italianistica: Rivista di letteratura italiana», Vol. 45, 2, Maggio-Agosto 2016, pp. 89-106. Per l'indice delle letture leopardiane si veda G. Pacella, *Elenchi di letture leopardiane*, in «Giornale storico della letteratura italiana», cxliii, 1966, p. 56

64 «la ragione è la facoltà più materiale che sussista in noi, e le sue operazioni materialissime» (*Zib.* 107, 15 Aprile 1820).

Leopardi deriva in generale dalle letture dei filosofi del XVIII secolo, Holbach gioca un ruolo più importante nella sua definizione di materia. Ne *Il Buon Senso* si possono leggere numerose sottolineature della dimensione sensibile della conoscenza umana, ma queste sono messe in stretta connessione con una concezione materialistica a tutto tondo.⁶⁵ Seguendo Capra possiamo evidenziare come il confronto de *Il Buon Senso* con il *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco* dimostri la profondità della penetrazione delle idee materialistiche del barone nella riflessione leopardiana.⁶⁶ Nel *Frammento* troviamo una precisa definizione monistica di materia:

Le cose materiali, siccome elle periscono tutte ed hanno fine, così tutte ebbero incominciamento. Ma la materia stessa niuno incominciamento ebbe, cioè a dire che ella è per sua propria forza ab eterno. Imperocché se dal vedere che le cose materiali crescono e diminuiscono e all'ultimo si dissolvono, conchiudesi che elle non sono per se né ab eterno, ma incominciate e prodotte, per lo contrario quello che mai non cresce né scema e mai non perisce, si dovrà giudicare che mai non cominciasse e che non provenga da causa alcuna. (Leopardi 2020, p. 479)

La materia è concepita monisticamente con caratteristiche di unicità ed eternità e attraverso il suo proprio movimento, origina le innumerevoli cose materiali che sono prima di tutto modi d'essere della materia, vale a dire diversi stati di organizzazione della materia stessa. Tra questi diversi modi d'essere prodotti dal movimento della materia e dalla sua organizzazione, ci sono senza dubbio anche le creature materiali, gli esseri viventi, che proprio per essere prodotto materiale della vita organizzata della materia, sono perciò passeggeri e mortali. Argomenti analoghi ricorrono nel trattatello di Holbach con stile e prosa molto vicini:

65 Nel capitolo quarantunesimo de *Il Buon Senso* si legge quanto segue «Soltanto in conseguenza della diversità delle impressioni o degli effetti che le sostanze producono su di noi, siamo in grado di sentirle, di averne percezioni e idee, di distinguerle le une dalle altre, di assegnar loro delle proprietà. Ora, per percepire o sentire un oggetto, bisogna che esso agisca sui nostri organi. [...] è evidente che tutte le proprietà dei corpi o delle sostanze sulle quali abbiamo qualche idea sono dovute al movimento, il solo che ci avverta della loro esistenza e ce ne dia i primi concetti.» (Holbach 1772, p. 31).

66 «Dal raffronto di quanto teorizzato nell'operetta, di quanto scritto nelle pagine dello *Zibaldone* posteriori alla lettura del *Buon senso* con quanto presente in quest'ultima opera e dunque effettivamente conosciuto dal Recanatese, è possibile tratteggiare nell'intricato coacervo delle fonti leopardiane un significativo percorso che si snoda lungo più filoni, in grado - forse - di individuare un luogo privilegiato d'indagine, una sorta di specola dalla quale assistere allo svolgersi del pensiero, senza per questo dimenticare come ricondurre il multiforme genio leopardiano a un determinato modello o a una particolare fonte sia ingiustificabile avventatezza ermeneutica e filologica» (Capra 2016, p. 92)

L'universo è una causa, non è per niente un effetto. [...] Il mondo è causa di se stesso. [...] La materia si muove per la sua propria energia, per una conseguenza necessaria della propria eterogeneità; la diversità dei movimenti o dei modi di agire costituisce, essa sola, la diversità delle sostanze (Holbach 2016, p. 30)

Nel *Buon Senso* ritorna poi l'ipotesi della materia pensante sulla cui importanza per l'evoluzione di questo concetto in Leopardi Timpanaro avverte già in sede di *Introduzione*. Il tema è affrontato da Hobach soprattutto ne *Il Sistema della Natura*, sulla cui conoscenza da parte di Leopardi è acceso un dibattito.⁶⁷ Nella prima parte del *Frammento* Leopardi si concentra soprattutto nella definizione della materia eterna e delle sue proprietà di organizzazione e movimento che determinano un ciclo di generazione e distruzione, un ciclo che non risparmia non solo gli individui, ma anche le specie, rompendo con ipotesi di tipo teleologico-naturalistico sull'eternità della specie. Infatti anche il nostro mondo, il nostro sistema solare sono coinvolti in questo processo e:

Infiniti mondi nello spazio infinito della eternità, essendo durati più o men tempo, finalmente sono venuti meno, perduto per li continui rivolgimenti della materia, cagionati dalla predetta forza, quei generi e quelle specie onde essi mondi si componevano, e mancate quelle relazioni e quegli ordini che li governavano. (Leopardi 2020, pp. 481-482)

De Liguori ha sottolineato come questo aspetto di catastrofe cosmica dentro il quadro dell'eternità della materia in movimento entri in stretto contatto con le facoltà conoscitive dell'uomo nella misura in cui, fondate su queste sulla base della sensibilità di tipo lockiano o condillachiano, la materia diviene l'unico punto di contatto con l'eternità, e dunque con l'infinito (De Liguori 2005. p. 218). Una materia eterna e infinita di cui possiamo cogliere gli effetti a posteriori, senza che ci sia dato, stante la nostra finitudine, la possibilità di coglierne alcun progetto di fondo, se non nella forma del naufragio, dell'annegar del pensiero nei confronti dell'infinito.⁶⁸ Siamo dunque arrivati al cuore della liquidazione da parte di

67 Oltre che il già citato testo di Capra, si veda anche De Liguori: *Da Teofrasto a Stratone: l'itinerario filosofico di Giacomo Leopardi*, in «Quaderni Materialisti», 3\4, 2005.

68 «e mi sovviene l'eterno/ e le morte stagioni, e la presente/ e viva, e il suon di lei. Così tra questa/ immensità

Leopardi di ogni possibile antropocentrismo. L'antropologia materialista del poeta raggiunge una delle sue vette della smitizzazione del ruolo dell'essere umano nel mondo. Nella seconda parte del *Frammento* infatti, dedicato alla fine del mondo, il rapporto tra le nostre possibilità di conoscenza e l'insieme dei movimenti e delle successive organizzazioni della materia sul piano cosmico è messo a nudo. Gli ordini che reggono il cosmo ci appaiono immutabili solo in virtù della limitatezza dei nostri sensi in relazione alla «lunghezza incomprensibile di tempo» (Leopardi 2020, p. 482) attraverso cui questi stessi ordini in realtà mutano. Non si tratta però solamente della nostra capacità di conoscere, ma del destino ultimo del nostro mondo: «Il moto circolare delle sfere mondane, il quale è principalissima parte dei presenti ordini naturali, e quasi principio e fonte di conservazione di questo universo, sarà causa altresì della distruzione di esso universo e dei detti ordini.» (Leopardi 2020, p. 486) La riflessione leopardiana nello *Zibaldone* ritorna con forza sul tema della materia pensante nei mesi intorno alla scrittura del *Frammento*. Il materialismo monistico così elaborato permette al poeta di attaccare direttamente «l'idea chimerica dello spirito» (Zib. 4208, 26 Settembre 1826) che come abbiamo visto è poco più di una supposizione nata per mancanza di conoscenza delle proprietà della materia. Se richiamiamo ora l'argomento leopardiano per cui spirito è una parola senza idea, di cui sappiamo solamente che non è materiale e dunque ne abbiamo esclusivamente una definizione negativa si può illuminare l'argomento con un ultimo parallelo con il *Buon Senso*. Leopardi infatti afferma: «perocchè noi abbiamo trovato questa parola grammaticalmente positiva, crediamo, come accade, avere anche un'idea positiva della natura dell'anima che con quella voce si esprime.» (Zib. 4111, 11 Luglio 1824). L'argomentazione richiama molto da vicino i numerosi passaggi in cui Holbach attacca l'idea di spirito; se si domanda ad un teologo che cos'è lo spirito infatti:

vi risponderà che è una sostanza sconosciuta, che non ha alcuna estensione, che non ha nulla in comune con la materia. Siamo giusti: c'è qualche mortale che possa formarsi la minima idea d'una simile sostanza? Uno "spirito", nel linguaggio della teologia moderna, è dunque qualcosa di diverso da un'assenza di idee? L'idea della "spiritualità" è anch'essa un'idea senza modello. (Holbach 2016, p. 21)

Forte di un simile bagaglio materialistico, Leopardi è pronto a dare corpo ad un'idea avanzata

s'annega il pensier mio:/ e il naufragar m'è dolce in questo mare.» (Leopardi 193, pp. 105-106).

già molto precocemente nello *Zibaldone*, vale a dire l'idea che le scoperte scientifiche sul piano fisico e astronomico, prima fra tutte la rivoluzione copernicana, hanno avuto, hanno e avranno un ruolo decisivo nel far avanzare la stessa concezione dell'essere umano.⁶⁹ L'operetta *Il Copernico* è forse il luogo in cui la smitizzazione della presunzione antropocentrica viene messa a nudo con maggior chiarezza. Nella narrazione il Sole dopo aver deciso di smettere di muoversi e sorgere perché convertito alla filosofia naturale⁷⁰, invia la sua ultima ora del giorno a convocare Copernico al suo cospetto. È interessante sottolineare, nel quadro degli aspetti più strettamente legati alla formazione del materialismo timpanariano, che convintosi a partire, Copernico obietta sulle ovvie difficoltà del viaggio verso il sole e ai tentativi dell'ora ultima di rassicurarlo, obietta: «Ma io sono un corpo» (Leopardi 2020, p. 527). Non l'avere un corpo dunque, ma essere un corpo. Di fronte alla necessità di cambiare l'ordinamento celeste e iniziare a far muovere la terra, Copernico individua due ordini di problemi; il primo è che la Terra ha occupato fino a quel momento il trono del mondo, stando al centro, immobile, credendosi così imperatrice del cosmo. Questa concezione dell'universo è stata dissolta dalla rivoluzione scientifica e riflettendo sull'importanza di quel grande cambiamento, Leopardi non ha dubbi nel sostenere la priorità del fisico sullo spirituale già nel 1819; prova ne è precisamente il ruolo di Copernico:

che al pensatore rinnova interamente l'idea della natura e dell'uomo concepita e naturale per l'antico sistema detto tolemaico, rivela una pluralità di mondi, mostra l'uomo un essere non unico, come non è unica la collocazione il moto e il destino della terra, ed apre un immenso campo di riflessioni, sopra l'infinità delle creature che secondo tutte le leggi d'analogia debbono abitare gli altri globi in tutto analoghi al nostro, e quelli anche che saranno benché non ci appariscano intorno agli altri soli cioè le stelle, abbassa l'idea dell'uomo, e la sublima, scuopre nuovi misteri della creazione, del destino della natura, della essenza delle cose, dell'esser nostro, dell'onnipotenza del creatore, dei fini del creato ec. ec. (*Zib.* 84, 8 Gennaio 1820)

69 «Una prova in mille di quanto influiscano i sistemi puramente fisici sugl'intellettuali e metafisici, è quello di Copernico che al pensatore rinnova interamente l'idea della natura e dell'uomo concepita e naturale per l'antico sistema detto tolemaico, rivela una pluralità di mondi mostra l'uomo un essere non unico, come non è unica la sua collocazione il moto e il destino della terra, ed apre un immenso campo di riflessioni, sopra l'infinità delle creature che secondo tutte le leggi d'analogia debbono abitare gli altri globi in tutto analoghi al nostro, e quelli anche che saranno benché non ci appariscano intorno agli altri soli cioè le stelle» (*Zib.* 84, 8 Gennaio 1820).

70 «Questa mutazione in me, come ti ho detto, oltre a quel che ci ha cooperato l'età, l'hanno fatta i filosofi» (Leopardi 2020, p. 522).

Un ruolo decisivo dunque quello delle scienze tanto nel capovolgere il rapporto uomo-mondo come tradizionalmente concepito, ma anche nel porre in modo corretto il problema dell'ideale di essere umano che, rimosso dal privilegio su cui il pregiudizio antropocentrico l'aveva innalzato, può essere meglio indagato e compreso nei suoi misteri e nei suoi destini. La terra dunque, può essere scalzata dal suo trono se correttamente intesa con un metodo scientifico che prosegue nella scoperta del cosmo per progressive approssimazioni basate su tecniche e strumenti sempre più potenti. Ma che dire del ruolo dell'uomo in tutto questo rivolgimento? Questo è il secondo problema che Copernico pone al Sole: se si vuole che la terra venga rimossa dal suo trono e che inizi finalmente a muoversi, bisognerà necessariamente convincere gli essere umani di questo, ma è proprio qui che ci si scontra col pregiudizio antropocentrico nella sua forma più conseguente. Gli uomini infatti si sono sempre considerati lo scopo ultimo di tutto il creato e dunque in ultima analisi anche del ruolo che la posizione della terra giocava in questa concezione del mondo. Anche nelle miserie più dure, si sono sempre considerati, nel rapporto col mondo e la natura, come degli imperatori: «un imperatore del sole, dei pianeti, di tutte le stelle visibili e non visibili; e causa finale delle stelle, dei pianeti, di vostra signoria illustrissima e di tutte le cose.» (Leopardi 2020, pp. 530-531) In queste righe la polemica col finalismo e la prospettiva teleologica si esprime con la massima chiarezza possibile. Occorre fare un ultimo passo per fondare un'antropologia conseguentemente materialistica, alla luce della priorità della materia, dei suoi movimenti e della sua organizzazione, sullo spirituale, occorre rimuovere l'essere umano dal piedistallo su cui si era levato al centro dell'universo:

Ma ora se noi vogliamo che la Terra si parta da quel suo luogo di mezzo; se facciamo che ella corra, che ella si voltoli, che ella si affanni di continuo, che eseguisca quel tanto, né più né meno, che si è fatto di qui addietro dagli altri globi; in fine, che ella divenga del numero dei pianeti: questo porterà seco che sua maestà terrestre, e le loro maestà umane, dovranno sgomberare il trono, e lasciar l'impero; restandosene però tuttavia co' loro cenci, e colle loro miserie, che non sono poche (Leopardi 2020, p. 531).

Una vera e propria nuova concezione dell'essere umano, basata sulla sua finitudine e sul rapporto non teleologico che l'umanità e i suoi cenci devono avere con il mondo. Gli uomini risulteranno «tutt'altra roba da quello che sono stati fin qui, o che si hanno immaginato di essere.» (Leopardi 2020, p. 532).

Se torniamo ora alla conclusione del *Frammento apocrifo di Stratone di Lampasco* possiamo individuare un filo rosso che unisce l'ascendente leopardiano con quello engelsiano per Sebastiano Timpanaro. La chiusura del Frammento riprende il tema della catastrofe cosmica nel quadro dell'eternità della materia:

Venuti meno i pianeti, la terra, il sole e le stelle, ma non la materia loro, si formeranno di questa nuove creature, distinte in nuovi generi e nuove specie, e nasceranno per le forze eterne della materia nuovi ordini delle cose ed un nuovo mondo. Ma le qualità di questo e di quelli, siccome eziando degl'innumerabili che già furono e degli altri infiniti che poi saranno, non possiamo noi né pur solamente congetturare. (Leopardi 2020, p. 486)

La conclusione dell'operetta descrive un processo di distruzione e nuova generazione secondo le modalità di movimento e organizzazione della materia e delle sue forze eterne, ma sulle possibilità nostre di indagare questo futuro lontanissimo agisce l'infinità dei mondi “che furono e che saranno”, aprendo lo spazio alle mere congetture. È una messa all'opera del concetto di «perdita secca» su cui ci siamo soffermati a lungo. Lo strappo decisivo che impedisce di pensare l'eternità della specie umana e che, proiettando sullo sfondo dell'eternità del movimento della materia la possibilità di nuovi mondi, sgancia questi da ogni forma di continuità col nostro. È impressionante notare le somiglianze del Frammento con la chiusura dell'*Introduzione* di Engels alla *Dialettica della natura*, in cui il processo di creazione e distruzione è descritto in termini sorprendentemente analoghi. Qui sta, nella lettura di Timpanaro, la possibilità d'incontro tra le due prospettive, leopardiana e marxiana, nella valorizzazione di una loro comune radice illuministica e materialistica, troppo a lungo negletta dalla tradizione storiografica e teorica del marxismo novecentesco.

1.4 Materialismo e marxismo

fui simpatizzante e, dopo la scissione saragattiana, un iscritto al PSI. Perché non al PCI, né al Partito d'Azione, che erano usciti con maggior prestigio dalla Resistenza? Perché a quel tempo, un tempo che oggi appare antidiluviano, il PSI era il solo partito che parlasse apertamente di classe operaia, di lotta di classe, di antagonismo tra borghesia e

proletariato, non, come il PCI, di unità nazionale e di ricerca di collaborazione con la DC [...]. D'altra parte, il PSI non aveva nemmeno l'orgoglio intellettualistico e le illusioni interclassiste del Partito d'Azione [...]. Io volevo stare con gli operai, con i contadini, fare attività di base; e operai e contadini nel PSI di allora c'erano e c'era [...] una libertà di discussione che nel PCI mancava. (Timpanaro 2001, pp. 180-181)

Questo breve quadro autobiografico è utile a capire il rapporto che Timpanaro ebbe fin dal suo risveglio politico con il marxismo; è un passaggio decisivo per comprendere la portata delle idee di Karl Marx e Friedrich Engels per il materialismo difeso dal filologo. Fin dal principio infatti Timpanaro ha considerato il marxismo e il proprio posizionamento all'interno di quel campo in sostanziale orientamento verso lo scopo della rivoluzione sociale. È impossibile comprendere il marxismo di Sebastiano Timpanaro, e in ultima istanza il suo materialismo, se non si fissa dal primo momento il punto che egli si riteneva prima di tutto un militante comunista. Questo aspetto non è ribadito soltanto nelle note autobiografiche o dal percorso militante che dal PSI lo porterà al PSIUP ma anche in numerosi passaggi delle sue opere più strettamente teoriche: «il compito più urgente per l'umanità è il mutamento radicale dei rapporti di produzione capitalistici e il raggiungimento della società senza classi» (Timpanaro 1997, p. XXXV), questa convinzione, dichiarata con fierezza nel decennio rivoluzionario che abbraccia il lungo '68 italiano, non è mai venuta meno in lui ed anche dopo il 1991, ha continuato a muoversi nelle sue riflessioni dentro questa concezione generale dei compiti dei militanti e degli intellettuali e ancora nel 1997, alla pubblicazione della terza edizione di *Sul materialismo*, la lunga introduzione si conclude con la riconferma di questo orizzonte teorico di fondo:

Chi si ferma ad un socialismo sentimentale fa, non c'è dubbio, ben poca strada, tanto poca da non meritare considerazione. Ma chi non sente fin dall'inizio un forte sdegno verso l'iniquità, una forte solidarietà con gli oppressi, non arriverà neanche lui ad un vero socialismo scientifico: rimarrà un marxista professorale, e il professoralismo finirà col farlo regredire all'accettazione dell'esistente. (Timpanaro 1997, p. XXII)

Con queste premesse si può affrontare il rapporto tra Timpanaro e la tradizione marxista e comprendere anche il senso più specifico della difesa di Engels strenuamente portata avanti.

1.4.1 Timpanaro ed Engels: le ragioni di una scelta di campo.

L'unica caratteristica, forse, comune a tutto l'odierno marxismo occidentale (con rarissime eccezioni) è la preoccupazione di difendersi dall'accusa di materialismo. (Timpanaro 1997, p. 1)

Questa diagnosi impietosa apre le *Considerazioni sul materialismo*, pubblicato nel 1966 e atto di debutto della polemica di Timpanaro con gran parte dei suoi contemporanei, al centro della quale uno dei nodi centrali è il rapporto controverso tra il marxismo e il naturalismo. Timpanaro sul finire degli anni '60 registrava nel dibattito all'interno del cosiddetto marxismo occidentale una netta presa di posizione antimaterialistica, trasversale a tutte le pur diverse posizioni in campo. L'obiettivo polemico è quel settore della filosofia moderna che si è data come compito l'addomesticamento del dato esterno, trasformandolo in qualcosa che esista esclusivamente in funzione del soggetto e della sua attività. Una prospettiva che ha attraversato tutto il '900 coinvolgendo a tutto campo il marxismo.⁷¹ I marxisti infatti si sarebbero sempre concentrati sul carattere decisivo della struttura economico-sociale, ma rinunciando ad ogni indagine sui livelli etologici, biologici, fisici, relegando la natura e i suoi vincoli ad un semplice «antefatto preistorico della storia umana» (Timpanaro 1997, p. 13). I timori delle ricadute in forme deteriori di riduzionismo o determinismo troppo rigido, hanno indotto a sacrificare il discorso scientifico intorno al marxismo pur di evitare il discorso intorno al materialismo. Questo è avvenuto tentando spesso di agganciare il discorso marxista alle categorie di certe precise scienze, ad esempio la fisica, trovando assai più difficile e problematico il rapporto con scienze come paleontologia, biologia e darwinismo.⁷² Per tutta una stagione il marxismo italiano si sforza di costruire uno steccato teorico vero e proprio allo scopo di tenere piegato in senso dualistico ogni possibile convergenza tra scienze naturali e scienze sociali. Per Timpanaro questa stagione ha avuto

71 «Gran parte delle polemiche tra i vari gruppi marxisti verte proprio sulla scelta della salvaguardia più efficace contro il rischio di cadere nel materialismo volgare» (Timpanaro 1997, p. 1).

72 «Se la fisica ha svolto nel Novecento una funzione primaria di incubatrice dell'idealismo e del metodologismo (grazie all'ambiguità del concetto di esperienza, molto più tenacemente materialistiche hanno continuato a dimostrarsi le scienze biologiche e, in modo particolare, le scienze storiche della natura, dalla geologia alla paleontologia alla biologia evoluzionistica, le quali pongono direttamente il problema della tarda comparsa dell'uomo sulla terra e quindi del lunghissimo periodo in cui è esistito – per esprimerci con voluta e opportuna rozzezza – l'oggetto senza il soggetto.» (Timpanaro 1997, p. 9).

nell'antiengelsismo una caratteristica comune e prevalente: «La svalutazione di Engels implica un preciso modo di intendere il marxismo oggi» (Timpanaro 1997, p. 47).

L'ambiente culturale con cui Timpanaro scende a confronto è quello da lui stesso richiamato del lungo dibattito svoltosi sulle pagine di «Rinascita» nel 1962 e della nascita e sviluppo di importanti riviste militanti come «Quaderni rossi» e «Classe operaia».

In particolare il dibattito svoltosi sulle pagine di «Rinascita» doveva aver inevitabilmente lasciato un'impressione durevole nell'animo del filologo circa lo stato del dibattito tra i marxisti italiani. L'appassionante dialogo corale si aprì significativamente con una recensione di *Marxismo come storicismo* di Nicola Badaloni scritta da Luciano Gruppi, in cui dello stato della discussione intorno al marxismo viene offerto questo sintetico spaccato: «è comunque a tutti la consapevolezza che la filosofia marxista debba oggi liberarsi da una serie di incrostazioni di materialismo volgare e di hegelismo»⁷³. Il dibattito trascese le grandi firme e sulle pagine della rivista comunista trovò spazio anche il contributo di alcuni studenti della cellula di Lettere e Filosofia della Sapienza di Roma in cui il concetto veniva ripreso e confermato: «è questa critica che ci deve far smascherare e sconfiggere sullo stesso piano e per le medesime ragioni ogni tentativo di restaurazione nel marxismo di hegelismo e di materialismo volgare»⁷⁴. Se Cesare Luporini poteva essere facilmente individuato in quel dibattito come uno dei propugnatori di indebiti recuperi di Hegel⁷⁵, nessuno sembrava disposto a prendere le parti del materialismo:

è significativo che nella lunga discussione tra filosofi marxisti italiani che si svolse nell'estate-autunno del 1962 su «Rinascita» l'unico punto sul quale i contendenti furono d'accordo fin dal principio fu la necessità di liberare il marxismo dalle incrostazioni del «materialismo volgare». (Timpanaro 1997, p. 2)

Nella prefazione alla seconda edizione di *Sul materialismo*, nel quale viene aggiunto il saggio Karl Korsch e la filosofia di Lenin, Timpanaro spiega le ragioni e i motivi polemici della sua battaglia, compresa la scelta di dedicare l'unico lavoro inedito aggiunto ad uno dei principali esponenti del cosiddetto marxismo occidentale. La prima edizione del volume era

73 «Recensione a *Marxismo come storicismo* di N. Badaloni», a cura di L. Gruppi in «Rinascita», n. 6, anno 19, 9 Giugno 1962, p. 29.

74 «Un contributo di studenti dell'Università di Roma», di M. Figurelli, E. Mercuri, C. Petruccioli, in «Rinascita», n. 12, anno 19, 21 Luglio 1962, p. 28.

75 «A nostro avviso la distinzione in Luporini tra incrostazioni di materialismo volgare e di hegelismo e poi il suo rifiuto dell'espressione incrostazioni di hegelismo, derivano proprio dal tentativo di recuperare indiscriminatamente Hegel», Ivi.

stata accolta da una nutrita di critiche che, se sul versante italiano si concentrano soprattutto sui rischi di riduzionismo intrinseci⁷⁶ nella posizione materialistica espressa dal filologo, sul piano internazionale avevano contribuito a richiamare l'attenzione dell'autore sulla rinascita di riduzionismo biologici espressamente reazionari. Sono tre i settori di questo riduzionismo analizzati sommariamente: la letteratura genetica espressamente razzista⁷⁷, il biologismo in campo psico-pedagogico e quello in campo etologico. Ma sgomberato il campo dall'equivoco, la conclusione di Timpanaro è molto cristallina. La scelta di campo per una posizione antiriduzionistica e soprattutto antirazzista, può avvenire soltanto dentro il campo del materialismo: «non si combatte il biologismo, invece, con ritorni a forme di spiritualismo volontaristico o con il rifiuto della scienza» (Timpanaro 1997, p. XXXIII).

Il tema centrale è quello di sottrarsi ad una morsa potenzialmente letale per chi come Timpanaro vuole mantenere aspirazioni scientifiche e aspirazioni di liberazione politico-sociale. Questa morsa è la falsa alternativa tra naturalismo e storicismo. In altre parole, Timpanaro entra a pieno titolo nel dibattito del ruolo dell'uomo tra natura e cultura che tanta parte del dibattito novecentesco ha caratterizzato e che ancora oggi continua ad accompagnare i dibattiti filosofici.

La rivendicazione del materialismo da parte di Timpanaro ad esempio era stata rapidamente etichettata da Lucio Colletti come una ricaduta nel naturalismo ingenuo. Vale la pena leggere il passo per cogliere il punto. Si tratterebbe infatti di: «Una forma di naturalismo che resta in qualche misura ingenua, con la sua insistenza unilaterale sulla pura e semplice fisicità dell'uomo come fondamento decisivo del materialismo filosofico.» (Colletti 1974, p. 23). Caratteristica prevalente della polemica di Timpanaro è esattamente lo sforzo di dimostrare come nel dibattito intorno al materialismo nel marxismo italiano, in realtà non l'insistenza unilaterale, bensì ogni riferimento alla fisicità dell'uomo viene tacciato come riduzionismo naturalista. Se la liberazione dall'ingenuità materialista fosse semplicemente il riconoscimento dell'emergere di una seconda natura, della dimensione storica dell'uomo, del “terreno artificiale”, il dibattito non si sarebbe neppure aperto. Il punto dolente infatti è altrove ed esattamente capovolto, è contro la rimozione della “materia prima” del mondo che Timpanaro alza la sua polemica:

76 «non mi sento di condividere l'affermazione secondo cui la teoria della conoscenza può essere costruita solo in via sperimentale, “nell'ambito della fisiologia del cervello e degli organi di senso”: ciò porta dritto filato a una deliberata ingenuità metodologica contro la quale la stessa neurofisiologia della percezione viene ad arenarsi in alcuni dei suoi problemi fondamentali.» *Un intervento sul saggio di Timpanaro*, di G. Jervis, in Quaderni piacentini, n. 29, Gennaio 1967, pp. 37-39.

77 Cfr. *Race, Intelligence and Education* di H.J. Eysenck. Per una critica scientifica di queste posizioni, si veda ad esempio *Science, racism and ideology*, di S. Rose, J. Hambley e J. Haywood.

Il punto tuttora da discutere è un altro: la seconda natura ha assorbito e superato *interamente* la “prima” natura, come, con piena ragione, Labriola negava? È esauriente una concezione della natura come mero oggetto di lavoro umano e non, anche, come una forza che tutt'ora condiziona, logora, distrugge l'uomo? [...] la specificità dell'uomo non annulla la sua “genericità” in quanto animale, e una definizione dell'uomo che punti solamente sulla specificità finisce, inevitabilmente, col ricadere nell'idealismo: questo è il punto, ancora una volta. (Timpanaro 1997, p. XXXV).

Il nodo è ancora una volta ad un tempo teorico e politico. Sul piano politico Timpanaro sottolinea come certamente il marxismo abbia fin dalle sue origini insistito sulle caratteristiche salienti della specificità umana, ma che questo discende dal fatto che il compito più urgente per l'umanità è la trasformazione radicale dei rapporti di produzione capitalistici. Si tratta ancora una volta non di interpretare il mondo, ma di cambiarlo. Sul piano teorico abbiamo visto come Timpanaro si inserisce in un dibattito tra marxisti italiani pesantemente orientato al discredito del materialismo, ma il contesto culturale era di dimensione internazionale. Una certa eco ebbero anche in Italia due testi a firma Alfred Schmidt. Il primo è *Il concetto di natura in Marx*, elaborato sulla base della tesi di laurea i cui relatori erano Adorno ed Horkheimer, originariamente pubblicato nel 1962 e tradotto in italiano nel 1969 a cura di Colletti. Sebbene l'opera sia ampiamente dedicata allo sforzo di mostrare le differenze tra Marx ed Engels, l'operazione non sembra riuscire, come ha potuto notare Mario Cingoli⁷⁸. Ciò che più è interessante è la concezione di natura che emerge dal testo ed in particolare dalla sua appendice. Qui Schmidt arriva a sostenere che in Marx l'attività umana, la prassi, avrebbe un legame con il quadro più generale del processo naturale, solo ed esclusivamente con le società pre-borghesi, in cui l'uomo appare come un ente ancora condizionato dalla natura e in una certa misura un suo epifenomeno; al contrario, nella moderna società borghese il rapporto sarebbe rovesciato in virtù del dominio che il lavoro umano sarebbe venuto ad esercitare sulla natura. In questo quadro la prassi sociale è posta al centro e la natura può essere presa in considerazione solo ed esclusivamente in funzione di essa. Il secondo testo è *Che cos'è il materialismo?*, un dialogo a due voci di Schmidt con Werner Post, in cui vengono ribaditi gli estremi generali del rapporto uomo-natura:

78 «In base a quanto si è detto finora, viene a cadere la netta contrapposizione tra Marx ed Engels, e si dà un appoggio a quelle ricerche che tendono piuttosto a mettere in luce una certa unità di fondo tra le vedute dei due. Le loro concezioni generali appaiono abbastanza analoghe» (Cingoli 1973, p. 171).

Ciò che si offre allo sguardo del naturalista è mediato, nella sua estensione e nel suo contenuto, in rapporto alla situazione della prassi umana data, dunque dalle condizioni storico-sociali; anche le zone della natura ancora inesplorate possono essere percepite solo in rapporto alla natura già indagata, di cui la società si è già appropriata. [...] Ogni lavoro presuppone certamente la natura come propria materia. Ma non appena compare la specie umana, la natura, nonostante la sua priorità genetica – dal punto di vista cognitivo è una grandezza secondaria, relativa allo stadio del processo della nostra vita sociale. (Post-Schmidt 1976, pp. 33-39)

Timpanaro rivolge la sua critica esattamente a posizioni di questo tipo, in cui la prospettiva naturalista ne esce inevitabilmente ridimensionata, subordinata com'è ai rapporti sociali di produzione e riproduzione. In questo senso la scienza finisce con l'identificarsi interamente con l'ideologia e la battaglia si sposta tutta sul campo dell'uso, buono o cattivo, della scienza stessa.

La posizione di Timpanaro può essere meglio compresa se recuperiamo il tema della doppia storicità. Certamente egli da marxista riconosce la decisività della struttura economico-sociale rispetto alla dimensione sociale e culturale umana. Sarebbe un improprio riduzionismo biologico legare immediatamente e direttamente la cultura umana alla sua base biologica. I tempi di trasformazione della struttura economico-sociale e di tutti i fatti relativi alla vita umana in società sono incredibilmente più rapidi delle trasformazioni naturali di carattere geologico o evoluzionistico; la natura, e dunque anche l'essere umano inteso come essere biologico, muta con un ritmo immensamente più lento.⁷⁹ Dunque per lo studio delle trasformazioni nella storia umana, anche per un periodo molto lungo, può essere legittimo trascurare il livello fisico-biologico, perché rispetto al periodo in esame rappresenta una costante relativa. Significativamente Timpanaro riconosce la possibilità di questa doppia storicità metodologica anche al rapporto nell'analisi marxista tra struttura e sovrastruttura: nell'ambito di una situazione economico-sociale sostanzialmente unitaria è assolutamente lecito fare storia e analisi della sola sovrastruttura.⁸⁰ L'operazione illegittima dal punto di

79 Cfr. *La Ginestra* «Così dell'uomo ignara e dell'etadi / ch'ei chiama antiche, e del seguir che fanno / dopo gli avi i nepoti, / sta natura ognor verde, anzi procede / per sì lungo cammino / che sembra star. Caggiono i regni intanto / passano genti e linguaggi: ella nol vede: e l'uom d'eternità s'arroga il vanto.» (Leopardi 1992, p. 285).

80 Cfr. Lettere del 21 settembre 1890 a J. Bloch e del 27 ottobre 1890 a C. Schmidt: «La situazione economica è la base, ma i diversi momenti della sovrastruttura – le forme politiche della lotta di classe e i risultati di questa – costituzioni stabilite dalla classe vittoriosa dopo una battaglia vinta, ecc – le forme giuridiche, anzi persino i riflessi di tutte queste lotte reali nel cervello di coloro che vi prendono parte, le teorie politiche e il

vista del materialismo è tanto quella di partire dalla relativa immobilità della struttura economico-sociale per concluderne che non ha alcun potere condizionante o esistenza reale, quanto quella di negare il condizionamento che la natura esercita sull'umanità in generale, per la ragione che questo condizionamento non ha un valore caratterizzante le specifiche epoche della storia umana:

La posizione del marxista odierno, a volte, sembra simile a quella di chi, standosene al primo piano di una casa, dicesse rivolto all'inquilino del secondo piano: «lei crede di essere autonomo? Di reggersi da solo? Si sbaglia! Il suo appartamento si regge solo perché poggia sul mio, e se crolla il mio, crolla anche il suo» e viceversa all'inquilino del pianterreno: ³«cosa pretende lei? Di sorreggere, di condizionare me? Povero illuso! Il pianterreno esiste solo in quanto è il pianterreno del primo piano. Anzi a rigore, il vero pianterreno è il primo piano e il suo appartamento è solo una specie di cantina, a cui non si può riconoscere una vera esistenza». (Timpanaro 1997, pp. 17-18)

L'inquilino del primo piano in questione è la struttura economico-sociale che rivolgendosi al piano superiore (la sovrastruttura), rivendica il proprio ruolo di sostegno all'insieme dell'edificio e al contempo sprezza l'inquilino del pianterreno (la natura). Amaramente Timpanaro rileva che la polemica tra gli inquilini dei piani superiori era andata affievolendosi nel marxismo, perché l'autonomia del piano sovrastrutturale è andata ampiamente sdoganandosi nelle ricerche di stampo marxista, contemporaneamente all'aumento dei sospetti e delle prese di distanza dalla dimensione naturale.

In questa polemica Timpanaro non era completamente isolato. Negli stessi anni Cesare Luporini aveva ripubblicato alcuni suoi scritti degli anni '50 in un volume del 1974 intitolato *Dialettica e materialismo* (Luporini 1974) in cui il ruolo della fisicità e della naturalità del corpo sono parte integrante del materialismo storico tanto quanto le condizioni materiali di produzione e riproduzione sociale e anzi proprio in relazione a quest'ultime:

è vero ciò che si dice: che una natura non c'è per gli uomini se non in quanto mediata socialmente. Ma questa è una mezza verità, se non viene completata dall'altra: che il modo di concepire questa natura (in enorme parte pre-umana, anzi pre-vivente) deve essere tale da rendere a sua volta pensabile concettualmente, in forma ad essa

loro successivo sviluppo in sistemi dogmatici, esercitano altresì la loro influenza sul decorso delle lotte storiche e in molti casi ne determinano in modo preponderante la forma. » (Engels-Marx 2016, pp. 185-195)

omogenea, il posteriore mondo umano-sociale. Si tratta di una naturalità che coinvolge il soggetto umano alla radice, e non lo lascia mai, comunque la sua seconda natura storico-sociale la venga modificando esternamente e internamente (ma non mai senza subirne il limite). (Luporini 1974, p. X)

Particolarmente calzante mi sembra in questo passo appena citato il riferimento finale in parentesi al subire i limiti. È un lessico squisitamente timpanariano come abbiamo potuto osservare nei capitoli precedenti, che richiama direttamente la dimensione condizionata e si ricollega al concetto di passività. Nel medesimo volume Luporini non manca giustamente di sottolineare la specificità umana sorta con lo sviluppo della produzione dei mezzi di produzione, capace di fondare una differenza di principio tra essere umano e natura (Luporini 1974, p. 347) dalla quale emerge una dimensione di regole semplicemente non esistenti in natura prima. Malgrado questo però Luporini rimane saldo nel richiamo alla prospettiva dell'Ideologia tedesca secondo cui la pena da pagare per la svalutazione del fondamento materiale della storia da luogo ad una opposizione artificiale e fittizia in cui «la reale produzione della vita appare come un fatto preistorico» (Luporini 1974, p. 348). L'assonanza con le posizioni di Sebastiano Timpanaro qui è molto forte, questi infatti nelle *Considerazioni sul materialismo*, riprende l'argomento in polemica con la generalizzazione dell'argomento contro «l'uomo in generale». Questa negazione è corretta fintanto che nega come caratteristiche proprie ed eterne dell'umanità caratteristiche storico-sociali come la divisione in classi o la proprietà privata dei mezzi di produzione, ma diventa un errore se pretende di negare il fatto che l'essere umano come essere biologico dotato di determinate caratteristiche quali una certa, ma non illimitata, adattabilità all'ambiente esterno, certi impulsi all'attività e al raggiungimento della felicità, l'essere soggetto all'invecchiamento e alla morte. Questo “essere umano biologico” o per meglio dire il nostro essere homo sapiens come risultato della nostra storia evolutiva: «non è una costruzione astratta e non è nemmeno un nostro antenato preistorico, una specie di pitecantropo ormai superato dall'uomo storico-sociale» (Timpanaro 1997, p. 18).

1.4.2 Natura e cultura: una prospettiva engelsiana

In questo quadro storico, culturale e teorico, la scelta di campo del recupero di Engels serve

a Timpanaro al doppio obiettivo di declinare il materialismo sia come orientamento scientifico che come strumento per la battaglia politica. Ciò che è particolarmente interessante in questo recupero è che del pensiero di Engels viene messa in evidenza la sua forza programmatica verso una concezione compiutamente materialistica capace di toccare tematiche cruciali ancora oggi: il rapporto mente-corpo, il tema del rapporto tra facoltà del linguaggio e lingue storico-naturali e infine il rapporto tra scienza e verità. Al cuore della posizione filosofica di Engels sta infatti una tensione che si esprime col respingere: «ogni tentativo di presentare le istituzioni umane come pure prosecuzioni di istituzioni animali. Ma d'altra parte non lo soddisfa nemmeno la semplice constatazione della differenza tra mondo animale e mondo umano» (Timpanaro 1997, p. 61). Il problema decisivo è dunque ancora una volta quello della saldatura possibile tra i due mondi, tra le due diverse storicità, naturale e umana.

L'angolo visuale da cui Timpanaro imposta questo problema è quello che prende le mosse dal riconoscimento che il materialismo non è e non può essere soltanto una forma elaborata di realismo gnoseologico, ma è necessariamente anche la negazione di ogni forma di religione trascendente o immanente e dunque il rifiuto di una concezione provvidenzialistica della storia umana, nel quadro generale del riconoscimento della biologicità dell'uomo, che la sua socialità non ha cancellato: «Questo, dice Timpanaro, non è materialismo volgare: è materialismo *tout court*» (Timpanaro 2001, p. 211). Il merito di Engels è quello di aver visto ciò persino con più chiarezza di Marx, nel solco dei grandi pensatori dell'illuminismo.⁸¹

Il tema del rapporto tra essere umano e natura ha accompagnato tutto lo sviluppo del marxismo e di conseguenza del suo materialismo. Fin dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e dalle *Tesi su Feuerbach*, Marx mette in chiaro come uno dei nodi sia quello di giungere ad una sintesi tra le scienze naturali e il pensiero filosofico. Sintesi che non si è prodotta prevalentemente per la definizione eminentemente speculativa che è stata data al rapporto tra soggetto conoscente e oggetto. Su questo aspetto parole importanti ha speso Eleonora Fiorani, mettendo l'accento sul rapporto pratico tra il soggetto e l'oggetto e allo stesso tempo rifiutando le interpretazioni che tendono a piegare questo aspetto del marxismo

81 Nel corso dei decenni Timpanaro torna molte volte ad insistere su questa caratteristica specifica di Engels, di aver colto meglio di Marx l'esigenza di un materialismo integrale, privo di teleologia intrinseca alla storia umana. Nelle *Considerazioni sul materialismo* del 1966 infatti, egli nota: «Assai più che da Marx – benché per tutto ciò che risulta, non in dissenso da Marx – l'esigenza della costruzione di un materialismo non puramente economico-sociale ma anche naturale fu sentita da Engels, e ciò costituisce un suo grande merito.» (Timpanaro 1997, p. 14). Ancora nel 1991 in un dialogo con Fabio Minazzi, torna con chiarezza sul fatto che dell'esigenza di coniugare tra loro una concezione materialistica della storia e una concezione materialistica dell'essere umano: «Engels si era reso conto più di Marx» (Timpanaro 1997, p. 14).

sull'idealismo soggettivo.⁸²

La natura sta alla base dell'essere umano perché questi è veramente essere umano nella misura in cui trasforma la natura stessa. Questo il punto di partenza. Ma Marx rifiuta nettamente anche la riduzione della dimensione oggettiva alla sua trasformazione da parte del soggetto. Il tema centrale è senz'altro quello di comprendere in che modo l'essere umano, un essere strettamente naturale, possa umanizzare l'ambiente in cui si trova a vivere. Questo significa in prima battuta prendere in esame le condizioni storiche in cui questo processo di trasformazione viene a darsi: si tratta del materialismo storico e della presa di coscienza che i modi in cui il soggetto umano trasforma il suo ambiente sono ad un tempo storicamente determinati e mutevoli e che hanno storicamente prodotto la società in classi.⁸³ In secondo luogo si tratta di tenere sempre in considerazione i limiti di questo stesso ambiente. In Marx infatti è sempre presente l'attenzione a non cadere in forme di antropocentrismo, sin dalle riflessioni giovanili: «realtà sociale della natura e scienza naturale o umana, o scienza naturale dell'uomo sono espressioni identiche» (Marx 1949, p. 117). Sarebbe del tutto arbitrario considerare l'intera natura come oggetto dell'appropriazione pratico-industriale, nonostante il fatto che essa costituisca, entro certi limiti e proporzioni, la base della storia umana. Su questo Fiorani ha messo sotto i riflettori un passaggio importante dei Manoscritti in cui Marx spiega che lo sviluppo della geologia e della paleontologia, spiegando la formazione della terra, sferra un duro colpo tanto alle concezioni creazionistiche, quanto alle concezioni statiche della natura:

Il concetto è molto interessante in quanto si ammette innanzitutto la preesistenza della natura materiale all'uomo e quindi il carattere autonomo processuale della formazione della materia, anticipando con ciò l'adesione al darwinismo. (Fiorani 1971, p. 44)

Ritorna il tema caro a Timpanaro dell'esistenza della materia e della natura prima della comparsa dell'*homo sapiens* ed è qui acutamente collegato a quello che sarà poi il fertile e dinamico rapporto tra il marxismo e il darwinismo. Si esclude qui ogni forma di dualismo

82 Dalla denuncia del rapporto speculativo tra oggetto e soggetto in Feuerbach infatti, per Fiorani: «Si intende il carattere astratto e metastorico di una gnoseologia che non comprende né l'approssimazione pratica alla cosa in sé facendola per noi, né il carattere attivo del riflesso» (Fiorani 1971, p. 43).

83 «La storia di ogni società esistita fino a questo momento è la storia di lotte di classi. Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, membri delle corporazioni e garzoni, in breve, oppressori e oppressi, furono continuamente in reciproco contrasto, e condussero una lotta ininterrotta, ora latente ora aperta; lotta che è finita o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la comune rovina delle classi in lotta» (Engels-Marx 1998, p. 7).

metafisico tra essere umano e natura, ma anche, ed è questo il punto decisivo, ogni forma di idealismo soggettivo, pur caratterizzato da forme di monismo antropocentrico. Come noto nella confutazione di Feuerbach, Marx critica una concezione che si pretende materialistica ma che si risolve in una inerte speculazione, in una estensione della contrapposizione rigida tra soggetto e oggetto: in altre parole in una forma di realismo filosofico che come abbiamo visto precedentemente, non si può chiamare a pieno diritto materialismo. In questa formulazione infatti il soggetto e la sua prassi non entrano nell'oggetto, la cui apprensione è del tutto speculativa. Nel materialismo feuerbachiano e nella concezione della storia che ne può discendere, manca completamente l'essere umano come capace di agire praticamente sul suo oggetto, sul mondo, sulla natura, per cui emerge una realtà fatta di cose che il soggetto può solamente percepire o intuire senza che la sua attività si traduca in una modificazione e che costruisca una dimensione specifica dell'attività propriamente umana. Marx conduce dunque la sua confutazione spiegando come il lato attivo del materialismo è quello della prassi, da intendersi come farsi dell'essere umano stesso in quanto prodotto della stessa prassi e che su di essa reagisce.

Sugli argomenti marxiani della prassi a discapito del materialismo feuerbachiano torna Fiorani:

Ancora sarebbe assurdo interpretare il monismo marxista in senso pragmatico, come cioè se il reale esistesse in quanto passibile di trasformazione umana (il ben noto richiamo, nei Manoscritti, alla geognosia ci illumina su questo punto). Marx riconosce insomma che il riflesso della realtà è un riflesso attivo e parziale, che implica la verifica strumentale e la fruizione pratica in cui il “*per sé*” diventa il “*per noi*”. Evidentemente perché ciò avvenga è necessario che l'*in sé* sussista, cioè che esista una realtà oggettiva la quale non è meramente contemplabile, ma conoscibile con diversi gradi di attività in quel processo di apprendimento pratico dell'ambiente che costituisce la storia. (Fiorani 1971, p. 49)

Sono qui tratteggiati brevemente due aspetti decisivi che sono propri della riflessione di Timpanaro che è bene richiamare. C'è da un lato l'esigenza di fondare la possibilità di una conoscenza scientifica del mondo basata su successive approssimazioni che mantengano un grado relativo di verità, dall'altro rimane centrale la battaglia per non consegnare il marxismo a forme diverse di idealismo soggettivo. Sul primo tema ci si è soffermati a lungo

nei capitoli precedenti e nel tratteggiare il dialogo tra Timpanaro e Geymonat, sarà più utile qui concentrarsi brevemente sul secondo aspetto.

La riflessione intorno al tema della passività si sviluppa a partire dalla necessità di non rinunciare al materialismo in sede gnoseologica, ma travalica rapidamente quei confini. Come abbiamo osservato nei capitoli precedenti, Timpanaro mette il tema del corpo dell'essere umano al centro della sua riflessione proprio per smascherare il carattere illusionistico di teorie della conoscenza che pretendano di farne a meno.⁸⁴ La tentazione potrebbe essere quella di risolvere l'ambiguità sul versante delle teorie pragmatiste, sulla scorta di Dewey, le cui idee hanno avuto in Italia un forte impatto anche a partire dal settore pedagogico. Una di queste proposte è quella di Visalberghi per il quale l'esperienza è nella natura *ma anche* la natura è nell'esperienza. Il tema, elaborato fin dalla pubblicazione di *Esperienza e valutazione*, è rimasto centrale nell'elaborazione del pedagogista, che ne riassumeva, ancora nella fase finale della sua vita, i caratteri generali in questi termini:

Cominciai quindi a sviluppare e articolare un motivo connesso che è poi rimasto per me fondamentale: quello del "circolo esperienza-natura", come impostazione che supera la dicotomia soggetto-oggetto. Dewey ne parla solo in qualche saggio, ma a me è parso centrale nella sua impostazione generale e ne ho fatto la spina dorsale dell'impostazione filosofica e pedagogica che sono andato sostenendo nei decenni, per cui penso utile soffermarmi. Dunque, è altrettanto vero che la natura è nell'esperienza e che l'esperienza è nella natura. Ciò significa da un lato che ciò che consideriamo "natura" (a tutti i livelli) è una costruzione effettuata nei secoli e nei millenni dalla ricerca umana. (Visalberghi 2007, p. 16)

Accettare questa impostazione è insostenibile dal punto di vista materialista, perché nega il tempo della natura prima dell'uomo, estendendo il concetto di natura come risultato dell'azione-trasformazione umana, sia pure lungo i millenni a *tutta* la natura, a tutti i suoi livelli. Quello che è importante sottolineare è che sia «l'esperienza è nella natura» sia «la natura è nell'esperienza» sono affermazioni corrette, ma il rapporto non è biunivoco, il reciproco potere condizionante non è equivalente:

⁸⁴ «Questa sottolineatura dell'elemento passivo dell'esperienza non pretende certo di essere una teoria della conoscenza (la quale, del resto, può essere costruita solo per via sperimentale, nell'ambito della fisiologia del cervello e degli organi di senso e non per via meramente concettuale o filosofica); ma è la condizione preliminare di ogni teoria della conoscenza che non si accontenti di soluzioni verbalistiche e illusorie» (Timpanaro 1997, p. 6).

La teoria gnoseologica del rispecchiamento, certo inadeguata, ha almeno il merito di esprimere sia pur metaforicamente questa diversità: lo specchio è in un determinato ambiente e l'immagine di quell'ambiente è nello specchio, ma i due termini non hanno lo stesso grado di dipendenza l'uno dall'altro, il circolo non è perfetto. (Timpanaro 1997, p. 11)

È questa imperfezione del circolo la chiave di volta di tutta l'argomentazione. La dimensione della passività funge da ancoraggio materiale che rende impossibile un circolo perfetto in cui natura ed esseri umani si coimplicano, eliminando il rischio intrinseco in questa posizione di rimuovere il passato biologico e paleontologico del pianeta e la sua storia evolutiva.

Tra coloro che hanno condiviso questa critica alla concezione pragmatista del rapporto tra soggetto ed oggetto in campo marxista c'è stato sicuramente Jean Fallot, di cui Timpanaro è stato attento lettore e del quale ha portato in Italia *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*. Di particolare rilievo per il materialismo c'è nella riflessione di Fallot l'attenzione alla dimensione del piacere e dunque a quella parte insostituibile di ogni materialismo che mette al centro il corpo umano e i suoi bisogni e questo si rivela strettamente collegato al rapporto tra il marxismo e le sue declinazioni pragmatiste. È proprio Timpanaro a sottolinearlo, traducendo per la sua *Introduzione* un passo inedito dello stesso Fallot:

Contro un marxismo ridotto a pragmatismo Fallot muove (in un'opera ancora inedita, *Le matérialisme marxiste*) un'obiezione decisiva: «Quanto alla tesi pragmatista che la conoscenza non può venire che dall'azione, dalle modificazioni e dalle trasformazioni degli oggetti dovute al lavoro, ecc., anche se il marxismo fosse quel pragmatismo che non è, ciò non mi indurrebbe a cambiar nulla in ciò che sto per dire; ma quando mai il marxismo ha presentato le cose come se l'attività, ed essa soltanto, potesse permettere la conoscenza? Nella società attuale chi è che *conosce meglio*: i lavoratori, le masse che sono vittime e, in un certo senso, «oggetto» di sfruttamento e passive rispetto ad esso, oppure gli sfruttatori che «agiscono»? La conoscenza è conoscenza di ciò che si subisce, per ribaltarla in azione rivoluzionaria; ma non è tutt'uno con tale azione e non dipende da essa unilateralmente. Essa è, in primo luogo, la conoscenza di una dipendenza e di una mutilazione.» (Fallot 1977, p. XIII)

In *Marx e la questione delle macchie*, un testo dedicato al rapporto tra l'essere umano, la scienza e la natura nel quadro dell'economia capitalista, viene affrontato proprio tema del

rapporto del potere di azione dell'uomo sulla natura. Qui il tema del pragmatismo viene preso in esame esplicitamente ancora una volta.⁸⁵ La mossa di declinare il rapporto tra esseri umani e cultura in termini di operatività o di sola trasformazione, significa al più eludere il problema di fondo. Certo, l'interazione dell'uomo sulla natura e della natura sull'uomo è anche per Fallot il punto di partenza e lo schiacciamento dell'essere umano sul dato biologico appartiene ad un «materialismo anteriore» che non può più essere accolto. Nonostante ciò però, il rapporto non è biunivoco:

L'uomo è l'essere che non subisce completamente e che nemmeno crea completamente.

L'uomo può molto sulla natura; non può niente fuori da essa. (Fallot 1971, p. 53)

Ancora una volta, come per Timpanaro, il circolo non è perfetto. Sulla stessa lunghezza d'onda si può trovare anche il già citato George Novack, in un testo dal titolo emblematico: *Pragmatism versus marxism*. La lezione di Dewey viene presa in esame a partire ancora una volta dal rapporto tra natura ed esperienza.⁸⁶ Il filosofo e pedagogista americano in *Experience and nature* tratteggia alcuni degli aspetti fondamentali del rapporto tra natura ed esperienza nella prospettiva pragmatista. Una volta emersa l'esperienza come attività pratico-conoscitiva proprio dell'essere umano, questa acquisisce un carattere quasi universale.⁸⁷ Novack parte da qui per spiegare la differenza tra la concezione pragmatista e quella materialista del rapporto essere umano natura, mettendo l'accento sui rischi antropocentrici di una formulazione universalista dell'esperienza:

It is true that for human beings experience and nature are always to be found together, since experience results from the interactions between ourselves and the external environment. But what is true of human history does not apply to all existence. Nature had a development long before humankind and its experiences come on the scene. (Novack 1975, p. 125)

85 «Neppure la visione pragmatica sfuggiva al dilemma, perché non si tratta, nell'opposizione soggetto-oggetto, anzitutto d'un problema di verità o di interpretazione, ma di fatto.» (Timpanaro 1997, p. 6).

86 È interessante notare di passaggio, per rendere complessivamente conto del tipo di ambiente culturale di cui ci stiamo occupando, che Dewey presiedette la *Commission of Inquiry into the Charges Made against Leon Trotsky in the Moscow Trials*, nota come Commissione Dewey, attraverso cui studiosi di vari campi scagionarono Trotsky dalle accuse mossegli nei processi di Mosca dell'epoca delle purghe staliniane. Della Commissione faceva parte anche Gerorge Novack. Per approfondimenti si veda *Not guilty. Dewey Commission report*, Wellred Books, Londra, 2005.

87 «But candid regard for scientific inquiry also compels the recognition that when experience does occur, no matter at what limited portion of time and space, it enters into possession of some portion of nature and in such a manner as to render other of its precincts accessible» (Dewey 1929, p. 3a).

Si tratta di relativizzare il ruolo dell'essere umano nella storia naturale e di non universalizzare le caratteristiche sue proprie. Questo ha conseguenze importanti se declinato nel dibattito sul rapporto tra mente e corpo. Dewey sembra suggerire che la materia, e dunque i corpi, e la mente non possano essere definiti con uno status indipendente in maniera netta: la loro interdipendenza sarebbe una caratteristica costitutiva degli eventi che costituiscono la natura stessa.⁸⁸ Contro questa biunivocità secca del rapporto Novack argomenta che si tratta di una

misleading half-truth. Matter can exist apart from mind, but mind cannot exist without matter. Dewey can existentially equate the two only by annulling this determinative difference. [...] Matter – by which materialists mean the independent objective conditions of existence – *is* the efficient cause of life and mind. How else have they been brought into existence, if the theory of evolution is taken seriously? (Novack 1975, p. 125)

Novack solleva qui tre punti fondamentali per le ragioni del materialismo che come possiamo osservare risuonano felicemente con gli argomenti timpanariani. In primo luogo la materia, la natura, sono esistite a lungo, e potranno esistere, senza una mente o una esperienza umana che su di esse operino. In secondo luogo, l'esistenza del mondo non umano si impone come condizione di esistenza, di vincoli. È esattamente il tema del materialismo di Sebastiano Timpanaro dei condizionamenti ancora operanti nel mondo umano che derivano dagli esseri umani per il loro essere anche e tutt'ora esseri naturali. In questo senso il mondo materiale è causa dell'esistenza del mondo umano, perché lo preda e lo produce come risultato del processo evolutivo. Questo il senso del legame stretto tra materialismo e naturalismo darwiniano. Per tornare alla formula di Timpanaro: il circolo non è perfetto, l'equilibrio tra l'azione umana e le sue condizioni di esistenza e di produzione non sono equipollenti.

Da tutto ciò si possono isolare alcuni temi importanti in relazione al tema del criterio marxiano della prassi, in primo luogo che questo non può essere ridotto a semplice verifica fattuale dell'efficacia, ma che ha invece un posto teorico nel marxismo come definizione del

88 «Nothing but unfamiliarity stands in the way of thinking of both mind and matter as different characters of natural events, in which matter expresses their sequential order, and mind the order of their meanings in their logical connections and dependencies» (Dewey 1929, p. 74).

rapporto tra il soggetto umano e la natura nei termini dell'appropriazione per progressive approssimazioni, come procedimento di scoperta e trasformazione della realtà esterna:

Se possiamo dimostrare che la nostra comprensione di un dato fenomeno naturale è giusta, creandolo noi stessi, producendolo dalle sue condizioni e, quel che più conta, facendolo servire ai nostri fini, l'inafferrabile «cosa in sé» di Kant è finita. (Engels 1976, p. 156)

Prassi dunque è il rapporto tra essere umano e mondo naturale e implica la connessione triangolare dei rapporti tra essere umano, natura e società. Per questo il processo della conoscenza viene definito come progressive approssimazioni, con valore di verità relativo a limiti anche storici e sperimentali. In questa logica non c'è nessuna ricaduta nell'illusione di un progressivo accumularsi lineare di conoscenza, quindi non un'intrinseca teleologia nel processo storico e dunque nemmeno una cieca fede nel progresso: «tutta la conoscenza umana si sviluppa seguendo una curva ripetutamente intrecciata e l'una teoria rigetta l'altra» (Engels 1967, p. 249). In questo quadro il materialismo non si riduce al rapporto del soggetto con l'esperienza, ma neanche accetta una sua riduzione al meccanicismo. Non si tratta infatti di negare l'esistenza di pensieri, di concetti, di riduzionismo biologico, ma del rifiuto netto e categorico di considerare il tema delle idee svincolato dagli uomini reali e concreti, materialisticamente situati, esistenti e connotati da una capacità sensibile che esprime tanto nel loro essere storici, quanto nel loro essere biologici:

non si può evitare che tutto ciò che mette in movimento un uomo passi attraverso il suo cervello: persino il mangiare e il bere, che incominciano con la fame e con la sete sentite attraverso il cervello e finiscono con la sazietà, che è ugualmente sentita dal cervello. Le ripercussioni del mondo esterno sull'uomo si esprimono nel suo cervello, si riflettono in esso come sensazioni, pensieri, impulsi, volizioni, in breve, come «correnti ideali», e in questa forma diventano «forze ideali». Se il fatto che quest'uomo «segue delle correnti ideali» in generale e consente un'azione sopra di sé a «forze ideali», se questo solo fatto basta a fare di lui un idealista, allora ogni uomo in certo modo normalmente sviluppato è un idealista nato. (Engels 1976, pp. 41-42)

Il rapporto qui delineato tra pulsioni, bisogni, sensazioni ed idee, pensieri, cervello, presenta un forte legame non tanto con il positivismo ottocentesco o il materialismo tedesco pre-

darwiniano ma piuttosto col materialismo illuminista di Buffon e Diderot, che forse non casualmente viene citato poche righe dopo. Il materialismo elimina qualsiasi separazione teorica nell'analisi della realtà. Poiché il mondo percepibile, di cui facciamo parte, è l'unica realtà concreta, non si cerca un'essenza nascosta oltre l'empirico o all'interno della stessa esperienza. L'obiettivo è comprendere il mondo nelle sue forme e nei suoi sviluppi, creando teorie e modelli che spiegano le formazioni storiche e sociali e il contesto generale della natura all'interno della quale esistiamo. Questo ha anche risvolti politici, perché inevitabilmente ci aiuta a orientare le nostre azioni. Il materialismo, quindi, interpreta il mondo naturale e sociale come un insieme di processi auto-organizzati, sistemi di interazioni e relazioni dinamiche, piuttosto che come entità statiche. È una conoscenza storica e processuale della natura e della società, e riconosce la storicità dei soggetti che vi operano.

L'importanza di una posizione teorica su questi temi che risponda del problema dell'antropocentrismo è riemersa anche negli studi più recenti. Nel suo lavoro riguardante Spinoza e la cognizione incarnata, Antonino Pennisi sottolinea un aspetto critico della sfida all'interno delle scienze naturali orientate agli studi sulla cognizione: la necessità di riconoscere i diversi gradi di vincoli sullo sviluppo e nel corso della vita. Altrimenti, il rischio è quello di cadere nella fallacia dell'antropocentrismo (Pennisi 2021, p. 282). Questa particolare prospettiva si allinea precisamente con la posizione di Timpanaro, che molto ha insistito sul tema dei vincoli. L'enfasi sull'elemento passivo e sulle limitazioni strutturali costituisce un aspetto fondamentale della sua proposta materialistica. Timpanaro non sta cercando di stabilire una nuova teoria filosofica della conoscenza, che inevitabilmente può portare con sé vestigia ideologiche e antropocentriche. Invece, il suo obiettivo è formulare un concezione materialistica in cui una genuina teoria della conoscenza può emergere attraverso l'indagine sperimentale nel contesto della fisiologia cerebrale e degli organi sensoriali, piuttosto che affidarsi esclusivamente a mezzi concettuali e speculativi. Un approccio filosofico particolarmente accurato e preciso serve come prerequisito per qualsiasi teoria che rifiuti di accontentarsi di soluzioni illusorie, ciò vale anche per la prospettiva materialista. Tutto ciò si estende anche alla relazione tra gli aspetti culturali e naturali della vita. Senza dubbio, riconoscere la complessità della dimensione culturale è di importanza fondamentale. Tuttavia, per evitare di regredire in nozioni autopoietiche tinte di un *bias* antropocentrico (Pennisi p. 271), dobbiamo prima di tutto riconoscere il ruolo dei vincoli e delle limitazioni imposti su di noi dalla struttura fisica del corpo umano.

Il riconoscimento di questa realtà, però, non toglie affatto che la spiegazione del processo conoscitivo in quanto tale sia di pertinenza della neurofisiologia, perché quello che sente e pensa, che prende conoscenza della realtà esterna e reagisce ad essa, non è un mitico spirito e nemmeno un non meglio precisato “essere sociale”, ma è il cervello. (Timpanaro 1970, p. 58).

È cruciale sottolineare che Timpanaro non sta sostenendo una nozione cerebrocentrica della cognizione in senso ampio, ma piuttosto la sua incarnazione. Egli vede il cervello come un organo integrante di un'entità corporea, non come un rinnovato luogo per concezioni soprasensibili delle capacità cognitive. Egli enfatizza ripetutamente l'organismo umano come un tutto unificato (Timpanaro 1970, p. 58).

Queste idee fondamentali erano state elaborate ne *L'ideologia tedesca* nell'elaborazione del materialismo storico. Secondo Marx ed Engels, i presupposti da cui l'uomo parte sono concreti e verificabili attraverso l'osservazione empirica⁸⁹; infatti l'esistenza degli uomini, la loro struttura fisica e il conseguente rapporto con la natura rappresentano il punto di partenza materiale necessario per comprendere la storia e per fondare un'analisi storica che possa dirsi veramente scientifica. Ogni storiografia, quindi, deve basarsi su queste fondamenta naturali e sulle modifiche che esse hanno subito nel corso del tempo a causa delle azioni umane, poiché la produzione dei mezzi di sussistenza, che costituisce la base dell'organizzazione fisica degli uomini e della loro vita naturale, è l'elemento primario e fondamentale per capire la storia umana. Di conseguenza, l'idea speculativa della natura umana perde rilevanza quando viene confrontata con una considerazione dell'uomo in chiave storica e sociale, e questa prospettiva materialistica rappresenta un primo passo verso una fondazione scientificamente solida delle scienze umane:

Il primo presupposto di tutta la storia umana è naturalmente l'esistenza di individui umani viventi. Il primo dato di fatto da constatare è dunque l'organizzazione fisica di questi individui e il loro rapporto, che ne consegue, verso il resto della natura. (Engels-Marx 2018, p. 83)

⁸⁹ «I presupposti da cui muoviamo non sono arbitrari, non sono dogmi: sono presupposti reali, dai quali si può astrarre solo nell'immaginazione. Essi sono gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione. Questi presupposti sono dunque constatabili per via puramente empirica» (Engels-Marx 2018, p. 83)

Non si insisterà mai abbastanza sull'importanza di questo passaggio in cui al centro viene messa l'organizzazione fisica, dunque i corpi degli esseri umani e soprattutto il fatto che questa organizzazione fisica ha come conseguenza un certo tipo di rapporto con il resto della natura. A ben vedere, Timpanaro sembra commettere un errore di eccesso polemico quando nella sua *vis* polemica taccia *L'ideologia tedesca* di scarso materialismo, intendendo qui ovviamente il riferimento al lato naturale e corporeo del materialismo.⁹⁰ Il richiamo all'organizzazione fisica e al tipo di rapporto che questa implica verso la natura, suona infatti pienamente cogente rispetto all'importanza dei vincoli e dei condizionamenti che la natura esercita sul soggetto umano.

Alla base della costituzione del materialismo storico opera dunque una scelta netta per l'unitarietà del mondo umano e del mondo della natura, relegando ogni forma di separazione in via di principio dei due livelli come una petizione ideologica di principio. Abbiamo visto poco sopra come Novack richiami significativamente il tema centrale della differenziazione dei due livelli che in forme di idealismo soggettivo tende a venir eliminato in favore di un rapporto equivalente. Ma la differenziazione, pur all'interno dell'unità di natura e storia è un tratto essenziale del materialismo. In primo luogo Marx ed Engels pongono il tema della base materiale della storia:

Finora tutta la concezione della storia ha puramente e semplicemente ignorato questa base reale della storia oppure l'ha considerata come un semplice fatto marginale, privo di qualsiasi legame con il corso storico. Per questa ragione si è sempre costretti a scrivere la storia secondo un metro che ne sta al di fuori; la produzione reale della vita appare come qualche cosa di preistorico, mentre ciò che è storico, inteso come qualcosa che è separato dalla vita comune, appare come extra e sovramondano. Il rapporto dell'uomo con la natura è quindi escluso dalla storia e con ciò è creato l'antagonismo tra natura e storia. (Engels-Marx 2018, p. 101)

L'errore dunque, per Marx ed Engels, è quello di separare l'analisi della storia dalla storia concreta: tale separazione comporta l'impossibilità di una comprensione scientifica della

⁹⁰ «Se si considera essenziale al materialismo la critica dell'antropocentrismo e la sottolineatura del condizionamento che la natura esercita sull'uomo, bisogna dire che il marxismo, specialmente nella sua prima fase (fino all'*Ideologia tedesca* inclusa), non è propriamente materialismo» (Timpanaro 1997, p. 13)

storia stessa. In relazione a ciò è interessante osservare come Fiorani metta l'accento sul rapporto nel materialismo storico tra scienza e sovrastruttura. La scienza ha uno statuto speciale perché partecipa direttamente al processo di apprendimento pratico del mondo e dell'ambiente e per questa ragione contiene sempre una effettiva acquisizione generale:

Questo spiega anche la relativa costanza di alcuni concetti scientifici nel corpo della cultura ufficiale rispetto non solo al variare dell'ideologia, ma ai capovolgimenti assiologici. Ciò non toglie affatto che anche la scienza conosca profonde modificazioni, che però non intaccano la sostanza delle acquisizioni scientifiche precedenti. (Fiorani 1971, p. 59)

Da un punto di vista generale tratta ancora una volta della possibilità di raggiungimento di verità conoscitive per successive approssimazioni su cui ci siamo dilungati nel tratteggiare il dialogo tra Timpanaro e Geymonat. Ma nello specifico si tratta di una interessante declinazione della doppia definizione di progresso data da Timpanaro e che abbiamo precedentemente definito: le conquiste scientifiche non sono riducibili integralmente ad ideologia e perdurano nelle società per il loro contenuto di relativa verità.

Ancora ne *L'Ideologia tedesca*, alla base della storia e del suo svolgimento vengono posti la produzione dei mezzi di produzione e ciò comporta la messa al centro della storia il rapporto tra essere umano e natura. Il cuore di questa mossa sul versante della storia umana è il riconoscimento della centralità dell'industria, intesa come creazione dei mezzi per soddisfare i bisogni.⁹¹ Come è noto infatti la prima azione storica è per il marxismo la creazione dei mezzi per soddisfare i bisogno che sono presupposto della stessa esistenza vivente degli esseri umani.⁹² Non sarà irrilevante notare qui che a margine del passaggio sulle condizioni di esistenza della vita umana, Marx segna la seguente nota: «Hegel. Condizioni geologiche, idrografiche ecc. Rapporti. I corpi umani. Bisogno, lavoro» (Engels-Marx 2018, p. 91). Il riferimento al corpo umano mi sembra qui particolarmente decisivo, nel quadro di una ricognizione che vuol mettere al centro del materialismo la dimensione corporea. Marx ed Engels insisteranno ancora su questo punto poche pagine dopo, parlando del tema

91 «la celeberrima unità dell'uomo con la natura è sempre esistita nell'industria» (Engels-Marx 2018, p. 90)

92 «il presupposto di ogni esistenza umana, e dunque di ogni storia, il presupposto cioè che per poter “fare storia” gli uomini devono essere in grado di vivere. Ma il vivere implica prima di tutto il mangiare e bere, l'abitazione, il vestire e altro ancora» (Engels-Marx 2018, p. 83)

assolutamente spinoso della coscienza. Intanto è importante anticipare un punto che svilupperemo più approfonditamente tra poco e vale a dire come già nelle pagine dell'*Ideologia tedesca*, il tema della coscienza venga messo in diretta connessione con quello del linguaggio: «il linguaggio è la coscienza reale, pratica» (Engels-Marx 2018, p. 93). In secondo luogo è importante fissare l'affermazione che: «la priorità della natura esterna rimane ferma» (Engels-Marx 2018, p. 91). Emergono qui due concetti di natura presenti in Marx ed Engels, da un lato una natura primaria, che comprende in se stessa l'essere umano come sua parte e al contempo la natura come oggetto dell'appropriazione e trasformazione progressive da parte dell'azione umana mediante il lavoro la cui unità sta alla base dell'esigenza di fondare un materialismo monista conseguente.

La concezione materialistica della storia fin qui riassunta implica e propone un ripensamento della filosofia e della scienza. A partire dalla polemica contro Dühring fino ad arrivare alla scrittura del *Ludwig Feuerbach*, Engels dimostra una crescente consapevolezza della specificità delle idee del marxismo rispetto alla cultura scientifica e filosofica del proprio tempo. La celebre espressione che sancisce la fine della filosofia acquista a partire dalla fine degli anni '70 dell'Ottocento nella riflessione di Marx ed Engels un senso più definito; quello che viene annunciato è la fine di un atteggiamento interpretativo, della filosofia che ricerca l'assoluto e si pensa autonoma dalla realtà concreta. Sottolineando con l'espressione finora un certo tipo di filosofia, Engels prende le distanze da una concezione metafisica, sistemica, di astratta presa di distanza dal mondo concreto e vi oppone una concezione materialisticamente collocata nel proprio tempo e nella propria storia e non a caso la concezione materialistica della storia viene ripetutamente indicata con espressioni come il nostro modo di vedere o il nostro punto di vista. Si tratta di un richiamo a materialismo come *Weltanschauung* che Timpanaro ha colto con precisione e che ha fatto proprio nel suo atteggiamento scientifico di fondo:

Il materialismo di Engels stesso, che è, come ogni vero materialismo, non meramente metodologico: è - diciamo la parola che fa inorridire i metodologisti - una *Weltanschauung*, aperta a tutte le correzioni che il progresso della ricerca scientifica e della pratica sociale renderà necessarie, ma non tanto «aperta» da svanire nell'agnosticismo. (Timpanaro 1997, p. 54)

La concezione materialistica della storia dunque è aperta al mondo, si rivela un discorso sul mondo, non dell'universale. La filosofia riscopre la propria verità nella misura in cui non si dissocia dalla storia, dall'economia, dalla politica, dalle scienze naturali, ma anzi ricerca con queste la maggior unità possibile.⁹³ Un discorso analogo va fatto per la cultura scientifica. Ciò che viene criticato è l'astrazione scientifica che si pretende astratta dal procedere storico del suo sviluppo. In Engels contrariamente a quanto semplicisticamente sostenuto non c'è nessuna immediata identificazione positivista tra scienza e conoscere. Nell'articolo contenuto nei manoscritti della *Dialettica della natura* intitolato *La ricerca scientifica nel mondo degli spiriti*, Engels mette bene in chiaro questo punto, dimostrando come il rifiuto di andare oltre il semplice dato positivo e la rinuncia ad una visione del mondo preliminare, può condurre gli scienziati ad abbracciare posizioni mistiche o spiritualiste, in molti casi con un retroterra antiscientifico.⁹⁴ Pur con la certezza che viene loro dall'atteggiamento empirista e positivista, gli scienziati corrono costantemente il rischio, per non avere nessuna filosofia, di averne una inconsapevolmente:

Gli scienziati credono di liberarsi dalla filosofia ignorandola o insultandola. Ma poiché senza pensiero non vanno avanti e per pensare hanno bisogno di determinazioni di pensiero e accolgono però queste categorie, senza accorgersene, dal senso comune [...], essi sono ancora schiavi della filosofia, e quelli che insultano di più la filosofia sono schiavi proprio dei peggiori residui volgarizzati delle peggiori filosofie. (Engels 1967, pp. 221-222)

Questo punto è stato notato di sfuggita da Fiorani secondo cui i noti passaggi più sprezzanti di Engels verso la filosofia⁹⁵ non portano a concludere per una: «identificazione positivista di scienza e conoscenza, ma alla critica della cattiva filosofia della scienza e alla domanda di pensiero teorico nella scienza» (Fiorani 1998, p. 152). Timpanaro ha avuto il merito di mettere per primo l'accento su questo aspetto, facendone un vero e proprio perno del suo ragionamento:

93 Il materialismo infatti «suggerisce la massima attenzione allo sviluppo della scienza naturale e al crescere della sua presenza nei processi non solo intellettuali ma anche e principalmente economici, produttivi della società moderna [...] non si può leggere la storia della filosofia moderna se non come l'insieme delle reazioni suscitate dall'ingresso e dall'avanzata irreversibile della nuova scienza» (Semerari 1995, p. 105)

94 Nell'articolo, pubblicato postumo nel 1898, Engels tratta degli interessi per gli scienziati A.R. Wallace e W. Crookes per il misticismo e le apparizioni spiritiche (Engels 1967, pp. 65-75).

95

È troppo semplicistico, perciò, dire che Engels rifiuta come metafisica, in nome della dialettica hegeliana, «il materialismo effettivo, cioè la scienza moderna». Tra il marxismo e la scienza del secondo Ottocento c'erano di mezzo i Dühring, cioè i frettolosi e incompetenti elaboratori filosofici delle grandi conquiste scientifiche. E qualche volta gli scienziati e i Dühring erano riuniti nelle medesime persone: c'era, da parte degli scienziati stessi, un modo sbrigativo di fare a meno della filosofia che si traduceva in incapacità di far corrispondere ai grandi progressi delle scienze naturali un altrettanto «rivoluzionario» sviluppo delle scienze della società umana. Di qui l'ammonimento di Engels che «gli scienziati che insultano di più la filosofia sono schiavi proprio dei peggiori residui volgarizzati della peggiore filosofia» (Timpanaro 1997, p. 58)

Non una liquidazione della filosofia per sposare il campo del positivismo dunque, ma la ricerca di una cultura unitaria, benché articolata, come risultato della scelta di fondo per il monismo materialistico. Del resto questa impostazione trova il suo secondo argomento nel fatto che Engels si accorse rapidamente che il materialismo di Moleschott, Vogt, Büchner si era sviluppato come materialismo fissista, predarwiniano, riduzionista e che la loro posteriore adesione all'evoluzionismo non aveva prodotto ripensamenti complessivi della loro originaria concezione di natura: una natura priva di storia e di sviluppo. Il darwinismo, per usare l'espressione di Engels, era stato preso da questi pensatori «in affitto» e non veramente compreso. Si tratta di un'osservazione tanto più interessante, quanto la confusione tra materialismo riduzionista e darwinismo ha continuato e continua tutt'oggi a verificarsi. La rilevanza delle scienze naturali si manifesta innanzitutto nella loro capacità di svelare i meccanismi che regolano il rapporto dell'uomo con la natura circostante. Tuttavia, va sottolineato il carattere intrinsecamente contraddittorio della moderna scienza della natura. Mentre il capitalismo promuove il suo sviluppo e la sua diffusione attraverso l'impiego della tecnologia, allo stesso tempo ne sfrutta i frutti, separandola dal lavoro e trasformandola in capitale. Esiste inevitabilmente una sorta di corrispondenza tra il progresso scientifico e la struttura sociale. Tuttavia, tale relazione non è lineare, ma piuttosto complessa, influenzata dai contesti storici e dalle dinamiche economiche. Le teorie scientifiche, così come i paradigmi dominanti, non emergono in un vuoto sociale, ma sono strettamente legate ai rapporti di produzione e alla struttura politico-economica prevalente. L'analisi dei legami tra

scienza e società rivela la loro profonda interdipendenza. Non si tratta solamente di una questione di contenuti scientifici, ma anche di metodi e finalità che vengono plasmati dalle condizioni sociali ed economiche. La legittimazione di un determinato paradigma scientifico non può essere separata dalla sua funzione all'interno della società e dalle relazioni di potere che la permeano.

Da un lato certamente l'approccio alla conoscenza scientifica non può prescindere dall'analisi dei contesti sociali e politici in cui essa si sviluppa. La scienza non è solo uno strumento neutro per comprendere la natura, ma anche un campo di battaglia per interessi diversi e spesso contrapposti. La sua comprensione richiede pertanto un'indagine critica che vada al di là dei confini strettamente epistemologici, includendo anche le dinamiche sociali ed economiche che la plasmano. È interessante notare qui come Marx nel terzo libro del *Capitale* utilizzi per definire il lavoro scientifico la seguente definizione:

Sia detto per inciso, bisogna distinguere fra lavoro generale e lavoro collettivo. Entrambi svolgono la loro parte nel processo di produzione, entrambi confluiscono l'uno nell'altro, ma si distinguono pure. Lavoro generale è ogni lavoro scientifico, ogni scoperta, ogni invenzione. Esso dipende sia dalla cooperazione coi vivi, sia dall'utilizzo del lavoro dei morti. (Marx 2013, p. 143)

Il lavoro dei morti è il peso della tradizione scientifica e la necessità del suo utilizzo rivela il valore che le scoperte mantengono anche al di fuori del contesto originario di elaborazione. Non si tratta di un semplice accumulo progressivo di conoscenze e saperi, ma del rapporto tra il soggetto umano e la natura attraverso la pratica scientifica. Questa per poter ambire ad uno statuto di vera conoscenza e di verità scientifica, pur relativa nei termini in cui l'abbiamo definita con Geymonat, deve darsi in forme tali da non essere istanziata esclusivamente nelle circostanze storiche che l'hanno originata, deve avere un principio di applicabilità indipendente dal suo contesto di partenza e questo si può dare solo tramite un rapporto ad una realtà oggettiva materiale esistente indipendentemente dal ricercatore. È questo in ultima analisi che permette alle scoperte scientifiche e tecnologiche di avere validità al di fuori dei sistemi sociali che le hanno prodotte.⁹⁶

96 Per il marxismo ovviamente la scienza e la tecnica hanno una doppia valenza. Da un lato le scoperte scientifiche e tecnologiche diventano patrimonio della comunità scientifica e attraverso questa dell'intera umanità, ma proprio perché queste non si danno se non nella forma di società di classi, la stessa scienza e

La concezione materialistica della storia mette in evidenza l'ambivalenza della scienza e della tecnica. Da un lato, celebra la tecnica e la scienza applicata come estensioni dell'intelligenza umana, prodotti del lavoro manuale, e le considera una manifestazione tangibile del sapere umano. Questo attribuisce alla tecnica un valore teorico, sottolineando la reciprocità del rapporto tra scienza e tecnica. Dall'altro lato, critica l'appropriazione capitalistica di queste forze, che porta a esiti disumanizzanti.

Uno dei temi fondamentali del materialismo storico è l'evoluzione dell'uomo nel suo rapporto con la natura: la sua capacità di creare strumenti, di influire sull'ambiente e di dominarne le contraddizioni. Questo tema è cruciale anche per l'analisi contemporanea del nostro rapporto con scienza e tecnica. In *La dialettica della natura*, Engels esplora il legame tra lavoro, mano umana ed evolucionismo, proponendo una metodologia per una storia della formazione degli organi produttivi dell'essere umano, che sono dunque considerati alla base materiale di ogni organizzazione sociale.

Leroi Gourhan ha sviluppato ulteriormente questa analisi, mettendo in luce il legame tra mano, linguaggio, tecnica e mente. La fine della filosofia della natura proposta da Engels, si pone come un nuovo metodo di relazionarsi con il *bios*, la dimensione sociale e la dimensione storica dell'essere umano. La stessa attenzione di Engels alle teorie cosmologiche e alle scienze biologiche va letta in questa declinazione. La dimostrazione darwiniana della storicità della natura e la conseguente espulsione della teleologia dalla natura stessa sono il punto di una partenza di una concezione non più antropocentrica del rapporto tra esseri umani e natura, in cui pure il ruolo dell'essere umano come parte della natura è messo al centro dello stesso materialismo storico.

Fiorani ha ben colto la dimensione contraddittoria delle scienze. In quanto prodotto del lavoro e della capacità agente dell'essere umano, esse sono senz'altro "antropocentriche", poiché non potrebbe essere altrimenti, ma ciò: «ne dice insieme il fondamento, la destinazione e il limite» (Fiorani 1998, p. 155). In questo senso la prospettiva engelsiana sul rapporto tra essere umano e natura è profondamente diversa dal semplice realismo filosofico. La validità e la verità della scienza, ancora una volta è declinata nei termini di processuale approssimazione conoscitiva: «La verità risiedeva nel processo della conoscenza stessa, nella lunga evoluzione della scienza» (Engels 1976, p. 20).

Come abbiamo avuto modo di vedere, il rapporto tra gli esseri umano e la natura è nel

tecnica può anche diventare strumento di assoggettamento e colonizzazione.

marxismo al centro della categoria centrale di mezzi di produzione, che nel materialismo storico è alla base della storia e del suo divenire. Caratteristica saliente del materialismo storico dunque è declinare il rapporto tra l'essere umano e la natura nei termini dell'industria, nel processo di trasformazione e di produzione e in ultima analisi nel fare di questo stesso processo l'elemento distintivo dell'essere umano e della sua dimensione storica. Se da un lato questo processo apre una fase del tutto nuova della storia naturale, la fase dell'essere umano storico-sociale che è capace di produrre le sue stesse condizioni di riproduzione, dall'altro versante questo naturalizza anche la dimensione storica, declinando la particolare storia umana nel più generale quadro della storia naturale. Fiorani nota con acume che in questo passaggio c'è qualcosa di più che non il semplice “rovesciamento” della dialettica hegeliana⁹⁷, ma c'è una vera e propria rottura con l'antico maestro. La storia è l'unità dell'uomo con la natura e il suo contenuto è la trasformazione che l'essere umano stesso, essere naturale, materiale, sensibile, compie ad un tempo di sé stesso, con la produzione delle condizioni della propria riproduzione e della natura medesima per cui: «ogni società è anche un modo diverso di operare e di rappresentare la natura» (Fiorani 1998, p. 159). Poiché nella società capitalista la natura è assoggettata anche allo sfruttamento, ne viene fatto commercio, c'è in questo una forma di vera e propria alienazione; istituire il rapporto tra natura e società significa porre la proporzione tra essere umano ed essere umano con il rapporto tra essere umano e natura: in quest'ottica la riduzione della natura a prodotto, a merce, fa tutt'uno con la riduzione dell'essere umano a merce nel lavoro salariato alienato.⁹⁸

La dimensione della produzione materiale, che è in prima istanza il rapporto con la natura attraverso tecniche di produzione e riproduzione, le modalità di organizzazione sociale sono elementi caratterizzanti l'essere umano tanto quanto le sue capacità più spirituali. È in questo che si delinea nel materialismo il superamento del dualismo mente corpo, mettendo all'angolo la superiorità idealistica di forme spirituali o di ipostatizzazione del pensiero, mettendo al centro i rapporti, a partire dal proprio corpo e dalle sue capacità, col mondo esterno, la natura, gli altri. Il punto di partenza della storia come noto dall'*Ideologia tedesca*

97 «La mistificazione di cui soffre la dialettica nelle mani di Hegel, non toglie che egli per primo ne abbia esposto in modo comprensivo e cosciente le forme di movimento generali. In lui, la dialettica si regge sulla propria testa. Bisogna capovolgerla per scoprire il nocciolo razionale entro la scorza mistica» (Marx 2013b, p. 87). La celebre espressione di Marx sarà ripresa anche da Engels: «In questo modo, la dialettica del concetto stesso non era più altro che il riflesso cosciente del movimento dialettico del mondo reale, e così la dialettica hegeliana veniva raddrizzata, o, per dirla più esattamente, mentre prima si reggeva sulla testa, veniva rimessa a reggersi sui piedi.» (Engels 1976, p. 58).

98 «La commercializzazione della terra, che è la prima condizione d'esistenza di noi tutti, fu l'ultimo passo verso il commercio di sé stessi; fu ed è fino ai nostri giorni un'immoralità, che viene superata soltanto dall'immoralità della alienazione di sé.» (Engels 1977, p. 18)

sono gli esseri umani che producono e riproducono le proprie condizioni di esistenza, la creazione dei mezzi per soddisfare i requisiti alla produzione della vita materiale stessa è: «la prima azione storica» (Engels-Marx 2018, p. 91), ma come abbiamo visto la prima azione storica non è il mitologico inizio del mondo, il suo presupposto è la stessa esistenza di individui viventi, dotati di una certa organizzazione fisica che in una parte non irrilevante ne determina anche lo stesso rapporto con la natura e le possibilità e limiti della sua trasformazione (Engels-Marx 2018, p. 83). Il riconoscimento della natura e della sua storia indissolubilmente intrecciata alla storia degli esseri umani non sono dunque una questione relegabile alla preistoria e ad un passato incapace di riemergere o non più esistente. Il rapporto stesso che abbiamo istituito attraverso le nostre società, via via di maggiore sfruttamento delle risorse naturali e di maggior trasformazione delle condizioni stesse di esistenza sono un monito permanente:

Ad ogni passo ci viene ricordato 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 come carne e sangue e cervello e viviamo nel suo grembo. (Engels 1967, pp. 192-193)

Il materialismo marxista considera il rapporto tra umanità e ambiente in modo dialettico, un rapporto in cui non solo l'attività umana e la natura agiscono l'una sull'altra modificandosi entrambe in modo irreversibile, ma anche nel quale la nostra stessa capacità di comprensione delle leggi naturali che tentiamo di sfruttare è continuamente trasformata e trascende sempre se stessa in base all'evoluzione materiale di questo stesso rapporto. C'è qui in definitiva una concezione della storia tutt'altro che lineare e progressiva, ma consapevole delle discontinuità. Una storia, per dirla con Timpanaro, che accoglie le «perdite secche» e che si declina in temporalità diverse scandite da intreccio di progressi e regressi.

1.4.3 Dalla mano alla parola

Nei capitoli precedenti si è approfondito lungamente il tema della materia pensante, declinato nella prospettiva materialista per cui la corporeità dell'uomo influisce, o per dirla

con Timpanaro, codetermina il suo pensiero, in quanto se rimossa o la materia o trasformata nelle sue differenti determinazioni, ciò implica una rimozione o trasformazione anche il pensiero. In questo quadro teorico, il problema della libertà dell'essere umano non è schiacciato, ma è legato al fatto che il pensiero umano, lungi dall'essere ridotto ad una conseguenza unilaterale del condizionamento biologico, è piuttosto un pensiero incarnato. A questo tema è dedicato il terzo saggio della raccolta *Sul materialismo*, dedicato significativamente ad Engels ed il libero arbitrio. Il materialismo leopardiano dunque diventa con Timpanaro strumento critico anche dei limiti della conoscenza e dell'azione umana. La materia pensante come categoria materialistica permette di ricollegare la lunga riflessione sul marxismo engelsiano alle radici leopardiane ed illuministe del materialismo. È proprio Marx infatti a recuperare in termini molto simili il tema della materia pensante ne *La Sacra Famiglia*, cioè proprio uno dei luoghi di nascita del materialismo storico:

Una sostanza incorporea è assurda quanto un corpo incorporeo. Corpo, Essere, Sostanza, sono nomi diversi di una sola realtà. Non può esserci pensiero senza una materia pensante. La materia è il sostrato di ogni mutamento. (Marx-Engels, 1972, p.290)

Il tema rimarrà caro ad Engels che lo continuerà a sviluppare, in particolare nei suoi lavori naturalistici e in particolare ne *La dialettica della natura*. Qui incontriamo finalmente la svolta che ci permette di chiudere il cerchio e tornare a Timpanaro, al linguaggio e al corpo. Nel 1876 Engels scrive l'abbozzo incompleto di un breve ma decisivo saggio dal titolo *Parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia*, solo cinque anni dopo la pubblicazione de *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale* di Darwin. Qui alcuni temi darwiniani vengono approfonditi e inquadrati in una prospettiva materialistica ed Engels sottolinea il ruolo della mano nel lento processo che ha portato alla nascita di *homo sapiens*. Certamente egli pone molta enfasi sul ruolo del lavoro, cioè della specializzazione della mano e della trasformazione complessiva del corpo umano in funzione di questa specializzazione, ad esempio lo sviluppo del piede in virtù della necessità della posizione eretta per camminare.

Non è tanto l'uso degli attrezzi in quanto tale a distinguere l'essere umano, quanto la sua esclusiva capacità di fabbricarli sistematicamente, non come attività isolata o accidentale, ma come condizione essenziale per la propria sopravvivenza, da cui dipendono tutti gli altri

aspetti della sua esistenza. Questo evidenzia una differenza fondamentale: la capacità umana di creare strumenti non è semplicemente una caratteristica distintiva, ma una necessità evolutiva per lo sviluppo della civiltà e della cultura umana. Il paleontologo Richard Leakey ha spiegato con parole molto simili a quelle engelsiane questo punto:

Gli scimpanzé utilizzano abitualmente strumenti, poiché si servono di bastoncini per pescare le termiti, di foglie come spugne e di sassi per rompere il guscio delle noci. Ma, almeno fino ad ora, non si è mai osservato uno scimpanzé che, nel suo ambiente naturale, si costruisse un'utensile di pietra. L'uomo iniziò a fabbricarsi strumenti dal bordo tagliente circa 2,5 milioni di anni fa percuotendo una pietra con un'altra, e in tal modo avviò una lunga tradizione tecnologica che ci ha aiutato a far luce sull'evoluzione umana. (Leakey 1996, pp. 50-51)

Più di un secolo dopo la paleontologia si è impegnata a confermare alcune importanti intuizioni di Engels, che non possono essere ridotte semplicemente alla differenza tra esseri umani e altre grandi scimmie, ma nel particolare dello sviluppo umano, al rapporto tra evoluzione, tecnica ed tradizione tecnologica in cui un ruolo di primo piano gioca lo sviluppo della mano:

«Perché si arrivasse al momento in cui il primo ciottolo fu lavorato dalla mano dell'uomo fino ad essere trasformato in coltello, possono essere trascorse epoche di lunghezza tale che al confronto l'epoca storica a noi nota può apparire insignificante. Ma il passo decisivo era compiuto: *la mano era diventata autonoma* e poteva ora acquistare una crescente destrezza: la maggiore scioltezza così acquistata si trasmise e si accrebbe di generazione in generazione. La mano non è quindi soltanto l'organo del lavoro: *è anche il suo prodotto.*» (Engels 1967, pp. 184-185)

La correlazione tra mano, cervello e gli altri organi del corpo è strettamente interconnessa. Darwin aveva già intuito che lo sviluppo di determinate parti dell'organismo è legato a quello di altre parti, apparentemente non correlate, fenomeno che egli definì legge della correlazione della crescita. La destrezza manuale acquisita attraverso il lavoro ha stimolato un rapido sviluppo cerebrale. La conquista della postura eretta ha avuto un ruolo decisivo, anche per lo sviluppo delle capacità cognitive.

La postura eretta e dunque la posizione elevata della testa dei nostri antenati rappresentava

una necessità evolutiva per muoversi agilmente. Le limitate risorse alimentari imponevano l'esigenza di raccogliere e trasportarle, stimolando così lo sviluppo delle mani. A differenza delle scimmie, strutturate per una deambulazione goffa su due zampe, l'anatomia dei primi ominidi mostrava già adattamenti significativi per la postura eretta. Questa postura era svantaggiosa sotto molti aspetti ad esempio, non permetteva di correre velocemente come su quattro zampe e causava frequenti problemi alla colonna vertebrale dall'epoca delle caverne fino ai giorni nostri, come ricorda Telmo Pievani: «Chi soffre i dolori debilitanti del mal di schiena sa quant'è imperfetto il bipedismo umano, un compendio di inefficienza locomotoria che... ci ha reso umani» (Pievani 2019, p. 138). Dall'altro lato però, la stessa postura eretta offriva un enorme vantaggio: liberava le mani per il lavoro, segnando una grande innovazione nella storia umana. Il lavoro, insieme alla natura, è la fonte di ogni ricchezza, ma, come sottolinea Engels, è infinitamente di più: «È la prima, fondamentale condizione di tutta la vita umana; e lo è invero a tal punto, che noi possiamo dire in un certo senso: il lavoro ha creato lo stesso uomo» (Engels 1967, p. 183). L'evoluzione della mano attraverso il lavoro è intimamente legata allo sviluppo complessivo del corpo.

Lo sviluppo di quelle che nell'articolo di Engels erano intuizioni, viene svolto con dovizia nel mastodontico lavoro di André Leroi-Gourhan *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio*, del 1964. Uno dei meriti dell'opera dell'antropologo francese è stato senza dubbio quello di sviluppare l'idea che l'evoluzione umana, ed in particolare l'evoluzione del cervello e delle capacità cognitive superiori che permettono anche lo sviluppo delle prime tecnologie e della trasformazione efficace del mondo materiale circostante è il risultato di un processo evolutivo che non discende verticalmente dalla semplice crescita del cervello «il punto di partenza dell'evoluzione umana non è stato il cervello ma i piedi» (Leroi-Gourhan 1964, 270). Engels scriveva agli albori di questi studi e la sua posizione non poteva che essere di cautela, ma su questo aspetto particolare il ruolo decisivo della posizione eretta e dunque dello sviluppo del piede era stata con grande lungimiranza messa al centro.⁹⁹

Pennisi coglie significativamente che l'obiettivo polemico di Leroi-Gourhan erano tutte quelle teorie che prefiguravano un intrinseco finalismo per il quale l'evoluzione era caratterizzata in ultima istanza da una lenta e progressiva crescita del cervello, da cui sarebbero discese tutte le altre modificazioni superiori, in particolare lo sviluppo di capacità

⁹⁹ «Il graduale raffinamento della mano umana e il parallelo sviluppo del piede per la necessità del cammino in posizione eretta hanno indubbiamente agito di riflesso su altre parti del corpo anche a causa di simili correlazioni. Ma una tale influenza è stata studiata ancora troppo poco, per poter qui andare al di là di una semplice constatazione della sua esistenza» (Engels 1967, p. 185).

cognitive sempre più elaborate (Pennisi 2016). La lezione di Leroi-Gourhan ci impone di rinunciare ad una concezione che impone il cervello e il suo sviluppo in una posizione dominante e ci pone di fronte ad una storia dell'evoluzione umana in cui il rapporto tra la morfologia degli organi meccanici, del cervello, del sistema nervoso e di tutti gli adattamenti necessari alla sopravvivenza della specie sono inevitabilmente inscindibili:

È impossibile, vedere nella forza di espansione del cervello il motore dell'evoluzione cranica come invece a volte è stato, almeno implicitamente, supposto. L'aumento del numero delle cellule nervose non può essere antecedente all'ampliamento dell'edificio. Anche ammettendo che espansione cerebrale e miglioramento spaziale dello scheletro costituiscano un fenomeno unico, non si può fare a meno di ritenere che il cervello «segua» il movimento generale, ma non ne sia l'istigatore (Leroi-Gourhan 1964, 96).

Su questa base Pennisi ci invita a osservare come nel caso della storia evolutiva dell'essere umano, la conquista della posizione eretta occupi il ruolo di punto di svolta. Le sue conseguenze infatti sono decisive poiché essa comporta la liberazione degli arti superiori e l'instaurazione di un rapporto particolare tra questi stessi ed il cervello, aumenta le dimensioni della cassa cranica, rende possibile l'abbassamento della laringe, determina il cambiamento del campo visivo: «A partire dai piedi, quindi, si sviluppa, a cascata, tutto il resto dell'organismo, compreso il cervello: senza la rivoluzione ossea non sarebbe esistita la rivoluzione cognitiva.» (Pennisi 2016, p. 190). Ora questa è esattamente la posizione espressa da Engels nel 1876. Non solo infatti la conquista della posizione eretta viene posta come il passaggio decisivo perché nell'evoluzione avvenisse finalmente il trapasso verso l'essere umano, ma viene precisamente sottolineato il rapporto privilegiato che si instaura tra lo sviluppo di organi periferici, lo sviluppo del cervello e quello dell'organismo nel suo insieme: la mano non era isolata. «Essa era soltanto un singolo membro di un organismo completo, estremamente complesso. E ciò che era acquisito per la mano, era acquisito anche per tutto il corpo, al servizio del quale la mano lavorava, e invero in duplice modo» (Engels 1967, p. 185). La liberazione della mano ha consentito lo sviluppo della tecnologia sempre più raffinata. Mi sembra interessante mettere in parallelo due passaggi, di Pennisi ed Engels, in cui le capacità delle mani vengono descritte con entusiasmo in termini molto simili. Così Pennisi:

Mani capaci di battere, tagliare, cucire, eseguire movimenti autonomi prima e poi micrometricamente controllabili da sempre più perfezionati ricablaggi sensomotori. Mani che smontano ordigni, orologi, dispositivi di precisione e che usano attrezzi grandi, piccoli e piccolissimi con un'accuratezza impensabile. Si aprono al cervello nuove possibilità di finalizzare aree corticali specifiche, divenute, infatti, estesissime nel *sapiens* moderno (Pennisi 2016, p. 190)

Così Engels:

La mano dell'uomo ha raggiunto quell'alto grado di perfezione, sulla base del quale ha potuto compiere i miracoli dei dipinti di Raffaello, delle statue di Thorwaldsen, della musica di Paganini, solo attraverso il lavoro: attraverso l'abitudine a sempre nuove operazioni, attraverso la trasmissione ereditaria del particolare sviluppo dei muscoli, dei tendini, e, a più lungo andare, anche delle articolazioni, per questa via acquisito: attraverso la sempre rinnovata elaborazione dei perfezionamenti così ereditati per mezzo di nuove, e sempre più complicate, operazioni. (Engels 1967, p. 185)

Tornando al lavoro di Leroi-Gourhan, si può affermare che lo sviluppo delle condizioni per il raggiungimento della posizione verticale dell'uomo hanno provocato vere e proprie rivoluzioni nello «sviluppo neuropsichico che fanno dello sviluppo del cervello umano una cosa diversa dall'aumento del volume» (Leroi-Gourhan 1964, 27). Nonostante tutto, teorie cerebrocentriche dell'evoluzione umana hanno continuato ad essere portate avanti, talvolta con cedimenti dualistici (Pennisi-Falzone 2014), ma sempre con al centro l'idea di uno sviluppo progressivo dell'evoluzione guidata dal cervello. Si veda a titolo di esempio

The force that is likely to have driven our evolution in this apparently directional way is a new kind of force: the process of cultural evolution. As our cultures evolved in complexity, so did our brains, which then drove our bodies toward greater responsiveness and our cultures toward still greater complexity in a feedback loop. Big and clever brains led to more complex cultures and bodies better suited to take advantage of them, which in turn led to yet bigger and cleverer brains. (Wills 1993, p. xxii)

Si tratta dell'ennesima riproposizione dell'idea per cui l'essere umano prima è diventato intelligente, e sulla base delle nuove esigenze imposte dall'intelligenza, come il parlare, l'impiego di attrezzi, la pittura e altre attività complesse, il suo corpo si sarebbe progressivamente adeguato. Da un punto di vista materialista, questa impostazione è, come abbiamo cercato di evidenziare, irricevibile. L'evoluzione umana non ha il suo salto qualitativo nel cervello, ma al contrario l'aumento delle dimensioni cerebrali è il risultato dell'evoluzione umana.¹⁰⁰

Dentro questo enorme processo evolutivo accade qualcosa di particolare:

Come abbiamo già detto, i nostri antenati scimmieschi erano socievoli; è evidentemente impossibile far discendere l'uomo, il più socievole di tutti gli animali, da un progenitore prossimo non socievole. (Engels, 1967, p.185)

La trasformazione del corpo dell'uomo si accompagna ad una trasformazione delle possibilità di conoscenza del mondo intorno a sé e dei propri bisogni. Lo sviluppo di questi fattori spinse verso una maggiore complessità. Una complessità di relazioni. È importante qui fare una digressione riprendere un passaggio metodologico decisivo di Marx, che è particolarmente approfondito nella *Introduzione alla critica dell'economia politica* e nella prima parte del primo libro de *Il Capitale*. In passi celeberrimi Marx critica le cosiddette *robinsonate* dell'economia politica. Non è la critica specifica dell'economia politica che ci interessa qui, ma il metodo di applicazione del materialismo storico ai fenomeni analizzati. Marx critica con Robinson Crusoe l'illegittima trasposizione in epoche passate, comprese quelle lontanissime e primitive, di caratteristiche proprie della società capitalista, criticando in questo una concezione lineare della storia umana per cui gli esseri umani ancestrali erano in realtà dei piccoli antesignani della società borghese nel loro modo di relazionarsi con gli strumenti, il lavoro, la trasformazione del mondo loro circostante. Marx spiega con dovizia come l'individuo isolato descritto da Defoe e assunto a paradigma dell'*homo oeconomicus* in realtà semplicemente non esistesse prima dell'epoca capitalista.¹⁰¹ Marx anzi spiega che

100«I cervelli (i sistemi nervosi, più in generale) coprono infatti per intero la responsabilità di supportare senza tregua l'evoluzione delle strutture bio-meccaniche ma, proprio per questo, non possono determinarne le direzioni di sviluppo, né costituire la causa originaria delle loro funzioni d'uso. I cervelli non causano i cambiamenti evolutivi ma ne permettono l'affermarsi. I cervelli vengono sempre dopo i corpi.» (Pennisi 2016, p. 197).

101Per una analisi dell'utilizzo di Marx della critica della "robinsonata" si veda *Commento storico critico* di M. Musto, in *Introduzione alla critica dell'economia politica* (Musto 2010). Per una lettura più ampia e per

originariamente, egli si presenta come un essere che appartiene alla specie umana, un essere tribale, un animale da branco. Questa sua condizione collettiva è alla base dell'inizio della trasformazione materiale del mondo e dell'ambiente in cui vivevano le prime comunità di esseri umani, un contesto in cui è forte il legame naturale tra il lavoro e i suoi presupposti materiali (Marx 1997, p. 95). La singola persona, il sedicente Robinson, è in realtà parte di un tutto più grande, quello della comunità:

quanto più risaliamo indietro nella storia, tanto più l'individuo, perciò anche l'individuo che produce, appare privo di autonomia, parte di un insieme più grande: dapprima ancora in modo del tutto naturale nella famiglia e nella tribù come famiglia allargata; più tardi nelle varie forme della comunità, sorta dal contrasto e dalla fusione delle tribù.
(Marx 2010, p. 12)

L'errore dell'economia classica, in particolare di Adam Smith, era stato quello di aver descritto una condizione primitiva in cui l'essere umano individuale non solo era già esistente come se fosse un abitante del diciottesimo secolo in potenza, ma era già in grado di produrre al di fuori del contesto sociale. Gli antichi esseri umani di Smith avevano già tutte le capacità dell'essere umano della società borghese, come dono della natura. Criticando questa naturalizzazione della società borghese, Marx ci offre sia uno spunto metodologico per non cadere in improprie retrodatazioni di caratteristiche di stadi successivi dell'evoluzione umana, ma anche una riflessione importante sul ruolo delle comunità: «la produzione dell'individuo isolato all'esterno della società [...] è un'assurdità pari al formarsi di una lingua senza che esistano individui che vivano e parlino insieme.» (Marx 2010, pp. 12-13).

Siamo così tornati all'importanza della dimensione linguistica. Lo sviluppo del corpo umano e delle sue capacità sin qui brevemente ripercorse porta con sé un insieme di aspetti che si tengono l'uno con l'altro: la trasformazione dell'apparato vocale e la capacità fisica che viene sviluppandosi di articolare vocali e consonanti¹⁰², lo sviluppo degli arti inferiori e superiori,

L'impiego della critica della robinsonata in un quadro filosofico più esteso, si veda invece *Studi su Karl Marx. La cooperazione, l'individuo sociale e le merci*, di A.M. Iacono (Iacono 2018).

102 Un contributo importante sul ruolo centrale che l'emissione di consonanti ha avuto nello sviluppo della nostra facoltà di linguaggio è venuto da *Kanzi, the ape at the brink of the Human Mind*, di S. Savage-Rumbaugh e R. Lewin: «Man alone has a vocal tract that permits the production of consonant sounds. These differences between our vocal tract and that of apes, while relatively minor, are significant and may be linked to the refinement of bipedal posture and the associated need to carry the head in a balanced, erect position over the center of the spine. A head with a large, heavy jaw would cause its bearer to walk with a forward list and would inhibit rapid running. To achieve balanced upright posture, it was essential that the jaw structure recede, and thus that the sloped vocal tract characteristic of apes become bent at a right angle. Along with the reduction of the jaw and the flattening of the face, the tongue, instead of residing entirely in the mouth, was lowered partially

la liberazione della mano, la crescita del cervello e con tutto ciò, la facoltà linguistica:

Insomma: gli uomini in divenire giunsero al punto in cui avevano qualcosa da dirsi. Il bisogno sviluppò l'organo ad esso necessario: le corde vocali, non sviluppate, della scimmia, si andarono affinando, lentamente ma sicuramente, abituandosi a una modulazione sempre più accentuata; la bocca e gli organi vocali impararono a poco a poco a emettere una sillaba articolata dopo l'altra. (Engels, 1967, p.186)

È importante qui sottolineare l'espressione particolarmente felice: «gli uomini in divenire». C'è un riconoscimento esplicito della storicità della natura in senso evoluzionistico-darwiniano, che viene messo al cuore della trattazione. Ma non si tratta solo di questo. C'è anche il riconoscimento del ruolo decisivo che il linguaggio ha avuto nella formazione del pensiero:

In primo luogo il lavoro, dopo di esso e con esso il linguaggio: ecco i due stimoli più essenziali sotto la cui influenza il cervello di una scimmia si è trasformato gradualmente in un cervello umano. (Engels, 1967 p.187)

Questo si cala in un contesto sociale, comunitario: gli uomini in divenire iniziarono ad avere cose da dirsi. Il linguaggio ha un ruolo decisivo per ogni concezione materialistica che voglia rendere conto dello sviluppo dell'essere umano e il suo cammino verso il pensiero. È una tematica squisitamente darwiniana, già esplicitata ne *Le origini dell'uomo*: «Una catena complessa di pensieri non può più essere formulata senza l'aiuto delle parole, sia dette che taciute, come un lungo calcolo non può essere formulato senza l'uso di formule algebriche.» (Darwin 2011, p. 133)

down into the throat to form the back of the oropharynx. The mobility of the tongue permits modulation of the oropharyngeal cavity in a manner that is not possible in the ape, whose tongue resides entirely in the mouth. Similarly, the sharp bend in the supralaryngeal airway means that the distance between the soft palate and the back of the throat is very small. By raising the soft palate, we can block off the nasal passageways, permitting us to form the turbulence necessary to create consonants.» (Savage-Rambotham Lewin 1994, p. 291). Più recentemente nuovi studi si sono orientati alla centralità della capacità di esprimere le consonanti per lo sviluppo della facoltà del linguaggio. Si veda ad esempio *Arboreal origin of consonants and thus, ultimately, speech*, di Adriano R. Lameira: «For now, the proposed scenario for the evolutionary genesis of consonants aligns with evidence that human bipedalism arose in an arboreal context as an adaptation for locomotion on flexible branches and that arborealism remained a crucial component in the lives of ancestral hominins up until modern humans, often for accessing food.» (Lameira 2023, p. 123). Lo studio dell'evoluzione della capacità di articolare le consonanti rimane uno dei terreni di indagine cruciali sulle origini biologiche della facoltà di linguaggio.

Negli anni '30 lo psicologo sovietico Lev Vygotskij impegnò la sua ricerca nel tentativo di dare una risposta al tema della relazione tra pensiero e linguaggio, sforzandosi di rifondare la psicologia sulla base di questa interazione. Studiando il comportamento infantile, Vygotskij suggerisce che la fase endofasica del bambino, occupi un ruolo particolare nell'evoluzione del rapporto tra pensiero e linguaggio. La mente umana sta in relazione con le sensazioni ed è capace di generalizzazione e di costruzione di prospettive, lo sviluppo del discorso interiore permette agli esseri umani di recuperare e sviluppare le idee memorizzate; anche per questo il discorso interiore ha giocato e gioca un ruolo decisivo nello sviluppo della capacità di pensiero. Per Vygotskij questo processo ha una natura sociale. Si tratta non di uno sviluppo che procede dal singolo individuo verso il sociale, ma piuttosto si tratta di una individuazione progressiva (De Palo 2016, p. 243) di processi che hanno un'origine sociale. Il pensiero e il linguaggio non sono possibili al di fuori di un contesto che preveda una massa di parlanti e lo stesso sviluppo cognitivo del bambino sta in stringente relazione con le relazioni che i soggetti parlanti intrattengono reciprocamente tra di loro. Il linguaggio interiore non è un fenomeno che nasce dalla socializzazione progressiva imposta al bambino dall'esterno, bensì emerge dalla differenziazione della funzione inizialmente sociale del linguaggio, che è rivolta agli altri. Questo processo di sviluppo si basa sulla socialità interna del bambino stesso e conduce a un'individualizzazione progressiva del linguaggio. Vygotskij, nello studio delle dinamiche tra linguaggio e pensiero, pone una particolare attenzione alle interazioni tra i due, pur mantenendo la convinzione che il loro sviluppo avvenga in modo geneticamente indipendente. Egli osserva come il linguaggio, inizialmente uno strumento di comunicazione con gli altri, si interiorizzi gradualmente, trasformandosi in un dialogo interno che supporta il pensiero e l'elaborazione cognitiva del bambino. Questo dialogo interno è essenziale per la formazione del pensiero complesso e della capacità di ragionamento astratto. Vygotskij sottolinea l'importanza di considerare lo sviluppo del linguaggio e del pensiero non come due processi paralleli che si influenzano reciprocamente, ma come due percorsi distinti che convergono e si intersecano, contribuendo alla crescita cognitiva dell'individuo. Pensiero e linguaggio, pur avendo origini genetiche differenti, giungono a un punto cruciale dello sviluppo umano in cui iniziano a intrecciarsi stabilmente. Questo momento segna l'inizio di una relazione dialettica, dove il pensiero diventa verbale e il linguaggio assume una dimensione intellettuale, come sottolineato da Vygotskij (Vygostkij 1992, p. 113). Da questo incontro, i due elementi iniziano a vivere in una costante tensione reciproca, un legame dinamico che si manifesta, cresce e si trasforma nel corso

dell'evoluzione del pensiero e della parola. Il linguaggio non è un semplice riflesso del pensiero, non può essere utilizzato come semplice strumento di trasmissione. Al contrario, il linguaggio si sviluppa in modo dinamico, influenzando e modificando il pensiero stesso. Nel processo di crescita e interazione, il linguaggio diventa uno strumento essenziale attraverso il quale il pensiero viene articolato, elaborato e trasformato. Questo processo non si limita a un adattamento funzionale, ma rappresenta una coevoluzione complessa e continua. Tale coevoluzione non solo plasma la coscienza e la capacità di espressione dell'individuo, ma modella anche la natura stessa del pensiero umano. La tensione dialettica tra linguaggio e pensiero è quindi un elemento fondamentale nello sviluppo della personalità, influenzando profondamente la capacità dell'individuo di comprendere e interagire con il mondo:

Per la sua struttura il linguaggio non è un semplice riflesso speculare della struttura del pensiero. Perciò non può vestire il pensiero come un abito confezionato. Il linguaggio non serve come espressione di un pensiero già bello e pronto. (Vygotskij 1992, p. 336)

Il lavoro di Vygotskij venne drammaticamente interrotto dalla sua morte precoce, ma il suo contributo agli studi del rapporto tra evoluzione, pensiero e linguaggio sono rimasti fondamentali, gli stessi studi biologici sono enormemente debitori di questo approccio.¹⁰³

L'importanza del contributo degli studi paleoantropologici è stato colto con tutta la sua importanza da Tullio De Mauro. La raccolta di interventi dal titolo *Il linguaggio tra natura e storia* è uno scrigno prezioso di indicazioni da questo punto di vista. La comparsa del linguaggio verbale come oggi lo conosciamo, caratterizzato da espressioni fonico-uditive dotate di replicabilità, di ricorrenze ordinate, di forme significanti e di significati articolati, viene individuata con la comparsa di *Homo sapiens sapiens*, in uno spettro di tempo soggetto a continue variazioni col procedere delle scoperte paleologiche tra i 300.000 e i 100.000 anni fa. Il punto decisivo per una prospettiva materialistica ed evoluzionistico-darwiniana è che sebbene i reperti anatomici indichino che l'*homo sapiens* è il primo del genere ad avere la laringe sufficientemente bassa per poter controllare le espressioni foniche caratterizzanti le lingue storico-naturali, la paleoantropologia ci insegna che l'organizzazione tecnico sociale dei gruppi di *homo habilis* e *homo erectus* era di grande complessità. Si tratta soprattutto di:

¹⁰³ Si vedano a titolo di esempio i lavori di Steven Rose, tra gli altri *Molecole e menti*, *Il cervello e la coscienza* e *La fabbrica della memoria*. (Rose 1973, 1991, 1994).

tecniche produttive di alta sofisticazione, fondate su addestramenti e trasmissione di competenze che non potevano essere di natura solo imitativa. Molte produzioni, inoltre erano collegate al reperimento e allo sfruttamento di materie prime di aree lontane, e documentano organizzazioni sociali fondate sulla diversificazione culturale delle varie comunità e, all'interno di ciascuna, sulla divisione del lavoro. Già a questi gruppi umani occorre attribuire il possesso di segni equipollenti, in qualche modo, a quelli delle nostre lingue. (De Mauro 2008, p. 9)

Si toccano qui molti temi cruciali. Questi esseri umani in divenire avevano esigenze organizzative evidentemente derivate dalla complessità che i loro gruppi sociali stavano sviluppando sulla base della lenta trasformazione delle loro caratteristiche, della progressiva affinazione della mano e dunque della tecnica, ma anche con lo sviluppo di nuovi bisogni e nuove necessità. Nelle parole di Engels, questi nostri antichi progenitori iniziarono ad avere *qualcosa da dirsi*. Anzi si può dire che iniziarono ad avere *sempre più* da dirsi: «Con la stazione eretta e lo sviluppo della corteccia cerebrale e delle capacità manuali, cognitive e tecniche, gli evidenti vantaggi del canale fonico-uditivo si sarebbero imposti premendo nella direzione dello sviluppo delle capacità fonico-uditive» (De Mauro 2008, p. 10).

Nel testo di De Mauro viene richiamata in più di una occasione la scoperta paleoantropologica del flauto di Divje Babe, un sito archeologico in Slovenia. L'importanza del ritrovamento è anzitutto nella dimostrazione che anche in società precedenti gli *homo sapiens*, pur riconoscendo e ammettendo che la laringe fosse ancora alta e non permettesse la fonazione richiesta per lo sviluppo della nostra capacità linguistica, l'udito aveva invece sviluppato capacità di discrezione sufficientemente raffinate per poter apprezzare musica e melodia. Questo tipo di scoperte vanno esattamente nella direzione della complessità delle società in cui si evolvono le capacità linguistiche dell'essere umano e nella dimostrazione dello sviluppo di esigenze di comunicazione, di comprensione, di progettazione di compiti distanti nello spazio e nel tempo (Leroi Gourhan 1964) che richiedono lo sviluppo di una capacità semiotica tale da sostenere tutte queste esigenze. Accanto a questo, sarà lecito sottolineare come la chiusura della storia dell'*homo neanderthal*, non più semplicemente parente sfortunato, ma creatura musicale capace di produrre e godere della melodia, si avvicina potentemente a quelle che Timpanaro ha chiamato «perdite secche».

Tirando le fila di questa lunga immersione alla ricerca delle radici leopardiane e marxiste del materialismo di Sebastiano Timpanaro è utile tornare al tema della passività ora finalmente

inquadrato nelle sue coordinate teoriche. In primo luogo è importante sgombrare il campo da letture rinunciatricie del concetto. Il punto centrale della proposta di Timpanaro, che parte da Leopardi e impiega il materialismo engelsiano come strumento di delimitazione da diverse forme di idealismo soggettivo, è quello di evidenziare la centralità del corpo umano: la sua composizione fisica e psichica, il suo destino di invecchiare, soffrire, deteriorarsi e morire e, nel caso particolare del poeta di Recanati, il fatto che il poco piacere che provava serviva solo a enfatizzare la sofferenza che era costretto a sopportare. Questa visione della vita umana è senza dubbio legata alle riflessioni di Leopardi sulla propria fragilità. Da questa angolatura si può facilmente comprendere l'importanza che Timpanaro assegna alla biografia come punto di controllo su cui misurare gli elementi formali e tematici di un testo. La biografia nella lettura timpanariana colloca Leopardi in relazione sia alla società sia alla natura e gli permette di riflettere sulla questione della sovrastruttura, rivelando la vera complessità dei fattori di mediazione sociale, una complessità legata all'intersezione tra cultura e natura.

La parte della definizione che Timpanaro dà di materialismo e che contiene la rivendicazione della centralità della passività è quella in cui si fa riferimento alla "sede conoscitiva". In primo luogo, è utile sottolineare, contro ogni accusa di volgare materialismo o ingenuo naturalismo, che Timpanaro riconosce bene la "seconda natura" che gli esseri umani acquisiscono quando entrano nei particolari rapporti sociali di produzione determinati dal lavoro (Marx Engels, 2018). All'interno di questa "seconda natura" non è difficile elencare le molte cose che sono specifiche dell'essere umano. Abbiamo visto però come per Timpanaro, tuttavia, resta da chiedersi se la "seconda natura" dell'uomo (come animale sociale) abbia incapsulato, e quindi soppiantato, la sua "prima natura". Una cosa è riconoscere la specificità dell'attività umana, un'altra è ignorare il genere dell'uomo, cioè la sua natura animale. Definire l'uomo solo in termini di specificità sociale e culturale significa per Timpanaro cadere senza dubbio nell'idealismo. Allo stesso tempo egli è consapevole che nelle mani delle classi dominanti la natura è stata usata per spiegare le ingiustizie e le miserie di cui la società è responsabile e che Marx ed Engels avevano effettivamente ragione a insistere sulla specificità dell'uomo nella loro battaglia per cambiare la società. Sotto questo aspetto sono illuminanti le innumerevoli pagine in cui Timpanaro si scaglia contro il riduzionismo biologico (Timpanaro 1997, XXXIII).

Il punto principale della definizione citata è la dimensione della *passività nell'esperienza*; essa affronta contemporaneamente il problema del modo e del grado in cui la natura

condiziona la vita umana e le modalità della conoscenza filosofica e artistica. Il nucleo dell'argomentazione di Timpanaro, pur essendo abbastanza semplice, può portare a un fraintendimento della sua posizione. Affermare che ci sono elementi della natura esterna che esistono indipendentemente dalla mente, al di fuori del controllo umano, non significa che nell'atto di conoscere la mente non interagisca con i dati elaborati dai sensi e li elabori, in altri termini non significa svalutare il momento attivo, pratico della conoscenza. Ma, allo stesso tempo, il fatto che i bisogni e gli interessi del soggetto influenzino il modo in cui percepisce il mondo esterno non nega l'esistenza indipendente di quel mondo. Alcuni elementi della natura (gravità, luce, nutrizione, riproduzione) determinano l'esistenza umana, mentre altri (anatomia e fisiologia umana) sono fattori condizionanti e altri ancora (clima e catastrofi naturali) sono imposti direttamente dall'esterno (Dombroski 2001).

Più recentemente Pennisi ha messo l'accento sulla dimensione dei vincoli anche in relazione al processo evolutivo del cervello. Il cervello opera attraverso una complessa attività elettrofisiologica e biochimica per generare la mente, un fenomeno che solo recentemente si sta esplorando approfonditamente con metodologie neuroscientifiche avanzate. La mente può essere concepita come un sistema integrato di tecnologie corporee che interpreta, regola, coordina, organizza e connette insieme di informazioni ed esperienze, trasformandoli in schemi utili per il comportamento. Tuttavia, la diversità dei modelli mentali, che variano a seconda dei contesti antropici, geografici e sociali e si distribuiscono nel tempo e nello spazio, rappresenta il fondamento cognitivo della storia delle culture:

Sotto un profilo darwiniano tutti questi aspetti dell'evoluzione costituiscono un processo unitario: sono tutti momenti dell'evoluzione biologica analizzata a diversi stati di mediazione rispetto al susseguirsi delle trasformazioni corporee (strutturali). Tuttavia i tempi in cui si articolano questi differenti stati di mediazione sono molto diversi tra loro per la natura dei vincoli cui sono sottoposti. (Pennisi 2016, p. 194)

Il tema dei vincoli è inaggirabile in una prospettiva materialista, ma tutti i limiti biologici presentano la stessa natura o inflessibilità e, pertanto, richiedono tempi di sviluppo molto variati nel corso dell'evoluzione di qualsiasi specie. Non si tratta di un rapporto meccanico o meccanicistico. Le restrizioni strutturali che influenzano le variazioni della forma necessitano di lunghi e graduati processi di selezione, poiché implicano una riconsiderazione profonda delle configurazioni fondamentali del funzionamento degli organismi. Vincoli di

tipo neurocerebrale, mentale, culturale esercitano la loro pressione in tempi diversi e più rapidi: «È quindi certamente giusto dire che il cervello inquilino-del-corpo è, a sua volta, un pezzo di corpo. Ma si tratta di un pezzo con vincoli, strutture morfologiche, proprietà di adattamento e sviluppo diverse e molto più rapide da quelle di tutti gli altri pezzi di cui sono fatti gli organismi animali» (Pennisi 2016, p. 195).

Con questi argomenti Timpanaro entra direttamente nel fuoco del dibattito scatenatosi tra militanti ed intellettuali di area marxista tra gli anni '60 e gli anni '70 sul tema del rapporto tra natura e cultura, tra materia e capacità agente umana. Non è secondario ricordare che Engels fu ancora una volta in quella stagione uno dei principali obiettivi polemici di molta parte degli studiosi che intendevano “rinnovare” il marxismo.¹⁰⁴ La posta in gioco è l'autodepauperamento del marxismo e il suo cedimento di fronte a diverse forme di idealismo. L'accento che Timpanaro pone sul tema della passività è funzionale a questa difesa, ma si richiama a una parte del pensiero marxista spesso dimenticata o rimossa.

In generale, Marx viene piuttosto accusato della presunta ingenuità contenuta nel suo prometeismo (Kolakovsky 1983) che si caratterizzerebbe soprattutto per la sua indifferenza alle condizioni naturali. In base a questa impostazione, Marx conferirebbe all'attività produttiva umana una capacità creativa infinita, non limitata dalla natura. In verità questa accusa si adatta molto bene alla lettura che molti anti-engelsiani hanno di Marx. Certo sono molti i passaggi in cui si può vedere celebrata la centralità della seconda natura, dal *Manifesto del partito comunista* all'*Ideologia tedesca*. Quasi in forma di celebrazioni si trovano espressioni come: «l'assoggettamento delle forze della natura» (Marx Engels 1998), ma non si può dimenticare che queste espressioni sono prima di tutto la constatazione di un fatto storico che si esprime oggi anche nel dibattito intorno al concetto di antropocene. In realtà fuori dalle espressioni retoriche, l'antropologia marxista non ha molto di prometeico:

l'uomo non domina la natura nel modo in cui un conquistatore domina un popolo straniero, cioè come un estraneo. Noi ne facciamo parte [...] e tutto il nostro dominio sulla natura e il vantaggio che abbiamo sulle altre creature è la possibilità di conoscerne le leggi e saperle applicare correttamente (Engels 1967, pp. 192-193).

La nozione fondamentale che l'uomo è un soggetto intrinsecamente naturale, e pertanto, eternamente dipendente dal resto della natura, attraversa del resto tutta l'opera di Marx ed

¹⁰⁴ L'elenco dei critici di Engels è sterminato, sia sufficiente qui ricordare Avineri, Schmidt, Fetscher e Colletti.

Engels. Già nei *Manoscritti* Marx afferma: il fatto che «la vita fisica e spirituale dell'uomo è collegata alla natura non ha altro significato se non che la natura è collegata a se stessa, poiché l'uomo è parte della natura stessa» (Marx 2004). Come abbiamo già sottolineato, nell'*Ideologia tedesca*, la premessa di tutta la storia è l'esistenza di individui umani *viventi*, il che implica tenere in considerazione «l'organizzazione fisica di questi individui e [...] il loro comportamento verso il resto della natura [...]». Tutta la storiografia deve partire necessariamente da questi fondamenti naturali e dalle modificazioni che si realizzano nel corso della storia grazie all'azione degli uomini» (Marx Engels 2018). Marx ed Engels, in altre parole, hanno sempre tenuto conto del fatto che, indipendentemente dalla potenza tecnica che possiede, «l'essere umano non è altro che un prodotto naturale» (Engels 1950) la cui attività fondamentale è la differenza specifica che lo distingue dal resto della natura, il lavoro ed è allo stesso tempo essa stessa uno speciale tipo di processo naturale, dal momento che:

L'uomo può agire nella sua produzione solo come la natura stessa, cioè può soltanto modificare la forma della materia. Di più: in questo stesso lavoro di trasformazione egli è costantemente assistito da forze naturali. Dunque, il lavoro non è l'unica sorgente dei lavori d'uso ch'esso produce, della ricchezza materiale. Padre della ricchezza materiale è il lavoro, come dice William Petty; sua madre è la terra. (Marx 2013, pp. 116-117).

Il lavoro, il concetto cardine del pensiero marxista classico, è pertanto definito da Marx come «in primo luogo un processo fra uomo e natura; un processo nel quale l'uomo media, regola e controlla con la sua attività il ricambio organico con la natura.» (Marx 2013, p. 273). In questi densi passaggi ritornano molte delle argomentazioni di Timpanaro e la passività come limite e condizionatezza ritrova il suo posto nell'antropologia marxista. Interessante a questo punto è proprio il fatto che lo stesso Marx parli esplicitamente di limiti all'agire. L'agire umano nella sua produzione non travalica la dimensione della materia.

Parte II Verso un'epistemologia materialista

2.1 Timpanaro e la psicanalisi: le ragioni di uno scontro.

Se c'è una costante nella vita di Timpanaro, è lo scontento di aver dedicato tante energie a discutere di Freud e di psicoanalisi. Fin dagli anni in cui elaborava gli argomenti che sarebbero poi andati a comporre il *Lapsus freudiano*, il testo di debutto sull'argomento, parlava agli amici via lettera con grande fastidio del tema. In una lettera a Cesare Cases del 1973, Timpanaro chiede all'amico una «consulenza germanistica» su un testo di Henrich Heine, spiegando poi che: «Non credere che mi sia dato a studi heiniani né goethiani! Sto invece tirando avanti straccamente un lavoro sulla *Psicopatologia della vita quotidiana* di Freud, vista da un filologo [...]. Ma mi rendo conto che si tratta di un lavoro che non interesserà nessuno e ci sto perdendo troppo tempo» (Cases-Timpanaro 2004, pp. 218-219). In realtà, contrariamente a quanto affermato dal filologo in uno dei suoi tipici *understatements* e professioni di eccessiva modestia, la riflessione sulla psicoanalisi andava avanti da anni e il *Lapsus freudiano* sarà il primo, ma non l'ultimo, prodotto di una riflessione che tiene insieme molti dei principali temi e sensibilità proprie della produzione timpanariana: la necessità della battaglia politica per il marxismo ed il materialismo, la difesa intransigente di una posizione scientifica di tipo illuminista e galileiana e la centralità dei fatti linguistici. Sarà utile ripercorrere qui brevemente il percorso, pubblico e privato, di elaborazione di queste idee.

Abbiamo già visto che quando nel 1966 esce su «Quaderni Piacentini» il primo degli articoli che poi costituiranno la raccolta *Sul materialismo*, questo aveva scatenato un vivace dibattito, in prima battuta sui temi del materialismo e della linguistica strutturalista. Parallelamente però, si era aperto anche il fronte della psicoanalisi; Timpanaro infatti nel chiudere l'articolo intitolato *Considerazioni sul materialismo*, individuava la psicoanalisi, assieme allo strutturalismo, come uno dei fenomeni culturali «profondamente permeati di ideologia antimaterialista» (Timpanaro 1997, p. 26) che stavano avendo una grossa eco soprattutto all'interno dei circuiti marxisti e comunisti. Da un lato la formula «marxismo più psicoanalisi più strutturalismo» (Ibid) ha il merito di sottolineare la necessità di uno studio scientifico anche delle discipline storiche e letterarie e di voler mettere in relazione allo studio dell'essere umano storicamente connotato con lo studio dell'essere umano come essere naturale.¹⁰⁵ Accanto a questo fatto incontestabile, per Timpanaro la psicanalisi rappresenta

¹⁰⁵ Da qui, sostiene Timpanaro, discenderebbe quell'interesse proprio di questo orizzonte culturale «per la

«un percorso scientifico che si è svolto in polemica con la psicologia materialistica e ha mirato a rendere autonomi i fatti psichici dai fatti anatomico-fisiologici» (Timpanaro 1997, p. 27). La conclusione è che il marxismo non può avere nei confronti di questo indirizzo di ricerca una posizione semplicemente ricettiva, nel senso che il marxismo rappresenta una base da ampliare con le conoscenze psicoanalitiche, ma piuttosto ci deve essere una presa di posizione antagonista non solo nel senso di una critica allo scarso interesse per i fatti economico-sociali e per il legame di teoria e pratica, ma anche nel senso di una critica al suo antimaterialismo di fondo.

L'intervento di Timpanaro avveniva in uno scenario culturale italiano in cui la psicoanalisi iniziava a fare breccia, sulla scorta del successo editoriale di testi come *Marx e Freud* di Fromm ed *Eros e Civiltà* di Marcuse, a cui si erano aggiunti Reich, Jung e Lacan.¹⁰⁶

Dal momento della pubblicazione delle *Considerazioni sul materialismo*, l'argomento freudiano e psicoanalitico inizia a entrare prepotentemente nei dibattiti in cui Timpanaro era coinvolto. Sulle pagine degli stessi «Quaderni Piacentini», è inizialmente Giovanni Jervis a replicare, con un intervento non specificatamente dedicato alla psicanalisi, ma piuttosto alla difesa dell'autonomia della figura dello scienziato delle scienze umane, che appariva attaccato da alcune delle formulazioni più ruvide del testo timpanariano.¹⁰⁷ Jervis propone dunque una sorta di bivio obbligato, per cui da un lato o si salvano le metodologie proprie di scienze che Timpanaro non osa definire antimaterialiste, oppure:

se si vuole a tutti i costi saltare dalla biologia all'antropologia, dalle scienze del palpabile all'uomo “in-situazione”, negando ogni significato alla riflessione metodologica (e, perché no, anche politica) sul significato della ricerca stessa dell'uomo sull'uomo, allora si giunge in un terreno paludoso e vecchio, alla teorizzazione di un organismo generico, istintuale e bio-fisiologico, caro ai razzisti, ai reazionari e ai freudiani ortodossi. (Jervis 1967, p. 39)

A quest'altezza cronologica, Jervis condivide il pregiudizio per cui la ricerca materialistica in

psicologia, per l'antropologia e per quella formazione in qualche modo intermedia tra le formazioni naturali e le istituzioni sociali che è il linguaggio» (Timpanaro 1997, p. 27).

106 Per una ricognizione sulle fortune della letteratura psicoanalitica o ispirata alla psicoanalisi, si veda *La psicoanalisi nella cultura italiana* (David 1966).

107 Ad esempio, Timpanaro insiste che: «se la filosofia sposta tutta la sua attenzione dai risultati e dall'oggetto della ricerca scientifica in quanto tale; se, trascurando di prendere in considerazione la condizione dell'uomo nel mondo quale risulta dalla ricerca scientifica, si riduce a metodologia dell'attività dello scienziato, ecco che si ricade nell'idealismo, perché si fa apparire come unica realtà non la natura, ma l'uomo indagatore della natura e costruttore della propria scienza» (Timpanaro 1997, p. 7).

campo psichiatrico e psicanalitico conduca inevitabilmente a forme di razzismo e ad una scelta di campo reazionaria. Jervis aveva le sue buone ragioni per queste prese di posizione. Dal 1966 Jervis lavorò sotto la direzione di Franco Basaglia nella comunità terapeutica di Gorizia e partecipò alla stesura della celebre collettanea *L'istituzione negata. Rapporto da un ospedale psichiatrico* (Basaglia 1968). La posizione di Jervis in relazione al movimento antipsichiatrico avrà negli anni un rapporto multiforme e cangiante, e già a quest'altezza si può vedere come per Jervis non si tratta di una semplice scelta di campo politica, ma è ben chiara la consapevolezza della tensione irrisolta allo stato degli studi psichiatrici e psicologici: «Con ciò non voglio dire che il contrasto tra lo studio del “mondo naturale” (e nel caso dell'uomo “biologico”) e lo studio del “mondo storico” possa essere facilmente superato. In alcune scienze dell'uomo, come in psicologia e psichiatria, esso rimane drammatico» (Jervis 1967, p. 39).

La risposta di Jervis a Timpanaro dunque tocca il tema dei rischi politici di un approccio materialistico, con le sue possibili implicazioni riduzionistiche. Il rischio di una scienza medica che presupponga una neutralità politica e sociale, sussumendo di fatto le categorie della forza dominante nella società in un dato contesto storico-sociale è un fatto concreto, che Timpanaro non vuole liquidare. La posizione del filologo in merito è di rifiutare le premesse di un'alternativa a due uniche uscite. Il modo veramente efficace di combattere le prese di posizioni reazionarie o la presunta apoliticità della psicologia non è accettare il dilemma che oppone frontalmente scienza sociale e scienza biologica. Dilemma cui sul finire degli anni '60 e nei primi anni '70 i marxisti occidentali finivano sistematicamente con lo scegliere senza indugio per il primo corno. Al contrario, si tratta di studiare il rapporto tra l'ambiente e lo sviluppo e le patologie del sistema nervoso, riservando a questo il ruolo che spetta ai rapporti di classe nella società capitalista. Altrimenti, la smania di politicizzare la scienza, porta con sé un rischio che Timpanaro non è disposto ad accettare: ragionando come pare che tenda a ragionare Jervis, potremmo anche negare che sia di pertinenza del fisiologo lo studio della digestione, adducendo l'ineccepibile argomento che ciò che l'uomo digerisce dipende da determinate tecniche di preparazione dei cibi, dalla preferenza che si dà a certi cibi piuttosto che a certi altri, e così via:

da un determinato ambiente sociale, quindi, e da determinati rapporti di produzione. Applicando analoghi ragionamenti a tutte le altre funzioni dell'organismo umano, potremmo addirittura dimostrare che la fisiologia non esiste, o che è un'invenzione

reazionaria. E al termine di questa brillante operazione culturale non avremmo politicizzato la scienza, ma spiritualizzato e reso utopistico il socialismo. (Timpanaro 1997, p. 32)

Sotto questo aspetto Timpanaro assume dunque una posizione di grande scetticismo rispetto alle operazioni politico-culturali di completa politicizzazione della scienza, perché come abbiamo visto nei capitoli precedenti, la sua impostazione illuminista non può fare a meno dell'aspirazione a una qualche forma di verità. È un punto di fondo che rimane costante in tutta la sua opera, che si occupi di linguistica, di psicoanalisi o di marxismo e che è efficacemente riassunta da questo brano dalla prefazione alla prima edizione di *Sul materialismo*:

Oggi, mentre tra fisici, biologi, medici prevalgono ancora di gran lunga i reazionari o gli apolitici, si è fatto abbastanza frequente, d'altra parte, un tipo di biologo o di psichiatra di estrema sinistra che ritiene suo primo dovere negarsi come biologo o come psichiatra, risolvere immediatamente la biologia o la psichiatria in azione politica. Questo è, a mio modo di vedere, un atteggiamento sbagliato. Gli scienziati marxisti devono certamente negare l'aspetto corporativo della propria scienza, rifiutare la barriera tra addetti e non addetti ai lavori. Ma il marxismo risulterebbe impoverito se essi, invece di portarvi la loro esperienza di ricercatori della natura, contribuissero a rinchiuderlo nell'ambito meramente "umanistico" o a ridurlo ad un puro attivismo. Se Norman Bethune, invece di usare "il bisturi" oltre che "la spada", si fosse limitato a spiegare ai compagni cinesi ammalati che le loro malattie derivavano dall'imperialismo, se avesse creduto che un medico può diventare un vero rivoluzionario solo smettendo di occuparsi di medicina, il suo contributo alla causa della rivoluzione sarebbe stato meno grande. (Timpanaro 1997, p. XXIX)

La necessità militante che Timpanaro sente profondamente di essere un militante politicamente schierato, non trascende nella ideologizzazione del suo rapporto con le varie scienze, che invece devono mantenere un loro criterio di verità e di efficacia. Non basta infatti, a proposito della psicanalisi, limitarsi ad un rimprovero politico di scarsa attenzione agli aspetti economico-sociali, ma è necessario mettere in questione il suo statuto scientifico e il suo rapporto con le scienze neurofisiologiche. Da questa presa di posizione discendono numerose richieste di dibattito che si svolgono per via epistolare proprio sul tema della

psicoanalisi. Sono almeno tre gli interlocutori fondamentali sotto questo aspetto per Timpanaro: Cesare Cases, Carlo Ginzburg e Francesco Orlando. Non si tratta di mere curiosità, ma il confronto epistolare con questi intellettuali è precisamente il luogo in cui Timpanaro elabora e porta avanti la propria posizione in merito alla psicoanalisi che troverà poi il suo primo esito nella pubblicazione del *Lapsus freudiano* nel 1974. Tutti e tre amici di Timpanaro, tutti e tre con il loro peculiare modo appassionati lettori di Freud e pronti a difenderlo dalle sferzanti critiche di Timpanaro, seppure prevalentemente, se non esclusivamente in forma privata. Di questa scelta, anche dei suoi più cari amici, di non discutere pubblicamente il *Lapsus freudiano*, Timpanaro lamenterà molto e sarà portato a concludere sia che il testo è stato un fallimento, perché non ha saputo smuovere le acque del dibattito italiano intorno al freudismo, sia che intorno a quel tema c'era una vera e propria congiura del silenzio, in quanto gli ambienti psicoanalitici italiani tenderebbero, a suo dire, a discutere esclusivamente al loro interno, rifiutando un sincero confronto pubblico.¹⁰⁸

Nel Marzo del 1971, a seguito dell'uscita di *Sul Materialismo*, Timpanaro riceve dei commenti via lettera dai tre intellettuali sopra citati. Se per Ginzburg e Cases la cosa è abbastanza ovvia, essendo amici, per Orlando si tratta invece di una esplicita ricerca di contatto e di dialogo, come lo stesso studioso confermerà decenni dopo, nella prefazione contenuta nella pubblicazione del loro carteggio freudiano.¹⁰⁹ Uno dei temi ricorrenti in tutte e tre le lettere è come ai tre interlocutori appaiano troppo sommari e sbrigativi i richiami alla psicoanalisi e come il nodo del rapporto tra psicoanalisi e materialismo pretenda di essere affrontato.

Cases commentando i primi due testi del volume, punta il dito sui riferimenti alla psicoanalisi come il punto debole del libro:

Credo che abbia ragione Adorno quando dice da qualche parte che le categorie di cui si è poi servito (ego, Es, ecc) non hanno niente in comune con quelle della psicologia metafisica e designano piuttosto delle emanazioni corporee che si devono postulare

108«Gli psicanalisti italiani mi espressero per lettera ed espressero ad altri il proprio dissenso, taluni in forma gentile e solo con una punta di malevola ironia [...], altri sfiorando quasi il vilipendio. Inutilmente, però, li pregai e li feci pregare di recensirmi pubblicamente, anche in termini molto duri. Vi fu quella che (se la parola non apparisse eccessiva e da parte mia vittimistica) si potrebbe chiamare “congiura del silenzio”. Non mi passò neanche per la mente che quegli studiosi fossero privi di argomenti: dal loro punto di vista, molto c'era da replicare, e, anche da un punto di vista non strettamente freudiano, motivi di dissenso non mancavano davvero. Ma l'esperienza mi ha insegnato che gli psicanalisti discutono, per principio, soltanto tra loro» (Timpanaro 2006, p. 39).

109«Il primo scambio è del 1971. Prese le mosse appunto dal coraggio che trovai, conoscendolo così poco, di esprimergli apertamente alcune obiezioni al saggio *Lo strutturalismo e i suoi successori*, nel libro *Sul materialismo* da poco uscito» (Orlando-Timpanaro 2001, p. XXII).

anche se non si possono ancora localizzare. Insomma, in Freud la vita psichica è estremamente vicina a quella fisica, e in sostanza lui è sempre rimasto quel materialista che era in partenza (Cases-Timpanaro, p. 187)

Il commento di Cases tocca due aspetti importanti; in primo luogo chiama in causa il rapporto tra le categorie psicoanalitiche e la dimensione del corpo, ma lo fa in modo da suscitare in Timpanaro la necessità di chiarezza epistemologica:

la teoria di Adorno [...] mi lascia un po' perplesso. Non vorrei che venisse fuori qualcuno a spiegarci che anche la magia è materialistica e non spiritualistica, in quanto il mago X non esercita dei presunti poteri spirituali, ma emette dei fluidi corporei che esistono certamente anche se non si sono ancora potuti individuare. In questa forma di “materialismo allegro” potrebbe rientrare tutto: lo spiritismo, le forme più superstiziose di religione, ecc ecc (Cases-Timpanaro, p. 191)

Questo scambio è importante perché emerge per la prima volta in relazione alla psicoanalisi il tema della necessità di una spiegazione scientifica per i fenomeni che si pretendono descritti. È uno degli aspetti che sarà al centro di tutto il libro sul lapsus freudiano e in particolare il capitolo settimo, intitolato non a caso *Scienza “astratta” e magia “concreta”*, sarà espressamente un tentativo di rispondere a questo nodo. Timpanaro infatti non nega la realtà di fenomeni psichici, della dimensione inconscia della propria coscienza, del ruolo importante che il linguaggio gioca in questo contesto, ma pretende che tutto ciò sia affrontato con rigore scientifico, un rigore che a suo dire, manca alla psicoanalisi. Temi simili sono sollevati nella prima lettera di Francesco Orlando, in cui l'integrazione tra marxismo e psicoanalisi viene presentata non solo come una vera e propria necessità, ma come un fatto quasi automatico, su cui non ci sarebbe neanche troppo da stare a pensare perché marxismo e psicoanalisi sono, per Orlando: «i due soli materialismi perfettamente coerenti, complementari (e oltretutto tanto simili) che ci siano» (Orlando-Timpanaro 2001, p. 3). È nel carteggio con Carlo Ginzburg che si trova però il momento esatto in cui la riflessione di Timpanaro sulla psicoanalisi passa da inquietudine politica a elaborazione teorica approfondita. Nella lettera del 1 Marzo 1971, Ginzburg chiama in causa direttamente la necessità di confrontarsi con l'interpretazione freudiana dei lapsus:

la massa di fatti e nessi empirici accertati forniti dalla psicoanalisi è qualcosa con cui

bisogna pur fare i conti. Mi ha stupito vederti liquidare il Freud della *Psicopatologia della vita quotidiana*, libro che mi pare grandissimo, geniale, nonostante le sue occasionali (o magari frequenti, ma è il nucleo positivo che conta) forzature o cavillosità: penso che molte delle asserzioni di Freud in questo libro siano documentate e provate – nel senso in cui uno storico può parlare di prove, sulla base di un certo grado di coerenza interna (forse richiedere una *dimostrazione* in senso scientifico alla psicoanalisi è un errore). (Ginzburg-Timpanaro 2005, pp. 321-322)

Ginzburg dunque richiama l'attenzione di Timpanaro direttamente sulla *Psicopatologia della vita quotidiana* e la necessità di prendere sul serio la «mole di fatti e nessi empirici» che mette a disposizione. Emerge fin da questo debutto una differente concezione di scientificità che sarà al centro degli scambi epistolari tra i due, e che porterà lo stesso Ginzburg a formulare il celebre paradigma indiziario contenuto nel saggio *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, comparso inizialmente nella raccolta *Crisi della ragione* curata da Aldo Gargani. Come spiega lo storico infatti, *Spie* è stato pensato proprio come una replica a Timpanaro: «quel mio saggio rinviava esplicitamente al *Lapsus freudiano*, rovesciandone in qualche modo la prospettiva» (Ginzburg-Timpanaro 2005, p. 317).

La lettera di Ginzburg stimola nel filologo un passo in avanti nel confronto con Freud che inizialmente si traduce in un «letterone»¹¹⁰ in cui viene espresso il nucleo fondamentale che sarà alla base del testo compiuto del *Lapsus freudiano*. Qui Timpanaro formula per la prima volta le sue contro argomentazioni e fornisce le proprie spiegazioni filologiche delle dimenticanze di *aliquis* e di Signorelli, i lapsus presi in esame nei primi due capitoli del testo freudiano. Dell'analisi puntuale di queste spiegazioni ci occuperemo nei successivi paragrafi, qui è utile sottolineare come dalla risposta a Ginzburg emergano tre temi che caratterizzeranno il rapporto di lunga durata di Timpanaro con la psicoanalisi: in primo luogo il carattere scientifico o meno della disciplina. Abbiamo già osservato nel capitolo precedente come l'esigenza di verità e di una rigorosa definizione di cos'è scientifico sia un punto centrale: «Non è questione di esigere che la psicanalisi sia nata già tutta scientifica: io ho anzi molta simpatia per le scienze inesatte (a cui appartengono anche la filologia e la storiografia e le stesse scienze biologiche e mediche). Ma il fatto è che, a mio modesto parere, la psicanalisi non è scientifica nemmeno tendenzialmente» (Ginzburg-Timpanaro

¹¹⁰La lettera di Timpanaro a Ginzburg del 5 Marzo 1971 viene citata in vari epistolari e diviene nota con questo termine nel circolo di amici coinvolti nella discussione sulla psicoanalisi, in virtù in primo luogo della sua lunghezza, ma certamente anche del suo contenuto: «Ho scritto non molto tempo fa, proprio su questo argomento, un letterone a Carlo Ginzburg» (Orlando-Timpanaro 2001, p. 8)

2005, p. 326). Nel confronto con la psicoanalisi Timpanaro sarà spinto a proseguire quel lavoro di ricerca sulle condizioni minime di scientificità il cui nucleo era già stato elaborato nei lavori sul materialismo.¹¹¹ Il secondo punto è, come abbiamo già anticipato, il dibattito riguardante lo statuto del marxismo di fronte alla psicoanalisi. Questo aspetto rimarrà centrale fino in fondo, nonostante il relativo declino del fenomeno del cosiddetto freudomarxismo¹¹², tanto che ancora nella prima appendice a *La «fobia romana» e altri scritti su Freud e Meringer*, Timpanaro potrà affermare che un marxista occidentale è: «un individuo fermamente convinto che Freud ha sempre ragione» (Timpanaro 2006, p. 193). Contrariamente a quello che viene solitamente suggerito, Timpanaro ha occupato nel discorso marxista del secolo scorso una posizione defilata, fuori tanto dalla stretta osservanza del *diamat* imposto in Unione Sovietica, quanto dalle varie forme di marxismo occidentale o italiano che si imponevano nel dibattito soprattutto in Francia e in Italia. Di questa sua posizione defilata egli è sempre stato consapevole: «Io non sono affatto un marxista ortodosso, tant'è vero che sono leopardista quasi altrettanto che marxista. [...] Io sono, casomai, un marxista eterodosso la cui eterodossia va in direzione opposta a quella dei marxisti novecenteschi i quali hanno, poi, il difetto di non dichiarare francamente la loro eterodossia, ma presentarla come “interpretazione autentica” del vero Marx, il quale sarebbe stato falsificato da Engels e da Lenin» (Ginzburg-Timpanaro 2005, p. 325). Questa consapevolezza ha permesso a Timpanaro di concepire tutti i suoi lavori come delle battaglie anche politiche nell'alveo del marxismo; si è sempre considerato prima di tutto un rivoluzionario, e solo successivamente un filologo classico o un intellettuale e questo aspetto emerge con forza dagli epistolari. Questo aspetto emerge con forza in una lettera a Orlando in cui viene lamentato che: «stiamo attraversando un periodo in cui pressoché tutti i marxisti dotati di intelligenza e di autorità [...] sono convinti fautori della psicanalisi» (Orlando-Timpanaro 2001, p. 59). Poco dopo fa i nomi di Cases e Cesare Luporini come due protagonisti di questa stagione. Il riferimento a Luporini in particolare non è un passaggio estemporaneo, perché questi era stato protagonista dalla metà degli anni '60 di una battaglia culturale all'interno del marxismo caratterizzata dall'apertura proprio alla psicanalisi e allo strutturalismo, in particolare verso il pensiero di Althusser, segnando di fatto una vera e propria svolta nella politica culturale della sinistra italiana.¹¹³ In terzo luogo c'è infine la

111 Per un quadro complessivo del dibattito sul tema della scientificità delle scienze umane si veda *Oggettività e scienze umane*, di Eleonora Montuschi (Montuschi 2006).

112 Si veda a proposito Basso 2015, pp. 129-170.

113 Cfr. *La ricezione della psicoanalisi nella cultura filosofica italiana del secondo dopoguerra* (Pagnini 1987, pp. 110-114).

dimensione linguistica. Timpanaro sceglie di confrontarsi con Freud non sul piano generico dell'epistemologia o della filosofia della scienza, ma direttamente al cuore del rapporto tra psicoanalisi e linguaggio. Fin dalla prima risposta ad Orlando infatti, Timpanaro la debolezza linguistica e filologica delle spiegazioni freudiane dei lapsus, per le quali la *Psicopatologia della vita quotidiana* presenterebbe: «spiegazioni grottescamente sforzate di errori di memoria che qualsiasi filologo (abituato a una certa dimestichezza con errori di copiatura e di citazione mnemonica) spiegherebbe in modo molto più semplice e convincente» (Orlando-Timpanaro 2001, pp. 7-8). Che questo aspetto fosse decisivo, non solo per il materialismo e per il marxismo, ma anche per la psicoanalisi stessa, viene messo esplicitamente in evidenza in un successivo passaggio cruciale dello scambio epistolare con Orlando. Nella lettera del 22 Giugno 1974, commentando il manoscritto che diventerà poi il *Lapsus freudiano*, il critico letterario palermitano insiste sul fatto che ciò che Timpanaro sembra disconoscere è la stringente caratterizzazione dell'inconscio come linguaggio. Questa espressione è di diretta ascendenza lacaniana, che in quegli anni era il principale riferimento di Orlando e che costituisce il retroterra teorico su cui è costruito il breve saggio *Per una teoria freudiana della letteratura*, un saggio importante da cui, come vedremo, Timpanaro recupererà a positivo alcuni elementi.¹¹⁴ Orlando spiega dettagliatamente che il merito principale di Freud è precisamente quello di aver identificato il linguaggio e il pensiero inconscio e aver catalogato, ordinato e interpretato una grande mole di dati, cogliendone in modo asistematico le loro caratteristiche. Non si può, in altre parole, condannare Freud per ciò che non ha fatto, ciò non aver ricostruito il codice di quel linguaggio, non aver enunciato le leggi di quel pensiero, se non occasionalmente: «la logica dell'inconscio resta tutta da fare, a 35 anni dalla sua morte» (Orlando-Timpanaro 2001, p. 50). Per Orlando ovviamente il merito di aver iniziato questo lavoro spetta a Lacan e alla cosiddetta preponderanza del significante: «l'inconscio è quel pensiero che si definisce, non solo perché non è conscio, ma perché in esso vigono le seguenti regole logiche, tutte diverse dalle regole della razionalità cosciente» (Orlando-Timpanaro 2001, p. 51). Stimolato su questo punto, Timpanaro mette a fuoco il problema con estrema chiarezza, sviluppando per lettera un nodo teorico fondamentale che vedremo svolto anche nei lavori pubblicati. È lecito aspettarsi che il linguaggio dell'inconscio funzioni con modalità meno rigide del linguaggio conscio, ma in primo luogo,

¹¹⁴Proprio per protestare contro le critiche che Timpanaro aveva avanzato nei suoi articoli sul materialismo a Lacan, Orlando si decise a scrivergli la prima lettera: «Lo scopo vero è il seguente: protestare, e fare appello alla tua proverbiale onestà intellettuale, per il trattamento che hai riservato a Lacan. [...] Perché una esecuzione così sommaria e immotivata del solo Lacan?» (Orlando-Timpanaro 2001, p. 5)

questa antinomia per come è posta da Orlando, rischia di esagerare la razionalità e la trasparenza del pensiero conscio e soprattutto del linguaggio, presentando l'uso delle lingue come un fatto compattamente cosciente e razionale, diametralmente opposto alla logica dell'inconscio. Le lingue degli esseri umani «svegli e ragionanti», sottolinea Timpanaro, «a loro volta, sono rigurgitanti di “irrazionalità”, in confronto con linguaggi scientifici altamente formalizzati» (Orlando-Timpanaro 2001, p. 63). Chiarito questo rimane poi da osservare che se si vuole definire l'inconscio come linguaggio e presentarlo come un codice, come Orlando sembra proporre nel suo saggio sulla letteratura con esplicito riferimento al modello di Jakobson (Orlando 1973, pp. 11-19). Se le cose stanno così: per essere un codice, deve pur avere i suoi divieti.

Un segno potrà significare più cose, una stessa cosa potrà essere significata da più segni; ma dovrà esserci un cospicuo numero di significati che non possono essere espressi da un dato significante, e viceversa. Se tali divieti non ci sono, o se sono “aggirabili” in vario modo, allora il linguaggio dell'inconscio finisce, paradossalmente, coll'assomigliare alla lingua = espressione assolutamente individuale e irripetibile di Benedetto Croce, cioè a una lingua totalmente ininterpretabile o, che è lo stesso, interpretabile “a piacere”. (Orlando-Timpanaro 2001, pp. 63-64)

In questo passaggio riemerge con forza la concezione dei limiti all'arbitrarietà del segno che Timpanaro ha messo in luce nei suoi testi sullo strutturalismo. L'aspetto linguistico del confronto con la psicoanalisi dunque prende le mosse da un posizionamento di fondo anti-strutturalista di Timpanaro.

Ne le *Considerazioni preliminari* che fungono da introduzione al *Lapsus freudiano*, vengono elencate e presentate le tre obiezioni alla psicoanalisi: l'obiezione marxista per cui la psicoanalisi sarebbe una disciplina che esprime una crisi della società borghese contemporanea, ma che mira a risolverla all'interno dei suoi stessi confini, rivelandosi dunque incapace di vedere oltre il profilo ideologico degli interessi di classe. Emblematico di questo aspetto ideologico sono, agli occhi di Timpanaro, i testi più tardi di Freud, tra cui spicca *Il disagio della civiltà*, nel quale inopinatamente si confonde il disagio di una civiltà, basata sulla divisione di classe e su forme repressive storicamente e socialmente determinate, con il disagio di ogni forma di civiltà umana (Timpanaro 2002, p. 4). Un'obiezione non nuova e che Timpanaro si sente di condividere, ma di cui riconosce la limitatezza per la

battaglia politico-culturale che vuole condurre. Si tratta infatti di un'obiezione che se rimane isolata da una critica a più ampio spettro:

può prestare il fianco a ritorzioni polemiche da parte di freudiani più o meno ortodossi: essi potranno replicare, con qualche ragione, che il problema della malattia (anche della malattia mentale e della nevrosi) non è riducibile senza residuo a problema sociale, poiché l'uomo è anche animalità, biologicità riplasmata ma non annullata dalla “seconda natura” iniziata col lavoro e coi rapporti sociali di produzione (Ibid.)

La seconda obiezione, solo apparentemente opposta alla prima, è di carattere materialistico e consta nel fatto che uno degli esiti della psicoanalisi è di aver aperto un solco che rischia di non essere più passabile di cucitura tra ciò che è psichico e ciò che è fisiologico. Da un lato essa ipostatizza situazioni storicamente determinate, facendone un destino della specie umana, come nel caso del complesso edipico, ed è interessante osservare come già a questo punto le diverse prospettive critiche di Timpanaro siano in realtà ben coese tra loro. La pretesa universalità del complesso edipico è stata più volte soggetta a critiche e storicizzazioni, con maggior forza a partire dalla pubblicazione nel 1927 di *Sesso e repressione sessuale nei selvaggi* di Bronislaw Malinowski. Timpanaro aggiunge una riflessione specifica dalla sua angolatura marxista:

Un contributo decisivo in questo senso è stato dato, come è noto, dallo studio di strutture familiari non monogamiche e non patriarcali, esistite nel passato o esistenti tuttora. L'errore di Freud, di assolutizzare una situazione psicologica legata alla monogamia e all'autoritarismo del padre, ha una notevole analogia con l'errore compiuto, per quanto riguarda i rapporti di produzione, dall'economia classica borghese e dai suoi epigoni (Timpanaro 2002, p. 5).

L'assolutizzazione che Freud compie del complesso edipico è dunque paragonabile alle pretese dell'economia classica di rendere eterne le condizioni in cui la produzione di ricchezza e le condizioni di lavoro e produzione che si danno nell'epoca capitalista. In questo senso quella di Freud sarebbe una *robinsonata*, nel senso marxiano, di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente, attraverso cui si compie una naturalizzazione di categorie specifiche di un dato contesto storico-sociale. La critica materialistica dunque comprende dentro di sé una chiave marxista, non già come accusa di ristrettezza ideologica, ma specificatamente

come messa in discussione del metodo di indagine. Dall'altro lato tuttavia la proposta freudiana rimane sospesa in un limbo tra dimensione biologica e dimensione sociale, rifiutando i contatti con tutti e due i lati, malgrado l'iniziale formazione anatomico-fisiologica di Freud stesso e il suo tentativo di *Progetto di una psicologia*, non a caso lasciato decadere.

Accanto a queste due obiezioni, Timpanaro ne avanza infine una terza, che riguarda indirettamente la collocazione ideologica della psicoanalisi e la sua vocazione antimaterialistica e che: «prende di mira il modo cavilloso, sofisticato, tendente a sottrarsi ad ogni verifica, pronto a qualsiasi forzatura interpretativa pur di dimostrare ciò che volevasi dimostrare, con cui troppo spesso Freud e i freudiani procedono nelle loro spiegazioni di lapsus, di sogni, di sintomi nevrotici» (Timpanaro 2002, p. 6). Anche questa obiezione non è nuova al momento dell'elaborazione del testo di Timpanaro, ma egli considera importante ribadirla e confermarla per almeno due ragioni. In primo luogo perché gli consente di confrontarsi non con epigoni o allievi, ma direttamente con Freud e in particolare con la *Psicopatologia della vita quotidiana*, accogliendo in questo modo l'incoraggiamento di Ginzburg a confrontarsi con «la massa di fatti e nessi empirici accertati forniti dalla psicoanalisi» e soprattutto perché questo tipo di lavoro permette allo studioso di confrontarsi con la psicoanalisi sul piano del linguaggio, a partire dalle proprie competenze filologiche.

Che il punto di partenza sia l'insoddisfazione per un modo di argomentare giudicato «cavilloso» e «sofistico» non deve sorprendere. Da un lato risponde all'esigenza più volte ripetuta da Timpanaro di chiarezza espositiva di tipo illuministico, che fa tutt'uno per lui con garanzia di serietà scientifica.¹¹⁵ L'argomento viene sollevato proprio in risposta alle perplessità di Orlando sulle critiche rivolte a Lacan e non a caso Timpanaro fa nella stessa lettera riferimento ad un articolo di Georges Mounin su Lacan: «delle cose di cui Lacan si occupa quella che conosco meno peggio – pur con tante lacune – è la linguistica, devo dire che almeno in linguistica l'uomo è di una ignoranza e confusione d'idee stupefacente, come ha ben dimostrato Mounin e come si potrebbe ulteriormente dimostrare *ad abundantiam*» (Orlando-Timpanaro 2001, p. 9). Il riferimento è all'articolo *Alcuni tratti dello stile di Jacques Lacan* (Mounin 1970), che per stile e argomenti rappresenta un retroterra importante per lo svolgimento del *Lapsus freudiano* di Timpanaro.

Partendo dalla critica dello stile manieristico di Lacan, Mounin analizza quelle che ritiene

¹¹⁵ «credo che un marxista debba, già ora, esigere dagli studiosi, anche in campi difficili, il massimo di chiarezza e di illuminismo, e quindi l'abbandono di tutte le civetterie intellettualoidi e di tutti i gerghi da chiesuola» (Orlando-Timpanaro 2001, p. 10).

essere le principali incomprensioni dello psicoanalista francese rispetto alla linguistica di Saussure, sottolineando in particolare il destino del termine *significante*, estrapolato grossolanamente dalla linguistica, nel complesso delle teorie lacaniane. Lungi dall'essere un semplice vezzo retorico, per Mounin quello che avviene, in modo mai giustificato, è uno slittamento semantico dalla nozione di *significativo* a quella di *significante*. L'idea dell'inconscio come strutturato come linguaggio avverrebbe sull'operazione di trasferimento indebito del concetto linguistico di *significante* alla psicoanalisi:

Così quando Lacan parla nel 1957, metaforicamente, delle “malattie che parlano”; quando afferma nel 1965, più linguisticamente, che “l'inconscio è un linguaggio”; o ancora, nel 1966, che “la psicoanalisi viene a mancare dal momento che dimentica la sua responsabilità prima nei confronti del linguaggio” egli generalizza a partire da un'ipotesi che non ha mai verificata: i sintomi psicoanalitici funzionerebbero come sintesi di segni linguistici (e a mio avviso il vero apporto che la psicoanalisi ha diritto di aspettarsi per analizzare i suoi sistemi di sintomi, non è da parte della linguistica superficialmente ricalcata, ma da parte di una semiologia come quella di Prieto). (Mounin 1970, p 182).

Questa analisi del rapporto tra linguistica e psicoanalisi in Lacan fatta da Mounin dunque rappresenta un vero e proprio precedente per l'operazione che Timpanaro vuole condurre nei confronti di Freud e della *Psicopatologia della vita quotidiana*.

Sono tre dunque gli aspetti del confronto timpanariano con la psicoanalisi: la relazione col marxismo, lo statuto di scientificità e la questione linguistica. Non è questa la sede per approfondire la battaglia culturale interna al marxismo italiano condotta da Timpanaro, questo aspetto rimarrà dunque nei prossimi paragrafi sullo sfondo ed emergerà quando sarà funzionale agli altri due aspetti. Si tratta invece, per andare al cuore del materialismo linguistico, di prendere in esame gli altri due corni del tema.

2.2 Tra psicoanalisi e scienza: scientificità tendenziali

La battaglia culturale promossa nel campo del marxismo italiano dunque rappresenta l'antecedente e lo sfondo generale su cui si situa il confronto con Freud; ma un altro aspetto è rappresentato dal retroterra culturale scientifico in cui si è formato Timpanaro, a partire dal

proprio contesto familiare. Fabio Stok, nella sua *Introduzione al Lapsus freudiano*, ha giustamente sottolineato come l'eredità scientifica proveniente dai genitori ha prodotto: un interesse per la scienza e per il metodo scientifico che è rilevabile nell'intera opera di Timpanaro e che ha un ruolo centrale nel suo confronto con Freud (Stok 2002, p. XI). Maria Timpanaro Cardini, la madre, era studiosa ed editrice di testi filosofici e scientifici del mondo greco classico, ma ancora più importante, fu l'autrice della prima traduzione in italiano del *Sidereus Nuncius* di Galilei.¹¹⁶ Sebastiano Timpanaro Senior era stato studioso di scienza e in uno dei momenti autobiografici, il Timpanaro giovane ricorda come quel contesto educativo sia stato fondamentale per la sua formazione:

il mio materialismo (dirò così per brevità, senza la minima pretesa di aver dato vita a un mio sistema di pensiero originale) ha avuto le sue prime origini nelle interminabili discussioni con mio padre, discussioni affettuose e tempestose ad un tempo. Io ritenevo che egli avesse tutte le ragioni nel rivendicare il pieno valore conoscitivo della scienza, contro la riduzione crociana della scienza a “pseudo-concetto” [...]. Ma mi andai sempre più convincendo che una vera rivalutazione della scienza dovesse avvenire contro, non dentro l'idealismo. (Timpanaro 2001, p. 208)

Una delle eredità di questa formazione scientifica è l'interesse per il medico Augusto Murri, che come vedremo nel *Lapsus freudiano* viene richiamato in contrapposizione a Freud in uno dei capitoli decisivi dal punto di vista epistemologico. In particolare Murri viene convocato da Timpanaro mentre analizza in un paragone triangolare medicina, filologia e psicoanalisi. La medicina e la filologia, discipline diversissime hanno però in comune due aspetti: da un lato il loro essere «scienze diacroniche» (Timpanaro 2002, p. 71) che comporta il dover fare i conti con casi singoli e irripetibili ed in questo differenziandosi dalle scienze matematiche che al contrario eseguono la propria ricerca su fenomeni riproducibili per via sperimentale. In secondo luogo si tratta di scienze che non possono perdere di vista le specificità dei singoli casi di cui si occupano. Timpanaro dunque accosta medicina e filologia attraverso la giustapposizione di due motti: al celebre aforisma medico «non esiste la malattia, esiste il malato» viene affiancata l'espressione «tous les cas sont spéciaux», del filologo Joseph Bidez, considerato da Alphonse Dain e Giorgio Pasquali come la regola aurea della filologia. Fabio Stok ha giustamente osservato come l'operazione compiuta da

¹¹⁶ *La fortuna planetaria di un best seller del Seicento* (Battistini 2009, pp. 283-300).

Timpanaro sia quello di assegnare ai due filologi un ruolo paradigmatico del tutto analogo a quello di Augusto Murri in campo medico, vale a dire un baluardo di scientificità della propria disciplina, contro la degradazione della stessa a semplice «arte» (Stok 2002, p. XII). Pasquali era stato la figura che aveva combattuto l'eccessiva formalizzazione del metodo lachmaniano operata da Paul Maas e in qualità di suo allievo e come filologo, Timpanaro aveva proseguito il programma del maestro: la puntuale ricostruzione delle tradizioni manoscritte diventa una delle condizioni di scientificità stessa della filologia. Timpanaro è sempre stato avverso ad eccessi di formalizzazione, come il suo giudizio complessivo sullo strutturalismo ha ampiamente dimostrato, ma in ballo in questo caso c'è un altro aspetto: medicina e filologia sono accomunate dal rischio, privilegiando i casi specifici rispetto ai principi generali, di lasciare campo ad una metodologia empirica senza fondamenti: «merito di Murri [...] è quello di aver evitato questo rischio nell'ambito medico, analogamente a quanto hanno fatto Dain e Pasquali nell'ambito filologico» (Stok 2002, p. XIII). Timpanaro qui richiama direttamente i suoi lavori filologici, ed in particolare l'*Appendice C a La genesi del metodo del Lachmann*, in cui viene difeso proprio lo statuto di scientificità della filologia analizzando il problema tecnico della prevalenza degli stemmi bipartiti alla luce del dibattito tra Dain, Pasquali e Bédier. Il rischio infatti era quello di liquidare la *recensio* lachmaniana come metodo scientifico e affidarsi ad una modalità unilateralmente empirica di costruzione di codici: «Da questa denuncia del lachmannismo il Bédier faceva scaturire l'esortazione ad abbandonare ogni tentativo di *recensio* e ad attenersi a un codice solo» (Timpanaro 1963b, p. 125). Nella ricostruzione offerta da Timpanaro dunque, Bédier rappresentava per la filologia una tendenza disgregatrice dello statuto di scientificità per la filologia, al pari di quelle che Murri aveva contrastato in medicina. In campo medico questo significava perdere di vista la causalità biologica e quindi la possibilità stessa di una diagnosi e di una terapia giustificata, in campo filologico, la rinuncia alla costruzione di «stemmi» di tipo lachmaniano implica la rinuncia alla ricostruzione della causalità storica delle modalità di trasmissione di un determinato testo.

Questa triangolazione con medicina e filologia è importante perché per Timpanaro la psicoanalisi ha abbracciato entrambe i rischi impliciti, e combattuti da tendenze scientifiche, nelle altre due discipline, vale a dire che da un lato l'interpretazione psicoanalitica dei sintomi psichici, siano essi lapsus, sogni o atti mancati, è sempre la più individualizzante possibile, dall'altro lato Freud rimane «troppo scienziato, cioè troppo generalizzante ed astratto» (Timpanaro 2002, p. 72). Nel tentativo di dimostrare questa doppia contraddizione,

dunque, si impegna dunque nella spiegazione filologica dei lapsus raccolti da Freud nella *Psicopatologia*. Come critico della scientificità della psicoanalisi, Timpanaro non è certo l'iniziatore di una tradizione, che anzi era iniziata con Freud ancora vivo.¹¹⁷ Di particolare rilievo come approdo di questa tradizione di critica scientifica alla psicoanalisi sono i lavori di Adolf Grünbaum che nel suo monumentale lavoro su I fondamenti della psicoanalisi, fa propri i rilievi alla *Psicopatologia della vita quotidiana* avanzati da Timpanaro (Grünbaum 1984, pp. 248-261) e inviterà lo stesso filologo a far parte del comitato editoriale della rivista *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, invito che Timpanaro declina perché non si ritiene sufficientemente preparato per un compito simile.¹¹⁸ In realtà, come avremo modo di vedere, le ragioni per cui Timpanaro preferisce non partecipare a quel tipo di lavoro sono anche di ordine teorico, come risulta da una nota di *La «fobia romana» e altri scritti su Freud e Meringer*:

Grünbaum ha, per quel che io posso capire, valide ragioni per dissentire da Popper e da indirizzi a lui affini; ma io ho l'impressione che nel suo libro, quando la polemica contro Popper e C. si fa più vivace, Freud tenda a essere assolto da quell'obiezione generale di incontrollabilità che, altrove [...], Grünbaum stesso, sia pure in un diverso contesto epistemologico generale, rivolge energicamente a Freud. (Timpanaro 2006, p. 210).

La ritrosia di Timpanaro ad essere coinvolto dunque non riguarda soltanto la propria professione di diletterismo filosofico espressa con uno dei suoi tipici *understatement*, ma riguarda anche e più da vicino la volontà di non essere coinvolto in un progetto che dal suo punto di vista concede troppo credito alla psicoanalisi proprio sui punti in cui rileva maggior criticità.

117 Per una ricostruzione delle critiche alla scientificità della psicoanalisi sul versante filosofico, cfr. *Filosofia della psicoanalisi* (Pagnini 2003, pp. 249-279).

118 «Leggerò con grande piacere il suo saggio, dal quale avrò tutto da imparare. Io non provengo da studi di epistemologia né di psicologia, ma di filologia classica. Perciò, pur esprimendole la più viva graditudine per la sua fiducia, vorrei pregarla di non chiedere al Dr. Goldberger di includermi nel comitato editoriale di «Psychoanalysis and Contemporary Thought»: io non ho sufficiente preparazione per dare un utile contributo a quel comitato, e la maggior parte degli studiosi disapproverebbe questa decisione». Lettera di Timpanaro a Grünbaum del 15 Luglio 1981, citata in Pagnini 2006, p. 12.

2.2.1 Un precedente significativo: la critica di Pierre Janet alla psicoanalisi

Prima di addentrarci nella analisi testuale dei lapsus freudiani operata da Timpanaro e verificare poi come egli scopra affinità e divergenze tra la propria impostazione e quella di Rudolf Meringer, che alla *Psicopatologia* oppose una replica nel 1923 intitolata *Gli errori quotidiani nel parlare, nel leggere e nell'agire*, è utile richiamare un diverso precedente di critica alla scientificità della psicoanalisi, perché assai più che delle critiche di Meringer, ma anche di quelle di Grünbaum, costituisce un vero e proprio terreno di confronto privilegiato per metodo e merito con l'impostazione timpanariana, si tratta del testo *La psicoanalisi* del medico e filosofo francese Pierre Janet. Protagonista insieme a Binet e Ribot di una fase pionieristica di studi sulla coscienza, Janet è stato tra i fautori di un impiego tecnico del termine subconscio, per indicare i fenomeni che si dispiegano al di sotto degli stati di coscienza (Janet 1889). Remo Bodei ha posto l'accento sulla pregnanza di questi studi, spiegando come tramite questi *médecins philosophes* si afferma definitivamente una concezione di io non più trasparente a se stesso e piuttosto originariamente plurimo. (Bodei 2002, p. 69). Rispetto al rapporto con Freud però, Bodei appare eccessivamente cauto, come se si trattasse di una polemica marginale a fronte di una condivisione di orizzonti: «Janet è l'unico dei tre [...] con cui Freud si sia confrontato e con il quale abbia polemizzato. Janet, dal canto suo, pur opponendosi a “Monsieur Freud”, riconosceva nella psicoanalisi una parziale continuazione delle sue teorie» (Bodei 2002, p. 81). Bodei sembra liquidare le distanze tra Janet e Freud alla semplice interpretazione del tema delle personalità multiple, ma la lettura di *La psicoanalisi* mostra invece, come vedremo tra poco, distanza di metodo profonda.¹¹⁹

Il testo di Janet deriva dalla relazione ad una importante conferenza al Congresso internazionale di medicina di Londra, tenuto l'8 agosto 1913, in cui il filosofo francese polemizza a distanza con Freud in parte sui diritti di primogenitura sulla nozione di inconscio, ma soprattutto sulle metodologie con cui la psicoanalisi freudiana si propone di indagarla. Il testo è stato pubblicato nel 1914 negli atti del congresso, ma è stato presto destinato all'oblio, risultando per lungo tempo non più ripubblicato né tradotto. La prima traduzione in italiano è significativamente di cento anni dopo, nel 2014. Sono tre le

119 Per un confronto tra Freud e Janet si veda M. MacMillan, *Freud and Janet on Organic and Hysterical Paralysis: A Mystery Solved?*, in “International Review of Psychoanalysis”, XVII (1990), pp. 189-203.

principali critiche che Janet muove alla scuola psicoanalitica: in primo luogo sulla storia del concetto di inconscio, rivendicando i propri diritti all'interno di quegli studi e allargando il campo anche a lavori precedenti; in seconda battuta muove un'accusa di metafisica e misticismo alle teorie dello psicoanalista viennese e infine, e per noi è l'aspetto più importante, muove al metodo psicoanalitico freudiano accuse di approssimazione e semplificazione, che richiamano da vicino la denuncia di spiegazioni sofistiche e cavillose avanzata da Timpanaro.

Nella lunga prefazione al testo di Janet, il curatore della prima edizione italiana, Maurilio Orbecchi, apre il suo saggio con una frase piuttosto perentoria: «Sigmund Freud non ha scoperto l'inconscio» (Orbecchi 2014, p. 9). Si tratta a prima vista di una frase assolutamente banale, ma non è raro incontrare nella letteratura psicoanalitica ricostruzioni storiche che alimentano il mito di Freud come scopritore dell'inconscio.¹²⁰ L'affermazione di Orbecchi è un distinguo importante, perché a lungo si è riproposta la dicotomia per cui negare validità scientifica agli studi freudiani significa automaticamente abbracciare una concezione della coscienza cartesiana, completamente trasparente a se stessa. È lo stesso tipo di obiezione che Carlo Ginzburg muove a Timpanaro dopo aver letto il Lapsus freudiano: siccome Timpanaro riconosce che è plausibile pensare che per una parte dei lapsus sia valida la spiegazione freudiana, allora si deve accettare la concezione freudiana dell'inconscio, pena ricadere in una concezione schematica e tutta superficiale della coscienza.¹²¹ Orbecchi propone una rapida ricognizione sulla storia filosofica del concetto di inconscio¹²², suggerendo che la riflessione si dia in forme diverse da sempre: «Il concetto di inconscio esiste da sempre e ha attraversato tutta la storia della filosofia» (Orbecchi 2014, p. 11). Ciò che è più interessante

120 Si veda a titolo di esempio l'affermazione della psicoanalista Wilma Bucci: «All'epoca di Freud, l'attività del pensiero inconscio non era riconosciuta dagli psicologi che non appartenevano al campo psicoanalitico; sembrava un'idea fantasiosa quanto quella dei viaggi sulla luna» (Bucci 2000)

121 «In altre parole, anche se soltanto una piccola parte dei lapsus consentono un'interpretazione freudiana la scoperta di Freud rimane in piedi lo stesso» (Ginzburg-Timpanaro 2005, p. 334).

122 La storia dell'inconscio è rapidamente restituita nel suo viaggio all'interno del pensiero occidentale: «sia pur con terminologie differenti, dal *daimon* greco, alla reminiscenza platonica, al pensiero intuitivo di Plotino. Il vocabolo *inconsci* è una voce dotta del latino tardo, già presente in Marziano Capella (IV-V secolo), Cassiodoro (VI secolo) e altri autori di quel periodo, e deriva dal latino *scire* («conoscere»). In italiano, come in molte altre lingue, il termine entra nel lessico fin dal suo sorgere e si trova nella letteratura fin da Boccaccio, per poi fiorire con i romantici inglesi e tedeschi. In filosofia, la nozione di inconscio è stata utilizzata da Leibniz, Christian Wolff, Fichte, Kant, Schelling, von Hartmann (che nel 1869, quando Freud aveva tredici anni, pubblicò una *Filosofia dell'inconscio* in due volumi), Schopenhauer e in particolare da Nietzsche, tanto che si può dire che buona parte della psicoanalisi sia una traduzione in linguaggio psicologico dell'opera nietzscheana. Lo stesso termine Es, che Freud adoperò per denominare l'inconscio, è di Nietzsche, come riconosce lo stesso Freud» (Orbecchi 2014, pp. 11-12). Per un quadro complessivo sulla storia del concetto di inconscio, si veda l'ormai classico lavoro di Ellenberger: *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica* (Ellenberger 1970).

sottolineare è che proprio nell'Ottocento si andavano moltiplicando gli studi naturalistici sulla dimensione inconscia. È noto come il fisiologo tedesco Herman von Helmholtz abbia studiato il rapporto tra gli stimoli fisici e l'attività cerebrale, arrivando a postulare l'esistenza di una inferenza inconscia nelle attività cerebrali per cui il cervello aggiunge informazioni alla nostra percezione, senza che ne siamo coscienti.¹²³ Freud conosceva i lavori di Helmholtz e una delle grandi contraddizioni che agitano la psicoanalisi è per Timpanaro proprio la tensione che si instaura tra questa formazione naturalistica e l'ispirazione filosofica irrazionalistica derivata da Schopenhauer e Nietzsche. Ancora più importante, per una concezione materialistica di inconscio, dei lavori di Helmholtz però è il fatto che il termine *unconscious* sia impiegato diffusamente da Darwin ne *L'origine dell'uomo*. È interessante osservare che il grande biologo inglese, utilizzi l'espressione anche in riferimento al funzionamento delle lingue: «Moreover, no philologist now supposes that any language has been deliberately invented; each has been slowly and unconsciously developed by many steps» (Darwin 1871, p. 55). Il riferimento all'impiego darwiniano della categoria di inconscio è importante perché come vedremo più avanti, Timpanaro non intende negare l'esistenza di meccanismi inconsci, ma intende piuttosto impiegare una concezione non freudiana di inconscio, sicuramente più naturalistica. Le conclusioni che Orbecchi suggerisce da questa breve storia del concetto di inconscio è che nel momento in cui Freud inizia ad occuparsene, trova un concetto «pienamente maturo e sviluppato» (Orbecchi 2014, p. 13), potendo beneficiare per di più degli studi di Janet sulla relazione tra avvenimenti dimenticati, traumi e patologie.

La seconda e la terza obiezione di Janet alla psicoanalisi si risolvono sostanzialmente in una sola ed è di metodo scientifico. L'aspetto metafisico e mistico che il medico francese rileva è strettamente collegato alla mancanza di rigore scientifico nell'interpretazione dei casi clinici e nella definizione delle proprie categorie:

È a questo punto che subiremo i limiti del linguaggio vago e metaforico della psicoanalisi. Non solo, come abbiamo visto, esso è eccessivamente generico, ma i termini hanno un senso quasi mistico, o piuttosto un doppio senso, e non

123 «Helmholtz, for example, measured the speed at which a touch on the skin travels to the brain. It was generally thought at the time that conduction along nerves was immeasurably fast, comparable to the speed of light. But Helmholtz found it to be slow—about 90 feet per second. Moreover, the time it took a subject to react to the stimulus—the reaction time—was even slower! This caused Helmholtz to propose that a considerable amount of the brain's processing of perceptual information is carried out unconsciously. He called this processing "unconscious inference" and proposed that it was based on evaluating and transforming the neural signal without conscious awareness of doing so» (Kandel 2007, p. 123).

sappiamo mai come interpretarli. Non si riesce più a capire che cosa sia effettivamente un ricordo traumatico, un ricordo subconscio, e soprattutto non si capisce quello che intendano tali autori per sessualità e per disturbi sessuali (Janet 1914, p. 151).

L'impiego di una terminologia imprecisa, l'arbitrarietà con cui vengono affrontati sintomi e proposte spiegazioni dei traumi, spinge Janet a paragonare la psicoanalisi ad una setta religiosa di tipo pseudo-scientifico, la quale può certamente portare a delle guarigioni, ma non è assolutamente in grado di trarre dalle stesse guarigioni una generalizzazione del metodo terapeutico che fuoriesca dal caso singolo e, per dirla con Timpanaro, è assolutamente individualizzante, liquidando l'aspetto medico-scientifico nel singolo paziente. È interessante notare come per Janet non siano importanti tanto i casi di guarigione, quanto i malati che ancora non sono guariti, «che chiedono ancora il nostro aiuto» (Janet 1914, p. 147) perché scopo della medicina è quello di costruire terapie ripetibili, pur con tutte le cautele del caso e la necessità di non generalizzare passando sopra le condizioni particolari del singolo ammalato.¹²⁴ È forte, in questa richiesta di Janet pur modestamente avanzata, la pretesa di scientificità per la psicologia medica. La critica più importante che Janet svolge alla psicoanalisi però riguarda proprio la metodologia e chiama in causa il concetto di spiegazione, che sarà il punto anche degli argomenti di Timpanaro. Sempre nell'epistolario con Ginzburg, il filologo infatti spiega che: «ciò che infirma tutto il libro è proprio il concetto stesso di spiegazione. [...] Ogni spiegazione scientifica è per Freud sempre troppo generica» (Ginzburg-Timpanaro 2005, p. 330). Janet muove critiche analoghe analizzando alcuni dei capisaldi della nascente psicanalisi, tacciata di semplificazioni e forzature. In particolare per il metodo delle libere associazioni e della cosiddetta talking cure, Janet ha parole molto sprezzanti, dopo aver ricostruito brevemente in cosa consista questo metodo innovativo, il medico francese avanza l'obiezione forse filosoficamente non raffinata, ma comunque pregnante, che di libero c'è ben poco nelle associazioni: «A me sembra una tecnica mediocre e persino ingenua, perché il malato si sente sorvegliato, nonostante tutto, e tende ben più di quanto si creda ad abbellire le parole per produrre un certo effetto» (Janet 1914, p. 79); Timpanaro riproporrà autonomamente questa critica con molta veemenza.¹²⁵ La

124 Quello che ci interessa sono i malati che non sono guariti, che chiedono ancora il nostro aiuto, e ciò che conta è sapere se possiamo applicar loro il trattamento efficace usato con i malati precedenti ottenendo lo stesso successo (Janet 1914, p. 147).

125 Più avanti analizzeremo nel dettaglio la questione, per ora sia sufficiente richiamare i titoli di due capitoli decisivi del *Lapsus freudiano: Le poco libere associazioni e il consenso coatto dell'analizzato* e *Lapsus*

libera associazione per Janet è poco più di un'illusione, perché la presenza dell'analista condiziona inevitabilmente l'andamento della conversazione.¹²⁶ Non migliore è la situazione per quanto riguarda l'interpretazione dei sogni. È importante sottolineare come Janet batta l'accento soprattutto sulla poca attenzione che Freud e i suoi allievi prestano ai disturbi della memoria e ai meccanismi fisiologici del ricordo, anche del ricordo dei sogni dopo svegli. Il fatto è che Freud, per Janet, non ha interesse a discutere questo aspetto del ricordo, ciò che gli preme non è analizzare il ricordo del sogno per come viene raccontato, ma piuttosto: «spiegare i racconti dei sogni con un principio generale» (Janet 1914, p. 84). Questa sarebbe una delle fallacie del metodo psicoanalitico secondo Janet; il fatto di non voler costruire una vera sintomatologia, ma di piegare l'interpretazione dei casi clinici in funzione di un unico principio dato per preliminare: «Dà per scontato che esista un ricordo traumatico in tutti i casi di nevrosi; ammette una volta per tutte che tale ricordo sia la causa di tutti gli altri fenomeni e costituisce la malattia in sé. Non si ha quindi più motivo di essere prudenti nell'interpretazione dei fatti, perché si sa in che senso bisogna interpretarli» (Janet 1914, p. 88).

Il limite metodologico che Janet rileva nella psicoanalisi freudiana dunque chiama in causa la cosiddetta ipersimbolizzazione, per cui ogni evento può sempre significare qualcos'altro quando questa spiegazione è utile alla conferma della teoria assunta in partenza. Si tratta di un determinismo psicologico volto a confermare l'idea che ogni nevrosi ha alle sue spalle un disturbo di tipo sessuale.

A fronte di queste critiche, Janet avanza la spiegazione di quella che a suo dire è una pratica corretta di analisi psicologica, fondata su un principio di cautela. L'analisi psicologica, che affronta studi enormemente complessi, non può che inizialmente constatare fenomeni come la suggestione, l'automatismo psicologico, le attività subconscie e man a mano che l'indagine avanza, si sforza di precisare il senso delle definizioni, di rendere l'osservazione più precisa e aderente possibile alla realtà clinica. L'avanzamento delle ipotesi interviene per attribuire ai fatti osservati il ruolo più adeguato nella complessiva sintomatologia. Ricordando un caso

freudiano e freudianizzazione forzata, che richiamano immediatamente allo stesso argomento avanzato da Janet.

126 Per quanto riguardano i lapsus, i tic e gli atti mancati, Janet sottolinea come non solo il metodo sia clinicamente discutibile, ma come sia una conferma indiretta che la psicoanalisi sia molto più vicina ad una teoria filosofica che non ad una disciplina medica: «Freud aggiunge che bisogna tener conto non solo delle parole pronunciate dal soggetto, ma anche delle sue reticenze, dei gesti, dei tic, delle risate, dei lapsus, delle battute forzate ecc. «Anche se non lo dice, bisogna essere in grado di capire che una ragazza desidera sposarsi o che è preoccupata delle conseguenze della sua relazione con un cugino e che parla di appendicite perché teme di essere incinta». Queste considerazioni sono eccellenti in un corso per studenti, ma non oserei mai dare consigli del genere a medici alienisti» (Janet 1914, p. 79).

clinico da lui analizzato, quello di Sah, una donna trentenne che dall'età di venti presentava una serie di disturbi nevrotici emersi in seguito ad un trauma: il padre allettato voleva alzarsi utilizzando la figlia come leva, ma nel fare il movimento era stato colpito da angina pectoris, cadendo sulla figlia che ne rimase a lungo schiacciata. La paralisi nervosa che da allora ha accompagnato la donna può, sostiene Janet, essere spiegata con un fenomeno di rimozione. Ma il semplice fatto che una spiegazione sia possibile, non significa automaticamente renderla affidabile o certa; nella sua relazione al congresso di Ginevra in cui presenta questo caso, Janet avanza tutta una serie di ipotesi alternative, spiegando che l'analisi psicologica esita tra queste interpretazioni e attende dei chiarimenti sull'evoluzione stessa della malattia. Un principio metodologico che la psicoanalisi non sembra fare proprio:

La psicoanalisi non s'ingombra di queste sottigliezze, perché, se non mi sbaglio, si situa in un'altra prospettiva. Adotta due concetti, quello del transfert e quello del subconscio tramite rimozione, e li considera nozioni fondamentali che definiscono le nevrosi. Una volta date per scontate queste definizioni, la psicoanalisi si limita a ricercare in che modo e con quale interpretazione simbolica si possa collegare un sintomo ai concetti fondamentali del transfert e della rimozione. Ci si stupisce che la psicoanalisi interpreti i fatti come semplici simboli trasformati a piacere: il fatto è che, prima di qualsiasi verifica, essa è convinta che dietro questi fatti ci sia un transfert e una rimozione, senza i quali la nevrosi sarebbe impossibile. (Janet 1914, p. 107).

L'assunzione pregiudiziale di un principio di spiegazione a cui piegare tutti i sintomi incontrati è per Janet la fallacia metodologica della psicoanalisi che invalida il concetto di spiegazione impiegato dalla scuola freudiana. Si tratta, come vedremo tra poco, di una critica affine e per certi versi sovrapponibile a quella che Timpanaro viene formulando nella sua analisi delle spiegazioni freudiane dei lapsus.

2.2.2 Le ragioni profonde del confronto con Freud dentro il programma per la battaglia verso un materialismo linguistico

Timpanaro considera le spiegazioni freudiane di lapsus, sogni e sintomi nevrotici uno dei punti deboli dell'architettura freudiana ed è proprio per questo che decide di impegnarsi in un confronto diretto con il padre della psicoanalisi, anziché con uno dei tanti "freudismi" a lui

contemporanei. È sua convinzione infatti che nel dilagare di commistioni freudiane all'interno del marxismo, dello strutturalismo e della linguistica, si nascondano soprattutto le debolezze metodologiche del metodo scientifico proposto da Freud. Come abbiamo già anticipato, Timpanaro lavora all'idea di un confronto specialistico con la *Psicopatologia della vita quotidiana* a partire da diversi anni prima della realizzazione effettiva del *Lapsus freudiano*. Il programma di lavoro è delineato polemicamente nella conclusione delle *Considerazioni sul materialismo* che tante polemiche ha suscitato:

Se siamo convinti (e in linea di principio dovremmo esserlo tutti) che il divenire della cultura borghese non segue una linea di assoluto progresso ma di progresso-involuzione (progresso nel raffinamento metodologico e in determinate acquisizioni, involuzione nell'ideologia, il che porta anche ad una parziale falsificazione o forzatura interpretativa dei risultati propriamente scientifici), può darsi allora che Pavlov abbia da dirci più di Freud, almeno sotto certi aspetti, e Ascoli più di Roman Jakobson; e può darsi che anche il ruolo di scienze-guida che attualmente la cultura borghese assegna alla linguistica e alla psicologia vada discusso, e che una parte più importante vada attribuita alle scienze storiche della natura. (Timpanaro 1997, p. 28)

Formulato nel 1966, questo è sostanzialmente il progetto di ricerca sul materialismo linguistico che Timpanaro porta avanti per tutta la sua vita. Il riferimento a Pavlov non deve stupire; come ha sottolineato Stok, si tratta di un nome preponderante nella cultura scientifica della sinistra degli anni '50 e '60 (Stok 2002, p. XX). Nei riferimenti a Pavlov non si deve cogliere una volontà di riduzionismo biologico, ma appunto l'accento cade sull'importanza delle scienze storiche della natura, tra le quali Timpanaro aveva senz'altro in mente in primo luogo la biologia.

È interessante notare di passaggio che Giovanni Jervis, formulando il suo tardivo rimpianto per non aver accolto le insistenti richieste del filologo a discutere pubblicamente i suoi contributi¹²⁷, ritorna su questo aspetto spiegando come le riserve che egli, come molti altri, hanno espresso verso il materialismo di Timpanaro negli anni '60 e '70 erano state «eccessive» e dovute soprattutto al clima di polemica culturale emerso dentro e intorno ai

127«Una delle cose di cui mi rimprovero oggi è di non aver mai scritto, e avrei potuto farlo fin dall'inizio degli anni '80, che il rapido tramonto dell'antipsichiatria e l'emergere di nuove e convincenti prospettive orientate verso il darwinismo e la biologia stavano dando ragione a Timpanaro. Il suo materialismo oggi è rivalutato in primo luogo dalle nuove, appassionanti e inquietanti conquiste della scienza biologica» (Jervis 2010, p. 36).

settori della sinistra italiana dell'epoca e alle sue relazioni con il mondo accademico. Al contrario, l'accento posto sul darwinismo, sulla biologia, non solo nelle scienze strettamente biologiche, ma anche negli studi psicologici, hanno avuto un ruolo precorritore e di battaglia controcorrente:

Credo che Timpanaro sia stato capace, genialmente capace, di anticipare tematiche critiche e revisioni ideologiche, le quali assenti nel panorama culturale degli anni '60 e dei primi anni '70, a partire dalla seconda metà degli anni '70 hanno cominciato ad affermarsi [...] nell'ambito dei migliori studi internazionali. Fortemente minoritario quarant'anni fa, e anche trent'anni fa, nelle sue posizioni circa la biologia e la psicoanalisi, Timpanaro ha proposto un tipo di idee generali, intorno all'importanza della biologia, destinato poi a evolvere e a imporsi – soprattutto fuori dall'Italia – negli ultimi due decenni del Novecento. (Jervis 2010, p. 32)

Partendo da questa impostazione controcorrente e armato delle sue competenze linguistiche e filologiche, Timpanaro individua con precisione il ruolo di Freud in certe tendenze sviluppatesi in quegli anni così cruciali. Questo punto viene svolto da Timpanaro nel saggio *Lo strutturalismo e i suoi successori*, quando si occupa di Lévi-Strauss. L'antropologo francese come noto insiste molto sul ruolo di scienza-guida che la linguistica strutturale deve avere nel campo delle cosiddette scienze umane. Ma «quale linguistica strutturale?», si chiede retoricamente Timpanaro. Per Lévi-Strauss poco spazio rimane per Bloomfield, per Sapir o Martinet e ampio ruolo viene invece assegnato a Saussure: «ma un Saussure accuratamente depurato da tutti quegli aspetti di realismo e concretezza sociale-culturale che De Mauro ha rivendicato e anche noi abbiamo cercato di mettere in evidenza» (Timpanaro 1997, p. 144). La scelta della linguistica strutturale come scienza col ruolo di guida per le altre scienze, gli strutturalisti extra-linguistici si riferiscono dunque ad un Saussure falsificato e più in generale alla lezione della scuola di Praga: Lévi-Strauss ebbe un lungo e fecondo rapporto di collaborazione con Roman Jakobson e molte delle idee linguistiche filtrarono nell'antropologia strutturale, dall'orientamento anti-evoluzionistico alla tendenza a spiegare le affinità tra le istituzioni umane non solo con ipotesi di genesi storica, ma anche con il ricorso a caratteri universali e atemporalmente dello spirito umano.¹²⁸ L'obiettivo di

¹²⁸Per il rapporto di lunga durata tra Jakobson e Lévi-Strauss si veda il lungo epistolario pubblicato alcuni anni fa (Lévi-Strauss-Jakobson 2018). Per una analisi critica dell'impiego delle categorie della linguistica di Jakobson nell'antropologia di Lévi-Strauss cfr. Moravia 1969).

Timpanaro qui è di criticare l'impiego che gli strutturalismi extra-linguistici hanno fatto delle categorie linguistiche all'interno di una particolare idea di scienza, individuando in questo quadro il ruolo che l'ispirazione freudiana ha avuto in questo passaggio.

Anche in questo caso si può osservare un precedente in Mounin, che nel suo articolo del 1969 intitolato *Lévi-Strauss e la linguistica*, mette al vaglio l'utilizzo da parte dell'antropologo francese di alcune delle principali categorie linguistiche, sottolineandone contraddizioni e forzature. In particolare sintonia con i rilievi di Timpanaro, appaiono nell'articolo di Mounin le critiche all'impiego della coppia terminologica diacronia-sincronia ne *l'Antropologia Strutturale* in cui Lévi-Strauss sembra la coppia antimonica in Saussure non forma due sostanze: da cui si nota come egli non abbia intuito che, in Saussure, non si trattava di una dicotomia essenzialista né di una gerarchia (Mounin 1970, p. 198). Similmente il concetto di comunicazione subisce nelle mani dell'antropologo uno slittamento logico per cui i sistemi di parentela vengono definiti senza dubbio come sistemi di simboli, come forme di linguaggio e dunque come tipi di comunicazione tra individui e gruppi, con il risultato che si arriva ad affermare che il sistema di parentela è un linguaggio senza che da nessuna parte venga: «dimostrato l'isomorfismo tra “circolazione” delle parole, dei beni e delle donne [...]; da nessuna parte l'isomorfismo tra la funzione di un enunciato, quella di un matrimonio, quella di una compra-vendita» (Mounin 1970, p. 202).

In particolare Timpanaro rileva come in Lévi-Strauss l'utilizzo delle categorie di diacronia e sincronia sia oscillante in due direzioni diverse ma complementari, piegato al servizio di un'idea scientifica particolare. Da un lato infatti, in polemica con Haudricourt e Granai, Lévi-Strauss può accusarli di essere fermi ad un saussurismo deteriore e sono dunque spinti a contrapporre «abusivamente il punto di vista diacronico e quello sincronico» (Lévi-Strauss 1964, p. 83). Lo scopo a quest'altezza pare quello non di negare diritti alla diacronia, ma a sostituire alla dimensione incontrollabile tipica della linguistica e dell'etnologia ottocentesche un nuovo concetto teleologico di evoluzione diretta dalla tendenza verso uno scopo e dotata di logica interna (Lévi-Strauss 1964, p. 48). Successivamente però Lévi-Strauss aderisce senza riserve a una concezione della storia come regno dell'assolutamente discontinuo e disgregato. L'abbandono della concezione teleologica è il risultato di una oscillazione permanente tra una concezione esasperata dei sistemi *où tout se tient* sul piano sincronico e un'opposta esasperazione di un *rien ne se tient* sul piano della diacronia. La ragione di questa oscillazione è per Timpanaro proprio nel concetto di spiegazione utilizzato dall'antropologo:

Ciò che a lui davvero importa, è di sgomberare in un modo qualsiasi il terreno da tutte quelle ipotesi (evoluzionistiche o diffusionistiche) che mirano a spiegare storicamente identità e differenze tra le varie civiltà umane. (Timpanaro 1997, p. 147)

È un modo di procedere che parte da un'idea unilaterale dello sviluppo delle società umane e che utilizza spregiudicatamente le categorie linguistiche per arrivare in ogni caso al medesimo punto. Contrariamente alla cautela con cui Saussure delinea nel *Cours* il programma di una futura scienza semiologica, gli strutturalismi extra-linguistici procedono verso una semiologizzazione universale che si gioca sulla forzatura del concetto di segno saussuriano, facendone esclusivamente la pietra angolare di una relazione tra simili, dimenticando od oscurando che per Saussure esso è anche il rapporto tra un simile e un dissimile, con il risultato di snaturare il capitolo sul valore linguistico del *Cours* approdando a una ipostatizzazione del sistema linguistico. In questo modo si può arrivare nell'*Antropologia strutturale* ad assimilare il linguaggio ai sistemi di parentela, ad accomunare come “scambio” le regole linguistiche, quelle del matrimonio e quelle economiche con il risultato che: «dopo aver privato di ogni specificità il concetto di segno, abbiamo ottenuto lo stesso risultato anche per il concetto di valore; e nulla più impedisce, in questa confusione totale, di annettere tutto lo scibile umano alla semiologia» (Timpanaro 1997, p. 152).

Quello che Timpanaro chiama in causa con queste critiche è precisamente il concetto di scienza proposto dagli strutturalismi linguistici. Ora per Timpanaro la scienza è sempre anche astrazione e generalizzazione. Abbiamo visto sopra come Timpanaro si opponga a concezioni di riduzione dello scientifico ad arte capace di cogliere esclusivamente gli aspetti di un caso individuale e irripetibile. Parallelamente si oppone a concezioni scientifiche di tipo matematico-platonizzante: «una cosa è negare la concezione miracolistica dell'individuale, un'altra è negare la legittimità di un interesse scientifico per l'individuale come prodotto (spesso estremamente complesso) di numerosissimi nessi causali» (Timpanaro 1997, p. 155). Il punto decisivo è che mentre ogni scienza, sia essa naturale o umana, *soft science* o *hard science*, ha in comune con le altre l'esigenza di una spiegazione scientifica che miri a superare la semplice constatazione di fatto della singolarità di un oggetto di studio o di un fatto, il livello di individuazione cui deve spingersi la ricerca scientifica. Questa diversità non dipende da una scelta filosofica o preferenziale, ma dalla

natura stessa dell'oggetto e dagli scopi dello studio. La stessa filologia, ricorda Timpanaro, ha attraversato periodi in cui ha preteso di ricercare leggi dove non ve ne erano e negli studi di sintassi, di metrica, di critica testuale, si è dovuto riconoscere che l'anomalia prevale sull'analogia e che invece di leggi assolute si devono formulare tendenze. Ora l'aspetto importante è che per Timpanaro questa conquista, questo aumento di discrezione ha rappresentato un aumento di scientificità della filologia, non una sua diminuzione. Per questo il rapporto tra una disciplina e le proprie condizioni di scientificità non può fare a meno di un costante riferimento epistemologico a nozioni come quella di verità che abbiamo affrontato nel capitolo precedente. Quello che scontenta del metodo costruito da Lévi-Strauss è precisamente il fatto di essere costruito sulla base di una nozione insufficiente di spiegazione: «spesso il passo avanti che egli si vanta di compiere rispetto a studiosi precedenti consiste in un passo verso la genericità e verso spiegazioni *bonnes à tout faire*, che potrebbero ugualmente servire a spiegare un fenomeno e il suo opposto: in ciò si deve probabilmente riconoscere anche un influsso dell'aspetto più discutibile di Freud» (Timpanaro 1997, p.157).

Sulla base di questa convinzione, Timpanaro porta avanti il suo progetto di un confronto diretto con Freud precisamente perché ritiene che l'influenza dello psicoanalista viennese abbia avuto un impatto molto negativo sulle metodologie scientifiche delle scienze umane.

2.2.3 Le spiegazioni dei lapsus: un corpo a corpo con Freud

La scelta della *Psicopatologia della vita quotidiana* come terreno su cui confrontarsi direttamente con Freud viene annunciata a Ginzburg e Orlando via lettera come abbiamo visto precedentemente sulla base di alcune motivazioni di fondo. In primo luogo perché in questo testo Freud si occupa in larga misura di fatti linguistici sui quali la filologia ha una lunghissima tradizione scientifica. Timpanaro sente che in quel testo di Freud le proprie competenze e quelle dello psicoanalista toccano un argomento intersecante i due saperi e su cui può far valere le proprie ragioni.¹²⁹ In secondo luogo perché la *Psicopatologia* è luogo dove il metodo di spiegazione freudiana emerge con maggior nitidezza. Il carattere introduttivo che il lavoro sulla psicopatologia ha nel complesso della psicoanalisi è

¹²⁹ Queste le considerazioni preliminari di Timpanaro sulle spiegazioni freudiane e quelle filologiche dei *lapsus linguae*. «La mia spiegazione non ha certo nulla di brillante né di “intelligente”: ci arriva qualsiasi filologo, anzi qualsiasi persona di buon senso. Ma, pur non essendo brillante, la spiegazione è giusta, a mio parere» (Ginzburg-Timpanaro 2005, p. 327)

confermato indirettamente dal fatto che nelle lezioni che compongono *L'introduzione alla psicanalisi*, tenute a Vienna nel biennio 1915-1916 e 1916-1917, il primo ciclo di lezioni introduttive è dedicato proprio agli atti mancati e in larga misura si tratta di un compendio del contenuto della *Psicopatologia*. Al di là della collocazione strategica nelle lezioni, Freud ha difeso l'irrinunciabilità del lavoro in più occasioni, come riportato anche da Jones nella sua monumentale biografia dello psicoanalista viennese.¹³⁰ In questo modo in ogni caso il testo era presentato in quegli anni nel dibattito italiano, come conferma Cesare Musatti nella sua *Introduzione* all'edizione del 1965: «Se la tecnica funziona in queste situazioni semplici e accessibili alla comprensione di ognuno, è plausibile che essa possa funzionare anche in situazioni molto più complesse. Per cui il lettore di questo libro è destinato a diventare un fautore dell'analisi» (Musatti 1965, p. XI). Proprio per questo valore propedeutico, Timpanaro dedica ben tre capitoli ad affrontare nel dettaglio il celebre lapsus legato alla dimenticanza della parola *aliquis* in un verbo virgiliano.

È opportuno richiamare rapidamente qui l'argomento freudiano, prima di analizzare le spiegazioni alternative del filologo. La *Psicopatologia della vita quotidiana* affronta temi che per la loro natura per l'appunto quotidiana siamo in grado di percepire nella nostra vita. Dimenticanze, atti mancati, lapsus verbali, oppure di scrittura o di lettura, e tutte quelle situazioni che scandiscono l'elenco dei capitoli del testo freudiano caratterizzano con molta probabilità la vita di ciascuno e non è difficile ricordare situazioni simili o analoghe a quelle elencate e catalogate da Freud in questa raccolta. È interessante notare come il testo sia stato uno dei più letti e celebri di Freud e che abbia conosciuto, autore in vita, ben undici edizioni molte delle quali hanno aggiunto significative quantità di esempi aggiuntivi diventando nel tempo, anche un vero e proprio archivio di lapsus e atti mancati, che aumentano il valore del testo, a fianco del valore più propriamente teorico, confermando peraltro la centralità che lo stesso Freud assegnava all'opera. Il lavoro di Freud su questo tipo di materiale è stato lungo prima di decidersi alla scrittura di un vero e proprio saggio dedicato e trae molte delle sue radici dal lavoro di autoanalisi che ha svolto. L'epistolario con Fliess testimonia fedelmente questo percorso, che peraltro prima di arrivare alla pubblicazione della *Psicopatologia*, produce due articoli del 1898 e 1899, *Il meccanismo psichico della dimenticanza* e *I ricordi*

¹³⁰ In risposta a Roback che lo aveva collocato in un suo libro tra i “grandi ebrei” del XIX secolo a fianco di Einstein e Bergson, ma che aveva avanzato riserve circa la validità della teoria dei lapsus, Freud si schermiva: «Lei si dimostra molto scettico proprio nei riguardi di quella parte della psicanalisi che ha incontrato, prima di tutte le altre, il riconoscimento generale. Come giudicherà allora le altre nostre scoperte molto meno convincenti? La mia impressione è che, se le sue obiezioni contro l'interpretazione degli atti mancati sono giuste, allora ho assai poco diritto di essere nominato, accanto a Bergson e ad Einstein, tra i grandi dello spirito» (Jones 1962, p. 256)

di copertura, in cui vengono presi in considerazione esempi che saranno riportati poi nella *Psicopatologia* e, nel caso dell'esempio della dimenticanza del nome del pittore Luca Signorelli, diventerà centrale nell'elaborazione teoricamente complessiva del metodo di indagine proposto. Prima di arrivare al cuore del testo, cioè l'analisi dei lapsus, partiamo dal fondo, cioè dall'ultimo capitolo in cui Freud delinea alcuni aspetti centrali da un punto di vista teorico: «Certe insufficienze delle nostre prestazioni psichiche [...] e certe azioni che appaiono non intenzionali, risultano, se si applica loro il metodo dell'indagine psicoanalitica, come ben motivate e determinate da motivi ignoti alla coscienza» (Freud 1901, p. 263).

Qui Freud mette in campo uno degli aspetti più importanti della sua ricerca psicoanalitica, la messa in chiaro di un principio deterministico causale per cui a determinate azioni e comportamenti, a determinati sintomi, corrispondono forze inconsce. Questo marcato determinismo psicologico si accompagna all'assottigliamento del confine tra normale e patologico, che sarà poi proprio di tutto il dibattito filosofico del secondo dopoguerra (cfr. Canguilhem 1966). Freud infatti spiega come l'analisi degli atti mancati e dei lapsus alla luce dell'azione causale inconsce nella produzione di sintomi nevrotici conduce all'idea che la nevrosi è una condizione quotidiana con cui tutti, sani e malati, si confrontano.¹³¹ Al di là dell'importanza generale di questa affermazione, ciò che più conta è che questo assottigliamento del confine tra nevrosi e normalità si gioca da un lato di sponda con il determinismo causale psicologico e dall'altro con l'idea che questo determinismo sia strettamente legato a meccanismi di rimozione: «Il carattere comune sia ai casi più lievi sia ai casi più gravi, e di cui partecipano anche gli atti mancati e casuali, sta però nella riconducibilità dei fenomeni a un materiale psichico incompiutamente represso il quale, respinto dalla coscienza, tuttavia non è stato interamente derubato della capacità di esprimersi» (Freud 1901, p. 297). Lo spunto per occuparsi del fenomeno viene a Freud a partire dall'analisi delle dimenticanze dei nomi, in particolari nei casi in cui alla dimenticanza si associa il falso ricordo. A colui che cerca di ricordare senza successo un nome, sopravvengono alla coscienza nomi alternativi, sostitutivi, che egli scarta subito come sbagliati ma che si impongono con insistenza.

Lo spostamento che produce la sostituzione sbagliata per Freud non è legato ad arbitrio psichico, ma egli ritiene di poter individuare e descrivere quei tracciati psichici che sono governati da leggi e dunque sono prevedibili: «In altre parole, presumo che il nome o i nomi

¹³¹«Equiparandoli alle prestazioni delle psiconevrosi, ai sintomi nevrotici, diamo un senso e una base a due affermazioni che ricorrono di frequente, cioè che non esiste un confine netto tra normalità e anormalità nervosa, e che siamo tutti un po' nervosi (Freud 1901, p. 297).

sostitutivi stiano col nome cercato in una certa connessione» (Freud 1901, p. 58).

Veniamo allora all'analisi della dimenticanza del nome Signorelli a cui è dedicato l'intero primo capitolo. Freud si trova in vacanza in Dalmazia, in viaggio in carrozza verso una località dell'Herzegovina e nella discussione col suo compagno di viaggio, cerca di ricordare il nome dell'affrescatore del Duomo di Orvieto senza riuscirci. Al posto del nome giusto, affiorano alla coscienza di Freud due nomi sostitutivi: Botticelli e Boltraffio. Prima di tutto Freud esclude come possibili cause delle errate sostituzioni la possibile familiarità maggiore dei nomi sopravvenuti e il contesto psicologico in cui si trovava.

La dimenticanza del nome si spiega solo con l'argomento immediatamente precedente e si manifesta come perturbazione del nuovo argomento ad opera del precedente. Questo è un punto importante teoricamente rilevante perché tra il primo ed il terzo capitolo Freud consoliderà l'idea che la somiglianza esteriore e la prossimità temporale sono elementi secondari nel processo di generazione dei lapsus. Fin da qui dunque ciò che è in ballo è la definizione di che cos'è una causa, di quali sono i contorni della causalità. L'argomento precedente in questo caso era una conversazione sulle usanze dei turchi abitanti in Bosnia ed Herzegovina in cui Freud aveva raccontato un aneddoto sul fatto che nel rapporto coi medici gli abitanti di quella regione avevano un atteggiamento di rassegnazione al proprio destino e di affidamento alle cure del medico, esprimendosi con espressione apparentemente tipica per cui: «Quando si deve loro annunciare che non vi è rimedio per il malato, ci si sente rispondere: “Herr” [Signore] che ho da dire? Io so che se ci fosse salvezza tu la daresti» (Freud 1901, pp. 58-59). Qui Freud sottolinea come la serie di idee di questa parte della conversazione ha avuto la capacità di interferire con i pensieri successivi. È attraverso la ricostruzione di questi nessi che come vedremo Freud non solo definisce le caratteristiche proprie del funzionamento dei lapsus, ma fornisce anche la propria definizione di causalità. Attraverso il lungo percorso di ricostruzione della conversazione e della propria condizione psichica, Freud dice infatti di trovarsi «sotto *l'impressione* di una notizia» (Ibid), lo psicanalista mette in fila attraverso due ordini di associazione da un lato la serie; Signorelli, Herzegovina, Herr e i pensieri di morte dei contadini di quella regione, dall'altro la serie Botticelli, Bosnia, Boltraffio, Trafoi e i pensieri di morte legati al suicidio del paziente la cui notizia raggiunse Freud proprio mentre si trovava in quella località. I nomi insomma, dice Freud, sono stati trattati in questo processo in maniera analoga agli ideogrammi di una frase da trasformarsi in rebus.

Riassumendo le condizioni per cui si può dare dimenticanza del nome con falso ricordo, si

hanno dunque: la disposizione a dimenticarlo, la repressione verificatasi poco tempo prima, la possibilità di associazione esteriore tra il nome in questione e l'elemento represso prima. Quest'ultima condizione però non è importante, ma il problema più serio è in realtà se l'associazione esteriore possa essere condizione sufficiente o se invece sia necessaria una connessione più intima tra gli argomenti. Vedremo tra poco come il secondo capitolo, con l'esempio di dimenticanza di *aliquis*, fornirà nuovi argomenti che permetteranno a Freud di ricomprendere anche questo primo esempio alla luce della spiegazione del secondo. Nel secondo capitolo della *Psicopatologia* che va sotto il titolo di *Dimenticanza di parole straniere*, viene analizzata la celebre dimenticanza della versione corretta di un verso virgiliano. Freud racconta di una conversazione con un giovane di formazione accademica durante un viaggio fatto in vacanza. Entrambi di origine ebraica, il giovane si lamenta della condizione di oppressione in cui vivono. Nel finale del suo ragionamento, vuol fare una chiusa ad effetto e fa per recitare un passo dell'*Eneide* in cui Didone affida ai posteri la vendetta per le ingiustizie subite, ma si ferma alla prima parola, *exoriare*. Sforzandosi, arriva a pronunciare queste frasi: *exoriare ex nostris ossibus ultor*, per poi imbarazzarsi per la dimenticanza e chiedere aiuto a Freud per ricomporre il verso completo, che viene citato correttamente nella sua forma: *Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor*. Il giovane chiede allora a Freud di aiutarlo a capire perché ha dimenticato proprio quella parola e Freud lo ingaggia in un lungo dialogo a base di associazioni libere. La prima operazione che compie il giovane è di separare *a – liquis*. Seguito da una prima catena associativa: reliquie, liquidazione, fluidità, fluido. Poi una nuova serie: Simonino da Trento, un santo di cui ha visto le reliquie, uno scritto di Kleinpaul, il titolo di un articolo di giornale letto in Italia: *Quel che Sant'Agostino dice alle donne*, il nome di uno strano signore incontrato in un viaggio, Benedetto e Origene, che però, si badi bene, viene suggerito da Freud nella conversazione e non spontaneamente nominato dall'interlocutore, sull'onda del fatto che Benedetto era stato definito dal giovane un tipo "originale". Infine San Gennaro, che porta alla liquefazione del sangue e dunque alla rivelazione finale del timore della paternità da parte del giovane (Freud 1901, pp. 63-68). Il valore principale di questo secondo esempio è per Freud che nella dimenticanza di Signorelli la perturbazione avviene sulla base di due discorsi diversi ravvicinati. Nel primo la rimozione del pensiero spiacevole del paziente suicida agisce come innesco e permette che nel secondo il contenuto represso si leghi al nome di Signorelli che, qui Freud dice, non ha apparentemente connessione tematica, ma fra il rimosso e il tema del nome esisteva soltanto la connessione di prossimità temporale che

mette insieme una associazione esteriore, cioè basata esclusivamente sul piano dei significanti e delle loro somiglianze. Nel caso della dimenticanza *aliquis* non c'è invece la vicinanza temporale con un altro discorso che mette in moto il meccanismo di perturbazione. Il disturbo emerge direttamente dall'interno del tema toccato, in quanto vi suscita inconsciamente un'opposizione contro l'idea-desiderio rimossa. La contraddizione si fa valere producendo un'associazione esteriore tra uno degli elementi rappresentativi e un elemento del desiderio contestato con un lungo giro di associazioni apparentemente artificiose.

Nelle note aggiunte successivamente, Freud avanza due riflessioni che cercano di coniugare la dimenticanza di Signorelli alla luce del meccanismo scoperto nella dimenticanza di *aliquis*. In particolare Freud insiste sul fatto che i pensieri rimossi trovano comunque una strada, anche in caso di assenza di nomi sostitutivi, ad esempio sotto forma di impressioni visive.¹³² In questo modo si depotenzia l'importanza della prossimità temporale tra Signorelli e tutta la discussione circa i turchi in Bosnia-Erzegovina, perché i temi degli affreschi di Signorelli sono quelli di amore e morte. La prossimità temporale è derubricata a condizione facilitante. Si fa così la conoscenza di un secondo meccanismo della dimenticanza, cioè la perturbazione di un pensiero ad opera di una contraddizione interna proveniente dal rimosso. Il terzo capitolo, intitolato *Dimenticanza di nomi e sequenze di parole*, è un'aggiunta dell'edizione del 1907, poi successivamente ampliato. Il testo presenta alcuni esempi aggiuntivi, ad esempio uno attribuito a Jung sulla dimenticanza di un verso di Heine da parte di un uomo anziano.¹³³ Ma l'importanza del capitolo, prima ancora che per l'aggiunta di nuovi esempi, è sul piano teorico. Freud stesso ne è consapevole, spiegando che l'analisi di questi e altri esempi che non riporta perché di argomento scabroso o inappropriato, confermano la validità generale del metodo di indagine spiegato nell'esempio di *aliquis*. Si conferma quindi, a distanza di sette anni dalla prima edizione, la centralità del metodo di indagine proposto per *aliquis*, che assume sempre di più valore paradigmatico. Qui Freud prende una posizione molto forte: vuole escludere ogni circostanza facilitante dall'elenco delle cause vere e proprie

132 «appare ben possibile che l'insorgere di una qualche specie di ricordo sostitutivo sia segnale costante forse anche soltanto caratteristico e rivelatore, della dimenticanza tendenziosa motivata da rimozione. Questa formazione sostitutiva si avrebbe anche là dove viene a mancare un manifestarsi di nomi sostitutivi errati, e precisamente si avrebbe nell'intensificazione di un elemento affine a quello dimenticato. Nel caso di Signorelli per esempio, fin tanto che non riuscivo a ricordare il nome del pittore, il ricordo visivo del ciclo degli affreschi e del suo autoritratto nell'angolo d'un quadro era più che mai vivido» (Freud 1901, p. 67).

133 «Un signore vuole recitare la nota poesia che inizia: "Un pino sta solitario..." Nel verso "Ha sonno..." s'incaglia, avendo dimenticato completamente le parole "con bianca coltre". [...] Nacque la seguente serie: "La bianca coltre fa pensare a un sudario... un lenzuolo per coprire un morto... (pausa)... ora mi viene in mente un buon amico, suo fratello morì poco tempo fa di morte improvvisa... era infatti *anche* lui corpulento... *anche* il mio amico è corpulento....» (Freud 1901, p. 72)

delle dimenticanze. La questione è se sia possibile assegnare alla spossatezza, all'emicrania, in generale a disturbi di natura organica del cervello la dignità di causa per i fenomeni come i lapsus o gli atti mancati. La risposta di Freud è netta ed è negativa e la spiega con un bel passo molto celebre, sfruttando una similitudine piuttosto che una vera e propria argomentazione:

Supponiamo che io sia stato tanto imprudente da andare a passeggio nottetempo in un rione deserto della metropoli e venga aggredito e rapinato del mio orologio e del borsellino. Al più vicino commissariato di polizia denuncio poi il fatto con le parole: "Sono stato nella via così e così e là la *solitudine* e *l'oscurità* mi hanno portato via orologio e borsellino." Con queste parole non avrei detto nulla di erroneo, eppure correrei il rischio di passare per una persona dal cervello fuori posto. «Il fatto può essere descritto correttamente solo dicendo che *ignoti, favoriti* dalla solitudine del luogo e protetti dall'oscurità, mi hanno derubato dei miei beni. Ebbene, lo stato di cose non è necessariamente diverso nel caso della dimenticanza di nomi; col favore della stanchezza, del disturbo circolatorio e dell'intossicazione, una potenza psichica ignota mi deruba della disponibilità dei nomi propri pertinenti nella mia memoria, la stessa potenza che in altri casi può provocare la stessa cessazione della memoria in condizioni di perfetta salute ed efficienza. (Freud 1901, pp. 74-75)

Si tratta di un passaggio decisivo attraverso cui Freud chiarisce i contorni del suo determinismo e la sua concezione di spiegazione. Questo assunto ha un ruolo decisivo nel quinto capitolo, in cui Freud prende in esame un'opera precedente che aveva trattato dei lapsus verbali da un punto di vista diverso, si tratta del lavoro sui lapsus verbali e di lettura di Meringer e Mayer del 1895. Meringer in particolare è glottologo e allievo di Schuchardt. Il lavoro dei due studiosi è orientato a spiegazioni di tipo fonetico, associando forte valenza psichica a suoni simili, ricorrenti, alle parti iniziali o finali delle parole, vocali accentate e quant'altro. Freud contesta questo tipo di spiegazioni, contrapponendovi proprio le spiegazioni sul modello di Signorelli, che diventa a tutti gli effetti paradigmatica, una volta associata alla spiegazione di *aliquis*. Gli stessi Mayer e Meringer si erano resi conto che alcune dimenticanze non si spiegano con aspetti interni alle parole, ma hanno bisogno di una causa fuori dal contesto in cui il lapsus si produce. Alcuni esempi dei due studiosi sono preziosi per Freud che confrontando le diverse spiegazioni mostra che anche la ricerca

psicoanalitica cerca materiale inconscio come hanno fatto anche i due predecessori.¹³⁴ La differenza sta nel fatto che: «noi, per giungere dalle idee spontanee della persona interrogata al ritrovamento dell'elemento perturbatore, dobbiamo ripercorrere una via più lunga attraverso una completa serie di associazioni» (Freud 1901, p. 105). Per rinforzare la validità della propria ipotesi rispetto a quelle di Mayer e Meringer, Freud prende in esame alcune affermazioni di Wilhelm Wundt sui fenomeni dei lapsus verbali: «In molti casi inoltre può essere dubbio a quale forma sia da ascrivere un dato disturbo o se non si debba con maggiore ragione, secondo il principio della complicazione delle cause, risalire a una coincidenza di più motivi» (Freud 1901, p.107). Il punto è che nella casistica analizzata dallo psicanalista viennese i lapsus non sono quasi mai spiegati come disturbi dei suoni, come voleva Wundt per una casistica molto significativa, ma al contrario sempre o quasi con quella ricerca di cause più complesse, esterne al discorso pronunciato; e queste cause esterne al discorso sono precisamente da ricercare nel pensiero rimasto inconscio che si esprime attraverso il lapsus. Spiegazioni analoghe, ancora in concorrenza a Wundt, vengono date nel corso del testo anche dei lapsus di scrittura e di lettura. In chiusura di capitolo dunque, Freud tocca due punti importanti: in primo luogo mette in chiaro che il metodo psicoanalitico si propone di spiegare tutti i lapsus con il metodo del meccanismo della rimozione: «Segretamente però conservo la speranza di poter ridurre anche i casi apparentemente semplici di lapsus a perturbazione dovuta a idea semirepressa al di fuori del contesto intenzionale» (Freud 1901, p. 126). Ancora più rilevante però è l'idea, ripresa da Meringer, che la vergogna agisca come vera e propria segnaletica evidente per indicare l'origine rimossa dei lapsus:

Secondo questo autore è strano il fatto che nessuno vuole ammettere di avere commesso un lapsus verbale. Ci sono persone intelligentissime e onestissime che si offendono quando si dice loro che ne hanno commesso uno. Io non oserei generalizzare tale affermazione come fa Meringer con quel nessuno. Nondimeno quella traccia di affetto connessa alla rivelazione del lapsus verbale e partecipe evidentemente del sentimento dell'onta ha la sua importanza. Essa va equiparata al dispetto che sentiamo non ricordando un nome dimenticato e allo stupore per la persistenza di un ricordo apparentemente indifferente ed è sempre indizio che alla formazione del disturbo ha

134 Ad esempio Freud riporta, tra gli altri, questa citazione dal lavoro di Meringer e Mayer: «Io chiesi a R. von Schid. come stesse il suo cavallo malato ed egli rispose: "bah! Tri... tirerà avanti forse ancora un mese." Questo tri mi sembrò incomprensibile; impossibile che le r di tirerà avessero avuto quell'effetto. Feci notare la cosa al mio interlocutore, il quale mi spiegò di avere pensato: "Questa è una triste faccenda" La persona in questione quindi aveva in mente due risposte, ed esse interferirono» (Freud 1901, p. 105)

contribuito un motivo. (Freud 1901, p. 106)

Vedremo con il dettaglio delle spiegazioni dei lapsus, come il tema della vergogna apra una chiave di lettura di relazione tra i lapsus e il corpo.

2.2.4 I lapsus e la critica testuale: oltre la filologia

La spiegazione alternativa di Timpanaro inizia con una approfondita disamina di cosa sono le alterazioni dei testi. In prima battuta esclude due tipi di errori da quelli interessanti per lo studio dei lapsus, si tratta degli errori cosiddetti paleografici, consistenti il fraintendimento di segni simili, e delle modifiche consapevoli. E' interessante notare che per le modifiche consapevoli Timpanaro sottolinea come anche queste possono in realtà parlarci della psicologia individuale del copista. La grande maggioranza degli errori non sono di questo tipo, ma sono errori a forte valenza psicologica e una delle categorie principali di questi errori di cui Timpanaro farà uso è quella della banalizzazione.

La banalizzazione è un termine che nell'ambito della filologia assume un valore specialistico, indicando un fenomeno consueto nella trasmissione dei testi, in virtù del quale un termine o una struttura grammaticale di uso raro o non comune viene sostituito dal copista, erroneamente, con uno più quotidiano e vicino alle conoscenze e all'esperienza correnti. Qui Timpanaro anticipa una possibile obiezione circa la differenza tra copiatura ed errore di memoria. La differenza c'è, dice Timpanaro, e sarà tenuta presente ogni volta che sarà necessario, ma è minore di quanto sembri. Il copista infatti non copia lettera per lettera, ma memorizza porzioni di codice, parole, anche frasi intere e si espone dunque ad errori di memoria e di attenzione. Timpanaro inoltre chiama in causa il processo stesso di lettura, che non procede lettera per lettera, ma integra mentalmente le lettere mancanti per completare la parola, dopo la lettura delle prime lettere. In qualche misura, leggiamo le parole come se fossero ideogrammi. Su questo ci sono interessanti studi, ad esempio nel modello McClelland- Rumelhart si vede come è più facile e veloce riconoscere una lettera quando è presente in una parola che quando appare singolarmente. È più facile e veloce identificare una "b" in "bagno" che nel semplice carattere "b" e dunque le parole non si riconoscono lettera per lettera. È interessante osservare come Timpanaro riprenda questo argomento in un contesto molto diverso da quello del *Lapsus freudiano*, che per certi aspetti possiede anche le caratteristiche del pamphlet polemico; negli anni '70 infatti egli aveva inaugurato una

collaborazione con l'*Enciclopedia Europea* Garzanti, per la quale scrisse alcune voci. Nella voce dedicata alla critica testuale si legge precisamente che anche se gli errori dei copisti possono dipendere da molti fattori, tra cui il fraintendimento dei segni del modello da copiare, un ruolo decisivo gioca precisamente la nostra capacità cognitiva di lettura: «Il copista, infatti, suole leggere il testo non lettera per lettera, ma in modo più sintetico: dall'appercezione di alcune lettere “indovina” il resto della parola, e qui è già una prima fonte di errori; inoltre egli legge e poi trascrive, di solito, un'intera frasetta, ed è quindi esposto a errori di memoria nel pur breve intervallo che separa la lettura dalla trascrizione» (Timpanaro 2023, p. 67). Sotto questo aspetto è utile richiamare che anche Saussure nel *Cours*, sottolinei come: «I. I vari disturbi del linguaggio orale sono in cento modi intrecciati a quelli del linguaggio scritto. II. Che in tutti i casi di afasia e agrafia ciò che viene colpito non è tanto la facoltà di proferire questo o quel suono o di tracciare questo o quel segno quanto la facoltà d'evocare con un qualsiasi strumento i segni d'un linguaggio regolare» (Saussure, 1922, p. 20). È lo stesso Freud del resto a sottolineare l'intima connessione tra i lapsus linguistici commessi parlando e quelli legati alla scrittura e alla lettura: «Che per gli errori commessi nel leggere e nello scrivere valgano gli stessi punti di vista e le stesse osservazioni che per gli errori nel parlare non deve stupire, data l'intima parentela tra queste funzioni» (Freud 1901, p. 146).

Il tema della memoria dunque in relazione ai malfunzionamenti linguistici inizia ad emergere anche nei contro argomenti di Timpanaro e sarà uno dei punti di caduta più interessanti. Come abbiamo visto, il giovane interlocutore di Freud commette due errori nella citazione virgiliana: dimentica *aliquis* e inverte le parole *nostris ex*. La spiegazione filologica di questi errori si svolge ricorrendo alla banalizzazione di cui Timpanaro riporta alcuni esempi manualistici, come i manoscritti della commedia in cui il verbo del verso «*enno* dannati i peccator carnali» viene banalizzato in *sono* o *eran*. Ancora più interessante è l'esempio riportato dal *De Divinatione*, in cui Cicerone riportando un passaggio dell'*Aulularia* di Plauto, cita la frase *Praesagibat mi animus frustra me ire, quom exhibam domo*, nella forma *Praesagibat a nimus frustra me ire, quom exirem domo*. La spiegazione per Timpanaro è molto semplice e si spiega con il fatto che in epoca ciceroniana, il congiuntivo in questo tipo di costrutti è molto più frequente.

Ora, spiega il filologo, il verso virgiliano dimenticato nell'aneddoto freudiano è molto anomalo anche nella sintassi latina, perché coesistono qui la seconda persona del verbo col pronome indefinito *aliquis* e questa anomalia è anche la sua forza poetica. Didone dà del tu

al futuro vendicatore, come se lo vedesse, ma esprime con *aliquis* indeterminatezza. La frase è insieme un augurio, dunque vago, e una profezia esplicitamente riferita ad Annibale, dunque precisa. In questo gioco sta la sua forza poetica.

Timpanaro si dilunga sulla difficoltà di traduzione di un verso simile sia in italiano che in tedesco, cioè nella difficoltà di rendere il carattere ambivalente della frase. Ad esempio in italiano si può tradurre “sorga un vendicatore” per sottolineare il carattere di augurio. Oppure “Sorgi, o vendicatore, chiunque tu sia”. Timpanaro riporta anche molte difficili traduzioni in tedesco, di cui una è interessante, quella a cura del Voss, che è molto più simile alla forma in cui l'interlocutore di Freud ricorda la frase. Il che significa che la frase *exoriare ex nostris ossibus ultor*, è una frase più facile da tradurre in tedesco di quanto non sia il verso virgiliano originale. L'accostamento dell'indefinito *aliquis* e dell'appello diretto al vendicatore doveva risultare inatteso anche ad un lettore latino, come Timpanaro chiarifica riportando come testimonianza il commento di Servio all'*Eneide*.¹³⁵

Oltre a queste considerazioni tecniche però, *aliquis* è esposto ad essere omesso anche per un motivo più generale, perché è l'unica parola del verso virgiliano non strettamente necessaria al senso. Rimuovendo *exoriare*, *nostris ossibus* o *ultor*, il verso perde ogni senso. Senza *aliquis* il verso è poeticamente danneggiato, ma sensato. È questo un argomento a mio avviso decisivo, perché chiama in causa direttamente il funzionamento della lingua, in questo caso il latino, in relazione ai meccanismi di memoria. La forza poetica del verso virgiliano si esprime attraverso un utilizzo del termine *aliquis* che da un lato rende quella particolare forma linguistica di minor familiarità, tanto ad un giovane tedesco conoscitore del latino, quanto ad un commentatore del IV secolo come Servio.

Ora l'esame in filologia delle omissioni involontarie mostra due tipi maggiormente frequenti: in primo luogo il *saut du même au même*, cioè il saltare una riga, o un gruppo di lettere, a un gruppo di lettere uguali di una parola vicina. Questo non ci interessa perché ha il suo momento generativo nella lettura e non nel ricordo del testo già letto. In secondo luogo le omissioni di parole sovrabbondanti, cioè tali che senza di esse il testo risulta impoverito ma sensato (Timpanaro 2002, p. 26). La conclusione cui giunge Timpanaro è che la banalizzazione è una spiegazione più efficace e più economica per la dimenticanza di *aliquis* e lo spostamento di *ex*, che è forse il risultato della prima dimenticanza. Infatti *exoriare nostris ex ossibus ultor* è una serie di parole che non possono stare in un esametro, mentre

¹³⁵Servio stesso, glossando *exoriare* con *exoriatur*, rivela chiaramente che l'accostamento dell'indefinito *aliquis* e dell'appello diretto al vendicatore riusciva inatteso anche ad un lettore latino (Timpanaro 2002, p. 24).

exoriare ex nostris ossibus ultor potrebbe essere un pezzo di esametro.

In tutto questo ha un peso anche la preparazione culturale del copista, o in questo caso del giovane interlocutore. Spesso il problema di decifrazione si risolve sistemandolo secondo la *lectio facilior*, più vicina al proprio livello di preparazione culturale e anche nel caso del giovane interlocutore, Timpanaro ricorre all'incertezza mnemonica di una nozione appresa negli studi scolastici come motivazione. Dopo aver presentato la sua proposta alternativa di spiegazione, Timpanaro si confronta direttamente con quella proposta dalla psicoanalisi con un fine ben preciso: mettere in discussione la validità scientifica delle spiegazioni date da Freud e del tipo di causalità che egli chiama in gioco.

Dopo aver proposto una spiegazione alternativa, Timpanaro analizza la spiegazione data da Freud con due obiettivi polemici: la validità delle spiegazioni di Freud e il tipo di causalità che egli chiama in causa: «è davvero così ferrea come sembrava a Freud [...] la concatenazione che dalla dimenticanza di *aliquis* nel verso virgiliano conduce il giovane ebreo alla confessione del timore che lo assillava in quei giorni?» (Timpanaro 2002, p. 31). Per mostrare l'arbitrarietà della catena causale costruita nei primi due capitoli della *Psicopatologia*, Timpanaro costruisce una serie di controesempi che può essere divertente seguire. Controesempi di catene causali che partendo da qualunque altra parola del verso, arrivano allo stesso punto. Se il giovane interlocutore di Freud invece di *aliquis* avesse dovuto dimenticare *exoriare*, si sarebbe potuto suggerire il passaggio dall'idea di “sorgere” a quella di “nascita”; dalla dimenticanza di *nostris*, si sarebbe rapidamente potuti passare al pater noster e dunque ricollegarsi a tutta la catena associativa con i santi e la liquefazione del sangue; se avesse dimenticato *ossibus* ugualmente si sarebbe potuti passare dalle ossa dei santi ai santi medesimi. Infine, spiega Timpanaro con malcelato compiacimento, se l'amnesia avesse riguardato la parola *ultor*:

Anche in questo caso più itinerari erano possibili. *Ultor* non è, come suono, troppo distante da *Eltern* (“genitori” in tedesco), e questa parola avrebbe ricondotto il nostro giovane al doloroso pensiero di se stesso e della signora come genitori del bambino che, forse, era già stato concepito. Oppure il desiderio-minaccia [...] avrebbe potuto prender corpo nella parola *Ultimatum*, anch'essa foneticamente non lontana da *ultor*. O ancora, il concetto di “vendetta”, espresso dalla parola *ultor*, avrebbe potuto far venire in mente al giovane, una volta di più, il malaugurato San Simonino, col contorno di propositi di vendetta che i cattolici avevano calunniosamente attribuito agli ebrei per

dar pretesto alla loro vendetta contro gli ebrei stessi, e quindi, con la tentazione di infanticidio-aborto di cui sopra. (Timpanaro 2002, p. 33).

Se da un lato Timpanaro indugia persino troppo in questi *divertissement*, la ragione è che proprio Freud nel capitolo conclusivo della *Psicopatologia* aveva insistito sulla stringente necessità di un determinismo causale nel rapporto tra rimosso e sintomi psicopatologici. Ma, è l'obiezione di Timpanaro, di che determinismo causale si parla se un pensiero rimosso può dar luogo a qualunque tipo di sintomo? Se anche si vuole accettare una definizione più elastica di determinismo causale per cui un pensiero rimosso può dar luogo a sintomi diversi e alla dimenticanza di più parole, e le più diverse: «non si potrà certo ammettere che la dimenticanza o il ricordo perturbato di qualsiasi parola del verso virgiliano possa egualmente bene fungere da sintomo: là dove una stessa causa può produrre qualsiasi effetto, il concetto stesso di rapporto causale perde ogni significato» (Timpanaro 2002, p.32). Paradossalmente, spiega Timpanaro, se c'è una causalità da ricercare nella dimenticanza di *aliquis* e nell'inversione di *nostris ex*. Non solo infatti la parola *aliquis* è legata alla forza poetica, non solo è l'unica che non è strettamente necessaria al mantenimento di senso della frase, ma la stessa posizione iniziale di *exoriare* ha un effetto stilistico poetico e ricercato: «prima ancora di corrispondere ad uno stato emotivo del giovane austriaco, il che è ancora da dimostrare, corrisponde a una ben precisa ricerca di effetto stilistico da parte di Virgilio» (Timpanaro 2002, p. 34). Se c'è un determinismo, anche a maglie larghe, qui è quello strettamente legato al senso linguistico e non al rapporto tra il pensiero rimosso e la presunta sintomatologia. La combinazione della spiegazione filologica alternativa e la pluralità di spiegazioni alternative che finiscono tutte alla stessa conclusione contribuisce per Timpanaro a screditare la forza causale dell'argomento freudiano.

Il procedimento di Timpanaro coinvolge anche il primo capitolo della *Psicopatologia*, in cui come abbiamo precedentemente accennato, Freud racconta della sua dimenticanza del nome di Signorelli.

Per dare una spiegazione filologica a questi lapsus, Timpanaro fornisce una nuova serie di armamentari di esempi e concetti derivati dalla filologia. Si tratta, per Timpanaro, della combinazione di due aspetti. In primo luogo Signorelli\Botticelli è spiegabile con un errore mnemonico, legato alle somiglianze foniche. Mentre Boltraffio consiste in una rabberciatura. Una volta instauratosi Botticelli, Freud tenterebbe di ricostruire il nome corretto ma non riesce a individuare il punto della parola originaria in cui si è prodotta l'alterazione e quindi

tenta con Boltraffio: la correzione fallisce per l'incapacità di localizzare il guasto.

Nella mole di esempi filologici che vengono proposti da Timpanaro a sostegno della sua spiegazione, vale la pena sottolinearne almeno uno in cui viene ripercorso, ma con segno inverso, l'argomento freudiano. Nelle *Tuscolane* ciceroniane il nome di una località della Gallia Cisalpina, *Litana*, compare nei codici esistenti con la forma corrotta *Latina*. Questa è una corruttela primaria, si tratta di una inconscia banalizzazione. Ma in un codice particolare il correttore ha cancellato *Latina* e scritto *Hirpini*. È una rabberciatura tipica, che per Timpanaro spiega egregiamente i procedimenti mentali per cui da Signorelli si può arrivare a Boltraffio. Riconosciuta l'inammissibilità di *Latina*, ma impossibilitato per congettura o per confronti con altri codici a ricostruire il corretto, ma difficile, *Litana*, il correttore osservando il contesto testuale si rende conto che poco dopo vengono citati i *Lucani*, così per prossimità di senso tenta la correzione in *Hirpini*, vale a dire il nome di un altro popolo italico.

E' importante sottolineare come Timpanaro non neghi la verità di entrambe gli aspetti. Che Freud fosse angosciato dal pensiero del suicidio del paziente (come lui stesso aveva spiegato dicendo che si trovava «sotto l'impressione di una notizia»), che il giovane incapace di ricordare precisamente i versi di Virgilio avesse realmente il timore di una paternità, può essere sinceramente creduto. Quello che viene contestato non è l'esistenza contemporanea del pensiero angosciante e del *lapsus linguae*, ma è la relazione sintomale tra quelle parole specifiche e il fatto psichico.

È utile ricordare fin da ora a questo proposito che Timpanaro è disposto in certi casi a riconoscere la validità, per determinati lapsus e con alcuni distinguo, alle spiegazioni freudiane. Egli è esplicito nel riconoscere che non tutti i lapsus sono spiegabili filologicamente con la semplice spiegazione di psicologia di superficie, non si può ridurre tutti i lapsus a spiegazioni psicolinguistiche. Una parte dei lapsus rinvia a fenomeni psichici complessi, a cui la spiegazione di Freud si è sicuramente approssimata. Timpanaro usa per questi lapsus la definizione temporanea di *lapsus-gaffe*. Si tratta di lapsus che rivelano una repressione, una volontà di nascondere qualcosa all'interlocutore, ma qualcosa che è ben presente alla coscienza del parlante e lo preoccupa attualmente, non qualcosa che era rimosso (e dunque dimenticato) e che riemerge esclusivamente dalle profondità dell'inconscio. Qui Timpanaro prende ed elabora il concetto di «represso» di Francesco Orlando. È stato lo stesso critico letterario in una delle sue lettere a suggerire a Timpanaro questa chiave interpretativa. Lo scambio epistolare qui è particolarmente significativo, perché rileva tutta la pregnanza di queste lettere e non solo il loro contenuto teorico, ma anche la loro funzione di

terreno vivo di elaborazione.

Orlando aveva spedito a Timpanaro una copia del suo testo *Lettura freudiana della Phèdre*, in cui si cimentava non in una lettura superficialmente psicoanalitica dell'autore di un testo di letteratura o dei suoi personaggi, ma dell'utilizzo in chiave ermeneutica di alcuni concetti propri della psicoanalisi freudiana. Nella lettera in cui commenta il testo, Timpanaro pone l'attenzione su un passaggio decisivo:

Quando tu abbandoni i termini di “rimozione” e “rimosso” a favore di “repressione” e “represso”, tu compi in realtà – per dirla grossolanamente – una “marxistizzazione” della psicoanalisi: fai entrare in giuoco, come tu stessi avverti, la dimensione sociale; non escludi (e anche questo è da te esplicitamente avvertito) certi contenuti non inconsci; aggiungerei [...] che ti distacchi nettamente da quel pansessualismo nel quale il vero Freud è rimasto chiuso (Orlando-Timpanaro 2001, pp. 20-21).

Sono due dunque gli aspetti più importanti che Timpanaro trova nella rielaborazione orlandiana delle categorie freudiane: in primo luogo il fatto che nella ridefinizione del rimosso nella chiave del represso, non si ha più a che fare esclusivamente con pensieri inconsci, ma anche con pensieri presenti alla coscienza, descrivendo un quadro più complesso e meno unilaterale dei fatti psichici. In secondo luogo ciò permette di prendere le distanze dal pansessualismo tipico di Freud. Orlando si mostra consapevole dell'importanza di questo passaggio e nella sua replica spiega come abbia avviato la riflessione specifica su questo punto quando il testo era già in stampa, ma che Timpanaro ha colto una vera svolta nel suo discorso nel passaggio da *rimosso* a *represso*. Il programma di lavoro che Orlando si dà è quello di definire il ritorno del represso: «Mi piace sottoporre il risultato a cui sono, per ora, fermo; lungo una direzione che muove dall'individuale al sociale, il ritorno del represso racchiuso in un'opera d'arte potrebbe essere: a) inconscio b) conscio (ma non propugnato) c) accettato (ma non propugnato) d) propugnato» (Orlando-Timpanaro 2001, p. 25). Quest'idea troverà compimento poi nella realizzazione di *Per una teoria freudiana della letteratura* in cui a questo schema si aggiungerà un quinto punto con il «ritorno del represso autorizzato (ma non da tutti i codici di comportamento)» (Orlando 1973, pp. 80-81).

Questa riformulazione del rimosso nei termini del represso, è funzionale per Timpanaro alla critica della concezione più tarda dell'inconscio freudiano, nel cui processo di definizione e affinamento vede una sorta di regressione spiritualistica che apre le porte a una concezione di

inconscio come deposito di sapienza arcana che prelude all'inconscio collettivo di Jung che è per Timpanaro assolutamente irricevibile. La concezione ad esempio dell'Es, tende, secondo Timpanaro, a diventare la vera realtà della coscienza umana. Mentre il represso che riemerge dai *lapsus-gaffe* non proviene dalle profondità dell'Es, ma piuttosto dal preconcio o da pensieri dell'Io cosciente, sebbene il soggetto avrebbe preferito tacerli. A questo proposito viene evocato un lapsus raccontato da Freud:

Ebbe peggior destino un altro oratore che un anno dopo volle, nello stesso luogo, esortare a compiere una manifestazione senza riserve (*rückhaltlos*) per l'Imperatore, ma che un malvagio lapsus rese avvertito di altri sentimenti nutriti nel suo petto di leale suddito: "Lattmann (tedesco-nazionale): Nella questione dell'Indirizzo noi ci poniamo sul terreno della procedura parlamentare. In base a questa il Parlamento ha il diritto di presentare siffatto indirizzo all'Imperatore. Noi crediamo che il pensiero unitario e il desiderio del popolo tedesco sia di giungere a una manifestazione unitaria anche in questo punto, e se noi possiamo far ciò in una forma che tenga perfettamente conto dei sentimenti del monarca, allora noi dobbiamo anche farlo senza spina dorsale (*rückgratlos*). — (Un'esplosione d'ilarità che dura alcuni minuti.) Signori, non volevo dire *rückgratlos* ma *rückhaltlos* [senza riserve] — (ilarità) — e tale manifestazione senza riserve da parte del nostro popolo, speriamolo, sarà accettata anche al nostro Imperatore in questi tempi difficili. (Freud 1901, p. 136)

Nel caso del deputato tedesco, i due avverbi che confonde, sono certo simili, ma invece di un processo di banalizzazione, abbiamo un percorso inverso. È la parola più comune ad essere stata sostituita con quella più rara. Non è nemmeno possibile attribuire la *lectio difficilior* al contesto. Le condizioni che Timpanaro propone perché si possa parlare di lapsus in senso propriamente freudiano sono qui soddisfatte. I processi di psicologia di superficie non sono sufficienti e la spiegazione freudiana non contiene arbitri e voli pindarici. La cattiva coscienza ha fatto pronunciare all'ipocrita deputato il malaugurato avverbio. Il lapsus qui è espressione del represso, anche se non necessariamente del rimosso. Il fatto che per Timpanaro la spiegazione freudiana sia comunque valida in un ambito più ristretto, che egli chiama lapsus-gaffe, ci aiuta ad inquadrare il tema già emerso della vergogna da un punto di vista materialistico. Come noto, Freud impiega come archivio da cui attingere per la casistica dei lapsus il lavoro di Mayer e Meringer *Versprechen und Verlesen* pubblicato nel 1895. Quasi trent'anni dopo, nel 1923, Meringer torna sull'argomento proponendo una sua critica

alla psicopatologia freudiana. Ciò che è interessante sottolineare qui è che Meringer riprende il passo di Freud sulla vergogna, che a sua volta commentava il testo più vecchio del glottologo: «Mi pare sicuro che Freud intenda che l'individuo si vergogna dell'intenzione inconscia che ha generato il lapsus. Ma la vergogna riguarda semplicemente l'incapacità espressiva, l'errore di cui si è dato prova» (Meringer 1923, p. 140). Timpanaro commenta con una lunga nota questo passo mettendo in luce alcuni aspetti interessanti del rapporto tra i lapsus e il corpo. Il problema delle motivazioni che Freud e Meringer danno della vergogna provata quando si commettono dei lapsus sono giudicate entrambe unilaterali. Il punto a favore di Freud in questo caso è che come si è visto nel caso dei lapsus-*gaffe*, in certi casi la vergogna ha un legame diretto con il contenuto di qualcosa che avremmo preferito non rivelare, o anche solo con il fatto che chi ascolta possa attribuire un valore malizioso od offensivo a quella che può essere una *gaffe* innocente. Rimane però vero, sostiene Timpanaro, che anche quando niente di represso emerge: «il lapsus in quanto tale, e forse ancor più l'amnesia, irritano il soggetto, come ogni dimostrazione di disobbedienza del nostro corpo alla nostra volontà, di inefficienza» (Timpanaro 2006, p. 140). Non solo dunque il legame con un pensiero inconscio o con un pensiero represso, ma anche il diretto legame tra padronanza del corpo e sue discrasie rispetto alle volontà del soggetto possono essere alla base della vergogna, che a sua volta è un comportamento con significative caratteristiche somatiche. Freud insiste molto sul rapporto tra il disappunto, la vergogna provata in casi di amnesie e lapsus, sottolineando come queste manifestazioni sarebbero una conferma dell'origine senza dubbio inconscia di suddette amnesie e lapsus. Il rapporto con la *performance* del nostro corpo e la sua vergogna sono un tema centrale per Timpanaro alla luce della sua concezione materialistica del corpo e delle sue relazioni con le sue funzioni, comprese quelle mentali, così attento a dare centralità a tutto quello che sfugge dal controllo e dalla disponibilità dell'essere umano, a partire dalla gioventù e dalla salute, che inevitabilmente producono errori, insufficienze, delusioni.

Nel suo lavoro dedicato al tortuoso cammino dell'evoluzione della specie umana intitolato *Imperfezione. Una storia naturale*, Telmo Pievani ricostruisce tutti i sacrifici evolutivi e gli approdi incerti a cui il corpo umano è arrivato nel corso della sua lunghissima trasformazione. Questo ovviamente riguarda anche il cervello umano, l'apparato fonatorio e i legami tra questi e le capacità linguistiche:

Il linguaggio quindi è un ulteriore adattamento costoso, perché per ottenerlo paghiamo

il prezzo continuo di poterci ingozzare. Doveva proprio valerne la pena, ma lo si sarebbe potuto realizzare anche in modi anatomicamente più efficienti, eliminando il rischio di strozzarci. Ancora una volta, è un accrocchio, un tentativo, malriuscito ma funzionante, di tenere insieme due funzioni differenti: respirare e articolare parola. A forza di recuperare pezzi di qua e di là, nell'evoluzione un tubo digestivo è diventato anche un tubo respiratorio, e quest'ultimo è diventato a sua volta uno strumento di produzione vocale. Non si poteva pretendere di più. (Pievani 2019, p. 149)

Strettamente legato al corpo e alle sue imperfezioni è anche un altro tema strettamente psicoanalitico, quello della memoria. La complessità e la potenza delle nostre capacità linguistiche sono sempre in stretto legame con la dimensione corporea, sia quando parliamo, ma come abbiamo accennato in precedenza anche quando leggiamo e scriviamo.¹³⁶ In questo senso le difficoltà che le nostre capacità fisiche incontrano a padroneggiare completamente la potenza delle nostre capacità linguistiche rappresentano un limite alle stesse e sono da prendere in considerazione con piena dignità nello studio dei lapsus e dei procedimenti psicolinguistici: «La ricorsività arboriforme della sintassi è meravigliosa, certo, e nessun altro animale ce l'ha come noi, ma già al terzo inciso in una frase la nostra memoria arranca e siamo persi» (Pievani 2019, p. 150).

Come studio dell'inconscio e della sua riemersione, la psicoanalisi freudiana è anche uno studio dei meccanismi di ricordo e di dimenticanza. Col progredire delle ricerche in campo neuroscientifico sono molti i terreni di ricerca che hanno cercato di declinare gli studi sulla memoria e la dimenticanza tipici della psicoanalisi con le più recenti conquiste negli studi sul cervello.¹³⁷ Nel suo lavoro intitolato *Coscienza, Inconscio, Memoria*, lo psicoanalista Antonio Imbasciati ripropone la strada di una stretta collaborazione tra terapia psicoanalitica e studio neurologici, insistendo su alcuni punti importanti riguardo la memoria. In primo luogo il richiamo è alla necessità di un percorso di ricerca integrato che coniughi le esigenze di spiegazioni psichiche con gli avanzamenti della scienza neurologica. Condividendo l'interpretazione già di Orlando e Cases che Freud fosse sostanzialmente un materialista, Imbasciati suggerisce che «la sostanza dello psichico va cercata nel *soma*» e che dunque una teoria che voglia spiegare il funzionamento dei processi psichici non possa rimanere sul piano della psicoanalisi: «occorre ricorrere alle scienze dure, alle neuroscienze; come non

136 Cfr. Jonathan Grainger, Carol Whitney, *Does the human mind read words as a whole?*, in «Trends in cognitive Sciences», 8, 2004.

137 Si veda a titolo di esempio *Alla ricerca della memoria. La storia di una nuova scienza della mente* (Kandel 2007).

potè fare Freud, un secolo fa» (Imbasciati 2022, p.11). L'abbandono del *Progetto di una psicologia* freudiano dunque è dipeso in primo luogo dalle troppo rudimentali nozioni neurologiche dell'epoca in cui la psicoanalisi nasceva e oggi, con i sempre maggiori avanzamenti nel campo della medicina neurologica, le condizioni per riallacciare quel filo sono tutte sul piatto. Nel suo lavoro Imbasciati propone alcune ipotesi di lavoro sul tema della memoria di significativa importanza per il ragionamento che stiamo portando avanti. Il punto decisivo è cogliere la differenza tra memoria e ricordo per arrivare a sfatare il luogo comune che la dimenticanza sia uno stato sempre patologico della memoria: «Il ricordo, in quanto funzione della coscienza, intermittente, non sempre chiara, non è “la” memoria» (Imbasciati 2022, p. 54). Le difficoltà, che sono anche difficoltà delle scienze neurologiche a spiegare i funzionamenti cerebrali legati alla memoria, hanno prodotto una serie di equivoci che sono approdati alla sovrapposizione semantica tra memoria e ricordo, che si trasforma in una commistione tra livelli mentali e neuronali, spesso utilizzati dalle linee di ricerca di convinzione riduzionista e localizzazionista di poter trovare per ogni stato mentale uno stato corrispondente di attivazione di determinate aree del cervello:

Sulla base di tali equivoci è invalso l'uso del termine “memoria traumatica”, per i casi in cui si constata una scomparsa o una grossa modificazione del ricordo rispetto a quanto per altre vie si era mostrato ricordabile: una tal terminologia contiene l'idea che la memoria “normale” debba essere ricordata, sottintendendo “come era”, salvo sia stata lesa da un “trauma”. Assenza, scomparsa o modifica del ricordo vengono cioè considerati di tipo patologico. (Imbasciati 2022, p. 72)

Uno dei grandi meriti di Freud è precisamente quello di non assumere la memoria come un fatto scontato e di elaborare una teoria della dimenticanza. Da questo punto di vista il legame di Freud con la filosofia di Nietzsche è molto significativo. Il rapporto tra i due autori è stato lungamente analizzato e quantomeno a partire dal celebre *Della interpretazione. Saggio su Freud*, in cui Ricoeur ha coniato la felice espressione «Maestri del sospetto», per accomunare insieme appunto Freud, Marx e Nietzsche sulla base della convinzione che al di là delle specifiche differenze, a volte anche molto radicali, i tre pensatori possano trovare un punto di convergenza nella loro critica al concetto di coscienza per come si era fino a quel momento venuto definendo nella filosofia occidentale.¹³⁸ Ma se per quanto riguarda Marx è necessario

¹³⁸ «Se risaliamo alla loro intenzione comune, troviamo in essa la decisione di considerare innanzitutto la coscienza nel suo insieme come coscienza «falsa». Con ciò essi riprendono, ognuno in un diverso registro, il

chiamare in causa la falsa coscienza e la critica dell'ideologia, nella relazione tra Freud e Nietzsche è proprio la centralità della memoria e dell'oblio a costituire un punto di contatto. Se è vero che in Nietzsche non c'è una vera e propria teoria compiuta della dimenticanza come rimozione, c'è però sia una consapevolezza della poca conoscenza che abbiamo del fenomeno della dimenticanza stessa, ad esempio se sia una vera e propria cancellazione o piuttosto una latenza e c'è sicuramente una concezione dell'oblio non come fatto inerziale, ma come forza attiva, paragonabile in qualche modo alla digestione, che arricchisce il nostro organismo. La memoria ha un ruolo cruciale nella *Seconda inattuale* nietzschiana in cui il rapporto tra l'essere umano e la facoltà di richiamare alla mente i ricordi è chiamata direttamente in causa come fondazione della condizione umana:

Egli si meravigliò anche di se stesso, per il fatto di non poter imparare a dimenticare e di essere continuamente legato al passato: per quanto lontano, per quanto rapidamente egli corra, corre con lui la catena. È un miracolo: l'istante, eccolo presente, eccolo già sparito, prima un niente, dopo un niente, torna tuttavia ancora come spettro, turbando la pace di un istante posteriore. Continuamente un foglio si stacca dal rotolo del tempo, cade, vola via – e rivolta improvvisamente indietro, in grembo all'uomo. Allora l'uomo dice “mi ricordo” e invidia l'animale che subito dimentica e che vede veramente morire, sprofondare nella nebbia e nella notte, spegnersi per sempre ogni istante. (Nietzsche 1874, p. 6)

Sul complesso rapporto tra filosofia nietzschiana e memoria, ha scritto pagine importanti Nicola De Feo, spiegando come nella sua impresa di ricerca di oggettività, il filosofo tedesco è continuamente portato a rifugiarsi all'interno della dimensione della memoria, perché la liberazione e la nuova umanizzazione dell'essere umano non sono possibili se non ripetendo la storia della sua prigionia e disumanizzazione, che è il ricordo della malattia: «la nuova storia della materia come storia del mondo è possibile solo come storia della coscienza malata, che è la psicoanalisi dell'esistenza interiore della civiltà occidentale, la desublimazione dei suoi valori» (De Feo 1973, p.). L'idea di una “psicoanalisi” della società occidentale è precisamente uno dei rilievi mossi da Timpanaro a Freud: da un lato attraverso

problema del dubbio cartesiano, ma lo portano nel cuore stesso della fortezza cartesiana. Il filosofo educato alla scuola di Cartesio sa che le cose sono dubbie, che non sono come appaiono; ma non dubita che la coscienza non sia così come appare a se stessa; in essa, senso e coscienza del senso coincidono; di questo, dopo Marx, Nietzsche e Freud, noi dubitiamo. Dopo il dubbio sulla cosa, è la volta per noi del dubbio sulla coscienza» (Ricoeur 1967, . 47).

la critica al freudismo come ideologia socialmente e politicamente connotata, ma sul piano più strettamente scientifico, con l'accusa di confondere il disagio *di una* civiltà, con il disagio *della* civiltà.

Freud ha in comune con Nietzsche il rifiuto di considerare qualcosa di banale la dimenticanza e dunque ha lo slancio per metterla sotto la lente dell'osservazione scientifica e al contempo ha anche anche l'idea della dimenticanza come processo attivo. In più rispetto a Nietzsche ha la teoria della dimenticanza come rimozione. L'obiezione che Timpanaro solleva qui a Freud è di aver piegato troppo il bastone sul versante della dimenticanza, fornendone una spiegazione troppo unilaterale, in cui i processi di memoria attiva non hanno spazio. Entrambi i processi esigono una spiegazione e qui c'è il grande scarto per Timpanaro rispetto alla psicanalisi: nessuno studio serio della memoria e della dimenticanza può, per lui, fare a meno del contributo della neurofisiologia, anche se certamente non dovrà ridursi ad esso. Il punto è che fare della dimenticanza una forza attiva è giusto se si tiene presente il doppio livello dell'interesse e del disinteresse del soggetto. La grande maggioranza di cose che dimentichiamo è costituita da zavorra, che dimentichiamo per un principio di economia dato che il nostro cervello è sì potentissimo, ma non ha una capacità di immagazzinamento dei ricordi infinita. Si dimenticano anche ricordi utilissimi. Se si vuole intendere la dimenticanza come forza attiva nel senso di comprendere anche la dimenticanza del superfluo siamo nella direzione di una trattazione completa, se invece si vuole intendere la dimenticanza come sola rimozione, se ne dà una versione incompleta, perché lo spiacevole si ricorda e non si dimentica più di quanto Freud sia disposto a concedere.

Quello della memoria è un settore di indagine interessante anche perché è un ambito in cui il campo di prossimità tra l'indagine filologica e quella psicoanalitica si avvicinano.

Nel sesto capitolo della *Psicopatologia*, Freud analizza gli errori di scrittura e di lettura, per i quali come abbiamo già visto in precedenza, egli ci segnala che valgono le regole già spiegate: «Come potei un giorno leggere nel giornale attraverso l'Europa *im Fass* [in una botte] , anziché *zu Fuss* [a piedi]?» (Freud 1901, p. 147). La lunga spiegazione che Freud offre di questo lapsus risiede nel pensiero perturbatore legato ad una ipotetica promozione universitaria del fratello minore, che avrebbe destato la sorpresa nella madre in virtù del fatto che il minore faceva carriera prima del maggiore. Freud insomma avrebbe sofferto di invidia verso le possibilità di carriera del fratello, o comunque di dispiacere per le proprie, cosa confermata dal fatto che i sintomi legati ai lapsus di lettura iniziarono a svanire con lo svanire delle speranze di carriera del Freud più giovane. La conclusione di carattere generale

che lo psicoanalista viennese trae da questo tipo di interpretazioni è molto importante perché chiama in causa ancora una volta i concetti cardine di spiegazione e di causalità, Freud infatti conclude che: «Gli esempi da noi analizzati non ci autorizzerebbero propriamente a postulare una diminuzione quantitativa dell'attenzione; noi abbiamo trovato un perturbamento dell'attenzione da parte di un pensiero estraneo che vuol farsi valere» (Freud 1901, pp 168-169). Questo aspetto è molto importante perché si situa nella svalutazione come cause degli aspetti più strettamente fisici, come la stanchezza o la diminuzione della capacità di attenzione.

La filologia si è impegnata lungamente in un confronto con la diminuzione dell'attenzione e il suo ruolo nei lapsus di lettura; già Giorgio Pasquali, in *Storia della tradizione e critica del testo*, nell'analizzare gli errori non imputabili a ragioni paleografiche, ribadiva la centralità della distrazione. Un altro allievo di Pasquali, Aurelio Roncaglia, può aiutarci a inquadrare meglio il rapporto tra filologia e memoria:

Per breve che sia, un intervallo di tempo s'interpone inevitabilmente tra il momento della lettura sull'esemplare e il momento d'esecuzione materiale della copia. Durante l'intervallo, la memoria del copista deve ritenere fedelmente, senza alterazioni e senza perdite, la pericope, ossia il tratto di testo abbracciato dalla lettura. [...] Anche la memoria tende a fermarsi sull'essenziale e a trascurare quel che è o appare ridondante. Di qui, perdite, che colpiscono più facilmente parole provviste certo d'un valore stilistico, ma non strettamente indispensabili al senso, e anche elementi necessari al senso, ma solo come legami sintattici: parole "vuote" o leggere, preposizioni, congiunzioni, negazioni, monosillabi. (Roncaglia 1975, pp. 113-114)

2.2.5 Causalità, determinismo e materialismo

In chiusura di *Lapsus freudiano*, Timpanaro tira le somme della sua ricostruzione e pronuncia una sentenza drastica che lascia poco spazio alle interpretazioni: «la psicoanalisi non è scienza né naturale né umana» (Timpanaro 2002, p. 195). Le motivazioni di un giudizio così lapidario vanno ricercate precisamente nel modo in cui la psicoanalisi viene ad elaborare la propria nozione di causalità.

Come abbiamo già anticipato, Freud trae importanti lezioni dall'analisi dei fenomeni tipici della psicopatologia, concludendo in sede di capitolo finale che: «Il carattere comune sia ai

casi più lievi sia ai casi più gravi, e di cui partecipano anche gli atti mancati e casuali, sta però nella riconducibilità dei fenomeni a un materiale psichico incompiutamente represso, il quale, respinto dalla coscienza, tuttavia non è stato interamente derubato della capacità di esprimersi» (Freud 1901, p. 297). Quello che viene postulato è un vero e proprio determinismo psichico che però viene costruito a partire dall'esclusione dalla dignità di cause di tutti gli aspetti causali che non sono quelli di rimozione e negazione. Freud trae conclusioni di carattere più generale sul tema nell'*Introduzione alla psicoanalisi* in cui afferma che: «chi spezza il determinismo naturale in un singolo punto, manda all'aria l'intera concezione scientifica del mondo. Gli si può far osservare che perfino la concezione religiosa del mondo è più conseguente, quando afferma che nemmeno un passero cade dal tetto senza l'espressa volontà di Dio» (Freud 1915, pp. 210-211). Sia nella *Psicopatologia* che poi ancora nell'*Introduzione alla psicoanalisi*, Freud insiste sostanzialmente su due punti cardine: in primo luogo che le concatenazioni che portano a dimenticanze come quella di *aliquis* non possono essere considerate casuali, ma devono avere una spiegazione, in secondo luogo che nessun evento è privo di causa.

A queste conclusioni Timpanaro avanza l'obiezione che c'è pur sempre un caso in cui è lecito appellarsi al caso, ed è l'esclusione che tra due eventi vi sia un nesso causa effetto, per quanto entrambi abbiano la loro causa. Nel caso del lapsus virgiliano la dimenticanza della parola *aliquis* ha sia la sua spiegazione filologica, dovuta al processo di banalizzazione, sia il legame con la preoccupazione della gravidanza. I due aspetti sono entrambi veri, senza per questo essere legati tra loro da fattori causali, poiché appartengono a catene causali differenti. Questo aspetto di definizione rigorosa di causalità è stato successivamente riconosciuto come uno dei principali contributi di Timpanaro agli studi freudiani.¹³⁹ Si tratta di un tema importante perché chiama in causa la psicoanalisi nel suo carattere ermeneutico e, come molti hanno sottolineato, implica una tesi epistemologica importante.¹⁴⁰ Se è ammissibile e generalmente riconoscibile come vero che tutti i fenomeni hanno una causa, come indicato dalla citazione di Freud dall'*Introduzione alla psicoanalisi*, non è altrettanto vero che tutti i fenomeni abbiano un significato. Jervis ha riassunto questo punto con particolare precisione, spiegando come errori linguistici, sogni, malattie, catastrofi naturali o

139 «Ed è questo anche, di fatto, e lo rimane, il contributo principe di Timpanaro a quei Freudian studies che si sono sviluppati con accenti prevalentemente critici nel corso degli ultimi due o tre decenni del ventesimo secolo, e che ormai costituiscono un corpus di idee e teorie dotato di un'autonoma dignità nel panorama della cultura internazionale delle scienze umane» (Jervis 2005, p. 28).

140 Jervis, Pagnini, Stok hanno tutti sottolineato in diversi momenti come il lavoro critico di Timpanaro verso la psicoanalisi non stia semplicemente nella sua *pars destruens*, ma contenga appunto una presa di posizione epistemologica a positivo, come assunto di partenza.

eventi particolarmente rari come le eclissi solari, sono stati spesso interpretati con moduli ermeneutici semplificanti, ma questo è un errore metodologico.¹⁴¹

Sulla base di questa convinzione, Timpanaro propone una sua vera e propria opzione epistemologica sulla base di alcuni punti molto definiti, che vedremo nel dettaglio. Questa proposta emerge dal confronto con la nozione di causalità espressa da Freud al cui cuore sta la differenza posta dallo psicoanalista tra cause vere e proprie e circostanze facilitanti. Una delle grandi rivoluzioni della psicoanalisi è consistito proprio nel non accontentarsi della risposta psicologica e psicolinguistica già propria dei contemporanei studi sul fenomeno del lapsus.

Da un lato abbiamo le spiegazioni neurofisiologiche legate a stanchezza, disturbi del cervello, arteriosclerosi. Dall'altro di carattere psicolinguistico, in cui si parla di scambi erronei tra suoni della stessa parola, di parole contigue, di influsso di finali di altre parti di parole, con cui qualsiasi indebolirsi dell'attenzione dava luogo a flusso non inibito di associazioni lessicali e fonetiche.

Freud non nega valore a queste osservazioni, ma le derubrica a circostanze facilitanti. È rimasta celebre, anche per la sua prosa suggestiva, la sua spiegazione in forma metafora:

Supponiamo che io sia stato tanto imprudente da andare a passeggio nottetempo in un rione deserto della metropoli, e venga aggredito e rapinato del mio orologio e del borsellino. Al più vicino commissariato di polizia denuncio poi il fatto con le parole: “sono stato nella via così e così, e là la solitudine e l'oscurità mi hanno portato via orologio e borsellino”. Con queste parole non avrei detto nulla di erroneo, eppure correrei il rischio per il modo in cui mi sono espresso di passare per una persona dal cervello fuori posto. Il fatto può essere descritto correttamente solo dicendo che *ignoti*, favoriti dalla *solitudine* del luogo e protetti dall'*oscurità*, mi hanno derubato dei miei beni. Ebbene, lo stato di cose non è necessariamente diverso nel caso della dimenticanza dei nomi; col favore della stanchezza, del disturbo circolatorio e dell'intossicazione, una potenza psichica ignota mi deruba della disponibilità dei nomi propri pertinenti alla mia memoria, la stessa potenza che in altri casi può provocare la stessa cessazione della memoria in condizioni di perfetta salute ed efficienza. (Freud 1901, pp. 74-75)

141 «la ricerca di segnali, la ricerca di intenzioni occulte, o la ricerca di messaggi nasconsti, all'interno di manifestazioni che consideriamo strane o anomale è una delle deformazioni cognitive spontanee della nostra mente. Portata all'estremo, questa tensione iperinterpretativa definisce la paranoia» (Jervis 2005, p. 29).

La forza di questo argomento è che sposta il baricentro della causalità non da aspetti generici, ma al fatto singolo e individuale capitato allo sventurato rapinato. Dove le circostanze facilitanti hanno caratteristiche generali e generiche, il derubato è un individuo e il fatto della sua rapina è un caso altrettanto individuale. Sulla base di ciò è assolutamente verosimile accogliere le spiegazioni timpanariane circa le banalizzazioni e le altre motivazioni filologiche per la dimenticanza di determinate parole. Apparentemente non c'è contraddizione tra la spiegazione delle ragioni filologiche della dimenticanza di *aliquis* la catena associativa ricostruita nel dialogo tra Freud e il suo interlocutore, è sempre possibile infatti derubricare le spiegazioni filologiche a circostanze facilitanti, mentre la vera causa sarebbe il pensiero rimosso, come si potrebbe facilmente dimostrare ricordando che innumerevoli persone hanno ricordato e ricordano quel verso correttamente e proprio quel giovane invece se lo era dimenticato.

A questo modo di argomentare, Timpanaro obietta che la generalizzazione è una caratteristica ineliminabile della scienza: una spiegazione scientifica è sempre a qualche grado generalizzante. Ed in ogni caso è sempre più generalizzante di spiegazioni di tipo magico o mitico. In particolare, la spiegazione di tipo magico o mitico, è eminentemente individuale. Cassirer può venirci in soccorso nel chiarire la distinzione tra pensiero mitico e pensiero scientifico. Nel suo saggio sul *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, il filosofo tedesco spiega infatti che:

Nel decorso dell'esistenza umana, per il mito non c'è nessun accadere accidentale [...] perciò questa causalità magica penetra nei dettagli molto più di quanto non riesca a fare quella teoretico-scientifica; [...] esige che in ogni caso particolare di malattia o di morte sia addotta la causa precisa, da cercarsi in una volizione individuale, in un qualche incantesimo ostile di cui l'interessato è rimasto vittima. [...] è solo nella specie di causa che il pensiero mitico si differenzia dal pensiero teoretico, col suo risalire a intenzioni e volizioni, invece che a regole e leggi. (Cassirer 1937, p. 148)

Nelle spiegazioni mitiche regna una sorta di ipertrofia causale, impossibile da raggiungere nel pensiero scientifico, proprio per la sua esigenza di generalizzazione. Si può sempre rimproverare alla scienza di essere troppo generica. Questa tensione tra genericità, caso individuale e scienza è al centro dei problemi che hanno attraversato epistemologicamente le riflessioni dentro la medicina e la filologia, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti.

Come abbiamo già sottolineato, il ruolo storico che Timpanaro assegna a Dain, Pasquali e Murri è esattamente quello di riuscire a preservare la dimensione scientifica delle loro discipline, che si occupano specificatamente di casi individuali e irripetibili. In questo caso il rischio è quello di cadere nella tentazione opposta, ovvero di sanzionare come irrimediabilmente irrazionalistica ogni considerazione che tende a individualizzare fatti naturali o sociali. Ma se le spiegazioni individualizzanti vogliono essere scientifiche, queste devono soddisfare condizioni che la spiegazione freudiana dei lapsus nella *Psicopatologia* non soddisfa: bisogna che ciascun anello della catena causale che unisce sintomo a presunta causa sia, se non accertabile, almeno il più probabile. Ancora richiamandosi a Murri, Timpanaro può chiosare che la modalità con cui si ricostruiscono catene di sintomi deve rispettare criteri minimi di scientificità per evitare di dissolvere se stessa come spiegazione: «Più sono numerosi gli anelli intermedi e più il pericolo d'un'interferenza ingiustificata è grande» (Murri, *Il medico pratico*, p.73). Freud stesso del resto sentì la tensione tra generale e particolare nelle sue argomentazioni:

Il contenuto manifesto dei sogni presenta naturalmente un'estrema varietà e diversità individuale, e noi abbiamo mostrato estesamente che cosa si ricava da questo contenuto per mezzo dell'analisi. Ma, accanto a questi, ci sono anche sogni che vengono anch'essi chiamati tipici, sogni che ricorrono in tutti gli uomini allo stesso modo, sogni dal contenuto uniforme, i quali oppongono le medesime difficoltà all'interpretazione. (Freud 1915, p. 434)

In questo passaggio Freud si riferisce ai sogni del cadere, del fluttuare, del nuotare, dell'essere nudi. È una vera e propria contrapposizione tra elemento tipico ed elemento “storico” se vogliamo, che presenta una forte affinità con problemi analoghi toccati in altre discipline negli stessi anni. Ad esempio nella riflessione tra *langue* e *parole*, tra sincronia e diacronia in Saussure.

Fuori da queste cautele però, Freud ha proposto una concezione di determinismo che a furia di eliminare ogni altra ipotesi causale si muta in un vero e proprio finalismo incentrato in un inconscio dai caratteri sempre meno inconsci e sempre più intenzionali. A questo proposito, cioè della derubricazione delle cause efficienti a mere circostanze facilitanti, è utile richiamare un celebre brano dell'*Etica* spinoziana in cui vengono satireggiate proprio spiegazioni simili a quelle freudiane:

Se da una qualche sommità una pietra sia caduta sulla testa di qualcuno uccidendolo, dimostreranno che la pietra è caduta per uccidere quell'uomo, nel modo che segue. Infatti, se non fosse caduta a quello scopo, per volontà di Dio, in quale modo tante circostanze (poiché spesso molte circostanze concorrono simultaneamente) avrebbero potuto concorrere nel determinare la caduta? Forse risponderai che ciò è accaduto perché il vento soffiava e quell'uomo passava di là. Ma insisteranno: perché il vento soffiava in quel momento? E perché quell'uomo passava di là in quello stesso momento? Se di nuovo rispondi che il vento si era levato allora perché nel giorno precedente il mare, essendo il tempo ancora tranquillo, aveva cominciato ad agitarsi; e che quell'uomo era stato invitato da un amico; insisteranno ancora, dato che non vi è alcun termine al domandare: ma perché il mare si era agitato? e perché quell'uomo era stato invitato per quell'ora? e così di seguito non cesseranno di cercare le cause delle cause fino a che non ti sarai rifugiato nella volontà di Dio, e cioè nell'asilo dell'ignoranza. (Spinoza 1677, pp. 119-120)

Il procedimento con cui Freud elimina ogni possibile spiegazione causale eccezion fatta per quelle che riposano su una spiegazione legata alla rimozione di un pensiero spiacevole o traumatico rassomiglia da vicino al quadro qui descritto di ricerca infinita nelle cause, ma in luogo della volontà di Dio, si approda invece a una sorta di volontà dell'inconscio, che pretende di esprimersi. Questo punto è di fondamentale importanza perché nonostante i continui richiami al materialismo e i riferimenti a Pavlov, la critica di Timpanaro non ha mai riguardato semplicemente e solamente la presa di distanza della psicoanalisi dalla neurologia e dalla biologia. Non solo Freud non rompe del tutto con la sua formazione medica, ma sul piano più strettamente gnoseologico non approda ad una forma di idealismo soggettivo e non nega né la realtà esterna, né la dimensione strettamente biologica. Il limite di Freud per Timpanaro è quello di schiacciare la nozione di inconscio su una forma pura di attività teleologicamente orientata e dotata di un proprio specifico linguaggio volto a questo fine, che lo porta a sottovalutare o a eliminare del tutto tutti gli aspetti di funzionamenti meccanici e più strettamente legati alla passività specifica anche dell'essere umano nel suo rapporto con il corpo, l'eredità evolutiva e le caratteristiche fisiche.

La differenza tra le spiegazioni filologiche dei lapsus e quelle freudiane infatti non sta nel ricorso all'inconscio. Lo stesso Timpanaro fa ampio riferimento ai meccanismi inconsci, sia psicologici che psicologico-culturali. La banalizzazione, la rabberciatura, l'eliminazione del

superfluo, sono tutti fatti che vengono compiuti dal parlante o dallo scrivente per lo più inconsciamente: «la linguistica [...] aveva, si può dire da sempre, considerato gran parte dei mutamenti delle lingue come processi inconsci» (Timpanaro 2002, p. 168). La differenza dunque va cercata altrove. Le spiegazioni proposte dal filologo di lapsus, amnesie o anche mutamenti linguistici, presuppongono spiegazioni in cui una parte significativa hanno processi inconsci di tipo meccanico, spiegabili con una psicologia di superficie di tipo pavloviano o wundtiano. Le spiegazioni freudiane invece presuppongono la riemersione del materiale psichico rimosso, sgradevole e inconfessabile per l'Io cosciente, ma che l'inconscio *vuole* esprimere, ed esprimere con un suo particolare linguaggio a cui l'Io oppone diverse forme di resistenza.

L'aspetto vivo e potente della spiegazione freudiana coincide con quella tendenza dell'essere umano a far valere proprie aspirazioni alla felicità, contro ogni forma di repressione. Ma l'inconscio freudiano assume via via caratteristiche di crescente consapevolezza e in particolare con la seconda topica si arriva ad una concezione per cui l'Es, pur non assorbendo interamente l'Io, assume progressivamente le caratteristiche della parte più significativa della persona umana. Questo avviene perché l'inconscio è continuamente caricato di caratteristiche dell'intenzionalità e che sono proprie delle manifestazioni coscienti della nostra psiche, mentre parallelamente viene rimosso, derubricato a circostanza facilitante, ogni aspetto di meccanicità e istintualità che aumenterebbero, invece che diminuire il parallelo con l'attività cosciente.

Il tema dunque è quello di capire se le spiegazioni filologiche timpanariane possono essere considerate vere e proprie spiegazioni o se vanno invece accettate come mere circostanze facilitanti.

Se prendiamo nuovamente in carico la questione della banalizzazione, si può osservare come ciascun parlante nel momento in cui incontra o apprende un'espressione linguistica nuova o inconsueta si trova a doverla inserire in un patrimonio linguistico e culturale già acquisito da tempo e dunque assai più familiare e padroneggiato. Il rischio è quello di un adeguamento di ciò che è nuovo a ciò che è familiare: si tratta, in sostanza, di un processo di “economia mentale”, di tendenza inconscia al minimo sforzo. Lo stesso si può dire quanto alla tendenza a “eliminare il superfluo”, la quale, del resto, sta all'origine non solo di molte singole omissioni o semplificazioni di frasi, ma anche di quegli “errori generalizzati” che sono le innovazioni linguistiche (Timpanaro 2002, pp. 75-76). Un altro aspetto riguarda la sostituzione di suoni o gruppi di suoni di difficile pronuncia con altri più semplici: in questi

casi le diverse facilità o difficoltà si riferiscono direttamente alle abitudini che gli organi vocali di ciascuno di noi hanno acquisito nel parlare la propria lingua. In questo caso dunque non si tratta di abitudini “mentali”, ma nondimeno agisce in tutti questi casi una tendenza economica che deve essere presa in carico rispetto non solo ai singoli mutamenti fonetici, ma in riferimento all'intero sistema linguistico.¹⁴²

In tutti questi casi è molto difficile poter immaginare una spiegazione psicopatologica e la spiegazione sta piuttosto sul piano linguistico: «Se il segno linguistico è, saussurianamente, l'associazione di un concetto con un'immagine acustica, si può assumere che esista nella mente umana, oltre una “associabilità” (e quindi facile confusione) di concetti simili, anche una associabilità di immagini acustiche simili; e che ovviamente, il pericolo di confusione sia tanto più grande nel caso di duplice associabilità, sia di concetto sia d'immagine acustica» (Timpanaro 2002, p. 77). Questo aspetto è centrale perché nonostante Timpanaro sia promotore di un materialismo monistico radicale, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, la sua spiegazione dei lapsus non è basata su un riduzionismo di tipo fisicalista. Non cerca cioè la spiegazione in un rapporto unilaterale tra uno stato cerebrale e lo stato patologico del linguaggio. Certamente la critica alla psicoanalisi di essersi allontanata dagli sviluppi della scienza neurologica è uno degli aspetti centrali, ma lo è sul piano più generale della critica alla scientificità della stessa disciplina, non nella spiegazione materialistica dei lapsus. Nonostante gli auspici darwiniani e neurologici, Timpanaro non vuole liquidare le scienze umane nelle scienze naturali e non sostiene posizioni per cui i linguaggi scientifici propri di biologia o chimica sostituiscano quelli della psicologia o della linguistica.¹⁴³

I lapsus, come gli errori di trascrizione, hanno certamente a che fare anche con aspetti legati alla stanchezza, alla distrazione, stanno in qualche rapporto con qualche struttura neurale, tutti argomenti su cui le scienze del cervello contribuiranno a gettare luci importanti. Ma la spiegazione dei lapsus non appartiene a questo ambito della scienza e saranno invece spiegati con gli strumenti propri della linguistica e della critica testuale, si situano dunque ad un livello diverso di astrazione e legittimità. Il materialismo di Timpanaro infatti non prescrive per gli stati mentali e corporei una sorta di identità di tipi, per cui ad un tipo di stato fisico coincida l'attivazione degli stessi tipi di strutture neuronali e che dunque pone come compito alla scienza neurologica di individuare nel cervello generi naturali su cui basare leggi. Il materialismo qui presentato non nega il carattere scientifico della psicologia come scienza

142 Cfr. Martinet 1955.

143 Sul rapporto tra scienza, darwinismo e filosofia si veda *Percorsi evolutivi. Lezioni di Filosofia della biologia* (Gagliasso, Morganti, Passariello 2016).

autonoma, con i propri oggetti, leggi e ipotesi causali: gli stati o eventi mentali non sono semplici espressioni o epifenomeni di stati fisici o neuronali, ma condividono l'appartenenza ad un unico universo di relazioni causali. In questo senso, psicologia da un lato e biologia, medicina, neurologia dall'altro, sono garantite nella loro autonomia scientifica, ma proprio in virtù di questo sono tutte scienze e pretendono dunque criteri di scientificità, di controllabilità. In questo senso Pagnini ha ben individuato due esiti della riflessione epistemologica di Timpanaro per cui egli:

non è riduzionista ontologico (o, almeno, lo è soltanto nella circostanza in cui una spiegazione a livello inferiore di un fenomeno a livello superiore possa soddisfare senza residui la nostra domanda); [...] è materialista nel senso [...] di sostenere una identità delle occorrenze tra mente e corpo; [...] è un riduzionista metodologico in quanto non vede altre fonti e altri metodi di conoscenza che quelli indicati dalle procedure della scienza (di ogni scienza, e soprattutto delle scienze baconiane) (Pagnini 2005, p. 313).

Queste caratteristiche sono ben evidenziate in alcuni dei luoghi della produzione timpanariana dove l'atteggiamento sistematico emerge con più chiarezza. Nella già citata *Introduzione al Buon senso* del barone d'Holbach, Timpanaro infatti sposa una concezione di sistema non formalista, non onnipervasivo, ma metodologico, per Holbach infatti: «Sistema significa [...] unità della realtà, concatenazione di cause ed effetti, negazione del dualismo di natura e spirito. Contro i sistemi partoriti dall'immaginazione e a favore dell'esperienza, egli si pronuncia proprio all'inizio del primo capitolo della sua opera maggiore» (Timpanaro 1985, p. XXIX). Paolo Quintili ha ben osservato che nel rapporto con le diverse discipline, da quelle padroneggiate con sapienza come la filologia o la storia della linguistica, a quelle a cui ha dedicato la passione più forte dei suoi studi, come il marxismo o la psicoanalisi, Timpanaro assume sempre un atteggiamento sistematico nel senso holbachiano. Il materialismo, che è in ultima istanza «la persuasione forte intorno all'unità della realtà al senso del limite e della fragilità della condizione umana, necessitante e irreversibile, al bisogno di felicità e di piacere» (Quintili 2003, p. 13), non viene connesso automaticamente e in modo precostituito a nessuna tesi, né scientifica né ideologica. Il materialismo è sotto questo aspetto metodologico e la stessa militanza politica di Timpanaro è compresa in un progetto di lotta per la giustizia e la liberazione che comprende in sé e non considera esterne anche verità metodologiche proprie in primo luogo della filologia intesa «nel senso più lato

come scienza della ricostruzione del senso» (Ibid).

Uno dei luoghi in cui questo atteggiamento metodologico viene messo in pratica è proprio il terreno filologico. La raccolta *Nuovi contributi di filologia e storia della lingua latina*, pubblicata nel 1994, raccoglie molti lavori timpanariani di filologia pubblicati dopo il 1980, vale a dire dopo un decennio di confronto serrato con la psicoanalisi. È interessante notare come il ricorso all'inconscio e alla tematizzazione dei lapsus nella prassi filologica sia molto presente. Il caso più macroscopico è quello de *Un lapsus di seneca?*. Un articolo in cui gli argomenti elaborati nel *Lapsus freudiano* vengono impiegati proprio sul terreno del dibattito filologico.¹⁴⁴ L'aspetto più interessante però avviene non nel terreno della polemica, ma quello del più stretto lavoro filologico. Ad esempio nell'intervento *Sulla tipologia delle citazioni poetiche in Seneca*, Timpanaro riafferma il valore di spiegazione di errori detti sì inconsci, ma non legati strettamente alla dimensione di rimosso freudiano, ma proprio al rapporto tra lapsus e senso:

Altrettanto sicuro, a mio parere, il lapsus è in epist. 82, 16, dove [...] Seneca ha fuso insieme per distrazione due passi virgiliani [...], cosicché il secondo risulta inserito entro il primo senza danno del senso (e ciò, appunto, ha favorito il lapsus). (Timpanaro 1994, p. 309)

Il legame tra lapsus e senso assume per Timpanaro una vera e propria funzione metodologica nel campo della scienza filologica, riaffermando anche nella sua stessa prassi professionale il valore generale delle sue argomentazioni del *Lapsus freudiano*.

2.2.6 Limiti, vincoli, divieti

In una lettera datata 18 Marzo 1975, Carlo Ginzburg restituisce a Sebastiano Timpanaro le impressioni lasciategli dalla lettura del suo *Lapsus freudiano*, che come abbiamo ricordato nasceva anche dallo scambio epistolare con il più giovane studioso.¹⁴⁵ Il commento di

¹⁴⁴ Pier Luigi Donini in un suo articolo aveva proposto l'interpretazione di un presunto lapsus di Seneca con l'argomento che la dimenticanza di Seneca della causa finale, nella spiegazione della dottrina aristotelica, sarebbe stata da attribuire all'età avanzata di Seneca e dell'avvicinarsi della morte. Mettendo le mani avanti, Donini afferma che questa spiegazione avrebbe avuto poche possibilità di piacere a Timpanaro. La risposta di Timpanaro ripropone gli argomenti del lapsus, ma conclude che anche la spiegazione filologica di Donini è insoddisfacente, perché non si tratta, a suo giudizio, di un lapsus o di un errore, ma del testo corretto.

¹⁴⁵ «Timpanaro ricorda nel *Poscritto* che l'ispirazione venne proprio dalle lettere con Ginzburg, non mancando di sottolineare la distanza di vedute: dell'argomento di questo volume discusso per la prima volta, anni fa, con Carlo Ginzburg; non in tutto ci trovammo d'accordo, ma a lui devo un incitamento a proseguire il

Ginzburg è di cauta distanza dal testo di Timpanaro, malgrado la cortesia dovuta dallo scambio epistolare tra amici ed in particolare è proprio la definizione di spiegazione scientifica implicata dal filologo che viene chiamata in causa: «Non credi che la storiografia sia tutto sommato abbastanza vicina alla “concretezza” della magia?» (Ginzburg-Timpanaro 2005, p. 334) chiede per niente provocatoriamente e con grande serietà Ginzburg. La risposta di Timpanaro è precisa: «resta da vedere se il nostro sforzo debba essere quello di farla progredire dalla magia alla scienza, o se invece si ritenga che la storiografia debba rimanere “magica”, che la sua verità consista appunto nel suo ineliminabile carattere “storicista-intuizionista”, “antinaturalista” ecc. Io (e, credo, anche tu) opterei per il primo corno del dilemma» (Ginzburg-Timpanaro 2005, p. 337). Come Ginzburg spiega in sede di introduzione delle loro lettere pubblicate, le cose stavano diversamente: «Sul mio conto Timpanaro si sbagliava: finii con l'optare per il secondo corno del dilemma» (Ginzburg-Timpanaro 2005, p. 318). Con queste premesse nasce *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, un testo che come abbiamo visto viene pensato da Ginzburg come un vero e proprio rovesciamento di prospettiva rispetto al *Lapsus freudiano* di Timpanaro.¹⁴⁶

La tesi centrale del saggio di Ginzburg è l'esistenza di un paradigma indiziario, caratterizzato da un metodo congetturale, di cui lo storico rintraccia espressioni nelle forme culturali più disparate, dagli indovini babilonesi ai cacciatori del neolitico, passando per i romanzi gialli alla storiografia e alla storia dell'arte. Il paradigma è definito anche «metodo di Zadig», preso a prestito da Voltaire per esemplificare le caratteristiche prevalenti.¹⁴⁷ Un aspetto importante che Ginzburg sottolinea è quello della *connoisseurship* del conoscitore d'arte, rivoluzionata da Giovanni Morelli che aveva dato il via ad un metodo per riconoscere i falsi d'autore attraverso la messa in secondo piano delle caratteristiche principali e prevalenti e alla centralità invece dei tratti secondari o marginali, come lobi delle orecchie, unghie, aureola.

lavoro» (Timpanaro 2002, p. 185).

146 Ginzburg cita Timpanaro nelle note di *Spie*: «Qui e altrove riprendo alcune osservazioni di S. Timpanaro, *Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale*, ma, per così dire, rovesciandone il segno. In breve (e semplificando) per Timpanaro la psicoanalisi è da rifiutare perché intrinsecamente prossima alla magia, io cerco di dimostrare che non solo la psicoanalisi, ma la maggior parte delle cosiddette scienze umane s'ispira a un'epistemologia di tipo divinatorio» (Ginzburg 1986, p. 199).

147 «Nei sentieri di questo bosco, ho scoperto le tracce dei ferri di un cavallo, tutte regolari e a uguale distanza. Ecco, mi sono detto, un cavallo dal galoppo perfetto. In una strada stretta, di non più di circa due metri di larghezza, la polvere degli alberi era un po' spazzata via a sinistra e a destra. Questo cavallo – mi sono detto – ha una coda di un metro circa, che con i suoi movimenti a sinistra e a destra ha spazzato via la polvere. Ho visto foglie da poco spazzate da rami la cui punta si trova all'incirca a un metro e mezzo, e ho capito che il cavallo li aveva toccati e che dunque doveva essere alto circa un metro e mezzo. Quanto al morso, deve essere d'oro a ventitré carati, perché ha strofinato le borchie contro una pietra che ho riconosciuto come pietra di paragone. Infine ad i segni che i suoi ferri hanno lasciato su alcuni sassi, sono riuscito a capire che i ferri degli zoccoli erano in argento dalla purezza degli undici denari» (Voltaire 1997, p. 31).

Significativamente, il lavoro di Giovanni Morelli era conosciuto anche da Freud, che ne tratteggia le caratteristiche principali nel suo *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, accostando l'indagine indiziaria dello storico dell'arte con l'ermeneutica psicoanalitica: «Io credo che il suo metodo sia strettamente apparentato con la tecnica della psicoanalisi medica. Anche questa è avvezza a indovinare cose segrete e nascoste in base a elementi poco apprezzati o inavvertiti, al rimasuglio – ai “rifiuti” - dell'osservazione» (Freud 1939, p.). Pagnini suggerisce una cautela importante rispetto al parallelo istituito da Ginzburg:

Freud infatti tracciava una distinzione importante tra la medicina tradizionale ed il metodo psicoanalitico: la medicina tradizionale si basa sul vedere (il preparato anatomico, la reazione chimica, il ritrarsi di un muscolo sottoposto a particolare stimolazione), mentre la psicoanalisi si basa sull'ascolto. L'analista non ha niente sotto gli occhi, niente che “si possa toccare con mano” [...]. Ma Ginzburg non dà gran peso a queste differenze e, proprio a partire dall'esempio di Morelli, invita a pensare unitariamente a un metodo di scoperta, a una forma d'indagine che accomuni aspetti rilevanti della ricerca e dell'interpretazione nelle diverse discipline da lui richiamate. (Pagnini 2005, p. 40)

Il nuovo paradigma che Ginzburg invita a prendere in considerazione si basa dunque su una differenza sostanziale rispetto alle scienze nomotetiche, cioè volte a individuare leggi, a costruire processi dal particolare al generale e a procedere per astrazione dai casi individuali. Le discipline che Ginzburg mette insieme invece, svincolano dal paradigma scientifico galileiano, hanno per oggetto casi, situazioni e documenti individuali in quanto individuali, e proprio per questo raggiungono risultati che hanno un margine ineliminabile di aleatorietà (Ginzburg 1986, p. 177). Per queste loro caratteristiche possono essere assimilate, dunque, più alla divinazione che non alle altre scienze come la fisica, l'astronomia o la biologia, tutte considerate da Ginzburg, non con qualche forzatura “matematizzanti” e separate dal mondo sensibile, tutte volte a cercare di osservare il mondo con «l'occhio soprasensoriale della matematica». Questo passaggio sembra infatti uno dei punti deboli della genealogia del paradigma indiziario tratteggiata da Ginzburg. Nell'emersione del paradigma indiziario infatti molta enfasi viene posta sul senso della vista: l'occhio investigatore di Holmes che coglie il particolare di un orecchio, le capacità venatorie di un cacciatore primordiale, la capacità di Morelli di distinguere i lobi degli orecchi vengono contrapposti bruscamente alla

freddezza del metodo galileiano, descritto qui come sicuramente «antiantropocentrico e antiantropomorfo» (Ginzburg 1986, p. 173) intendendo con queste parole però non una giusta battaglia per riconoscere il rapporto tra l'essere umano e il mondo naturale, ma la figura di uno scienziato da laboratorio, senza alcuna valorizzazione dei sensi e quasi senza nessuna passione, se non quella per la glaciale matematizzazione del sapere: «tra il fisico galileiano professionalmente sordo ai suoni e insensibile ai sapori e agli odori, e il medico suo contemporaneo, che arrischiava diagnosi tenendo l'orecchio a petti rantolanti, fiutando feci e assaggiando urine, il contrasto non poteva essere maggiore» (Ginzburg 1986, p. 173).

Quando Cabanis pubblica il suo *La certezza della medicina*, nel 1798, il sapere medico come disciplina eminentemente indiziaria appare sancito una volta per tutte, poiché impossibilitato a raggiungere il rigore delle scienze galileiane, spinge i medici nel campo dell'indagine semeiotica, i quali si affidano a inferenze costruite non sulla base di conoscenze di tipo scientifico o comunque sia rigoroso, ma sulla base di regole che non si prestano a essere formalizzate e neppure dette e che somigliano più di ogni altra cosa al colpo d'occhio.

La descrizione delle scienze galileiane nel testo di Ginzburg è portata avanti con uno stile sicuramente meno ruvido di quello di Timpanaro, ma non si può in tutta onestà nascondere che il tono polemico è dello stesso tenore. Inspiegabile altrimenti la descrizione della scienza galileiana come tutta senza dubbio astratta e tutta senza dubbio lontana dall'essere umano in carne ed ossa, un procedimento che finisce a coinvolgere anche la vista, poiché Galilei viene descritto come concentrato esclusivamente verso ciò che poteva essere colto non con la vista, ma con gli «occhi del cervello» (Ginzburg 1986, p. 177).

Questa tensione è suggestiva, ma ingiustificata. Non solo la biologia ha giovato enormemente del microscopio, strumento ottico straordinario che non può in nessun modo essere equiparato all'iper-razionalista «occhio del cervello»¹⁴⁸, ma lo stesso entusiasmo con cui Galilei descrive in apertura del *Sidereus Nuncius* la gioia di poter vedere con i propri occhi la superficie della luna e non doversi più affidare esclusivamente a calcoli, smaschera la descrizione di freddo scienziato tutto astratto e per niente concreto che emerge da alcune delle pagine più polemiche di *Spie*:

Indubbiamente, in questo piccolo trattato voglio mettere grandi cose dinanzi agli occhi di tutti gli studiosi della natura, cose da vagliare con attenzione e su cui riflettere. Grandi – dico – per l'eccellenza della materia stessa, per la novità mai udita nei secoli

148 Per una storia del microscopio si faccia riferimento a Diaspro 2020.

precedenti e anche per lo strumento con cui esse si fecero alla portata dei nostri sensi. È davvero grandioso aggiungere innumerevoli altre stelle alla numerosa moltitudine delle stelle fisse, che fino a oggi si sono potute scorgere a occhio nudo e portare dinanzi agli occhi quelle mai viste prima d'ora e che superano più di dieci volte le antiche e già note. È bellissimo e fonte di grande piacere per la vista guardare il corpo lunare, lontano da noi circa sessanta semidiametri terrestri, così da vicino, come se distasse solo di due misure. Di conseguenza, il diametro della Luna appare quasi trenta volte più grande di quello che si vede a occhio nudo, la superficie quasi novecento, mentre il corpo solido circa ventisettemila. Da questo fatto, chiunque si può rendere conto con evidenza sicura che la Luna non è rivestita per nulla di una superficie liscia e levigata, ma è rugosa e disuguale e, proprio come la faccia della Terra, si mostra da ogni parte piena di smisurati rigonfiamenti, di profonde cavità e di gole. (Galilei 1610, p. 64)

L'antinomia posta da Ginzburg ci pone di fronte ad una scelta molto forte, o rinunciare alla conoscenza dell'elemento individuale sull'altare della generalizzazione, o elaborare il paradigma indiziario come assolutamente alternativo e incentrato sulla scienza dell'individuale.

È questo un altro aspetto che non colpisce nel segno, se l'intento di *Spie* era quello di ribaltare il segno del *Lapsus freudiano*, perché in realtà tutto l'impegno epistemologico di Timpanaro è volto non a dare una descrizione di segno opposto a questa antinomia, scegliendo il campo della generalizzazione e della galileizzazione, abbandonando a sé stesse le cosiddette scienze umane. Ma proprio perché filologo, storico della linguistica, professionalmente impegnato nel campo delle scienze "inesatte", Timpanaro si destreggia sul crinale in cui da un lato c'è la difesa dello statuto scientifico delle discipline stesse, e dall'altro c'è la difesa degli oggetti specifici di queste discipline che sono e rimangono caratterizzati anche da elementi di irriducibile individualità. L'atteggiamento epistemologico di Timpanaro è ben diverso da quella «propensione a obliterare i tratti individuali di un oggetto» (Ginzburg 1986, pp. 177-178), che Ginzburg ascrive a chi difende l'esigenza di condizioni di scientificità anche per le scienze umane.

Che Ginzburg abbia concepito *Spie* in un dialogo ideale con Timpanaro che non c'è stato, è confermato non solo quanto lo stesso storico ha scritto accompagnando la pubblicazione dell'epistolario e in nota al saggio medesimo, ma anche dal dispiacere mostrato a distanza di anni dal fatto che il filologo non abbia voluto dar seguito a questo confronto: «Ti dirò che in questi anni, in cui i nostri rapporti, anche epistolari, si sono diradati fino a cessare (cosa che

mi è dispiaciuta), mi sono rammaricato di non avere reazioni critiche, che immaginavo negative (e severamente negative) per esempio al mio saggio *Spie*» (Ginzburg-Timpanaro 2005, p. 340).

La stessa centralità della medicina in relazione al paradigma indiziario è messa in relazione alle caratteristiche proprie della filologia istituisce un parallelo con la triade metodologica costruita intorno a filologia, medicina e psicologia da Timpanaro nel *Lapsus*. Nel capitolo intitolato significativamente Scienza «astratta» e magia «concreta», il filologo spiega gli argomenti epistemologici che soggiacciono a questo accostamento. Il punto è che quelle tre discipline sono precisamente scienze che hanno come oggetti casi individuali e tendenzialmente irripetibili per i quali si sforzano di raggiungere spiegazioni individuali, senza mai perdere di vista la specificità del singolo caso (Timpanaro 2002, p. 70), ma che ciononostante rimangono spiegazioni anche causali che per essere tali e avere un soddisfacente grado di affidabilità e scientificità non devono sacrificare integralmente ogni relazione con la generalizzazione e l'astrazione sull'altare dell'individuale. È interessante notare come la stessa linguistica venga presa in considerazione sotto questo punto di vista.

Nel suo classico *La linguistica strutturale*, Giulio Lepschy nel descrivere i caratteri fondamentali dell'indagine linguistica spiega che il ricorso ad un modello con valore euristico nella descrizione dei fatti linguistici si basa sull'istituzione di una analogia tra il modello stesso ed alcuni aspetti del fenomeno da descrivere e quindi, in ultima analisi, sull'astrazione di questi aspetti considerati pertinenti. La descrizione dei fenomeni linguistici dunque ricorre ad un certo grado di astrazione e di generalizzazione. Nello specificare le differenze tra conoscenza storica e conoscenza naturalistica, e riconoscendo che tali differenze sono spesso fondate su un'unilaterale caratterizzazione della prima come assolutamente individualizzante e la seconda come assolutamente generalizzante, Lepschy propone l'esempio di un ingegnere, che a differenza di matematici e fisici teorici, si trova di fronte a problemi sempre individuali. Che debba costruire un ponte, una casa, una diga, si tratta sempre di quello specifico ponte, di quella specifica casa, di quella specifica diga, che rendono ciascuna opera un individuo particolare, diverso da ogni altro e dunque non una semplice occorrenza di una legge generale: «Per quanto concreta e individuale possa essere l'opera richiesta a un ingegnere nessuno dirà che le normali leggi della scienza non gli servono perché sono astratte e generali» (Lepschy 1966, p. 23). Appare assai nebulosa dunque l'ipotesi di costruire scientificità assolutamente prive di analogie, sia pure parziali, fra fenomeni complessivamente diversi e dunque prescindendo da ogni forma di astrazione

di elementi di un dato fenomeno dei quali si riconosce la generalità: «Questo non significa, beninteso, negare individualità e originalità ai fatti linguistici, o ai fatti storici che ne siano dotati, ma suggerire una via secondo cui tale originalità possa essere studiata, in termini di combinazione originale di elementi preesistenti, invece che di creazione dal nulla» (Lepschy 1966, p. 23).

Significativo appare che Ginzburg, nel momento in cui deve trattare della filologia come disciplina potenzialmente indiziaria, in virtù dei suoi casi individuali e irripetibili, viene addirittura catalogata come un modello di degenerazione da disciplina indiziaria a scienza completamente astratta, rimuovendo in partenza ogni possibile terreno d'incontro. Su questo piano è chiamato in causa direttamente Timpanaro che con la sua *Genesi del metodo del Lachmann* avrebbe contribuito a consolidare l'immagine della filologia come una scienza astratta (Ginzburg 1986, p. 200).

Abbiamo visto precedentemente come Timpanaro presenti precisamente la *recensio* lachmaniana come uno dei passaggi cruciali che hanno permesso alla filologia di non liquidarsi come scienza. Ma la *verve* polemica con cui il filologo ha difeso questa svolta nel corso di tutta la sua carriera è di segno decisamente diverso da quello suggerito dall'aut-aut di Ginzburg.¹⁴⁹

Per posizionamento professionale e teorico dunque, Timpanaro si trova sul lato delle scienze cosiddette inesatte, le scienze umane. Il rovesciamento di segno si può intendere in questo modo: se Ginzburg mette al centro la preoccupazione che le scienze umane vengano irriggimentate secondo una logica propria delle scienze matematiche, con il rischio che le peculiarità degli oggetti indagati si dissolvano, dall'altro lato Timpanaro guarda con preoccupazione al rischio che le scienze diventassero arti, consegnate dunque all'imprevedibile, all'ermeneutica e ai suoi arbitri, rimuovendo ogni possibilità di oggettività. Il filologo considera e riflette rispetto allo statuto di queste scienze considerandole il più possibile prossime alle scienze sperimentali, baconiane, ma senza mai cadere nella tentazione di accomunarle alla matematica. Questo atteggiamento può essere considerato riduzionistico, ma come abbiamo già visto con Pagnini, non si tratta di un riduzionismo ontologico o fisicalista. Non c'è mai l'asserzione che esistano esclusivamente la fisiologia e le sue leggi. Questo atteggiamento è stato garantito dalla particolare predilezione che ha

149 «La differenza, io direi addirittura la contrapposizione fra la *forma mentis* astratta e matematizzante del Maas e la convinzione di Pasquali che le tradizioni meccaniche, tutte o prevalentemente "verticali", riconducibili a stemmi culminanti nella cuspide di un archetipo, fossero in effetti rare, che il critico testuale avesse a che fare per lo più con casi complicati, con tradizioni contaminate e in vario modo intricate, fu avvertita da molti» (Timpanaro 1985, p. 192).

sempre avuto per le scienze storiche della natura rispetto alle scienze matematiche, cogliendo, pur da profano, che queste non costruiscono leggi, ma tendono piuttosto a «organizzare le loro tipizzazioni e generalizzazioni in “modelli concettuali”, più flessibili e euristicamente produttivi» (Pagnini 2010, p. 49). La più recente epistemologia della biologia si è orientata con forza verso l'assunto che queste scienze si servono non di leggi prescrittive di tipo universale, ma piuttosto di leggi proscrittive, che tendono cioè a imporre vincoli di esclusione o di impossibilità.¹⁵⁰ È una riflessione questa che ha accompagnato Timpanaro per tutta la sua produzione e che trova il suo cuore nelle riflessioni e nelle applicazioni più strettamente linguistiche e filologiche: «la banalizzazione, la confusione tra parole di suono simile e via dicendo sono tendenze e non leggi» (Timpanaro 2002, p. 80). Lo stesso tipo di riflessione sui vincoli pretende dalla psicoanalisi nella sua analisi dei lapsus, mostrando come le spiegazioni individualizzanti tanto care a Ginzburg: «per essere superiori alle spiegazioni generiche, devono soddisfare a condizioni quali il freudianesimo di solito non soddisfa: bisogna che ciascun passaggio, ciascun anello della catena causale che unisce il sintomo alla presunta causa originaria sia, se non accettabile con sicurezza assoluta, almeno nettamente più probabile di altre spiegazioni alternative» (Timpanaro 2002, p. 74).

Le spiegazioni individualizzanti, come lo sono quelle proprie della medicina, della filologia e della psicologia, sono dunque spiegazioni causali, proprio come voleva lo stesso Freud. Se del resto la filologia ha incontrato un periodo di crisi perché si è trovata a cercare leggi dove non ce ne erano, Timpanaro è solerte a ricordare che questo non significa che queste leggi non esistono perché esiste il libero arbitrio o altre forme di libertà spirituale assolutamente indimostrata e indimostrabile, ma perché i nessi causali sono troppo complessi e contraddittori, vicendevolmente neutralizzanti. Il concetto di spiegazione dunque per Timpanaro non coincide con l'atteggiamento nomotetico di formulazione di leggi universali, ma è molto più simile all'attitudine di costruzione di un ordine a partire dai dati disordinati che una disciplina può raccogliere. La prevalenza di dati anomali rispetto a quelli per cui è possibile procedere per analogia, la necessità di limitarsi a formulare linee di tendenza o probabilità statistiche incerte, non è un argomento sufficiente a rinunciare all'astrazione e alla generalizzazione. Come ha spiegato Lepschy nel passaggio sopra citato, i principi della scienza non smettono di essere validi, e nemmeno efficaci, perché l'oggetto specifico ha

¹⁵⁰ «In biologia non esistono leggi prescrittive, ma unicamente di tipo proscrittivo: “vincoli di impossibilità” per qualsiasi tipo di strutture, meccanismi e funzioni che non siano stati concretamente sedimentati dallo snodarsi della storia della Terra, nell'evoluzione congiunta tra i suoi abitanti e i suoi spazi geografici» (Gagliasso 2001, p. 29).

specifiche particolarità individuali. In questo senso medicina e filologia sono scienze perché: «pur rivendicando l'autonomia del proprio oggetto specifico (una corruttela o un sintomo non devono essere certo spiegati in termini di movimenti di molecole), condividono con tutte le scienze induttive le istanze minimali di validazione» (Pagnini 2010, pp. 49-50).

Il principio generale che Timpanaro avanza in sede epistemologica dunque è l'esigenza di vincoli minimi di scientificità, di una scientificità almeno tendenziale che presenti divieti che impediscano ad una qualsiasi interpretazione di essere sempre valida. Il riferimento storico, che può apparire naif ad uno specialista di epistemologia, ma che in realtà ha il dono della chiarezza è il motto dell'Accademia del Cimento del «provando e riprovando».

Questa esigenza minima di scientificità prende le mosse dalle convinzioni materialistiche di Timpanaro messe alla prova sul terreno linguistico, come vedremo nel prossimo capitolo, partendo dall'idea che gli studi linguistici debbano fare i conti che esiste un limite all'arbitrarietà della classificazione cui ciascuna lingua sottopone l'esperienza e che dunque le scienze linguistiche non possono aggirare o ignorare questi vincoli rifugiandosi in un sistema chiuso in se stesso, ma debbano definirsi a partire da essi.

Il tema viene elaborato sul piano più epistemologico a partire dal *Poscritto* al *Lapsus* in cui il cuore dell'argomentazione è la possibilità della smentibilità. Un utilizzo non fermo e non sicuro della terminologia epistemologica ha attirato su Timpanaro accuse di «popperismo», dalle quali deve lungamente difendersi. Ma fuori dal dibattito tra scuole, quello che rimane è la proposta teorica di una intrinseca natura proscrittiva dell'indagine scientifica: «qualsiasi proposizione scientifica, in quanto afferma una certa connessione di eventi, esclude altre connessioni, enuncia dunque dei “divieti”, delle “impossibilità”» (Timpanaro 2002, p. 191). L'esigenza può essere anche «minima», ma la sua portata ha la pretesa del carattere generale. L'argomento è ripreso e approfondito in *Lapsus freudiani e lapsus di freudiani*, un articolo originariamente pubblicato in inglese nella «New Left Review» e successivamente tradotto per il volume *La «Fobia romana» e altri scritti su Freud e Meringer*. Qui vengono portati due esempi importanti. Il primo riguarda la medicina. Sarebbe certamente assurdo pretendere che ci sia una corrispondenza biunivoca diretta tra sintomo e malattia. Ora su questo aspetto Timpanaro aggiunge una riflessione importante: «a parte ogni altra considerazione, una diagnosi non si raggiunge quasi mai in base a un singolo sintomo, ma ad un insieme di sintomi, ad un'intera sintomatologia» (Timpanaro 2006, p. 201). Una delle debolezze metodologiche della *Psicopatologia della vita quotidiana* consiste precisamente nell'isolare i singoli lapsus, dimenticanze, atti mancati e insistere con molta forza sulla causalità psichica

legata a queste singole istanze, trattate al di fuori di un quadro più complesso di sintomatologia. Del resto se volessimo ascrivere un sintomo a qualsiasi malattia, allora il modello scientifico per la diagnosi sarebbe quello del *Malato immaginario* di Molière, in cui ad ogni sintomo di cui il malato si lamenta, Toinette, travestita da dottore, risponde sempre: «è il polmone». Ancora più importante però è il trasferimento dell'esigenza di questi vincoli sul piano linguistico. Nelle lingue non c'è corrispondenza biunivoca tra parole e cose, tra significanti e significati. Se un significante potesse denotare un numero indefinito di significati, non ci sarebbe nessun linguaggio: «un segno linguistico è un segno non solo in quanto denota uno o più concetti, ma in quanto non ne denota innumerevoli altri: è l'esistenza di tali divieti che permette la comunicazione linguistica e, più in generale, la decodificazione di qualsiasi messaggio» (Timpanaro 2006, p. 202). Questo aspetto vale e deve valere anche per il linguaggio dell'inconscio, anche riconoscendo che funzioni attraverso modalità più lasche e incerte, ubbidendo a leggi diverse da quelle delle lingue parlate a livello di coscienza. Ma riconosciuto questo, deve pur avere dei divieti, dei vincoli, in assenza dei quali non si può parlare inequivocabilmente di un segno come di un sintomo altrimenti l'interpretazione stessa dell'analista sarebbe sempre arbitraria e mai davvero una diagnosi.

In generale un segno può senza dubbio significare più cose, ma deve esserci un numero significativo di cose che non può significare, se questi vincoli non ci sono, il rischio è quello di cadere nuovamente in una concezione della lingua come espressione individuale e irripetibile, e la ricomparsa dello spettro dell'incomunicabilità. O per meglio dire dell'impossibilità di realizzare una scienza della comunicazione linguistica.

Parte III – Materialismo e linguaggio

3.1 Materialismo e linguaggio

3.1.1 Timpanaro – De Mauro: un dialogo tra lingua e materialismo.

Nel Settembre del 1966 la rivista Quaderni Piacentini pubblica un articolo di Sebastiano Timpanaro dal titolo *Considerazioni sul materialismo*¹⁵¹. Si tratta del primo di una serie di articoli in cui Timpanaro dà conseguenza all'esigenza di affrontare pubblicamente i problemi legati al materialismo che aveva formulato un anno prima, nella prefazione a *Classicismo e illuminismo nell'ottocento italiano*¹⁵². È un testo apertamente polemico nei confronti delle varie componenti dell'intellettualità italiana che negli anni '60 si rifacevano al marxismo e che nel giudizio di Timpanaro erano unite nel comune intento di prendere il più possibile le distanze dal materialismo. Se gli aspetti più strettamente politici legati all'articolo avevano suscitato immediatamente un vivace dibattito sulle stesse pagine dei numeri successivi di Quaderni Piacentini, i riferimenti polemici allo strutturalismo contenuti nelle ultime pagine dell'articolo avevano stimolato una pronta risposta da parte di De Mauro nel breve articolo *Strutturalismo Idealista?*¹⁵³.

Nelle conclusioni del suo articolo sul materialismo infatti, Timpanaro riassume la sua diagnosi sullo stato del marxismo suo contemporaneo in due problemi fondamentali, vale a dire la sommatoria di marxismo con la psicoanalisi o con lo strutturalismo. Queste due discipline avevano, agli occhi del filologo, senza dubbio il merito di rappresentare sul versante umanistico il tentativo di difendere istanze scientifiche, ma egli ne denunciava la stretta collaborazione con varie forme di ideologie antimaterialistiche. In virtù di questo, il suo intervento si concludeva con una sommaria liquidazione dello strutturalismo:

Il fatto che linguisti di formazione crociana o vossleriana polemizzino contro lo

151 S. Timpanaro, *Considerazioni sul materialismo*, «Quaderni Piacentini» 28 (settembre 1966), pp. 76-96.

152 «In altra sede vorrei cercar di giustificare in modo più esplicito certi presupposti ideologici di questi saggi, specialmente di quello sul pensiero di Leopardi. Qui accennerò soltanto che la concezione generale a cui queste pagine si ispirano è una specie di marxismo-leopardismo che, mentre accetta l'analisi marxista della società e gli obiettivi di lotta politico-sociale e culturale che sono con essa congiunti, per ciò che riguarda invece il rapporto uomo-natura si richiama soprattutto al materialismo vero e proprio (adialettico, volgare, se così piace chiamarlo) del Settecento e dell'Ottocento, all'edonismo che gli è organicamente connesso e alle conseguenze pessimistiche che, con maggiore coerenza e lucidità di chiunque altro ne ha tratto il Leopardi» S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa, 1969, pp. VII-VIII.

153 T. De Mauro, *Strutturalismo idealista?*, in «La Cultura», V, 1967, pp. 113-116.

strutturalismo in nome dell'identificazione del linguaggio con l'arte, non toglie che lo strutturalismo faccia del "sistema" qualcosa di chiuso e di perfettamente coerente in sé, senza alcun interesse per la sua genesi "dal basso", per i rapporti tra le attività umane e i loro condizionamenti sia economico-sociali, sia fisico-biologici. A questo concetto davvero cuvieriano di "sistema" è inerente l'astoricità (non soltanto l'antistoricismo) (Timpanaro 1997, p. 27)

L'arco di tempo in cui si svolge il dibattito non è affatto secondario per comprendere la posta in gioco: il 1967 è l'anno di pubblicazione della prima edizione italiana del *Cours de linguistique générale*¹⁵⁴, con tutto ciò che questo testo ha comportato per non solo nel campo della linguistica, ma anche per la ricezione del pensiero di Saussure stesso.¹⁵⁵ Già due anni prima inoltre, in *Introduzione alla semantica* (De Mauro 1965), De Mauro aveva affrontato il nodo problematico del sistema *où tout se tient*, ridimensionando gli aspetti più paradossali di questo concetto tanto all'interno del pensiero di Saussure, quanto nella sua proposta. In un passaggio storico cruciale dunque, l'intervento di Timpanaro poteva rappresentare la riproposizione di una lettura vulgata dello strutturalismo, proprio mentre era in corso il tentativo di liberare Saussure e lo strutturalismo dai suoi aspetti più idealistici. Nel suo articolo De Mauro riporta due passi del *Cours*¹⁵⁶ proprio per dimostrare che le preoccupazioni di Timpanaro trovano un loro conforto in Saussure:

ben diverso dalla esangue larva che si è portato in giro per l'Europa ad opera di molti antisaussuriani e, anche, di moltissimi saussuriani (dagli amici mi guardi Iddio...). Ma è il reale Saussure del *Cours*. (De Mauro 1967a, p. 116)

Sempre nel 1967 De Mauro pubblica *Eliminare il senso?* (De Mauro 1967c), un articolo che significativamente riporta in apertura una dedica a Sebastiano Timpanaro. Nel paragrafo 7, intitolato *Per una teoria del valore linguistico*, viene precisata la definizione dell'arbitrarietà del segno linguistico. In tutti i punti che svolgono il tema, l'attenzione agli aspetti materiali è centrale e la sfida di Timpanaro ad una maggiore attenzione al dato materiale è raccolta. Particolarmente importanti, perché particolarmente in dialogo con Timpanaro, appaiono i

154 F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, tr. it. A cura di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Edizioni Laterza, Bari-Roma, 1967.

155 Si veda a proposito *Il Corso di linguistica generale italiano, ovvero il CLG in cerca d'autore*, di J. Trabant, in *Saussure e la scuola linguistica romana*, a cura di M. De Palo e S. Gensini, Carocci editore, Roma, 2018, pp. 79-96.

156 Cfr. le pagine 37 e 112 del *Cours de linguistique générale*.

punti 3.2.0 e 4.2.0, dove De Mauro dimostra il rapporto di significante e significato con i rispettivi condizionamenti fisico-acustici legati alle fonie da un lato e alla struttura naturale delle significazioni dall'altro, quindi in ultima istanza col dato biologico e materiale e al contempo la loro non determinazione a partire dai dati materiali. Proprio questa relazione di condizionato ma non determinato permette di concludere che il segno linguistico, unione di significato e significante, è arbitrario.¹⁵⁷

È da questi stimoli che Timpanaro parte per scrivere uno dei suoi più estesi contributi al dibattito sulla linguistica e la filosofia del linguaggio: l'articolo intitolato *Lo strutturalismo e i suoi successori*, pubblicato per la prima volta nella raccolta *Sul materialismo* nel 1970. In questo lungo saggio sono tre i punti principali elaborati da Timpanaro: una lettura di Saussure volta a valorizzarne gli aspetti materialistici, una ricostruzione storica degli strutturalismi linguistici alla luce del primo punto e infine una critica politica agli strutturalismi non linguistici. È proprio il primo punto quello rilevante ai fini del nostro ragionamento.

3.1.2 Un abbozzo di storia della linguistica come laboratorio di idee

Prima di affrontare il testo del *Corso di linguistica generale*, Timpanaro si dedica ad una diffusa analisi del contesto scientifico in cui si trovava a lavorare Saussure. Ritiene importante questo lavoro perché come vedremo, il giudizio che Timpanaro offre del lavoro del linguista ginevrino pone fortemente l'accento su quella che è considerata la sua vena polemica.¹⁵⁸ In poche pagine Timpanaro offre una ricognizione storica della linguistica ottocentesca che appoggia però sulle basi di suoi altri importanti lavori e che sarà ripresa e ampliata negli anni successivi.¹⁵⁹ Il carattere prevalente della ricostruzione storica della linguistica, afferma Timpanaro, sembra essere quello di una linea di sviluppo che da Bopp a Schleicher e da questi ai neogrammatici, afferma in modo sempre più deciso il carattere inconsapevole e immune da eccezioni delle leggi fonetiche. Questa esposizione è per

157 «Per 3.2.1 e 4.2.1 possiamo dire che il segno linguistico è arbitrario.» (De Mauro 1967c, p.148). Il successivo riferimento a Roman Jakobson al punto 5.0.2 conferma il dialogo ideale con Timpanaro, che aveva concluso il suo articolo in polemica con il linguista russo (Timpanaro 1967, p. 28).

158 «Rimarrebbe, credo, da approfondire ancora certi aspetti del rapporto tra Saussure e la linguistica anteriore: non penso tanto ai “precursori” di Saussure stesso, sui quali molto è stato già messo in chiari, quanto alle tendenze diverse, rispetto alle quali le idee saussuriane rappresentano una reazione polemica» (Timpanaro 1997, p. 107).

159 Si vedano in tal senso sia gli interventi su Cattaneo e Ascoli già pubblicati in *Classicismo e Illuminismo* (Timpanaro 1969, pp. 184-285) e successivamente gli articoli oggi pubblicati nella raccolta *Sulla Linguistica dell'Ottocento* (Timpanaro 2005).

Timpanaro insufficiente e ha bisogno di alcune precisazioni, non tanto riguardo al ruolo dei neogrammatici, quanto riguardo al rapporto tra orientamenti scientifici nell'ottocento, tra naturalismo e storicismo. Gli straordinari avanzamenti nel campo delle scienze della vita durante l'ottocento avevano avuto un impatto decisivo su tutte le metodologie scientifiche e la linguistica non faceva eccezione. L'importanza di questo punto è riassunta con efficacia da Anna Morpurgo Davies nella monumentale *Storia della linguistica* curata da Lepschy:

è chiaro che ogni tentativo di classificazione degli organismi può sfociare nella questione se tra di loro esista un legame evolutivo, e se una classificazione 'naturale' sia di fatto una classificazione basata su uno sviluppo storico. Il linguista aveva problemi analoghi: ad esempio, se la classificazione era basata sulla somiglianza di alcune caratteristiche, quali caratteristiche contavano? Era utile distinguere tra classificazione artificiale e naturale, trattandosi di lingue? Il parallelismo tra l'obiettivo del linguista e quello dello zoologo, dell'anatomista comparativo e del botanico era evidente. (Morpurgo Davies 1990, p. 104)

Si tratta di un vero e proprio clima culturale in cui linguistica comparativa e biologia erano attratti fatalmente l'una dall'altra. Graffi fa notare come lo stesso Darwin si richiami alla linguistica per proporre un'analogia tra la differenziazione tra le specie e le lingue umane.¹⁶⁰ Campione di questo atteggiamento fu Schleicher, che propose un modello incentrato sulla discendenza genealogica tra lingua e ispirato all'idea che le lingue: «sono organismi naturali che, senza essere determinabili dall'uomo, sono sorti, cresciuti e sviluppati secondo leggi fisse.» (Schleicher 1863, p. 123). Il punto decisivo per Timpanaro è che la reazione a questa equiparazione tra lingue e organismi naturali fu molto precoce, già tra gli allievi di Schleicher e soprattutto che vi si accompagna la polemica con l'accostamento della linguistica alle stesse scienze naturali. Illuminata sotto questa luce, la progressione della storia della linguistica ottocentesca non presenta più i neogrammatici come l'apogeo di una crescente affermazione del carattere ineccepibile delle leggi fonetiche, ma anche come una reazione a tendenze che mettevano in discussione lo statuto scientifico della linguistica. L'affermazione dell'ineccepibilità delle leggi fonetiche, dice Timpanaro, è sicuramente una conquista degli studi di fonetica indoeuropea, ma sul piano metodologico è anche: «irrigidimento polemico contro fermenti "storicistici" già in atto, quali si andavano manifestando appunto fra gli allievi di Schleicher e nella linguistica francese» (Timpanaro

¹⁶⁰ Vedi il paragrafo *Il naturalismo di Schleicher*, in Graffi 2019, pp. 128-131.

1997, p. 109). Un ruolo particolare in questa diatriba Timpanaro assegna a Graziadio Ascoli, insieme ad Hugo Schuchardt uno dei protagonisti del dibattito con i neogrammatici. La peculiare posizione teorica lo pone al valico tra i naturalisti e gli storicisti ed è questo l'aspetto che più di tutti interessa a Timpanaro:

Se si considerano, hegelianamente, natura e storia come termini antitetici, e si ritiene che solo dello Spirito vi possa essere storia, allora bisogna concludere che l'Ascoli non aveva una concezione storica del linguaggio. Lo Schleicher, che era un materialista prigioniero di schemi hegeliani, diceva appunto che la glottologia era una scienza naturale e *non storica*. Ma se, dopo Lyell e dopo Darwin, si ritiene che anche la natura inorganica e organica abbia una storia, quell'antitesi viene a cadere, e si dovrà allora riconoscere che anche la linguistica comparata ottocentesca è linguistica storica. Non si dovranno, beninteso, disconoscere le differenze specifiche tra la storia della natura e la storia umana; averle disconosciute è senza dubbio un grave difetto del pensiero positivistico, e, in parte, dello stesso Ascoli. Ma non si potrà nemmeno scavare tra i due tipi di storia un abisso, e pretendere poi che la storia linguistica appartenga tutta quanta alla sfera "spirituale"; si dovrà anzi riconoscere che l'evoluzione del linguaggio, nella quale hanno tanta parte l'inconscio e il meccanico, sta a metà strada tra il tipo "naturale" e il tipo "umano". (Timpanaro 1969, p. 329)

Questa lunga citazione è particolarmente importante, perché qui Timpanaro mette in fila molto precocemente alcuni capisaldi della sua concezione linguistica. I due articoli dedicati a Cattaneo ed Ascoli sono infatti pubblicati per la prima volta su «Rivista storica italiana» nel 1961 e nel 1962. Il riferimento darwiniano alla storicità della natura è la pietra angolare attraverso cui Timpanaro tenta di evitare che si apra un abisso tra le due storicità. Fin dai lavori di storia della linguistica dunque è centrale nella sua riflessione la battaglia perché tra le due sponde delle diverse storicità rimanga in piedi un ponte, che poi è per Timpanaro la concreta esperienza storica della specie umana. Il rischio che egli vede e sente con più forza è esattamente quello che la dimensione spirituale assorba integralmente sul suo versante tutte le esperienze spurie, come lo è l'esperienza linguistica. Non di poco conto è il riferimento al fatto che una parte significativa delle ragioni per cui l'esperienza linguistica è esperienza "di mezzo" è rappresentata da ciò che di inconscio e meccanico questa porta sempre con sé. Questa consapevolezza sarà la bussola con cui Timpanaro continuerà a muoversi nei suoi lavori più eminentemente teorici. De Mauro sarà tra i pochi a riconoscere questo aspetto

della ricerca timpanariana. La scelta di porsi in un terreno di mezzo non è mai stata per Timpanaro una scelta di neutralità, ma una postura teorica che al contempo respinge facili riduzionismi e nuovi idealismi, scegliendo consapevolmente il campo della critica soprattutto alle tendenze idealistiche intorno agli studi linguistici:

Timpanaro appartiene ai non molti che parimenti sdegnano di farsi negatori delle componenti incalcolabili operanti nella realtà del linguaggio e delle lingue e di farsi assertori di una teoria e pratica irrazionalistica dello studio linguistico. (De Mauro 2003, p. 103)

È grazie anche a questo atteggiamento metodologico di fondo che si può capire meglio l'importanza che viene assegnata da Timpanaro ad Ascoli. Come ha opportunamente ricordato Domenico Santamaria (Santamaria 2010), Ascoli rappresenta per Timpanaro un campo di studi in cui esercitare concretamente un'operazione di storiografia della linguistica ispirata ad una metodologia chiara: Timpanaro riteneva insufficiente una ricerca storiografica che si limitasse quasi esclusivamente alla dimensione linguistica di uno studioso-linguista, trascurando gli altri aspetti della sua personalità e, in particolare, l'influenza esercitata su di lui dal contesto storico-culturale e ideologico che ha contribuito a plasmare il suo pensiero. Secondo Timpanaro, lo studioso non è solo uno scienziato, ma anche un intellettuale, un cittadino e un essere umano. Coerentemente con questa visione, egli sottolinea che il temperamento di uno scienziato, le sue vicende personali, l'attività editoriale, l'organizzazione della cultura, della ricerca e dell'università, così come il suo impegno civile, accademico e politico, costituiscono una rete complessa di livelli interconnessi. Questi elementi non devono essere considerati separatamente o in alternativa gli uni agli altri, ma come parti integrate e complementari nella formulazione delle sue teorie scientifiche. Alla luce di questa impostazione, risulta chiaro come Ascoli rappresenti per Timpanaro un riferimento fondamentale soprattutto perché attraverso l'analisi dell'idea di sostrato emerge una possibile valorizzazione dell'incontro tra elementi bio-fisici ed elementi storici nei fenomeni linguistici.¹⁶¹

Nel 1878 con la pubblicazione di Brugmann e Osthoff alle *Morphologische Untersuchungen* nasce l'indirizzo di studi noto con il nome di neogrammatici. Gli assunti fondamentali di

¹⁶¹ Oltre all'articolo del 2010 e intitolato Graziadio Isaia Ascoli nel pensiero critico di Sebastiano Timpanaro, pubblicato negli atti del convegno ascoliano del 2007: *Il pensiero di Graziadio Isaia Ascoli a cent'anni dalla scomparsa*, rimane contributo fondamentale di Santamaria su questo tema *Bernardino Biondelli e la linguistica preascoliana* (Santamaria 1981).

questa scuola si possono brevemente riassumere in: origine psicologica dei mutamenti fonetici; loro innovazione individuale, a partire da un singolo individuo che si estendono inconsciamente alla collettività dei parlanti; ineccepibilità di questi mutamenti che sono dunque concepiti come leggi; il principio dell'analogia come spiegazione delle eccezioni all'ineccepibilità dei mutamenti; necessità di partire dallo studio delle lingue vive.¹⁶² Graziadio Ascoli fu tra i linguisti che più veementemente polemizzarono con la scuola neogrammatica. Una delle ragioni fondamentali di questa opposizione è sull'accento psicologista che questi davano alla linguistica, sminuendo, per l'Ascoli, l'aspetto etnografico. Questo era un vero e proprio caposaldo per la concezione linguistica ascoliana e nonostante i neogrammatici proclamassero formalmente l'ineccepibilità delle leggi fonetiche, in realtà minavano alla base la possibilità stessa di una concezione scientifica di tali leggi, assegnandogli un principio individuale di natura eminentemente psicologica. Commentando questa polemica, Timpanaro nota significativamente che «una “legge” che consiste nella generalizzazione di un fatto individuale non reca in sé alcuna garanzia di ineccepibilità» (Timpanaro 2005, pp. 243-244). Si tratta di una critica del tutto analoga a quella che Timpanaro esprime nei confronti della psicoanalisi freudiana e delle sue incursioni nei fatti linguistici.¹⁶³

Inquadrata sotto questo aspetto, la polemica di Ascoli con i neogrammatici assume i contorni di una difesa della possibilità stessa della scientificità della glottologia.¹⁶⁴ Il suo valore risiede nel fatto che rispetto a quella dei neogrammatici, la concezione ascoliana è nello stesso tempo più naturalistica ma anche «più storica, cioè più interessata alle vicende delle comunità dei parlanti e non solo all'astratto divenire delle lingue considerate in sé e per sé» (Timpanaro 2005, p. 244). Non si deve per questo esagerare la sovrapposizione di categorie: la concezione di storia di Graziadio Ascoli era ben diversa tanto da quella dello storicismo, quanto da quella marxista. Si trattava di una concezione prevalentemente evoluzionistica, legata agli aspetti naturalistici dell'evolversi dell'umanità. Il punto infatti rimane quello di metodo: per l'Ascoli l'emergere dello psicologismo dei neogrammatici rappresentava una messa in discussione della scientificità della linguistica e della glottologia ed è esattamente questo il punto rilevante per Timpanaro. Nonostante le sue rigidità infatti, l'Ascoli avrebbe avuto il merito di intravedere una tendenza liquidatrice all'opera. Gli sviluppi di tendenze

162 Cfr. Graffi 2019, pp. 134-145; Morpurgo Davies 1990, pp. 223-332.

163 Su questo si rimanda al secondo capitolo del presente lavoro.

164 «La teoria del sostrato, intesa in senso accentuatamente naturalistico [...], diveniva per l'Ascoli la principale garante dell'assolutezza delle leggi fonetiche e della scientificità stessa della glottologia» (Timpanaro 2005, p. 244).

anticlassificatorie e antidefinitorie si sarebbero spinte qualche anno dopo, nelle linguistiche più ispirate dalle filosofie neoidealistiche a negare ogni realtà concreta alle singole lingue e a riconoscere come uniche realtà le isoglosse variamente intersecantisi o, in certe formulazioni estreme, i singoli, sempre diversi e sempre irripetibili, atti espressivi.¹⁶⁵ In forza di ciò Timpanaro è portato a sostenere che: «l'Ascoli aveva visto, non a torto, una minaccia all'esistenza stessa della linguistica come scienza, un primo passo su quella strada che porterà all'identificazione della linguistica con l'estetica, cioè alla dissoluzione della linguistica» (Timpanaro 2005, pp. 245-246). L'interesse per la peculiare posizione di teorica di Graziadio Ascoli è sicuramente triplice. In primo luogo c'è, come abbiamo visto, l'anelito a difendere la scientificità della disciplina linguistica, un tema sicuramente timpanariano. In secondo luogo c'è il fatto che anche Ascoli si poneva in un terreno di mezzo, capace agli occhi di Timpanaro di non schiacciarsi sui versanti riduzionisti o idealisti della contesa. La concezione naturalistica ascoliana ha il merito di porre in modo corretto il fatto linguistico all'interno del variegato mondo delle attività e delle istituzioni umane:

formazione storico-sociale e non “naturale” o “istintiva” insenso biologico (in questo aveva certamente ragione il grande linguista americano Whitney contro Schleicher [...]), il linguaggio si differenzia però dalle altre istituzioni e tradizioni per la parte molto più grande che nel suo evolversi hanno processi inconsci, e per l'influsso più debole e indiretto che sulle sue trasformazioni esercitano le trasformazioni economico-politiche e culturali della società. (Timpanaro 2005, p. 246)

Infine c'è l'ultimo tema, direttamente derivato dai primi due, che è per noi decisivo, quello della riflessione metateorica sullo statuto della linguistica a fine ottocento. Timpanaro dedica alla storia della linguistica pagine molto appassionante in momenti molto diversi della sua produzione teorica, ribadendo però sempre con forza un punto, quello «della situazione di crisi della linguistica tardo-ottocentesca» (Timpanaro 1997, p. 110). Giorgio Graffi è intervenuto su questo aspetto criticando la ricostruzione storica di Timpanaro per il ruolo che in questa viene assegnato a Saussure. Come vedremo infatti il filologo pone grande enfasi al contesto scientifico in cui Saussure si trova a sviluppare le sue riflessioni. L'obiezione di Graffi è che la ricostruzione storica di Timpanaro non è utile a capire l'intento scientifico di del linguista ginevrino perché sostanzialmente: «Gli elementi a nostra disposizione, tuttavia,

165 «Il linguista e glottologo deve rinunciare all'ambizione, che lo gonfiò nel tempo del positivismo, di essere uno “scienziato” [...], deve rassegnarsi ad essere uno “storico”» (Croce 1905, p. 123-124).

inducono a pensare che il suo problema di fondo non fosse quello di stabilire che tipo di scienza fosse la linguistica, ma piuttosto quali fossero le entità con cui il linguista si trovava ad operare» (Graffi 2017, p. 227). La distinzione così netta tra la riflessione su quale tipo di scienza e quale tipo di oggetto per una ricerca scientifica appare poco convincente, ma diventa assai problematica se messa in relazione con Saussure in cui l'esigenza di chiarimento metateorico sulla scienza linguistica è centrale. In apertura di *Cours* il tema è posto chiaramente sul piatto. Il breve accenno di storia della linguistica va letto in questa direzione¹⁶⁶ ed è lo stesso Saussure che nello spiegare quali sono i compiti della linguistica accanto alla definizione del suo oggetto indica chiaramente che essa deve: «delimitare e definire se stessa» (Saussure 1967, p. 15). Nell'apparato critico al *Cours*, De Mauro indica che questo compito era eminentemente centrale, perché derivava e si legava indissolubilmente alla riflessione sulle questioni dell'arbitrarietà e del valore.¹⁶⁷ Che Saussure si collocasse ad un momento critico della storia delle idee linguistiche è sottolineato anche da Morpurgo Davies:

Senza dubbio, come si è detto, in questo momento emerge una certa insoddisfazione per la situazione esistente, e senza dubbio si avverte una forte esigenza di discutere seriamente problemi più generali: è esemplare, da questo punto di vista, l'insoddisfazione di Saussure. C'è anche una maggiore consapevolezza dell'impossibilità di affrontare determinati problemi in un contesto puramente storico (cioè diacronico). (Morpurgo Davies 1990, p. 330)

Appare poco condivisibile dunque la separazione proposta da Graffi tra preoccupazioni strettamente legate all'oggetto della linguistica e al suo statuto scientifico, tanto più proposto in un quadro di complessiva messa in secondo piano delle problematiche irrisolte nel contesto culturale e scientifico di riferimento (Graffi 2017, pp- 227-229). L'idea che la linguistica attraversasse una crisi sulle sue possibilità scientifiche tra i decenni tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento fossero attraversati è sostenuta anche da Giulio Lepschy ne *La linguistica strutturale*. In questo testo, pubblicato prima dell'edizione critica

166 «Subito dopo si formò una nuova scuola, quella dei neogrammatici [...]. Il loro merito fu di collocare nella prospettiva storica tutti i risultati della comparazione, e per tal via concatenare i fatti nel loro ordine naturale. Grazie ad essi, non si scorre più nella lingua un organismo che si sviluppa per se stesso, ma un prodotto dello spirito collettivo dei gruppi linguistici. [...] Tuttavia per quanto grandi siano i servizi resi da questa scuola, non può dirsi che essa abbia lumeggiato l'insieme della questione, e ancor oggi i problemi fondamentali della linguistica generale attendono una soluzione» (Saussure 1967, pp. 13-14).

167 Vedi De Mauro 1967b, p. 381, n. 43.

del *Cours* curata da De Mauro e della quale viene fatta menzione, i principali concetti della linguistica saussuriana vengono introdotti proprio a partire dall'idea di crisi della linguistica e viene sottolineato ancora una volta come lo spettro fosse proprio quello della liquidazione della linguistica come scienza, da un lato sotto la pressione del venir meno della fiducia nella validità delle leggi dell'evoluzione linguistica, in particolare in indoeuropeistica, e dall'altro sotto gli attacchi delle filosofie neoidealistiche alla glottologia, verso cui l'atteggiamento era quello del tentativo di assimilazione delle istanze e di prevenzione delle critiche:

Invano, perché a partire da tale filosofia, quale appare ad esempio nell'Estetica di B. Croce, non c'è nessuna linguistica possibile (se non quella che, identificandosi con l'estetica, cessa di essere riconoscibile in quanto linguistica). (Lepschy 1966, p. 19)

Emerge dunque completamente pertinente la sottolineatura dell'impegno scientifico di Saussure anche in relazione ai temi caratterizzanti la sua epoca, in particolare la critica dello psicologismo (Formigari 2001, pp. 151-152). Proprio i temi caratteristici il cosiddetto antipsicologismo di Saussure, rivelano in realtà l'esigenza di «dare una fondazione alla scienza del linguaggio e di avviare la semantica linguistica attraverso alcune scelte strategiche» (De Palo 2016, p. 36). Su questo aspetto De Mauro è tornato con lucida chiarezza nell'*Introduzione* agli *Scritti inediti di Linguistica generale*. Qui vengono messi in evidenza alcuni punti per noi rilevanti. In primo luogo il riconoscimento della piena titolarità di Saussure al più complessivo movimento del pensiero scientifico tardo-ottocentesco, sia sul piano strettamente linguistico, sia sul piano più epistemologico di carattere generale. È ben nota infatti la *querelle* intorno alla rivalutazione del concetto di astrazione¹⁶⁸ e le riflessioni rispetto al punto di vista o alla costruzione di unità di misura. Il riconoscimento di questo aspetto non deve trasformare Saussure in un epistemologo, ma deve sempre essere accompagnato dal riconoscimento che le sue riflessioni epistemologiche vengono svolte dal punto di vista del linguista e riguardano eminentemente la scienza linguistica, per la quale rimangono veri in prima istanza i compiti di descrivere le lingue nel loro stato e nel loro divenire, e di individuare su queste basi le leggi generali e le forze universali. Accanto a questi due compiti va mantenuta sempre la consapevolezza che la linguistica ha un lato più propriamente epistemologico che consiste appunto nel compito di definire i limiti della propria azione scientifica e identificare ciò che vi ricade all'interno. In De Mauro è sempre

¹⁶⁸ Vedi De Palo 2016, pp. 39-42.

viva l'attenzione a non spostare il bastone di questo argomento sull'isolamento della linguistica, infatti l'isolamento scientifico della disciplina era stato uno degli ingredienti del diffondersi dell'interpretazione cosiddetta vulgata della linguistica saussuriana.¹⁶⁹ La preoccupazione di definizione scientifica della propria disciplina non può però essere confusa categoricamente come la chiusura ad ogni interdisciplinarietà. La tensione tra l'esigenza di apertura alle altre discipline e controllo sul proprio oggetto e la propria metodologia scientifica particolare è ribadita anche nell'*Introduzione* agli *Scritti Inediti*, dove De Mauro spiega precisamente che l'esigenza della definizione di una rigorosa definizione di cos'è la linguistica e di che cosa cade all'interno dei suoi confini è un compito essenziale, non per chiudersi, ma per poter efficacemente integrarsi con le altre discipline che si occupano a vario titolo di fenomeni linguistici, dalla psicologia all'antropologia, passando per filologia e storia (De Mauro 2005, p. XXI).

La preoccupazione di carattere scientifico-epistemologico di Timpanaro nel porre la questione del contributo di Saussure alla linguistica appare dunque fondata. Sotto questo aspetto molto interessanti e ancora preliminari prima di addentrarsi nel confronto diretto di Timpanaro con il testo del *Cours* sono le osservazioni proprio sul tema dell'interdisciplinarietà. Nel prendere in esame la cosiddetta “alleanza” istituitasi tra Ascoli e Schuchardt nella polemica con i neogrammatici, l'accento viene posto proprio sulla diversa concezione di interdisciplinarietà che i due proponevano. La loro comune passione per la connessione degli aspetti della realtà e il rifiuto per una rigida autonomia della linguistica, non si traducevano però in un comune atteggiamento.¹⁷⁰ Se da un lato infatti lo Schuchardt tendeva ad unire la linguistica alle scienze storico-filologiche con un forte accento culturalistico, Ascoli proponeva l'unità tra linguistica, studi biologici e antropologia concepita naturalisticamente (Timpanaro 1997, p. 110). L'osservazione è importante perché lo stesso Timpanaro si è sforzato per tutta la sua vita di studiare i fenomeni linguistici avvalendosi delle risorse provenienti da altre discipline, a partire dalla biologia, dalla psicologia e dalla filosofia della scienza. L'interdisciplinarietà dunque non è un fatto neutrale, ma contemporaneamente orienta e deriva dall'impostazione di fondo del ricercatore e sotto questo aspetto, ad esempio, Timpanaro non giudica positivamente l'interdisciplinarietà di Roman Jakobson, giudicata: «un'interdisciplinarietà da congressi dell'UNESCO, che rischia di

169 «per buona parte, gli equivoci interpretativi del CLG sono legati alla mancata percezione di questa distinzione: una volta inteso *objet* nel senso banale, cioè nel senso di *matière*, ed una volta dimenticato, come tanti altri passo, l'esordio di questo secondo capitolo, si è attribuita a S. una visione esclusivistica della linguistica, che dovrebbe tagliare i ponti con altre discipline» (De Mauro 1967b, p. 380).

170 Si vedano su questo Santamaria 2010 e Covino 2019.

risolversi in un accorto mimetismo dei linguaggi delle altre scienze (col risultato di *épater* il povero specialista di una scienza sola), anziché di una vera unificazione delle scienze» (Timpanaro 1997, p. 135). La particolare interdisciplinarità di Ascoli ha sempre esercitato una grande impressione su Timpanaro, perché il suo impegno era quello di non scavare un fossato tra la dimensione della storia umana e quella della storia naturale; in quest'ottica va letto il rammarico ascoliano di quello che gli appariva come il progressivo isolamento della linguistica e la sua separazione dall'antropologia e dall'etnografia (Timpanaro 1969, p. 339). Questa lunga ricostruzione permette di inquadrare meglio le pagine conclusive delle *Considerazioni sul materialismo* che avevano stimolato le repliche di Lepschy e De Mauro. Timpanaro chiude l'articolo con un lungo commento dal carattere metodologico che richiama espressamente la sua nozione di progresso e il procedere non lineare di questo stesso:

È anche errato, a mio parere, credere che l'interesse del marxista odierno per la linguistica o per la psicologia debba obbligatoriamente incanalarsi verso *l'ultima* incarnazione della linguistica o della psicologia. Se siamo convinti (e in linea di principio dovremmo esserlo tutti) che il divenire della cultura borghese non segue una linea di assoluto progresso ma di progresso-involuzione (progresso nel raffinamento metodologico e in determinate acquisizioni, involuzione nell'ideologia, il che porta anche ad una parziale falsificazione o forzatura interpretativa dei risultati propriamente scientifici), può darsi allora che Pavlov abbia da dirci più di Freud, almeno sotto certi aspetti, e Ascoli più di Roman Jakobson; e può darsi che anche il ruolo di scienza-guida che attualmente la cultura borghese assegna alla linguistica e alla psicologia vada discusso, e che una parte più importante vada attribuita alle scienze storiche della natura. (Timpanaro 1997, p. 148)

Sono qui riassunti alcuni punti metodologici, che vanno ben al di là della semplice rappresentazione semplicistica dello strutturalismo come “fantasma polemico”, come pungentemente definito da Lepschy (Timpanaro 1997, p. 105). In primo luogo è centrale qui la nozione di progresso non lineare, non solo dal punto di vista generale della società, ma anche delle scienze. L'ultimo ritrovato non è necessariamente un passo in avanti verso la verità o verso la costruzione di una metodologia scientifica più corretta. Come abbiamo avuto modo lungamente di vedere nei capitoli precedenti, l'acquisizione di verità e metodologie scientifiche si ottiene per Timpanaro attraverso un accumulo per successive approssimazioni, che comportano anche passi falsi e vicoli ciechi. In questo sta anche il

valore della ricerca storica e l'attualità di pensatori lontani nel tempo e dalla cultura del ricercatore contemporaneo. L'importanza della riflessione intorno al pensiero di Graziadio Ascoli per Timpanaro è dunque legata alla metodologia scientifica e al rapporto con una corretta impostazione dell'interdisciplinarietà e non è un caso che il glottologo goriziano venga contrapposto non solo a Jakobson, ma anche a Lévi-Strauss proprio sotto questo aspetto:

Il legame tra linguistica e antropologia-etnologia, nel modo in cui si pone, per esempio, in Lévi-Strauss (un modo esasperatamente antievoluzionistico e sfociante in una vera e propria religione dello Spirito oggettivo) non ha nulla a che vedere con l'impostazione ascoliana dei rapporti tra le due discipline. Ma via via che la linguistica odierna riconquisterà – non solo in linea di principio ma nell'effettiva ricerca – l'interesse per la dimensione storica, e cesserà di considerare “non pertinente” e non scientifico ogni studio linguistico che non rientri in un'impostazione matematizzante e metodologista della scienza, anche l'opera dell'Ascoli ritornerà attuale (Timpanaro 2005, pp. 255-256).

In cosa consiste l'attualità di Ascoli lo abbiamo già osservato in precedenza: è la corretta impostazione del rapporto tra le due temporalità, il riconoscimento della storicità della natura e della definizione del ruolo delle lingue rispetto alle altre istituzioni umane.¹⁷¹ Giunti a questo punto è importante dire qualcosa sulla posizione di Timpanaro in merito alla lingua come istituzione.

3.1.3 Lingua e istituzione

Quello della lingua come istituzione è un tema classico all'interno degli studi saussuriani e linguistici.¹⁷² Nel *Cours* la lingua viene definita un'istituzione sociale, ma «non è un'istituzione sociale come le altre» (Saussure 1967, p. 19), in quanto «si distingue per diversi aspetti dalle altre istituzioni politiche, giuridiche, ecc.» (*ivi*, p.25). Tale affermazione impone di esaminare, da una parte, le relazioni tra la lingua e le altre istituzioni sociali e,

171 «Messe da parte, come è opportuno per evitare dannosi equivoci, tutte le applicazioni di termini biologici alla linguistica, care ai linguisti ottocenteschi e allo stesso Ascoli, rimane tuttavia il fatto che la storia delle lingue è più “evoluzionistica” di quella dell'economia, del diritto, delle religioni, della cultura» (Timpanaro 2005, p. 246).

172 Tra chi ha approfondito lo studio della lingua come istituzione sociale c'è certamente Louis Hjelmslev, in particolare in *La forma del contenuto del linguaggio come fattore sociale* (1953), *La stratificazione del linguaggio* (1954), *Per una semantica strutturale* (1957).

dall'altra, di tenere conto di queste interazioni nell'analisi dei fenomeni linguistici. L'idea della lingua istituzione sociale speciale presentata nel *Cours* trae origine dal confronto con il linguista americano William D. Whitney che aveva avuto il merito di considerare la lingua appunto come un'istituzione sociale.¹⁷³ Questi però si è fermato sulla soglia poiché nonostante abbia giustamente posto l'accento sul carattere arbitrario dei segni, non ha visto che l'arbitrarietà è precisamente il punto in cui la lingua si distingue dalle altre istituzioni (Saussure 1967, p. 94).

Il principio di arbitrarietà del segno linguistico distingue nettamente la lingua dalle altre istituzioni sociali. In esso, il legame tra significante e significato è arbitrario, ossia privo di motivazione intrinseca. Poiché il segno linguistico si definisce come l'associazione tra un significante e un significato, ne consegue che tale segno è, per sua natura, arbitrario. Proprio per questo principio, non esiste una ragione intrinseca che imponga l'uso di un termine piuttosto che un altro. Non vi è alcuna motivazione predeterminata nell'associazione tra significante e significato; la relazione che si instaura tra di essi, e tra questi e le altre entità della *langue*, forma il segno linguistico. Mentre altre istituzioni, come il diritto, la politica e i costumi, si fondano su usi ripetuti attraverso azioni individuali conformi e riconosciute come più o meno ragionevoli, la lingua si basa esclusivamente sull'abitudine a determinati usi piuttosto che ad altri, è il peso della tradizione e dell'apprendimento: «Le altre istituzioni umane – i costumi, le leggi ecc – sono tutte basate, in gradi diversi, sui rapporti naturali delle cose: vi è in esse una congruenza necessaria tra i mezzi impiegati e i fini da perseguire» (Saussure 1967, p. 94). Tra le forze che operano per l'immutabilità del segno, il legame stretto tra la lingua e la massa parlante, continuamente immersa in essa. Questo aspetto è per Saussure di capitale importanza nel distinguere la lingua dalle altre istituzioni umane, perché le altre coinvolgono sempre un numero minore e per minor tempo rispetto alla lingua in dimensioni quasi incommensurabili.¹⁷⁴

Timpanaro prende in esame il rapporto tra la lingua e le istituzioni, con esplicito richiamo a Saussure, intervenendo nel dibattito che in Italia aveva tra i suoi protagonisti Nencioni e Devoto e che ruotava intorno all'idea di lingua come istituzione, con ampio spazio al rapporto tra lingua e diritto. Si tratta di un dibattito caratteristico della riflessione linguistica italiana che si era trovata di fronte ad una sorta di *impasse* (Gensini 2020, p. 250) dovuto al

173 «istituzione, e una di quelle istituzioni che in ogni popolo costituiscono la cultura» (Whitney 1875, p. 336)

174 «Questo fatto capitale basta a dimostrare l'impossibilità d'una rivoluzione. La lingua è, tra tutte le istituzioni, quella che offre minor presa alle iniziative» (Saussure 1967, p. 92).

particolare ruolo che Benedetto Croce era venuto a giocare nella cultura italiana.¹⁷⁵

La proposta avanzata da Nencioni e successivamente adottata da Devoto consiste nel mutuare per analogia la categoria giuridica di istituzione.¹⁷⁶ Secondo Nencioni, la teoria e la prassi del diritto non solo integrano ma anche conciliano in maniera indissolubile due dimensioni essenziali: quella sociale e normativa da un lato, e quella individuale dall'altro. In questa prospettiva, il comportamento umano, compreso quello linguistico, si configura inevitabilmente come un campo in cui queste dimensioni si intrecciano e influenzano reciprocamente.

Timpanaro interviene in questo dibattito con un articolo del 1963 dal titolo *A proposito del parallelismo tra lingua e diritto*. Nel dibattito particolare Timpanaro prende esplicitamente posizione contro l'istituzione del parallelismo tra lingua e diritto. Non è importante qui ripercorrere tutte le tappe del ragionamento perché non è sul dibattito con gli istituzionalisti di tradizione italiana che ci interessa primariamente, ma è importante isolare alcuni punti. Anzitutto viene sottolineato giustamente come l'analogia tra lingua e diritto si è posta in tempi molto diversi e si può far risalire indietro fino al pensiero greco, dove per entrambe si poneva la discussione se fossero “per natura” o “per convenzione”. In base a come veniva differentemente definito e concepito l'uno dei due termini di paragone, variava anche la concezione dell'altro termine e: «l'analogia è stata invocata ora per sostenere la “naturalità” del diritto, ora la “convenzionalità” (in senso lato) della lingua» (Timpanaro 1963a, p. 1). L'idea della lingua come istituzione nell'ottocento ha, nella ricostruzione di Timpanaro, due vere e proprie fasi. Nella prima parte del secolo questa viene posta da studiosi come Savigny o Puchta, per i quali la lingua era una manifestazione tipica del cosiddetto “carattere nazionale”¹⁷⁷. Poiché la lingua procede per evoluzione lenta e inconscia, questa forniva la

175 «Com'è noto, la dottrina di Croce faceva del singolo atto espressivo, radicato in un contesto specifico e in condizioni strettamente individuali di sensatezza, l'unico oggetto storicamente, e quindi teoricamente, plausibile della ricerca. Le categorie tradizionali di cui faceva uso il linguista (le celebri *Lautgesetze* prive di eccezioni dei neogrammatici, le nozioni grammaticali – verbo, aggettivo ecc. –, il concetto di fonema o di norma, l'idea stessa di “lingua” astrattamente intesa) andavano pertanto considerate oggetti extra-teorici, costruzioni ad hoc del ricercatore utilizzabili per fini pratici o didascalici, ma non conoscenza filosofica degna di questo nome.» (Gensini 2020, p. 250).

176 I testi principali lungo cui si snoda questa proposta sono *Idealismo e realismo nella scienza del linguaggio* di Nencioni e *Fondamenti della storia linguistica* di Devoto. Negli anni '50 il dibattito si animò con diversi contributi, tra cui si può ricordare Nencioni 1957, in «Atene e Roma»; Fiorelli, *Storia giuridica e storia linguistica*, in «Annali di storia del diritto» I, 1957, p. 261 sgg.; G. Devoto, *Un nuovo incontro fra lingua e diritto*, in «Lingua nostra» XIX (1958), p. 1 sgg., e *Nuovi studi di stilistica*, Firenze 1962. Per uno sguardo retrospettivo su quel dibattito da parte di uno dei protagonisti, vedi anche G. Nencioni, *Parere di un antico istituzionalista sulla linguistica odierna*, in SLI, *Teoria e storia degli studi linguistici: atti del settimo Convegno internazionale di studi*, (Roma, 2-3 giugno 1973), a cura di U. Vignuzzi-G. Ruggiero-R. Simone, Bulzoni, Roma 1975, pp. 51-56

177 «Presso ogni nazione [...] noi vediamo il diritto civile rivestire un carattere determinato affatto peculiare a

metafora adatta al loro concetto organico di storia dei popoli, grazie al quale proponevano una lettura per cui il diritto procedesse lentamente e senza salti in avanti, proprio come la lingua.

La concezione di lingua come istituzione in parallelo con quella giuridica da cui i protagonisti del dibattito a metà del '900 traevano le loro categorie non era quella propria del romanticismo di Savigny o Puchta, ma piuttosto da Whitney, un linguista «nettamente antiromantico antiromantico, nettamente contrario alla concezione della lingua come organismo naturale» (Timpanaro 1963a, p. 4). Whitney infatti affermava che la lingua «è un'istituzione, di quelle istituzioni che in ogni popolo costituiscono la cultura » e sebbene per certi versi si differenzi dagli altri elementi della cultura, anche gli altri hanno elementi loro propri che li caratterizzano, differendo gli uni dagli altri. Da Whitney in poi si è imposta una concezione di lingua come «istituzione» che ha progressivamente guadagnato favori tra tutti i linguisti e gli studiosi che volevano respingere l'immagine della lingua come organismo naturale e riaffermare il carattere storico e non naturalistico della loro disciplina, senza per questo «disconoscere l'aspetto collettivo del fatto linguistico» (Timpanaro 1963a, p. 4). Fino a qui abbiamo visto come il contesto scientifico e culturale di riferimento sia per Timpanaro un elemento decisivo, anche per la ricostruzione delle vicende delle discipline; non sorprende dunque, ma è significativo, che tra gli oppositori di una concezione romantico-naturalistica della lingua, individui un passo molto puntuale di Michel Bréal in cui si sottolinea la necessità di trovare analoghi alla formazione della coniugazione indoeuropea, non nelle discipline botaniche o biologiche, ma nella storia sociale, precisamente nelle istituzioni politiche o giuridiche.¹⁷⁸

Già nel 1963 dunque vediamo Timpanaro impegnato nella definizione di un concetto per lui importante, quello dell'esigenza di inquadrare la storia delle discipline anche alla luce dei momenti di difficoltà e di *impasse* che possono generarsi non solo di fronte alla difficoltà di raggiungere risultati, ma talvolta anche nella difficoltà di coniugare scienza, ideologia e

quel popolo, non altrimenti che la sua lingua, i suoi costumi, la sua costituzione politica» (Savigny 1828, p. 102). F. K. von Savigny, *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Heidelberg 1828, trad. it. G. Tedeschi, Verona 1857, pp. 102, 104, citato in TIMPANARO 1963a, p. 2.

178 «Fallait trouver à la conjugaison indo-européenne, en sa formation et en son développement, quelque analogue tiré d'un autre ordre d'objets, ce n'est pas dans la zoologie ou la botanique que j'irais chercher mon terme de comparaison, mais plutôt dans l'histoire sociale. Je penserais à quelqu'une de ces grandes institutions politiques ou judiciaires — les Parlements ou le Conseil du Roi — qui, nées d'un besoin primordial, ont vu peu à peu se diversifier, s'étendre leurs attributions, jusqu'à ce qu'un autre âge, trouvant cet ensemble de rouages trop lourd, en ait retranché une part, en ait divisé le fonctionnement entre divers corps libres et indépendants, quoique prenant part encore, dans une certaine mesure, et avec la preuve visible de leur ancienne solidarité, à la conception initiale.» Bréal, « Mém. de la Soc. de Linguistique » XI (1900), p. 284.

filosofia: «All'inizio del nostro secolo Benedetto Croce, esasperando e schematizzando alcuni spunti offertigli da Schuchardt e Gilliéron, negò mente l'aspetto collettivo e oggettivo della lingua e ridusse la all'espressione individuale, la linguistica» (Timpanaro 1963a, p. 5). In relazione a ciò Timpanaro si spinge a suggerire che da un punto di vista strettamente idealistico la nozione di “istituto” crea alcuni nodi teorici perché tecnicamente non può essere interpretato: «se non come momento puramente negativo, destinato a risolversi nell'attualità del pensiero e dell'azione del Soggetto» (Timpanaro 1963a, p. 5).¹⁷⁹ Di fronte ai rischi di liquidazione della linguistica impliciti in una concezione idealistica portata alle sue estreme conseguenze, Timpanaro riconosce che il concetto di lingua come istituzione ha il merito di contribuire a superare i rischi di ipostatizzazione presenti in una lettura rigida e idealistica delle antinomie tipicamente saussuriane di individuale e collettivo, di sincronico e diacronico. Riconosciuti i meriti di Devoto e Nencioni dunque e del parallelo tra lingua e istituzione specificatamente giuridica, Timpanaro passa ai rilievi critici di questa impostazione:

La riduzione della lingua all'istituto giuridico (o, come adesso il Devoto preferisce dire, economico-giuridico) è senza dubbio utile a chiarirne aspetti, come il carattere sociale e pratico. Ma altri aspetti differenziano assai nettamente, mi pare, la lingua non solo dal diritto, ma da tutte quelle che si sogliono chiamare istituzioni. (Timpanaro 1963a, p. 8)

La principale di queste differenze è che nelle istituzioni umane in generale e nel diritto nel caso specifico, l'attività umana volontaria e cosciente ha un peso enormemente più grande di quanto ne ha nella lingua. Questo aspetto è stato accennato già nel dibattito e nella polemica contro i giuristi romantici come Savigny (Timpanaro 1963a, p. 2), ma è un merito indiscusso di Saussure averne fatto un elemento decisivo della nuova scienza linguistica. Al contrario Devoto e Nencioni sembrano a Timpanaro trascurare questa differenza. Sotto questo aspetto è importante vedere come Gensini abbia sottolineato come nel fermento del dibattito intorno all'istituzionalismo italiano, la lezione di Saussure sembra non essere stata presa in considerazione come una reale alternativa ai problemi che emergevano dal confronto con le posizioni dell'idealismo italiano.¹⁸⁰ Il risultato è che Devoto e Nencioni osservano come il

179 Recentemente Roberto Esposito ha proposto una rilettura del concetto di istituzione dall'angolo visuale della filosofia politica e dell'antropologia filosofica, si vedano a proposito soprattutto Esposito 2020 ed Esposito 2021.

180 «Di grande importanza è il fatto che né Nencioni né i linguisti che egli, qui e altrove, ricorda come vicini alla sua problematica, Benvenuto Aronne Terracini (1886-1968) e Giacomo Devoto (1897-1974), vedano in Saussure e nelle scuole di Parigi, di Praga e di Copenaghen che in qualche modo ne dipendevano, una possibile alternativa. Il caposcuola ginevrino e le principali articolazioni della tradizione che siamo soliti

rapporto tra individuo e collettività si rifletta analogamente sia nel contesto linguistico che in quello giuridico: in entrambi i casi, c'è una propensione dell'individuo verso l'innovazione, limitata però dall'accettazione collettiva, dalle norme stabilite. Tuttavia, nel campo del diritto, questa propensione all'innovazione non si limita a operare all'interno del quadro delle leggi esistenti; comprende anche azioni volte a modificare le leggi esistenti, a revocarle o a introdurre nuove normative. Questo tipo di attività è praticamente assente nel contesto linguistico o si verifica molto raramente. Inoltre, gli interventi normativi nel linguaggio, noti come glottotecnici¹⁸¹, consistono principalmente nel prendere posizione contraria a specifiche innovazioni linguistiche o nel scegliere tra diverse forme di espressione già esistenti, senza mai affrontare una revisione profonda e radicale del sistema linguistico. Su questo la posizione di Timpanaro è molto chiara e, mi sembra, molto affine alla lezione saussuriana:

Mario Sansone, partendo da un punto di vista crociano, vede nell'espressione linguistica un'attività molto più libera e creativa che i rapporti ridici: « Il parlante non ha una lingua da interpretare o da applicare suo proprio è nell'ingenua creazione della fantasia ». Questo può vero per ciò che riguarda l'espressione in quanto creazione artistica, quindi la libertà dell'individuo entro il sistema. Ma la libertà di critica di riforma del sistema è infinitamente maggiore per ciò che riguarda istituzioni giuridiche: ognuno di noi può assistere a radicali mutamenti istituzioni, e può contribuire a effettuarle; non può. aspettarsi niente altrettanto rivoluzionario nel campo linguistico. (Timpanaro 1963a, pp. 8-9)

Arrivato a convocare proprio Saussure, Timpanaro riparte proprio dalle pagine del *Cours* dedicate a mutabilità e immutabilità del segno linguistico. Qui infatti il linguista ginevrino spiega precisamente come l'idea che la lingua sia ereditata, attraverso l'addestramento, dalle generazioni precedenti, non è sufficiente a spiegare la sua differenza rispetto alle altre istituzioni proprio perché: «non è forse possibile modificare da un momento all'altro delle leggi esistenti ed ereditate?» (Saussure 1967, p. 90). Con questa domanda retorica ci si introduce al cuore del problema, ovvero al fatto che il rapporto tra ciò che le generazioni

chiamare “strutturale” vengono infatti accomunati in un’etichetta di approccio “sociologico” alla lingua che avrebbe la sua premessa nella scissione della *langue* (ovvero del sistema linguistico, «depositato» nella mente dei parlanti) dalla *parole* (ovvero dagli infiniti atti individuali di comunicazione) e nell’assoluto privilegio accordato alla prima, proiettato su un piano di astratta sincronia, azzerante le oscillazioni dell’uso» (Gensini 2020, p. 251).

181 Vedi B. Migliorini, *La linguistica applicata o glottotecnica*, in *Saggi linguistici*, Firenze 1957.

passate impongono e la capacità agente dei soggetti che compongono la società è variabile di grado nelle diverse istituzioni, nel caso specifico della lingua, la combinazione degli elementi e il fattore storico «esclude ogni cambiamento linguistico generale ed improvviso» (Saussure 1967, p. 90). Come abbiamo visto in precedenza sono vari gli elementi che concorrono all'immutabilità del segno linguistico ma Timpanaro sottolinea come non abbiano lo stesso statuto, certo la complessità del sistema linguistico, l'inerzia collettiva della massa parlante, sono temi importanti di ordine eminentemente pratico, ma è il principio dell'arbitrarietà del segno linguistico che sta al cuore del rapporto tra lingua e istituzione:

proprio l'arbitrarietà del segno mette la lingua al riparo da ogni tentativo tendente a modificarla. La massa, anche se fosse più cosciente di quel che è, non potrebbe discuterne. Perché, per mettere in questione una cosa, è necessario che questa sia fondata su una norma ragionevole. Si può discutere, per esempio, se la forma monogama del matrimonio è più ragionevole della poligamia ed è possibile far valere ragioni per l'una e per l'altra. Si potrebbe anche discutere un sistema di simboli, perché il simbolo ha un rapporto razionale con la cosa significata; ma per la lingua, sistema di segni arbitrari, questa base fa difetto e con essa ci è sottratto ogni terreno solido di discussione; non c'è nessun motivo per preferire *soeur* a *sister*, *Ochs* a *boeuf*. (Saussure 1967, p. 91)

Si tocca qui un punto della massima importanza per il rapporto tra Timpanaro e Saussure che nell'articolo del 1963 viene solo accennato e sarà ripreso poi in *Lo strutturalismo e i suoi successori*, come vedremo tra poco. Timpanaro chiama a testimoniare a suo favore le pagine del *Cours* in cui viene formulato il celebre esempio di *boeuf* – *Ochs* e aggiunge un commento tra parentesi che era così determinante per lui che tornerà, quasi con le stesse parole, sette anni dopo nell'articolo sullo strutturalismo:

Ma l'arbitrarietà del segno linguistico (un principio che è stato precisato meglio e inteso in modo meno semplicisti, ma, direi, non negato dalla linguistica postsaussuriana) dipende, in ultima analisi, dal suo carattere strumentale. (Timpanaro 1963a, p. 9)

Come vedremo nel dettaglio tra poco, nella sua lettura del *Cours* Timpanaro porrà molto l'accento sugli aspetti che egli considera delle contromisure rispetto al rischio di idealismo implicito in alcune scelte del linguista ginevrino. Al centro di questi aspetti c'è senza dubbio la valorizzazione dell'esempio di *boeuf* – *Ochs* in chiave realistica e la necessità dell'ancoraggio dell'esperienza linguistica ad un'esperienza sensibile-concettuale che sia diversa dalla lingua stessa.

3.1.4 Timpanaro lettore del *Cours*

Nelle pagine dedicate a Saussure da Timpanaro possiamo identificare due atteggiamenti complementari: nella prima parte inizia collocando il progetto generale del linguista ginevrino all'interno della storia della linguistica dei decenni a cavallo tra l'ottocento ed il novecento, mentre nella seconda passa al setaccio alcuni dei passaggi fondamentali del *Cours* per valorizzarne il carattere realista.

Timpanaro identifica l'inizio degli anni '80 dell'Ottocento come un momento di svolta: la concezione darwiniana della linguistica, nelle sue varie declinazioni, perde terreno e neogrammatici e allievi di Schmidt e Schuchardt si dividono il terreno; da un lato con le grandi sintesi neogrammaticali in campo indeuropeistico, dall'altro con i lavori di Gilliéron e Schuchardt nel campo romanzo nei quali si manifesta finalmente: «la tendenza ad uno storicismo anticlassificatorio e individualizzante, che diverrà apertamente idealistico più tardi, con Vossler e coi linguisti crociani» (Timpanaro 1997, p. 110).

È all'interno di questo che è possibile inquadrare alcuni aspetti determinanti della proposta teorica del *Cours* anche alla luce del dibattito da cui emergono. Per Timpanaro infatti è viva in Saussure una tendenza difensiva rispetto allo statuto scientifico della linguistica che ha tre importanti conseguenze: in primo luogo l'impianto antinomico della sua proposta, in secondo luogo la carica polemica della definizione di *parole* e infine la rinuncia ad una dimensione di scientificità possibile per la dimensione diacronica del linguaggio. In particolare, Timpanaro nota che l'impianto antinomico, caratterizzato da particolare insistenza sulla distinzione e la separazione tra i due poli, è senza dubbio una distinzione di «punti di vista» e non di «sostanze»; cionondimeno di antinomia oppositiva continua a trattarsi. Questa scelta assolverebbe ad un compito strategico, quello di strumento di difesa della scientificità di fronte a tendenze che minacciavano di dissolvere la linguistica come scienza. Reagendo ad un contesto in cui crescente e unilaterale si fa tra gli studiosi l'insistenza sull'aspetto soggettivo dei fatti di lingua, Saussure avrebbe reagito impostando il problema a partire dal riconoscimento della realtà di entrambe i fenomeni linguistici, quello della *langue* come istituzione collettiva e quello di *parole* come singola realizzazione del sistema, ma tenendoli separati in sede di analisi scientifica. È una decisione di carattere scientifico che porta Saussure a fondare la linguistica sul terreno della *langue*, perché il rischio è precisamente quello di vedersi sottrarre l'oggetto di studio da innumerevoli altre discipline. È proprio Saussure a osservare come la linguistica corra il rischio di vedersi sottratto il proprio oggetto

di studio particolare; la necessità di individuare un oggetto integrale per la linguistica deve fare i conti con la natura eteroclita dei fatti di lingua che hanno, la caratteristica di presentare «eternamente due facce, che si corrispondono e delle quali l'una non vale che in virtù dell'altra» (Saussure 1967, p. 17). Saussure rileva come l'oggetto della linguistica si trovi al centro di un dilemma: se si seleziona un solo aspetto del problema, si rischia di sacrificare le dualità, le antonimie evidenziate, se invece si affronta il linguaggio sotto molteplici aspetti, l'oggetto della linguistica appare un ammasso eteroclito che «apre la porta a parecchie altre scienze – alla psicologia, all'antropologia, alla grammatica normativa, alla filologia ecc. - che noi separiamo nettamente dalla linguistica, ma che, col favore d'un metodo poco corretto, potrebbero rivendicare il linguaggio come uno dei loro oggetti» (Saussure 1967, p. 17).

Questo passaggio è molto importante. Abbiamo osservato in precedenza come la tentazione possa essere quella di risolvere questa frase in una professione contro l'interdisciplinarietà. Lo stesso De Mauro interviene nell'apparato critico con una nota specifica su questo punto. In primo luogo si deve osservare come l'inciso «che noi separiamo nettamente dalla linguistica» non è presente nelle fonti manoscritte. De Mauro spiega giustamente che gli editori hanno interpolato il testo con una preoccupazione di purezza della disciplina, che contrasta con l'idea saussuriana del rapporto tra linguistica, semiologia e psicologia sociale: «la preoccupazione di S., in questo passo e altrove, è quella di determinare se c'è e quale è il fine specifico dell'indagine linguistica: e non è già quella di chiudere le porte a scambi con altre discipline» (De Mauro 1967b, p. 382). Ma l'attenzione all'interdisciplinarietà non rappresenta il punto centrale del passaggio, nonostante l'intervento degli editori abbia spostato l'attenzione su questo: il punto decisivo è che siamo di fronte al momento in cui serve una presa di posizione scientifica per poter difendere lo statuto della linguistica come scienza, proprio perché altre discipline, in virtù anche di metodologie meno corrette per lo studio delle lingue, potrebbero erroneamente farlo cadere sotto il proprio dominio. La scelta è importante e sottolineata con la giusta enfasi:

A nostro avviso, non vi è che una soluzione a tutte queste difficoltà: *occorre porsi immediatamente sul terreno della lingua e prenderla per norma di tutte le altre manifestazioni del linguaggio*. In effetti, tra tante dualità, soltanto la lingua sembra suscettibile di una definizione autonoma e fornisce un punto d'appoggio soddisfacente per lo spirito. (Saussure 1967, p. 18)

Questa decisione per Timpanaro però non è neutra rispetto al contesto più generale in cui viene a maturare, ma al contrario si situa sull'onda lunga di quel cambio di rotta profondo avvenuto alla fine dell'Ottocento in cui si è passati da un ambiente scientifico dominato dalle scienze della natura ad una rinascita dello storicismo che produce una nuova separazione tra “umano” e “naturale”. Dedicarsi alla linguistica della *langue* significa dunque porsi su un terreno scientificamente solido, poiché riguarda l'unico aspetto del linguaggio suscettibile di studio seriamente scientifico, impedendo che la linguistica si veda sottratto da altre discipline il suo oggetto. Abbiamo analizzato precedentemente quanto sia importante per Timpanaro questo aspetto. Questa temperie culturale contribuisce a spiegare perché per Timpanaro Saussure rinunci a riconquistare alla scienza la dimensione diacronica. La stessa concezione della *parole* sarebbe funzionale a questo impianto. La sua dimensione materiale, insieme di psichico, fisiologico e fonico-uditivo, sarebbe determinante nella sua esclusione dalla dimensione della scienza:

la taccia di materialismo grava su una linguistica che dia il primato al singolo atto di *parole*, il quale è una manifestazione materiale (e quindi inevitabilmente cangiante, approssimativa, non riducibile a scienza rigorosa) di quel sistema di segni “ideali” che è la *langue*. (Timpanaro 1997, p.112)

In effetti sono molti i luoghi in cui Saussure insiste sulla definizione di *parole* come estrinsecazione materiale della *langue* e sul carattere accidentale e in ultima istanza irrilevante di queste estrinsecazioni al fine dello studio della lingua. Di particolare importanza è il Capitolo IV del *Cours* dedicato proprio alla distinzione tra linguistica della *langue* e linguistica della *parole*. In tre densissime pagine Saussure spiega il carattere intrinsecamente connesso tra le due categorie, che si presuppongono a vicenda: la lingua è necessaria perché la *parole* sia intelligibile e si produca comprensione tra i parlanti e d'altro canto la parola è indispensabile perché la *langue* stessa si possa dare: «storicamente, il fatto di *parole* precede sempre» (Saussure 1967, p. 29). Inoltre è solo attraverso l'apprendimento, quindi ascoltando altri parlanti in una dimensione collettiva, che impariamo la lingua e questa si sedimenta in noi; infine è la *parole* responsabile dell'evoluzione della lingua. La stretta relazione tra *langue* e *parole* dunque non è in discussione, eppure Saussure insiste: «V'è dunque interdipendenza tra la lingua e la *parole*; la prima è nello stesso tempo lo strumento e il prodotto della seconda. Ma tutto ciò non impedisce che esse siano due cose

assolutamente distinte» (Saussure 1967, p. 29). Intorno a questi concetti si agitano alcune delle pagine più importanti del commento critico di De Mauro, che è fondamentale seguire per poter capire il valore della lettura specifica che Timpanaro fa degli stessi passi (De Mauro 1967b, pp. 385-389).

De Mauro era consapevole della centralità di questi passaggi, al punto da sottolineare che si tratta del cuore della sua interpretazione del *Cours* (De Mauro 1967b, p. 387). La relazione tra lingua e parola, dice De Mauro con scelta terminologica molto significativa, è dialettica, intendendo con ciò il legame indissolubile contraddittorio del rapporto. Da un lato la *langue* è il complesso di limiti storici e sociali dentro cui si trovano le significazioni e le realizzazioni foniche dell'atto del parlare, i singoli atti di *parole*. Il complesso di limiti che è la *langue*, regola la *parole* stessa e trova in questa funzione regolatrice la sua ragion d'essere. Il punto centrale qui è la concretezza della parole:

essendo le significazioni e le fonie dei singoli atti di parole realtà individuali irripetibili, possiamo identificare (come nel parlare si fa ad ogni istante) due fonie diverse di diversa significazione come “la stessa parola”, avente “lo stesso significato” soltanto a una condizione: assumendo come base dell'identificazione non la realtà fonicoacustica delle fonie o la realtà psicologica delle significazioni (che sul piano acustico e psicologico restano irrevocabilmente diverse), ma quel che fonie e significazione valgono, il loro *valore*. (De Mauro 1967b, p. 386)

Come noto, i valori qui in gioco non sono determinati né dalle fonie né dalle significazioni e sono dunque arbitrari sia dal punto di vista fonico-acustico, sia da quello logico-psicologico e delimitandosi reciprocamente realizzano il sistema di valori. De Mauro sottolinea un aspetto importante: il sistema di valori non è formato da un insieme di materiali fonici, acustici e nemmeno logicopsicologici, ma assume il carattere della forma¹⁸². Come vedremo più avanti nel dettaglio, una parte della difficoltà di questi passaggi è legato al contesto scientifico di riferimento in cui una lunga tradizione svalutava la categoria di astratto¹⁸³. Cionondimeno, il sistema come forma è contemporaneamente astratto, dal punto di vista della concretezza percettiva e concreto dal punto di vista della coscienza dei parlanti (De Mauro 1967b, p. 387).

182 «Questa combinazione produce una forma, non una sostanza» (Saussure 1967, p. 137).

183 De Mauro dedica la lunga nota 70 nell'apparato critico al *Cours* ad una rapida ricostruzione della questione dell'astratto e del concreto (De Mauro 1967b, pp. 392-393).

Fino a qui, rapidamente e insufficientemente riassunti, siamo ad alcuni degli assi centrali del testo di Saussure nella sua lezione demauriana. Per poter fare un passo in avanti verso la lettura di Timpanaro, occorre mettere la lente su un altro passaggio centrale, cioè proprio il commento alle pagine decisive sul valore. Commentando la formulazione del sistema come forma e non come sostanza, De Mauro precisa che bisogna esercitare una notevole cautela nel maneggiare questi concetti. Ad esempio sarebbe del tutto erroneo fare, come ad esempio avevano proposto Wartburg e Ullman, della formatività di Saussure un parallelo alle concezioni dell'ipotesi Sapir-Whorf.¹⁸⁴ Secondo questa ipotesi infatti, il pensiero non ha alcuna sussistenza autonoma extralinguistica e diversa la lingua, diverso il pensiero da popolo a popolo. De Mauro si sforza di prevenire una deriva simile, sottolineando come per Saussure il pensiero sia linguisticamente amorfo al di fuori dalla lingua, ma non già inesistente:

S., come non nega che esista una fonazione indipendente dalle lingue (e anzi è un assertore degli autonomi diritti d'una scienza della fonazione), così non nega che esista un mondo di percezioni, ideazioni, ecc. indipendentemente dalle lingue e studiabile in sede di psicologia (De Mauro 1967b, p. 440).

Come vedremo tra poco, sarà questo uno dei punti decisivi in cui Timpanaro ravviserà uno dei bilanciamenti di tipo realistico nel pensiero saussuriano che si sono poi persi nella sua ricezione vulgata e strutturalista.

Sul piano della metodologia scientifica però, Timpanaro rimane convinto che anche la scelta di porsi sul piano della *langue* e dunque di operare una parallela scelta di campo per la sincronia rispetto alla diacronia, appartiene alla strategia di Saussure messa in atto per difendere la possibilità della linguistica come scienza. Come abbiamo visto sopra, il movimento dei neogrammatici poneva nella possibilità dello studio scientifico di ciò che con Saussure chiamiamo diacronia la linea di confine tra una linguistica scientifica e una linguistica meramente descrittiva. Hermann Paul, uno dei più eminenti esponenti della scuola neogrammatica distingue le scienze tra “storiche” e “fondate su leggi”. Si tratta di una distinzione che non ricalca la distinzione tra scienze storiche e scienze della natura, esistono infatti scienze storiche della natura, come la teoria dell'evoluzione, e scienze

¹⁸⁴ L'ipotesi di Sapir-Whorf ha aperto un ampio e appassionato dibattito in antropologia e in discipline affini. Uno dei testi classici di confronto all'interno di questo dibattito è *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution* di Brent Berlin e Paul Kay (Berlin-Kay 1969).

storiche della cultura. In questo quadro la linguistica sarebbe una scienza storica, ma con una componente strettamente basata su leggi, vale a dire la componente psicologica e in virtù di ciò il linguaggio emerge come fatto strettamente individuale. Nello studio delle leggi che governano l'aspetto psicologico risiederebbe l'aspetto legato alle leggi della linguistica (Graffi 2019, p. 139). Proprio Paul infatti nei *Prinzipien der Sprachgeschichte* metteva al corrente dei rischi: «Non appena andiamo oltre la mera constatazione dei fatti singoli, non appena cerchiamo di coglierne il nesso, di capire i fenomeni, ecco che entriamo nel campo della storia, anche se non ce ne rendiamo conto» (Paul 1909, cit. in Timpanaro 1997, p. 113). L'origine individuale dei mutamenti linguistici metteva in discussione nel campo stesso dei neogrammatici la possibilità di una linguistica storica scientifica e parallelamente i linguisti influenzati dal neoidealismo si spingevano oltre, negando ogni statuto di scienza alla linguistica.

Su questo punto la scelta scientifica di Saussure appare molto chiara: «Lo studio del linguaggio comporta dunque due parti: l'una essenziale, ha per oggetto la lingua, che nella sua essenza è sociale e indipendente dall'individuo: questo studio è unicamente psichico; l'altra, secondaria, ha per oggetto la parte individuale del linguaggio, vale a dire la parole, ivi compresa la fonazione; essa è psicofisica» (Saussure 1967, p. 29). È sotto questo aspetto dunque che *langue* e *parole* sono «assolutamente distinte». È giusto sottolineare con De Mauro che questa distinzione non separa due realtà distinte, due sostanze, come ha fatto una lunga tradizione esegetica (De Mauro 1967b, p. 388) ed è tanto più importante farlo perché è proprio sulla base di questa distinzione che si è venuta strutturando la lettura vulgata di Saussure e l'ipostatizzazione della *langue* e del sistema. Ciò però non sembra mettere in discussione che una scelta di carattere scientifico sia stata da Saussure operata e che questa ha al suo primo posto la linguistica che ha come oggetto suo proprio la *langue*.

Se dunque con De Mauro possiamo accogliere l'inscindibilità nella realtà dei piani di *langue* e *parole*, Saussure sembra risolvere la *querelle* intorno alla possibilità della scienza linguistica con la precisa scelta del campo sincronico. Se il linguista si pone nel campo diacronico infatti «non percepisce più la lingua, ma soltanto una serie di avvenimenti che si modificano».

Dopo aver concesso quanto fino a qui brevemente riassunto, Timpanaro passa al secondo livello della sua lettura, ovvero al mostrare come le tendenze che egli chiama idealistiche e antimaterialistiche in Saussure, sono in realtà dei germi di tendenze che sarebbero in larga misura neutralizzate da significative controtendenze. In Saussure sarebbe infatti operante una

vera e propria resistenza ad abbandonare completamente un punto di vista realistico nel modo di considerare il linguaggio che in termini generali si esprime in molte scelte terminologiche: l'insistenza con cui viene sottolineato che la sede della *langue* è il cervello, che la stessa *langue* è sopraindividuale in senso sociale, e dunque non in un senso metafisico o proprio di un Io romantico-idealistico. La stessa rivendicazione della concretezza della *langue* e dei segni linguistici illumina un riflesso di questo ragionamento:

La lingua, non meno della *parole*, è un oggetto di natura concreta, il che è un grande vantaggio per lo studio. I segni linguistici, pur essendo essenzialmente psichici, non sono delle astrazioni; le associazioni ratificate dal consenso collettivo che nel loro insieme costituiscono la lingua, sono realtà che hanno la loro sede nel cervello.¹⁸⁵

Nella nota 70 al CGL De Mauro spiega in modo illuminante la genesi di questo passaggio: scrivendo agli albori del processo che porterà alla rivalutazione della categoria di astratto, Saussure si trovava calato in un contesto epistemologico in cui l'astratto corrispondeva al falso, all'irreale, e dovendo rivendicare la realtà delle entità linguistiche, da un lato ne fissa l'aspetto concreto e dall'altro si smarca da ipotesi sostanziali definendo le stesse entità *spirituelles* o *psychiques*, senza che ciò faccia di lui uno spiritualista.¹⁸⁶

Il punto determinante per Timpanaro è che tutte queste oscillazioni, in ultima istanza la stessa decisione di non dare forma compiuta alle sue teorie, dipenderebbero anche da una riluttanza di Saussure ad abbandonare completamente un punto di vista realistico nel modo di concepire il linguaggio. Alcune pagine fondamentali del *Cours* allora avrebbero un vero e proprio ruolo di bilanciamento interno, fin dalla stessa definizione di segno linguistico. La concezione della lingua come sistema, come emerge dal paragone col gioco degli scacchi, sarebbe dunque controbilanciata dalla similitudine tra la lingua e il sistema monetario. Si tratta, per Timpanaro, di individuare una vera e propria istanza realistica in Saussure. Abbiamo osservato nel paragrafo precedente come questa idea risalga già al 1963 e al dibattito con gli istituzionalisti.

In *Lo strutturalismo e i suoi successori* il riferimento alle pagine sull'arbitrarietà del segno acquista nuova centralità. Timpanaro non può che rifiutare il giudizio che Benveniste dà dell'esempio *boeuf – Ochs*. Nel testo il riferimento a *Natura del segno linguistico* è rapido e

185 F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, tr. it. A cura di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Edizioni Laterza, Bari-Roma, 1967, p. 25.

186 Come notano in sintonia sia De Mauro che Timpanaro. Cfr. CLG p. 393 e *Sul Materialismo*, p. 119.

si limita a constatare che per Benveniste l'esempio in esame è una infelice ricaduta nella concezione della lingua come nomenclatura. Se prendiamo però l'argomentazione di Timpanaro nel suo insieme, possiamo isolare quelli che sono i punti che più degli altri fanno problema dell'articolo di Benveniste. In primo luogo c'è una diversa valutazione del retroterra culturale entro cui si muove Saussure. Per il linguista francese la motivazione saussuriana dell'arbitrarietà è una vera e propria anomalia nell'insieme dell'esposizione di Saussure che si può spiegare riconoscendola come:

un tratto distintivo del pensiero storico e relativistico di fine dell'Ottocento, un modo di condurre il ragionamento abituale a quella forma di riflessione filosofica che è il pensiero comparativo. (Benveniste 1966, p. 63)

In qualche modo le pagine dedicate a *boeuf* – *Ochs* sarebbero una sorta di residuo del pensiero comparativo ottocentesco da cui Saussure non ha avuto l'accortezza di sottrarsi. Abbiamo già visto come anche per Timpanaro il linguista ginevrino si muova in uno spazio culturale complesso e di transizione, caratterizzato dalla crisi della linguistica come scienza ma anche da una rivincita dello storicismo e dell'idealismo sulle istanze scientifiche proprie delle scienze naturali. Se per Benveniste dunque l'ambiente culturale lascia a Saussure una sorta di scoria, per Timpanaro invece Saussure si muove con grande destrezza, reagendo con fermezza alla crisi della linguistica e collocandosi con decisione nel campo dell'indagine sincronica della lingua. Il riferimento alla dimensione materiale e oggettiva, presente nella motivazione dell'arbitrarietà, non è dunque per Timpanaro uno spiacevole avanzo di un retaggio culturale, ma è invece il sintomo di una più generale istanza realistica. Ben al di là del riferimento al contesto culturale in cui può essere maturato, ciò che fa problema a Benveniste è che accettando la formulazione dell'arbitrarietà come da *CLG* 100-101, il mondo materiale del diacronico, per così dire, rientra dalla finestra. Preso isolatamente dal resto del *Cours*, l'esempio appare come un vero e proprio inciampo di cui liberarsi, liberazione a cui è dedicato tutto *Natura del segno linguistico*, pena la riemersione di una concezione della lingua come nomenclatura. Al commento di questo passo del *Cours* sono dedicate anche le lunghe note 137 e 138 di De Mauro, in cui se da un lato viene accolta l'obiezione di Benveniste, il tema è comunque sottoposto ad approfondita problematizzazione. Nella nota 138, a proposito del dibattito scatenatosi dopo la

pubblicazione dell'articolo di Benveniste, di fronte agli schieramento dei critici e dei difensori De Mauro indica un percorso di lavoro in quell'esigenza di approfondire sul versante semantico la nozione di arbitrarietà che troverà in *Minisemantica* una sua espressione che, come vedremo, ha non poche assonanze con alcuni degli spunti più intriganti di Timpanaro. Nella nota 137 invece, l'esempio di *soeur* e di *boeuf*, viene ricondotto da De Mauro ad una valenza didattica (De Mauro 1967b, p. 413) in continuità con il lavoro di Lucidi che già nel 1950 insisteva sia sulla storia complessa del *Cours* come libro, sia soprattutto sulla necessità di cogliere l'evoluzione dei concetti, ed anche della scelta terminologica, all'interno della riflessione di Saussure.¹⁸⁷

Mario Lucidi, nel suo celebre articolo *L'equivoco de «l'arbitraire du signe». L'iposema*, rispondendo a Benveniste, interviene proprio sul tema dei riferimenti realistici scorti dal linguista francese e legandoli al tema del contesto storico in cui matura la riflessione di Saussure, spiegando come l'approssimazione terminologica del *Cours* possa favorire un difficile slittamento tra problematiche strettamente linguistiche, psicologiche e filosofiche, rischiando di far venir meno il rigore scientifico propriamente linguistico: «È evidentemente in considerazione di questo stato di cose, il quale sembra minare alla base la possibilità di qualsiasi ragionamento rigoroso, che il Benveniste preferisce pensare piuttosto che a un rilassamento della tensione del De Saussure, a una traccia della maniera di impostare i problemi, tipica del suo tempo, a un segno dell'*intelligence comparative*.» (Lucidi 1966, pp. 60-61). Per Timpanaro si tratta di una riduzione inaccettabile che lo spinge a prendere esplicitamente una posizione critica:

Questo «bue in sé», che, pur essendo lo stesso, è chiamato con due nomi diversi dai francesi e dai tedeschi, è molto spiaciuto a tutti coloro per i quali non c'è realtà fuori del linguaggio. Dinanzi a un animale fornito di così scomoda e rozza oggettività, nessun linguista recente sembra disposto a dire col Carducci «t'amo, o pio bove». E anche uno studioso orientato in senso così vigorosamente antiformalistico come De Mauro condivide almeno in parte questo giudizio negativo ed è tutt'al più propenso a dare all'esempio *boeuf* – *Ochs* un valore didattico. (Timpanaro 1997, pp. 121-122)

La posta in gioco è di quelle decisive: se infatti è del tutto giusto sottolineare come la lingua non sia riducibile a nomenclatura, tanto nel senso che le diverse lingue ritagliano il

187 In particolare il § 3 di *L'equivoco de «l'arbitraire du signe». L'iposema*, (Lucidi 1966) pp. 51-56.

continuum dell'esperienza in modo diverso e dunque non c'è una corrispondenza biunivoca di oggetti e parole, tanto nel fatto che la lingua non è fatta di nomi isolati, ma di frasi che si atteggiavano in modo diverso nelle lingue, il punto su cui Timpanaro non intendere retrocedere è rispetto all'idea che la lingua non abbia nessun carattere strumentale. Nell'ottica del materialismo di Timpanaro questo significa espressamente che la lingua deve rimandare ad una qualche esperienza sensibile-concettuale diversa dalla lingua stessa, pur concedendo che questa dimensione possa essere incapace di esprimersi senza la lingua stessa. Senza questo riferimento realista, egli vede solo due possibili approdi: o una lingua come «*système pour le système* che non significa nulla e non serve a nulla» (Ibid) o l'idea per cui tante sono le lingue, tante sono le concezioni del mondo, ricadendo in un concetto di *volksgeist* che Timpanaro giudica sicuramente reazionario, per cui tra le lingue vi sarebbe totale, e non parziale o incompleta, intraducibilità.¹⁸⁸ Il punto centrale per Timpanaro è che Saussure non perderebbe mai definitivamente di vista il rapporto tra linguaggio e ciò che il linguaggio serve a comunicare, in altre parole, non viene mai completamente meno il carattere strumentale della lingua. Questa idea era già presente nell'articolo del 1963 dove il carattere strumentale, riferito all'arbitrarietà del segno linguistico, era valorizzato per sottolineare l'irriducibilità della lingua al diritto. Nel testo del 1970 il tema viene ripreso e approfondito, partendo dalla lettura delle pagine sul valore linguistico del *Cours*. Sono le stesse pagine problematizzate da Benveniste in *Natura del segno linguistico*, ma dove il linguista francese vede «confusione» (Benveniste 1966, p. 66), il filologo italiano trova l'ennesima conferma di una controtendenza realistica. Lo scambio tra dissimili implica una corrispondenza, seppur non una identificazione, tra parola e concetto e si muove nella stessa direzione dell'esempio di *boeuf* – *Ochs*. È evidente anche a Timpanaro che il testo del *Cours* ospita molti controesempi alla propria lettura; il suo intento non è quello di difendere una lettura convenzionalista di Saussure ma piuttosto quello di far valere la portata di quella istanza realista all'interno delle sue conquiste scientifiche alla linguistica. Per questo l'accento poggia sul fatto che la lingua non può essere ridotta a nomenclatura, eppure che questa concezione non viene respinta in blocco, ma piuttosto definita semplicistica e cionondimeno capace di avvicinarsi ad una approssimativa verità (Saussure 1967, p. 83). Il punto decisivo è il rapporto con il convenzionalismo di Whitney. Nella nota 137 al *Cours*, De Mauro riconosce in Whitney la fonte immediata per la concezione convenzionalistica, ricostruendo

¹⁸⁸ Sul fatto che Saussure sia lontano da questa concezione, Timpanaro concorda con il commento di De Mauro alla nota 225.

anche il percorso di selezione terminologica che porta Saussure ad abbandonare il termine *conventional* all'interno di una riflessione continua nella scelta dei termini da impiegare. Il termine *arbitraire* dunque è riconosciuto da De Mauro come: «carico ancora del senso whitneyano» (De Mauro 1967b, p. 413) e come tale può essere problematizzato, pur in un quadro complessivo che però non consente in alcun modo di ridurre il *Cours* alla semplice lettura convenzionalistica. Timpanaro parte proprio dall'eredità whitneyana per proporre una lettura diametralmente opposta. Il capitolo del *Cours* sulla natura del segno linguistico si apre con la critica della concezione della lingua come nomenclatura, ma l'importante per Timpanaro è che questa concezione non viene definita integralmente errata o falsa, ma troppo semplicistica:

Tutta via questa visione semplicistica può avvicinarci alla verità, mostrandoci che l'unità linguistica è una cosa doppia, fatta del raccostamento di due termini. (Saussure 1967, p. 83)¹⁸⁹

Lo sforzo continuo di elaborare una terminologia appropriata riflette sotto questa luce non solo la battaglia contro una concezione convenzionalistica della lingua, ma anche l'esigenza di non rifiutare completamente una concezione strumentale della lingua. Lo stesso termine *signe* tende ad non rimanere in equilibrio tra significato e significante, ma piuttosto ad assorbire il significato o a divenire sinonimo di significante, come nota anche De Mauro.¹⁹⁰ Dentro questo ordine di ragionamento si spiega anche la scelta di Saussure di rifiutare il termine *simbolo* per designare il segno linguistico, precisamente perché il simbolo non può mai essere completamente arbitrario in quanto conserva un granello di legame naturale tra significato e significante.¹⁹¹ Per le stesse ragioni Timpanaro torna ad insistere, recuperando l'argomento del testo del 1963, sulla differenza che in Saussure intercorre tra la lingua e le altre istituzioni umane. Al contrario il Saussure della lettura offerta dal filologo materialista è molto attento a non generalizzare impropriamente le caratteristiche specifiche della lingua ad altri:

189 Citato in S. Timpanaro, *Sul materialismo*, p. 123.

190 CLG Nota 155: è uno dei molti luoghi in cui, anche nelle fonti manoscritte, *signe* è slittato palesemente verso il valore di *signifiant*; v. CLG 99 n. 133 e, per *signe* nel senso di *signifiant*, CLG 26, 28,33,163,164,166 ecc.

191«Il simbolo della giustizia, la bilancia, non potrebbe essere sostituito da qualsiasi altra cosa, per esempio da un carro.» (Saussure 1967, p. 87).

[Saussure] è molto lontano dal voler ridurre la realtà a linguaggio – o a sistema in senso formalistico -. Sente molto fortemente, anzi, la non-convenzionalità (cioè la molto minore convenzionalità) di tutto ciò che nella vita e nella società umana non è linguaggio. Nella visione generale della realtà, per quel tanto che essa appare sullo sfondo delle sue meditazioni linguistiche, egli è ancor più realista che nella concezione del linguaggio. (Timpanaro 1997, p. 126)

3.1.5 Verso un materialismo linguistico

Quello di Timpanaro rimarrà sempre un materialismo caratterizzato da monismo ontologico le cui ricadute sono significative soprattutto sul versante semiotico. Caratterizzato da un forte pregiudizio verso le semiotiche pragmatiste (Timpanaro 1967, p. 11), il filologo dimostra di apprezzare invece alcuni esiti della linguistica sovietica ed in particolare *Semiotica e marxismo* (Rèznikov 1967) in cui l'istanza materialista si coniuga sia con il riconoscimento del dato esterno tanto con la funzione cognitiva del linguaggio: «Il pensiero umano non può formarsi né esprimersi senza oggettivarsi nel segno. Ogni tentativo di rappresentare il pensiero umano, e la sua trasmissione, senza segni linguistici è del tutto assurdo e non regge alla critica» (Rèznikov 1967, p. 23).¹⁹²

Il punto di caduta di questo lungo confronto che Timpanaro intrattiene con Saussure ed il *Cours* si può inquadrare solo a partire dalla concezione materialistica che anima il filologo in tutta la sua produzione, a partire almeno dalla prefazione a *Classicismo e illuminismo nell'ottocento italiano*. Vi è spinto dal doppio stimolo di studioso della lingua dal versante specialistico della filologia e di intellettuale politicamente impegnato in una battaglia teorica per il materialismo in anni decisivi, caratterizzati da mobilitazioni di massa e dall'irrompere dell'onda del '68 su scala mondiale. L'esigenza di una concezione materialistica della lingua era in realtà una doppia, inscindibile, esigenza scientifica e al contempo politica. Proprio nel confronto con Saussure dunque Timpanaro ripensa e approfondisce un concetto determinante che tornerà poi con forza ad essere l'architrave dei suoi successivi lavori sulla psicanalisi e del confronto con Freud. In *Considerazioni sul materialismo*, questo concetto prende la forma della esigenza di valorizzare l'elemento della passività in ogni ambito dell'esperienza

¹⁹²Recentemente Eduardo Chávez Herrera ha proposto una rilettura del testo di Rèznikov sottolineandone anche gli aspetti di continuità e di distanza dalle riflessioni semiotiche di Peirce (Chávez Herrera 2020).

umana, beninteso anche quella linguistica.¹⁹³ Tre anni dopo, nel saggio sugli strutturalismi, il tema ha una sua esplicita elaborazione linguistica: partendo dall'esempio di Hjelmslev a proposito di come lo spazio concettuale che corrisponde al campo semantico *albero-legno-bosco* viene diviso tra quattro lingue, Timpanaro riconosce senz'altro che, ad esempio, il francese *bois*, il danese *trae* e l'italiano *bosco* sono termini che non coincidono tra loro, perché ad esempio il primo comprende il significato di “bosco” e “legno” e il secondo quello di “legno” e “albero”. Ma questo punto di partenza non ci legittima in alcun modo, secondo Timpanaro, a dedurre che le modalità in cui ciascuna lingua ritaglia i valori delle singole parole siano assolutamente imprevedibili, mettendo insieme tra loro i concetti più diversi. L'arbitrarietà reale è infatti assai minore della dell'arbitrarietà all'interno della denominazione dei singoli “ritagli di realtà” e anche a parità di classificazione, le lingue si distinguono tra loro per diversità di denominazione dei ritagli stessi. È questa per Timpanaro la lezione dell'esempio *boeuf* – *Ochs* che rimane valida ed attuale e che si lega indissolubilmente alla capacità diversificata delle lingue di esprimere i medesimi concetti in modi diversi, rendendo il livello di traducibilità a livello di frase significativamente maggiore che non a livello di singolo termine. In questo senso dunque Timpanaro afferma sia nel 1963 che ancora nel 1970 che il principio dell'arbitrarietà del segno può essere approfondito, integrato, ma non sostituito completamente o abbandonato, proprio perché rappresenta l'ancoraggio della possibilità di una linguistica ad una dimensione materialistica. L'idea filosoficamente rilevante del ruolo ineliminabile della passività nell'esperienza umana trova così una sua definizione linguistica:

Vi è un limite all'arbitrarietà della classificazione a cui ciascuna lingua sottopone l'esperienza, e questo limite è dato dalla struttura stessa fisio-psichica dell'uomo, dai suoi bisogni, dalle sue risposte a determinati stimoli, dalle sue attività conoscitivo-pratiche, che non sono totalmente diverse da popolo a popolo e non lo sono state nemmeno in tempi remotissimi. (Timpanaro 1997, p. 123)

Dunque il riferimento alla passività diventa in ultima istanza quello alla comune appartenenza alla specie *homo sapiens* di ogni singolo parlante ed è per Timpanaro un

193«Non si può, in altri termini, negare o eludere l'elemento di passività che c'è nell'esperienza: la situazione esterna, che noi non poniamo, ma che ci si impone; né si può in alcun modo riassorbire questo dato esterno facendone un mero momento negativo dell'attività del soggetto, o facendo del soggetto e dell'oggetto meri momenti, distinguibili solo per astrazione, dell'unica realtà effettuale che sarebbe appunto l'esperienza.» S. Timpanaro, *Sul materialismo*, p. 6.

aspetto ineliminabile per rispondere al mistero della comunicazione. In questa prospettiva il filologo come studioso del linguaggio occupa un posto peculiare nello spettro che va tra quei due poli che Raffaele Simone ha chiamato il paradigma dell'arbitrarietà e il paradigma della sostanza (Simone 1992). In questo quadro vanno inseriti i continui riferimenti all'importanza di un dialogo costante tra le scienze linguistiche e quelle psicologiche con le scienze storiche della natura, espressione con cui Timpanaro aveva senz'altro in mente come riferimento principale la biologia. In questo senso, una volta di più, si può allora comprendere il riferimento provocatorio con cui si chiude l'articolo *Considerazioni sul materialismo* che aveva stimolato la risposta di De Mauro per cui la complessa figura di Graziadio Ascoli appartenesse al futuro della linguistica più di Roman Jakobson.¹⁹⁴

3.1.6 Timpanaro e De Mauro a confronto

Come abbiamo avuto modo di seguire alla fine degli anni '60 si stabilisce un dialogo pubblico tra De Mauro e Timpanaro in cui si possono isolare due nuclei principali e tentare di rilevarne la cogenza. Si tratta da un lato del tema dell'arbitrarietà del segno e dall'altro, pur ad esso connesso, quello della concezione della lingua come nomenclatura, entrambi illuminati dalle note materialistiche che si è sin qui tentato di mettere in evidenza. L'importanza del dialogo in corso era nota agli stessi protagonisti. Nella lettera del 29 Giugno 1967 Timpanaro commenta l'articolo *Eliminare il senso?* con queste parole:

Mi rendo conto che la lingua non è una nomenclatura, eppure propendo a credere che essa sia – se mi è lecito esprimermi in modo bestialmente impreciso - “più nomenclatura” di quanto oggi si sia disposti a riconoscere. Ma direi che anche su questo punto le tue tesi mi lasciano quasi del tutto soddisfatto perché esse non rendono la lingua “autonoma” dalla realtà (mi riferisco in particolare alla 4.2.0, la cui formulazione mi sembra molto felice).

È soprattutto una lettera di De Mauro del 1969, in cui commenta l'idea di pubblicare la raccolta che finirà poi sotto il nome di *Sul materialismo*, a confermare l'importanza di questo dibattito:

194 Cfr. S. Timpanaro, *Sul materialismo*, p.28 e ancora p. 110. Si veda Carlo Cattaneo e Graziadio Ascoli, in *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*: «Egli [l'Ascoli] rimase sempre convinto che la linguistica fosse una scienza naturale, affine, per il metodo e l'oggetto delle sue ricerche, all'anatomia comparata e all'antropologia assai più che alla filologia.» p. 319.

Più di quanto una brevissima, anzi reticente, dedica d'un mio vecchio lavoro t'abbia detto, per me i tuoi scritti sono stati un polo al quale raccordare i miei lavori di teoria degli ultimi due o tre anni. Cioè, io sono convinto che tu sia nel giusto nel richiamo alla validità dello spregiato materialismo “volgare”: e ritengo che un'adeguata elaborazione formale dei presupposti e concetti della teoria della lingua porti a riconoscere dimostrativamente la validità dello stesso materialismo.

Il volume *Il filologo materialista*¹⁹⁵ ospita un interessante contributo di De Mauro, che si concentra specificatamente sul rapporto tra Timpanaro e la linguistica e che ci permette di cogliere un filo rosso che unisce il dibattito di fine anni '60 e i lavori successivi dei due studiosi. Qui la centralità della dimensione biologica viene ribadita con forza come uno dei lasciti principali della riflessione di Timpanaro sulla lingua, anche nei lavori che a partire dagli anni '70 lo videro soprattutto impegnato nel confronto con Freud e del rapporto tra linguaggio e psicanalisi.¹⁹⁶ In questo arco temporale possiamo provare allora a indicare alcuni aspetti dell'elaborazione teorica di De Mauro che sembrano più di altri dialogare con le proposte e gli stimoli di Timpanaro.

Già in *Introduzione alla semantica* De Mauro affronta il nodo cruciale del rischio del solipsismo e dell'incomunicabilità, rispondendovi con l'idea wittgensteiniana della coincidenza del significato con l'uso della parola¹⁹⁷ e legando questo concetto alla dimensione pratica e sociale dell'agire comunicativo come forma particolare del più generale agire umano nel mondo. Con l'idea di una lingua come sistema aperto viene a cadere l'idea di un soggetto parlante come ipostasi metastorica o ideale, ma si inaugura invece la concezione dell'uomo come soggetto parlante concreto e determinato storicamente e socialmente.(De Mauro 1965, p. 220).

195R. Di Donato, a cura di; *Il filologo materialista. Studi per Sebastiano Timpanaro*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2003.

196«Gli studi linguistici lo attraggono in quanto terreno per verificare la loro capacità maggiore o minore di lumeggiare questa realtà intermedia che è il linguaggio che gli appare (ed è) radicata nella biologicità e animalità degli esseri umani e nella loro storicità.» Ivi, p.100. Più avanti Timpanaro viene accostato a Saussure, Vygotskij e Wittgenstein tra i pochi che hanno saputo al contempo «farsi negatori delle componenti incalcolabili operanti nella realtà del linguaggio e delle lingue e di farsi assertori di una teoria e pratica irrazionalistica dello studio linguistico.» Ivi, p. 103.

197 «Quando Wittgenstein sostiene che ciò che si chiama significato coincide con l'uso della parola, egli non vuole dunque ridurre l'analisi semantico-sintattica a una somma di semplici descrizioni delle forme e delle caratteristiche della loro distribuzione nelle frasi. Egli intende trasformare la semantica da scienza del significato o dei significati [...] in scienza del significare.» T. De Mauro, *Introduzione alla semantica*, p. 204.

In *Minisemantica*¹⁹⁸ vengono ripresi, ampliati e argomentati alcuni assunti già affermati in *Eliminare il senso?* di quindici anni prima. In apertura di testo, viene immediatamente affrontata la questione dell'arbitrarietà semiotica materiale: analizzando i rapporti semiotici ci si imbatte immediatamente in una prima forma di arbitrarietà materiale, vale a dire la libertà di scelta dei materiali a cui viene assegnato il ruolo di segnale o senso. Ciò che è interessante è che questo principio mostra subito i suoi limiti nella forma di condizioni di produzione e ricezione delle entità semiotiche:

Il tipo di struttura meccanica o biologica degli utenti rappresenta dunque una condizione delle loro scelte in fatto di segnali e di sensi. L'arbitrarietà semiotica radicale trova un limite nell'esistenza di tali condizioni. [...] la struttura che gli organismi umani hanno acquisito attraverso l'evoluzione, e il loro modo di funzionare hanno premuto e premono per rendere non solo possibile, ma più facile e conveniente, e di gran lunga, la scelta del canale fonico-uditivo. (De Mauro 1982, p. 13)

Torna dunque, anche in relazione alla successiva arbitrarietà semiotica formale e alla definizione di segno, quella relazione di condizionato ma non determinato che era stata definita nel paragrafo sul valore linguistico dell'articolo del 1967. Con l'aggiunta di un importante accenno alla dimensione evolutiva dell'essere umani il cui ruolo è spiegato attraverso la sottolineatura che i suoi fattori «hanno premuto e premono». Ribadire questa doppia declinazione della pressione non è affatto secondario nel quadro di una analisi del dialogo tra Timpanaro e De Mauro, se è vero che il punto determinante per il primo era esattamente che la dimensione biologico-evolutiva produce nell'essere umano caratteristiche rispetto alla sua capacità linguistica che «non sono totalmente diverse da popolo a popolo e non lo sono state nemmeno in tempi remotissimi». È questo una sorta di corollario linguistico del più generale principio materialistico di Timpanaro per cui la natura biologica non solo ha esercitato nel passato un determinante ruolo nella formazione dell'*homo sapiens* con le caratteristiche note, ma anche «nel senso del condizionamento che tuttora la natura esercita sull'uomo e continuerà ad esercitare, almeno in un futuro prevedibile». (Timpanaro 1997, p. 6). Questi aspetti particolari si stagliano in *Minisemantica* in una più generale riflessione sulla lingua che partendo dalle nozioni saussuriane di tempo e massa parlante rifiuta la spaccatura tra semantica e pragmatica e insieme a questa l'idea di una lingua come

198 T. De Mauro, *Minisemantica dei linguaggi non verbali e delle lingue*, Laterza, Bari-Roma, 2018.

sistema chiuso. È importante sottolineare che se giustamente De Mauro rifiuta l'idea di una lingua che si impone ai parlanti *sic et simpliciter* dalla storia naturale della specie anche per Timpanaro non si è mai trattato di aderire a qualche forma di riduzionismo biologico, come pure è stato sostenuto nel corso del dibattito apertosi in seguito ai suoi interventi sul materialismo.¹⁹⁹

Questo aspetto cruciale ritorna con chiarezza nelle pagine conclusive di *Minisemantica* che trattano il tema dello spazio linguistico e dello spazio culturale. Qui la dimensione del condizionato e non determinato diviene parte centrale del rapporto tra lingua e cultura in quanto la possibilità di esprimere in modo non biologicamente determinato le risposte date dall'essere umano ai problemi legati alla sua stessa sopravvivenza, al confronto tra esperienze diverse per tempo e nello spazio è ingrediente ineliminabile per la costituzione di una cultura in senso proprio:

occorre dire di più: non sapremmo concepire una cultura umana senza le parole e una lingua. (De Mauro 1982, p. 155)

Questo assunto determina la coestensività di lingua e cultura e apre una serie di tematiche che vengono affrontate da De Mauro nella parte conclusiva del suo saggio. Nell'*Appendice*, in cui è impegnato a mettere a fuoco il tema dell'incomprensione linguistica, De Mauro argomenta a partire dalla analisi del modello di produzione degli enunciati incentrato sullo schema per cui partendo da un'espressione si ricostruisce una struttura morfo-sintattica caratterizzata da un significato in cui si trovano un riferimento, un senso e una significazione incastrati in un rapporto bidirezionale di produzione-ricezione tra un produttore e un ricevente. Il carattere semplificatorio di questo modello è precisamente il tema dell'*Appendice*, ma ciò che è rilevante in questo discorso è che affrontando questo punto De Mauro rileva come:

La grande forza del modello prima delineato sta nel fatto che una lingua può essere usata anche in questo modo, cioè una lingua può essere usata come una nomenclatura i cui elementi siano disciplinatamente usati per indicare delle classi di significato visto

199 A tal proposito risultano fondamentali tanto le due prefazioni a *Sul materialismo* quanto l'articolo *Prassi e materialismo* e in particolare: «credo però di poter dire che di un tale biologismo non c'è nei saggi raccolti in questo volume – e non c'era fin dalla loro prima stesura – la minima traccia. Intendo dire che non solo non c'è alcuna concessione a ideologie razziste o tecnocratiche (questa precisazione dovrebbe essere superflua!), ma non c'è neppure alcuna premessa o appiglio, sia pure involontario, che possa dare adito a simili mistificazioni.» *Prefazione* alla seconda edizione di *Sul materialismo*, p. XXXIV.

come combinazione di tratti e delle operazioni su queste classi. (De Mauro 1982, p. 174)

Il linguaggio dunque può essere impiegato come nomenclatura, seppur si debba rigettare la sua riduzione a questo aspetto. La parte finale del paragrafo è volta ad indicare un indirizzo di lavoro per delineare una soluzione alternativa ad una rappresentazione del modello comunicativo che sia conseguente con l'approdo ad una concezione aperta della lingua in un contesto di coestensione di lingua e cultura in un orizzonte pratico. Ciò che rimane rilevante è che la modalità di impostare il problema, seppur da un punto di partenza in qualche modo speculare, è analogo a quello di Timpanaro in *Lo strutturalismo e i suoi successori*, in cui gli aspetti della lingua riconducibili sotto la dimensione della nomenclatura sono presi come aspetto problematico da cui partire per affrontare la questione della lingua e della comunicazione, piuttosto che come uno spauracchio polemico. Certamente la prospettiva attraverso cui Timpanaro affronta il tema del convenzionalismo nel *Cours* è diversa e in qualche modo eguale e contraria a quella di De Mauro, ciò non toglie però che la soluzione rimane per entrambi quella di respingere tanto il polo formalistico delle soluzioni proposte, quanto dello della rinuncia ad affrontare il tema dell'incomunicabilità. Si può notare questa assonanza con maggior chiarezza se dall'*Appendice* torniamo alle conclusioni tratte da De Mauro nel paragrafo *Epilogo in terra*. Il primo problema affrontato qui è quello del relativismo o universalismo linguistico-culturale. In altri termini, il rischio è quello di trovarsi di fronte alla insostenibile alternativa per cui tutte le lingue siano identiche oppure che siano incommensurabili. È una tematica che come abbiamo visto è stata problematizzata anche da Timpanaro in termini molto simili, a riprova di una comune sensibilità dei due autori sul tema. Non solo entrambi rifiutano ipotesi di una sostanziale incomunicabilità attraverso lingue diverse, ma ugualmente rifiutano l'ipotesi universalistica di ascendenza chomskyana. La comune radice delle due soluzioni alternative è individuata da De Mauro nella concezione statica della lingua, come un qualcosa di dato per sempre e a cui si oppone proponendo invece una concezione aperta della lingua, come codice non integralmente e rigidamente calcolabile, ma piuttosto come codice creativo che permette al contempo di assumere l'evidenza della differenza tra le varie lingue e quella della reciproca comprensione dei parlanti lingue diverse.

Pur nei numerosi punti in comune teorici e problematizzati, un incontro definitivo tra le due proposte di fondo dei due autori in esame non si sarebbe potuta dare con semplicità. In

conclusione dell'ottavo capitolo di *Introduzione alla semantica*, De Mauro pone con forza l'accento della nuova concezione semantica sul carattere pragmatico e agente del soggetto parlante:

L'esperienza semantica riposa dunque sulla possibilità d'azione dell'uomo. La nuova concezione che di essa si è andata delineando [...] si fa incontro, come s'è detto, alle filosofie che da Marx allo storicismo e al pragmatismo del Novecento si sono costruite sul primato e per il primato della prassi. (De Mauro 1982, p. 225)

Questo è precisamente un punto che Timpanaro non avrebbe mai potuto sottoscrivere in questi termini, perché l'esigenza stessa della riflessione critica sul materialismo e sullo statuto della prassi nell'ambito del marxismo è esattamente l'ordine di problemi che lo ha spinto in primo luogo a scrivere gli articoli contenuti in *Sul materialismo* e a tornare poi sugli stessi temi attraverso il confronto con la psicanalisi, in definitiva a cercare una coniugazione col marxismo di quel materialismo che aveva ricavato dai suoi studi leopardiani. Il concetto stesso di possibilità d'azione dell'uomo per Timpanaro non ha molto senso se non bilanciato dall'attenzione alla dimensione della passività e questo è un problema teorico vivo nella sua riflessione che spiega il suo tormentato rapporto con Gramsci, il giudizio su alcuni dei testi più celebri del marxismo²⁰⁰ e da ultimo la sua passione per i materialisti dell'illuminismo.

L'impossibilità di un incontro definitivo tra De Mauro e Timpanaro nulla toglie alla portata del dialogo tra i due e in quest'ottica si tratta di illuminarne gli aspetti significativi nella consapevolezza dei:

debiti di teoria che abbiamo verso le riflessioni di Timpanaro anzitutto sul linguaggio, sulle sue radici animali e biologiche, sulle sue componenti materiali e alogiche; e in secondo luogo sulla linguistica, sulla necessità che essa sappia tenersi lontana da ogni riduzionismo scientifico, pur accogliendo le integrazioni multidisciplinari necessarie a intendere nella loro specifica complessità il linguaggio e le lingue. (De Mauro 2003, p. 103)

200 «Se si considera essenziale al materialismo la critica dell'antropocentrismo e la sottolineatura del condizionamento che la natura esercita sull'uomo, bisogna dire che il marxismo, specialmente nella sua prima fase (fino all'*Ideologia tedesca* inclusa), non è propriamente materialismo.» S. Timpanaro, *Sul materialismo*, p. 13.

3.2 Timpanaro tra storia della linguistica e filosofia del linguaggio: il caso Humboldt

Abbiamo visto come nella prospettiva di Timpanaro sia essenziale evitare due corni opposti a cui una impostazione non materialistica della riflessione sulla lingua sembra condurre, da un lato l'ipostatizzazione del sistema, come in certi eccessi strutturalisti, e dall'altro il precipitare in una identificazione senza resto tra lingua e spirito etnico. Pur non arrivando mai a scrivere un vero e proprio saggio di filosofia del linguaggio, questo tema è rimasto al centro di tutta la produzione di Timpanaro, facendo da sottofondo alle sue ricerche, sia che si svolgessero sul terreno della storia della linguistica, della filologia o ancora sul piano del confronto epistemologico con la psicoanalisi.

Alla storia della linguistica Timpanaro ha dedicato alcuni dei suoi lavori più celebri, dal lungo saggio su Cattaneo ed Ascoli contenuto in *Classicismo e Illuminismo nell'Ottocento italiano*, fino ai saggi dedicati ai fratelli Schlegel, a Franz Bopp, ancora ad Ascoli e raccolti in *Storia della linguistica dell'ottocento*. L'interesse di questi testi non dipende solamente dai contributi che offrono alla storiografia linguistica, sul cui valore pure il giudizio è molto lusinghiero²⁰¹, ma nel fatto che questi contributi vengono svolti non con sguardo esclusivamente specialistico, ma precisamente nell'ottica di una loro analisi materialistica. In particolare è possibile isolare alcuni temi emergenti che si possono mettere in relazione con l'approccio materialistico di Timpanaro, tra questi i principali sono: il rapporto complesso tra aspetti illuministi e romantici anche all'interno di un singolo autore, il rapporto tra la scienza linguistica e le scienze naturali, il tema del rapporto tra lingua e nazione e infine il rapporto tra visione evoluzionistica e darwiniana da un lato o fissista dall'altro per quanto concerne la differenza tra specie e tra lingue, declinato anche nell'ambito del dibattito tra ipotesi poligenica e ipotesi monogenica sull'origine delle lingue. Nello svolgimento di queste tematiche negli scritti di Timpanaro ritorna prepotentemente e costantemente il nome di Wilhelm von Humboldt, autore a cui il filologo non ha mai dedicato uno scritto complessivo, ma con il cui pensiero si è lungamente confrontato. In effetti Humboldt rappresenta una pietra angolare con cui è impossibile evitare il confronto nella prospettiva di una riflessione materialista sulle lingue come quella che Timpanaro ha cercato di portare avanti.

201 «Ebbene, pur in un panorama oggi così diverso da quelli di trent'anni fa, va notato come gli studi di Timpanaro conservino tutta la loro freschezza, vengano regolarmente citati nella successiva ricerca storiografica, e non siano stati affatti "superati". Essi restano anzi ancora oggi fra i lavori più istruttivi e interessanti sugli argomenti di cui parlano» (Lepschy 2005, p. 11).

L'intenzione di scrivere un saggio complessivo sui temi sopra elencati che passasse attraverso il confronto con il filosofo tedesco è testimoniato dalla mole di appunti dedicati depositati nell'archivio Timpanaro presso la Scuola Normale Superiore, in cui è possibile leggere non solo i materiali di lavoro, ma anche alcune bozze inedite dell'incipit di un lavoro dedicato proprio ad Humboldt che nelle intenzioni dell'autore avrebbe costituito un seguito ideale dei primi due articoli dedicati agli Schlegel e a Bopp²⁰². In queste pagine è esplicitata la necessità di un confronto non solo specialistico sulle questioni linguistiche, ma complessivamente filosofico con Humboldt:

Non intendevo allora né intendo ora, sia ben chiaro, scrivere il millesimo saggio d'insieme su Humboldt filosofo del linguaggio [...]. D'altra parte, qualche accenno a “tutto Humboldt sarà inevitabile. Questa inevitabilità vale, come è ovvio, per chiunque voglia trattare di un singolo aspetto di una personalità senza cadere in un eccesso di angustia settoriale; ma vale tanto più per un personaggio come Wilhelm von Humboldt, che sentì sempre in modo addirittura esasperato, come è noto, la reciproca implicazione di tutti i problemi, e nello stesso tempo, la difficoltà di comporre in un quadro unitario gli aspetti contrastanti della realtà, fino a pagare, per questa esigenza giustissima in linea di principio, un prezzo non indifferente di dispersività. (Archivio Timpanaro, Scuola Normale Superiore, Materiali di lavoro, foglio 117)

Questa premessa contiene, nel tipico stile di Timpanaro, il riconoscimento dell'importanza di un confronto con il pensiero di Humboldt per uno studio serio della linguistica e dei temi di filosofia del linguaggio che egli affronta nei suoi saggi. Il linguista tedesco del resto è stato una presenza costante di tutti i saggi dedicati a questi argomenti, anche quando i protagonisti sono altri autori; vedremo tra poco come in queste pennellate si disegna un quadro d'insieme che le bozze del testo rimasto inedito tentano di raccogliere in un ragionamento complessivo. Il tarlo di questo confronto con Humboldt ha continuato a rodere Timpanaro per molto tempo, come dimostra una lettera del 1987 in cui il filologo annuncia a De Mauro di aver ricevuto copia de *Le vie di Babele* e, nel complimentarsi con l'amico per l'importanza scientifica della pubblicazione, ci tiene a sottolineare tra parentesi che: «Su un singolo aspetto di Humboldt, cioè sull'atteggiamento da lui tenuto di fronte alla polemica tra gli

202 «In anni ormai lontani, “Critica Storica” ospitò due miei articoli sulle “svolte che nella linguistica indoeuropea, e in tutta la cultura tedesca e non solo tedesca del primo Ottocento, fu segnata dallo scritto di Schlegel *Sulla lingua e la sapienza degli Indiani* e da tutte le discussioni che ne seguirono» (Archivio Timpanaro, Scuola Normale Superiore, Materiali di lavoro, foglio 117).

Schlegel e Bopp sull'origine della flessione, è tanto tempo che dovrei scrivere un articoletto, e non mi decido mai!» (Archivio Sebastiano Timpanaro, Epistolario De-Mauro Timpanaro, Lettera del 25 Maggio 1987).

3.2.1 Oltre la storia della linguistica: temi di filosofia del linguaggio.

Fin dalle prime opere di storia del pensiero linguistico, Timpanaro non si mai dedicato esclusivamente a studi storiografici, ma una riflessione teoretica le ha sempre attraversate. Il lungo saggio su Cattaneo e Ascoli, originariamente pubblicato in due parti agli inizi degli anni '60, contiene alcune considerazioni preliminari su alcune tematiche che rimarranno centrali. Lo studio della formazione linguistica di un pensatore come Carlo Cattaneo, è per Timpanaro in primo luogo l'occasione per la risoluzione di una diatriba storiografica, qual è la filiazione tra il pensiero dell'Ascoli da quello del Cattaneo. Uno degli aspetti di interesse di questo studio è che una delle pietre angolari è il confronto tra studi linguistici e studi etnografici: «Lo stretto legame con la storia e l'etnografia è un carattere comune a tutta la linguistica del Settecento e della prima metà dell'Ottocento; ma qui esso appare in forma particolarmente accentuata» (Timpanaro 1969, p. 231).

La polemica tra classicisti e romantici si staglia lungo questo confine e dal versante romantico, a partire dalla convinzione che la società moderna sorga con la fine dell'Impero romano, un peso molto grande viene dato al fatto che al latino come *lingua universalis* si sostituiscono progressivamente le nuove lingue nazionali: «le equazioni lingua = civiltà e religione = civiltà sembravano confermare questa bipartizione della storia universale» (Timpanaro 1969, pp. 241-242). Al di là delle polemiche tra singoli linguisti, la relazione tra lingua e nazione inizia a diventare un punto fermo nella riflessione di Timpanaro. Il ruolo di protagonisti nell'impostazione di questo tema spetta ai fratelli Schlegel. La pubblicazione ad opera di Friedrich Schlegel de *Sulla lingua e la sapienza degli Indiani*, apre una stagione nuova nel dibattito sulla parentela delle lingue con una forte impronta di critica al naturalismo dell'epoca illuminista. Lia Formigari chiarisce che la fortuna del testo di Schlegel è dipesa infatti anche da

la convergenza con la filosofia della natura di tradizione goethiano-romantica, con la sua idea di organismo come soggetto di uno sviluppo fin dall'inizio inscritto nella sua struttura e indipendente da contingenze storico-empiriche: idea che induceva a

concepire le lingue come sostanze il cui sviluppo non è il risultato di successive aggiunzioni e aggregazioni, ma è segnato da una forma interna immutabile e attiva fin dall'inizio (Formigari 2001, p. 125).

La distinzione tra lingue flessive e non flessive poi la sua complicazione in uno schema tripartito ad opera del fratello August Wilhelm Schlegel in tipi isolanti, agglutinant e flessivi, comportano per una lunga stagione due conseguenze importanti nel dibattito linguistico: in primo luogo la messa in discussione dell'ipotesi monogenetica della lingua, in secondo luogo l'ipotesi di una gerarchia linguistica per cui possano esistere lingue più o meno sviluppate. Questo aspetto non può essere semplicemente derubricato come un sottoprodotto razzista dell'epoca del colonialismo. In realtà per Timpanaro il contesto sociale e culturale ha certamente contribuito a produrre questo combinato disposto²⁰³, ma il tema non è semplicemente storico, bensì teorico. L'impostazione schlegeliana del problema aveva contribuito alla diffusione tanto tra linguisti ed etnografi l'idea che: «questi tre tipi fossero del tutto incommensurabili, che corrispondessero addirittura a tre diverse *formae mentis* e che ogni tentativo di ricondurli a un'origine comune fosse da respingersi a priori come assurdo» (Timpanaro 1969, pp. 254-255). Questo nodo teorico investe da un lato il rapporto tra lingue e nazioni, dall'altro il tema della funzione cognitiva del linguaggio, che Timpanaro cerca costantemente di problematizzare tenendoli legati insieme. In un quadro segnato dalla diffusione di idee pregiudizialmente razziste e coloniali, il riferimento ai lavori di Cattaneo per Timpanaro è prezioso non solo per il suo afflato democratico, ma anche dal punto di vista teorico. Da un lato infatti Cattaneo ha il merito di aver visto con profonda chiarezza che non c'è una sovrapposizione necessaria tra lingua ed etnia: «Introdurre una lingua non è infondere nelle vene un altro sangue» (Cattaneo 1948, p. 185). È importante sottolineare come Timpanaro suggerisca che l'idea della non coincidenza tra lingua e razza era stata formulata, prima del Cattaneo, proprio da Wilhelm von Humboldt, sebbene in testi pubblicati postumi e di cui il linguista italiano poté cogliere un'eco solamente nel *Kosmos* pubblicato dal fratello Alexander von Humboldt.²⁰⁴ Con i suoi contemporanei, Cattaneo condivide il pregiudizio che a maggiore o minore capacità espressiva della lingua

203 «Motivi di diversa natura – un legittimo senso di reazione alle sbrigliate fantasie etimologiche di chi non esitava a far derivare tutte le lingue dall'ebraico o magari dall'olandese; l'analogia tra la linguistica comparata e l'anatomia comparata cuvieriana, che sosteneva la fissità delle specie animali; il colonialismo e il razzismo incipienti, che asserivano l'inferiorità assoluta ed eterna dei popoli di colore, o anche degli ebrei, rispetto agli indoeuropei – concorrevano a rafforzare questa convinzione» (Timpanaro 1969, p. 255).

204 «Volentieri vediamo di non esser soli nell'altro principio che comunanza di lingue non prova comunanza d'origini, onde altro è linguistica, altro etnografia» (Cattaneo 1948, p. 220).

corrisponda la possibilità di limiti più o meno forti allo sviluppo intellettuale di un popolo. Il suo particolare poligenismo però non si rinchiude in posizioni mistiche o reazionarie²⁰⁵, ma declina la diversa origine anche alla luce di ciò che accomuna tutti gli esseri umani. Questo è l'aspetto metodologicamente più interessante per il materialista Timpanaro: nel dibattito tra poligenesi e monogenesi infatti, Cattaneo, pur avverso al monogenismo, emerge con una posizione peculiare. Nella sua concezione infatti, tra le lingue primitive dovevano esistere anche in tempi remotissimi alcune somiglianze: «da per tutto gli uomini primitivi, con istinti imitativi più o meno simili, e con organi vocali più o meno simili, imitarono suoni naturalmente simili, che ferivano organi di più o meno eguale sensibilità. La chiave di questa simiglianza primigenia non è a cercarsi nell'Asia o nell'Africa, ma nella natura umana» (Cattaneo 1957, p. 125). Questa convinzione richiama da vicino l'accento messo da Timpanaro sulla passività del soggetto umano, declinato tanto sul piano del rapporto col mondo esterno che *ferisce* gli organi e nel quale si danno suoni determinati, quanto sul piano della materialità dello stesso soggetto, dotato di certi istinti e organi risultato di un lungo percorso evolutivo.

L'importanza di questo punto, nel quadro più generale del confronto con le teorie schlegeliane della predominanza della flessione, non sta tanto sul piano strettamente linguistico, ma sul fatto che la teoria schlegeliana attribuiva la flessione delle lingue indoeuropee ad un intervento divino, mentre per Cattaneo la teoria agglutinante rappresentava invece una spiegazione di tipo razionalistico, strettamente umano. La simpatia di Timpanaro per Cattaneo sta proprio in questa sua persistente affermazione dell'origine umana del linguaggio ed è a partire proprio dallo studio con l'eminente linguista italiano che inizia a mettere sotto la lente il rapporto tra pensiero e parola.

Questo aspetto prende forma in Cattaneo in una vera e propria battaglia contro le concezioni più esplicitamente razziste dell'epoca coloniale.²⁰⁶ Una battaglia che viene portata avanti non sul piano delle concezioni morali, ma sul piano strettamente scientifico; l'ideologia razzista, anche negli studi linguistici infatti: «è un'idea barbara, che s'involge nei panni della scienza. È tempo di ridurla alla sua barbara nudità» (Cattaneo 1957, p. 245). Nella sua polemica con

205 «il Cattaneo aveva ben altri ideali: la civiltà non era per lui sapienza contemplativa, ma attività modificatrice della natura, scienza che si traduce in progresso economico, vita politica che tende a costituire associazioni sempre più vaste senza però introdurre un'uniformità desolante, senza violare i diritti dei singoli gruppi minori» (Timpanaro 1969, p. 265).

206 «Uno di questi elementi era appunto il poligenismo linguistico e razziale, che, sebbene presentato sotto veste rigorosamente scientifica, rivelava la sua diretta discendenza dalla concezione romantico-reazionaria di Friedrich Schlegel, ed era poi sempre più esplicitamente diventato uno strumento di interessi schiavistici e colonialisti» (Timpanaro 1969, p. 277).

gli apologeti del razzismo e dello schiavismo americano che paragonavano gli afroamericani alle scimmie, Cattaneo tocca l'apice del suo pensiero democratico:

A noi non importa che un negro sembri nelle sue forme più vicino ad una specie qualsiasi d'animali che a un Dio. Noi collochiamo l'uomo al supremo grado d'una scala che comincia dalle monadi organiche per ascendere fino al selvaggio, cioè fino all'essere parlante. Questo a noi pare già un gran progresso. E dal selvaggio più vicino al bruto, per noi, comincia un'altra scala, che ascende fino agli eroi della ragione e dell'umanità. Tutte le nazioni che diedero alcuno di codesti eroi, sono venerabili per noi; ma tutte le altre per noi sono ugualmente inviolabili; e non riconosciamo egemonie del genere umano (Cattaneo 1957, p. 246).

Con questa rivendicazione d'uguaglianza, gli studi etnografici e linguistici di Cattaneo come detto raggiungono il punto di massima tensione democratica. È importante sottolineare come in questa descrizione, Cattaneo ponga l'evoluzione organica della specie dalle prime monadi all'essere umano propriamente detto, definendolo l'essere parlante. Da questi studi Timpanaro trae infatti la sua convinzione da un lato dell'evoluzione delle capacità linguistiche da forme più rudimentali, dall'altro la necessità di approfondire la riflessione sul tema del circuito tra pensiero e parola. Sulla base di queste indagini, viene messo in chiaro uno dei punti decisivi, che diventa poi oggetto della riflessione generale di Timpanaro e anche del suo confronto con Humboldt, l'idea che nei fatti linguistici l'aspetto ideologico può sì essere presente, ma non può essere totalizzante: «il linguaggio, pur non essendo certo privo di differenziazioni sociali, è fondamentalmente un fatto comune a tutto un popolo, e il rapporto stesso lingua dialetti- è più una questione di diffusione della cultura [...] che di lotta tra classe dominante e classe oppressa» (Timpanaro 1969, p. 283).

Questo tema è al centro dell'articolo *A proposito del parallelismo tra lingua e diritto* del 1963, sui cui tratti generali abbiamo già insistito nel paragrafo precedente. Oltre a prendere posizione sul tema del rapporto tra lingua e istituzione e su quello a proposito dell'arbitrarietà del segno, in questo testo Timpanaro insiste anche sugli aspetti ideologici dei fatti linguistici. In effetti a ben guardare i tre temi sono strettamente connessi l'uno con l'altro. Abbiamo visto come il filologo, per respingere l'identificazione della lingua con l'istituzione giuridica, fondi la sua argomentazione proprio sul concetto di arbitrarietà del segno linguistico, ma c'è di più. La differenza più sostanziale che si può rintracciare tra lingua e diritto, e più in generale tra

la lingua e le altre istituzioni sociali, è proprio sul piano ideologico: «la lingua è ideologicamente neutra e quindi adattabile, con modifiche assai lievi, a esprimere le ideologie più diverse; il diritto è molto più ideologizzato. Perciò ogni mutamento profondo della struttura economico-sociale mette in crisi il diritto, mentre influisce molto meno sulla lingua» (Timpanaro 1963a, p. 9).

Questa relativa, ma significativa, indipendenza della lingua dalla dimensione ideologica è punto dirimente per una concezione materialistica del linguaggio.²⁰⁷ Sotto questo aspetto la posizione di Timpanaro è molto precisa: certamente da un lato bisogna riconoscere la relativa stabilità della lingua rispetto ad altre istituzioni e dunque la sua capacità adattiva a realtà sociali e culturali anche profondamente trasformate. Malgrado questo non si deve neanche esacerbare questa posizione, la lingua può certamente presentare elementi di carattere sovrastrutturale e dall'altro versante, elementi istituzionali come gli assetti giuridici o politici, tecniche artistiche o logiche, possono sussistere anche in società radicalmente diverse da quella in cui sono state istituite.

Proprio intorno alle espressioni artistiche e filosofiche, Timpanaro coglie l'occasione per sottolineare il ruolo materiale della passività negli aspetti istituzionali e sociali:

l'arte e la filosofia [...] non traggono materia solo dall'uomo come essere storico-sociale, ma anche dall'uomo come essere naturale, che è anch'esso, certo, soggetto a trasformazioni, ma con un ritmo incomparabilmente più lento: nell'arte e nella filosofia, perciò, vi è molto che non è strumento e non è nemmeno sovrastruttura nel senso in cui questo termine è usato dal marxismo (Timpanaro 1963a, p. 10).

Si tratta ancora una volta del riferimento alla passività come a quegli elementi non eterni, ma assai più costanti nella natura umana che saranno poi sviluppati come abbiamo visto nei saggi sul materialismo e che emergono qui direttamente dalla riflessione linguistica.

Antonio Labriola ha insistito molto sulla dignità della cosiddetta prima natura, soprattutto per quanto concerne il ruolo che questa ha rispetto alle facoltà sociali dell'essere umano: «gli uomini, pur vivendo in società, non cessano per ciò solo di vivere anche nella natura, e di ricevere da questa occasioni e materia alla curiosità e al fantasticare» (Labriola 1946, p. 246).

Un materialismo che voglia dirsi tale non può disconoscere il ruolo del corpo umano nella

207 Il dibattito sul rapporto tra lingua, struttura economica e sovrastruttura in senso marxiano si era aperto, anche al di fuori dei settori specialistici, con la pubblicazione dell'intervento censore del marxismo da parte di Stalin. Su questi vedi Stalin 1952 e per il dibattito svoltosi a seguito della pubblicazione Tagliavini 1950.

sua doppia dimensione filogenetica e ontogenetica, inquadrato dal punto di vista della passività, ovvero dai limiti che esso impone all'azione umana, ma anche dalle opportunità che offre di riflessione sulla condizione umana: «per esempio il rimpianto per la fine della giovinezza, in Mimnermo o in Leopardi, pur estrinsecandosi in forme condizionate da una determinata realtà sociale, non trae la sua prima ispirazione da questa realtà, ma da un dato di fatto biologico: l'invecchiamento» (Timpanaro 1963a, p. 11). Questa precisazione è necessaria oltretutto perché offre un bilanciamento e una correzione rispetto alla concezione strumentale della lingua e del suo rapporto con la cultura, ma da una prospettiva materialistica. Concesso ciò, il dato che rimane è che la differenza tra la lingua e le altre istituzioni sul piano della loro ideologizzazione esiste ed è un punto dirimente, intorno al quale è necessario respingere sia posizioni che identificano senza residuo lingua e cultura, sia quelle che sostengono la neutralità ideologica di diritto, letteratura, arte e filosofia, in virtù del loro legame con la lingua stessa.²⁰⁸

Le linee principali e i temi emersi fino a qui vengono ripresi da Timpanaro nei saggi sulla linguistica dell'Ottocento. In particolare è il concetto stesso di «grammatica comparata» che viene messo al centro, la cui fortuna cresce in coincidenza con la pubblicazione del testo di Friedrich Schlegel *Sulla lingua e la sapienza degli Indiani* in cui si può leggere l'esplicito parallelo delle scienze linguistiche con quelle della natura e delle lingue con gli organismi animali: «Il punto decisivo, che qui chiarirà tutto, è la struttura interna delle lingue, ossia la grammatica comparata, la quale ci schiuderà risultati del tutto nuovi sulla genealogia delle lingue, così come l'anatomia comparata ha diffuso luce sulla storia naturale in senso elevato» (Schlegel 2008, p. 28). Il parallelo istituito tra linguistica e scienze naturali occuperà una parte significativa nello sviluppo delle scienze linguistiche dell'Ottocento e non si tratta solo di una metafora, per Schlegel la grammatica comparata è un modo nuovo, finalmente scientifico, di studiare la genealogia delle lingue e il suo modello dichiarato è l'anatomia comparata. Giorgio Graffi nella sua *Breve storia della linguistica* sottolinea questo punto, la novità dell'espressione grammatica comparata formulata da Schlegel insiste su un dibattito precedente in cui la comparazione era già un fatto nel campo delle ricerche linguistiche: «è nuovo il senso che le dà Schlegel: la comparazione non è statica [...], ma ha lo scopo di dimostrare una derivazione, o un'origine comune» (Graffi 2019, p. 113). È utile qui osservare

208 «Avevano torto dunque coloro che, nel dibattito che seguì alla pubblicazione degli scritti di Stalin, tornarono ad identificare lingua e cultura e a negare alla lingua il suo peculiare carattere di strumento, oppure, viceversa, sostennero che anche il diritto, la letteratura ecc. hanno la stessa neutralità ideologica della lingua» (Timpanaro 1963a, p. 11).

le due diverse descrizioni dello stesso fenomeno nella storia della linguistica fatte da Graffi e da Timpanaro per cogliere alcune diverse sfumature. Quando Graffi fa riferimento ad un utilizzo precedente dell'espressione grammatica comparativa si riferisce al dibattito intorno al cosiddetto «genio linguistico» proprio di alcuni pensatori sei-settecenteschi; espressione che viene progressivamente ad assumere il significato di struttura interna di una lingua specifica (Graffi 2019, p 97). Significativamente, Graffi istituisce un parallelo tra gli studi settecenteschi e quelli che si apriranno poi nel novecento, per cui gli aspetti rudimentali di questi primi pionieristici studi sarebbero dovuti: «alle difficoltà iniziali di un campo di studi che verrà poi denominato tipologia linguistica e conoscerà notevoli sviluppi nell'Ottocento e dalla seconda metà del Novecento in poi» (Graffi 2019, p 98). Il riferimento è a Humboldt e poi al dibattito novecentesco tra Greenberg e Chomsky (Graffi 1980) e sebbene più avanti nello stesso testo Graffi spieghi che dai testi di Humboldt è possibile rintracciare argomenti a favore tanto della sua interpretazione relativistica, quanto di quella universalista, gli accenti nel testo di Graffi sembrano propendere a prendere sul serio la genealogia della grammatica generativa che come noto Chomsky ricostruisce nella *Linguistica cartesiana* e in cui in cui Humboldt è anello di congiunzione tra Chomsky stesso e la lontana ispirazione cartesiana. Non solo infatti Graffi insiste, come aspetto preminente della tipologia humboldtiana, sul ruolo preminente delle parole all'interno delle frasi, ma più esplicitamente sottolinea come anche ne la *Diversità delle lingue*, l'aspetto relativistico è moderato da espressioni conciliative verso aspetti universalistici: «qualche pagina prima il nostro autore scrive - che si può dire altrettanto giustamente che l'intero genere umano possiede una sola lingua, quanto che ogni uomo possiede una sua propria -, dando così l'impressione di voler conciliare i due opposti punti di vista» (Graffi 2019, p. 123).

Dello stesso dibattito Timpanaro offre una lettura diversa, che ci interessa per il preciso ruolo che ad Humboldt viene assegnato. Ricostruendo la storia della grammatica comparativa infatti, Timpanaro come Graffi insiste nel fatto che la novità introdotta da Schlegel sta proprio nella natura genealogica dell'approccio del linguista tedesco, mentre i predecessori, tra cui ad esempio Johann Severin Vater, che utilizzano la stessa espressione «in senso sincronico» (Timpanaro 2005, p. 46). Senonché Timpanaro ricostruisce tre diversi tipi di comparazione non genealogica messi all'opera fino a tutto il settecento. Il primo è un metodo proto-scientifico in cui la comparazione viene effettuata sulla base di presunte capacità espressive o della ricchezza di una data lingua rispetto ad un'altra, spesso con un atteggiamento moralistico di superiorità; è il caso di Cicerone nella diatriba tra il latino e il

greco, ma ancora in tempi più vicini le reciproche polemiche sulla superiorità tra francesi, italiani e tedeschi (*Ibid*). Più interessante è il confronto tra le altre due tipologie comparative. Una è quella che mira a mettere in evidenza, al di sotto delle differenze accidentali, la soggiacente rete logica comune a tutte le lingue, dunque la loro grammatica universale a cui tutte potevano essere ricondotte non in virtù di una discendenza genealogica, ma per l'universalità della ragione umana. È il paradigma razionalistico che sta alla base della stessa ricostruzione che Chomsky opera nella linguistica cartesiana, con la differenza che Timpanaro vi esclude Humboldt.²⁰⁹ Come noto di fronte alla concezione universalistica sta una tipologia alternativa che mette l'accento invece sulla diversità delle lingue: «In Bacone, in Maupertuis, nello *Hermes* di James Harris [...] troviamo questa concezione, per cui la diversità delle lingue dipende dal diverso modo di sentire e di pensare di ciascun popolo e, a sua volta, condiziona l'ulteriore sviluppo psicologico e culturale del popolo stesso» (Timpanaro 2005, p. 48). Un ruolo centrale in quest'ultima tradizione Timpanaro assegna ad Herder nei cui lavori si trova esplicitato il programma per una comparazione tipologica delle lingue: «Il più bel saggio sulla storia e sulle multiformi caratteristiche dell'intelletto e del cuore umano sarebbe dunque una comparazione filosofica delle lingue, poiché ciascuna lingua reca l'impronta della mentalità e del carattere di un popolo» (Herder cit. in Timpanaro 2005, p. 49). Anche Timpanaro si sofferma a lungo sulla complessità del pensiero di Humboldt e sulle sue oscillazioni ed il filosofo tedesco è prevalentemente descritto come un uomo che «meditava tormentosamente» (Timpanaro 2005, p.80) a proposito di tutti i principali snodi del suo pensiero, dal rapporto tra lingua e nazione, a quello tra pensiero e linguaggio, fino agli aspetti più strettamente linguistici e legati all'indagine delle cause dei mutamenti linguistici; ma cionondimeno egli viene posto dal filologo in diretta continuità con il programma di lavoro di Herder e dunque esplicitamente nel campo dei valorizzatori della diversità delle lingue e non della dimensione universalistica.

In un secondo articolo intitolato *Il contrasto tra i fratelli Schlegel e Franz Bopp sulla struttura e la genesi delle lingue europee*, Timpanaro torna su alcuni nodi decisivi, sullo sfondo della ricostruzione storica del dibattito tra questi protagonisti della linguistica ottocentesca. Nella diatriba a Bopp vengono riconosciuti sia un generico merito di «chiarezza illuministica» che soprattutto l'aver dimostrato che non esista un unico criterio assoluto di

209 «Non è certo possibile qui soffermarsi sugli sviluppi di questa corrente di pensiero, che dalla *Grammatica di Port-Royal* va a Leibniz, che subisce poi un forte discredito e una quasi completa eclisse nell'Ottocento, per riemergere nel nostro secolo con la Scuola di Copenaghen, con Jakobson, con Chomsky» (Timpanaro 2005, p. 47).

parentela linguistica e che non esistono: «lingue la cui struttura, totalmente diversa dalle altre, rechi il segno di un'innata superiorità spirituale, di un privilegio divino» (Timpanaro 2005, p. 79). L'analisi del comparatismo di Bopp e le sue differenze con quello dei fratelli Schlegel permette a Timpanaro di suggerire una riflessione teorica importante. La differenza infatti si gioca infatti non sull'opposizione tra ipotesi fissiste ed ipotesi evoluzioniste, come si potrebbe essere tentati di fare con una semplice sovrapposizione tra la terminologia del mutamento linguistico e quello della nascente scienza biologica evoluzionista. Al contrario, centrale è l'opposizione tra vitalismo e meccanicismo. Per il movimento romantico in generale, organico e meccanico sono termini antitetici e prevalentemente inconciliabili: l'organismo è espressione di un principio vitale unitario, irriducibile a somma o composizione delle sue parti. Significativamente, Timpanaro inserisce Humboldt in questa categoria²¹⁰. I linguisti che istituiscono il parallelo tra linguistica e scienze naturali dunque non intendono affermare che la lingua appartiene integralmente al mondo della natura e non a quello dello spirito, come più tardi affermerà Schleicher (Graffi 2019, p. 129), né intendono negare il carattere storico delle lingue. La Natura di cui parlano è piuttosto concepita in senso vitalistico e panteistico, identificata con lo Spirito che pervade l'Universo e anche in campo biologico prevale in quel momento in Germania un filone di studi di questo indirizzo, la *Naturphilosophie*. La concezione di questi linguisti delle lingue come organismi naturali dunque non ha lo scopo di sottolineare gli aspetti meccanici e inconsapevoli, ma piuttosto il carattere spontaneo, non artificiale delle lingue, poiché per loro l'opposto di Natura non era Spirito, ma la ragione illuministica. Franz Bopp invece nel ricorrere a metafore biologiche riallaccia i fili con una tradizione illuministica per cui l'organismo vivente è considerato un meccanismo, retto da leggi fisiche e meccaniche e non da principi vitalistici. Questa distinzione è importante per due ragioni: in primo luogo permette di ricostruire un filo rosso con una parte della tradizione illuministica che sopravvive all'epoca in cui il romanticismo prende il sopravvento e che permette a Bopp di opporsi ai sostenitori dell'origine divina del linguaggio, ma soprattutto permette di chiarire i termini del costante rifiuto di Timpanaro dell'equazione che vuole il materialismo linguistico schiacciato su posizioni biologiciste e razziste che identificano con la riduzione a determinati caratteri anatomici o ereditari altrettante caratteristiche sociali o cognitive. L'articolo si chiude esplicitando la necessità di un confronto più preciso con Humboldt e annunciando un lavoro in questo senso: «I rapporti tra Humboldt e Bopp e gli altri linguisti del loro tempo saranno oggetto di un nostro

210 «per Goethe e per Humboldt, “organico” e “meccanico” erano termini antitetici» (Timpanaro 2005, p. 80).

prossimo articolo» (Timpanaro 2005, pp. 102-103). L'articolo però non vedrà mai la luce e solo alcuni anni dopo Timpanaro tornerà sui temi trattati in un lungo articolo dedicato però questa volta alla figura di Giacomo Lignana, il confronto diretto con Humboldt dunque rimane evaso.

3.2.2 Timpanaro lettore di Humboldt

Come abbiamo già sottolineato dunque, la necessità di confrontarsi organicamente con il pensiero di Humboldt rimane per Timpanaro una costante, sebbene non arrivi mai a produrre un lavoro compiuto a riguardo e dunque rimanga fermo, sul piano dei testi pubblicati, ad una serie di riferimenti e di accenni, in cui il filosofo tedesco è il controcanto essenziale ad autori che sono volta volta messi a fuoco, dai fratelli Schlegel a Bopp, da Ascoli a Chomsky. Al lavoro di un confronto diretto con Humboldt però Timpanaro si è effettivamente dedicato nelle bozze di un articolo complessivo dedicato al tema dell'origine del linguaggio, in cui uno dei capitoli, il quinto, sarebbe dovuto essere espressamente a lui dedicato e il cui titolo provvisorio, battuto a macchina in una delle bozze più complete sarebbe dovuto essere: *Humboldt e l'indoeuropeismo tedesco del primo Ottocento*. L'esigenza di confrontarsi con il pensiero di Humboldt emerge nella riflessione di Timpanaro dal ruolo centrale che la declinazione del concetto di passività assume nelle questioni linguistiche. Abbiamo già osservato nel paragrafo precedente come per Timpanaro le opposte concezioni che annichiliscono gli aspetti meramente strumentali della lingua rischiano di finire negli opposti estremi da un lato di una struttura linguistica astratta e inservibile e dall'altro nell'identificazione totale di lingua e pensiero. Rivendicare alla lingua un aspetto nomenclatorio per il filologo materialista non significa esprimere una *diminutio* della potenza della lingua stessa, ma al contrario garantire una possibile comprensione dei fatti linguistici che non ricada in concezioni astratte o romantico-idealistiche. Questo punto di partenza si riverbera in ogni occorrenza di Humboldt nei testi timpanariani e si rivela al cuore del progetto del lavoro complessivo; in uno schema dattiloscritto presente tra le carte di lavoro si trovano elencati i seguenti punti: la difesa di Bopp nella discussione con Schlegel, l'importanza del concetto di forma interna sia rispetto al tema delle parentele linguistiche che rispetto al tema del carattere proprio di una lingua, il rapporto tra lingua e nazione e la coppia concettuale *érgon-enérgeia*. Come noto la pubblicazione postuma del saggio di Humboldt *La diversità delle lingue*, segna un passaggio decisivo nella storia della

filosofia del linguaggio i cui effetti si ripercuotono su tutto il dibattito del secolo successivo. Nella sua lunga e articolata introduzione, Di Cesare sottolinea l'importanza della distinzione tra lingua come opera e lingua come attività che soggiace alla coppia *érgon-énérgeia*, attraverso la quale maturerebbe e si svilupperebbe una vera e propria svolta, essa: «prelude a una nuova concezione della lingua» (Di Cesare 1991, p. LXXI). Secondo questa concezione, la lingua non è mai un'opera ossificata, ma una vera e propria attività continua che non si esaurisce in nessuno dei fini che pure le sono immanenti, a partire da quello della comunicazione²¹¹. In questa concezione viene valorizzato l'aspetto vivo e creativo della lingua, in cui il linguaggio come facoltà universale si individualizza nelle lingue storiche. Sotto questo aspetto sono due i nodi che vengono messi al centro: da un lato quello del problema dell'individuo in rapporto all'esperienza linguistica e dall'altro quello del rapporto tra lingua e nazione.

L'importanza della dimensione individuale è un aspetto cruciale per cogliere la dimensione concreta della lingua nel suo darsi nell'atto del parlare: Se il linguaggio si manifesta dunque nella lingua storica, questa a sua volta si manifesta «nell'atto del suo reale prodursi», nel parlare individuale. Concretamente possono esperirsi solo i singoli atti linguistici realizzati dagli individui. Il linguaggio pertanto non può esistere che nel parlare. (Di Cesare 1991, p. LXXII)

Il forte accento sulla dimensione individuale pone il tema dell'intersoggettività, che viene garantita da un doppio ancoraggio che si produce per un versante con l'accento sul passaggio dalla dimensione monologica a quella dialogica dello studio del linguaggio, per cui la relazione del soggetto parlante con il mondo di oggetti al di fuori di se stesso lascia il passo alla messa a fuoco della relazione del soggetto con un altro soggetto²¹², per altro verso l'intersoggettività si afferma attraverso la declinazione del tema del parlare dialogico attraverso quello del comprendere. Il passaggio è cruciale perché proprio sotto questo aspetto viene messa in discussione la concezione della lingua come nomenclatura, ancora più che non attraverso l'accento sul ruolo cognitivo e formatore delle lingue:

Comprendere e parlare non sono che effetti diversi della medesima facoltà linguistica. Il

211 «La lingua non è mai completamente realizzata, ma è sempre in via di realizzazione» (Di Cesare 1991, p. LXXI).

212 «Il mistero della storia, che non può mai essere completamente svelato, non è altro allora che il mistero del *Tu*» (Di Cesare 1991, p. LXXXI).

discorso, comune a due soggetti, non è mai paragonabile alla consegna di un contenuto materiale. In colui che comprende, come in colui che parla, questo contenuto deve svilupparsi dalla forza intrinseca del soggetto, e ciò che il primo riceve non è che l'impulso a porsi in armonica consonanza con l'altro (Humboldt 1836, p. 44)

Il dialogo non è un semplice scambio di contenuti linguisticamente formati, ma è una vera e propria tensione a comprendere l'altro, il *Tu* inteso nel senso dell'antropologia filosofica, attraverso cui matura lo spostamento sul piano dell'ermeneutica. Il tema della comprensione diventa dunque l'architrave del progetto humboldtiano in cui si dà la possibilità della coniugazione dell'universale e dell'individuale. Questa impostazione del problema della comprensione offre due snodi teorici da mettere in rilievo; in primo luogo, per quanto si possa porre l'accento sulla dimensione intersoggettiva, il comprendere linguisticamente inteso, rimane un atto creativo individuale come il parlare e il processo della comprensione si delinea come «un incontro di due prospettive individuali nell'orizzonte complessivo del linguaggio che non è mai possibile trascendere» (Di Cesare 1991, p. LXXVIII) e se tra queste due prospettive, proprio per questo, non c'è mai assoluta estraneità, rimane pur vero che la stessa estraneità non è mai completamente eliminabile. Questa svolta ermeneutica coincide con una svolta linguistica che apre lo spazio per una nuova concezione della filosofia e della storia ma in cui c'è anche un prezzo da pagare: «Così considerata la linguistica non solo non è e non può essere una *scienza*, ma viene al contrario prospettandosi come una disciplina ermeneutica, anzi come *il paradigma di ogni ermeneutica*» (Di Cesare 1991, p. LXXXII).

Il profilo generale che Timpanaro traccia di Humboldt risponde a due caratteristiche prevalenti: da un lato l'oscillazione continua tra temi illuministici e temi romantici²¹³, dall'altro il «tormentoso problematicismo» (Timpanaro 2005, p. 102) che gli sembra contraddistinguere la produzione del filosofo tedesco. Alcune nodi che Di Cesare risolve filosoficamente, in particolare per quanto riguarda lo spostamento sul piano ermeneutico come soluzione del rapporto tra universale e individuale, rimangono nella lettura di Timpanaro aporie aperte come espressione specifica della problematicità di coniugare aspetti

213 «Certo egli si trovò dinanzi, dal 1809 in poi, la “nuova linguistica indoeuropea” come qualcosa a cui non aveva cooperato, di cui nemmeno poteva essere annoverato fra i sin troppo numerosi precursori. Questa estraneità iniziale, che in parte era destinata a durare, non si può troppo sbrigativamente ridurre a una contrapposizione fra la formazione herderiana e poi neoclassicistica e neumanistica di Humboldt e il romanticismo dei fratelli Schlegel: nessuno dei primi romantici “nacque romantico” [...], d'altra parte l'influsso che su Humboldt, nell'ultima fase del suo pensiero, esercitò l'idealismo di Schelling (e anche qualche importante aspetto del suo pensiero anteriore a tale influsso) rivela una sua non completa estraneità al romanticismo, sebbene l'impronta neumanistica sia rimasta in lui determinante» (Archivio Timpanaro, Scuola Normale Superiore, Materiali di lavoro, foglio 119).

illuministi e romantici: «i due motivi, l'uno razionalista dell'unica lingua ideale concretata in diverse lingue più o meno imperfette, l'altro romantico delle diverse visioni del mondo rappresentate dalle diverse lingue, non si conciliarono mai in lui perfettamente» (Archivio Timpanaro, Scuola Normale Superiore, Materiali di lavoro, foglio 97). Questa tensione irrisolta ha permesso letture le più disparate del testo humboldtiano e ciò che preoccupa prevalentemente Timpanaro è come questo può essere piegato per farne una battaglia idealistica nel campo linguistico. Contro le esagerazioni strutturaliste che in particolare in un pensatore come Levi-Strauss assumono i contorni di un vero e proprio idealismo oggettivo, Timpanaro registra la tendenza a reagire tutta interna alla dimensione idealistica, criticando quella concezione non per il suo idealismo, ma solamente per il suo oggettivismo. La battaglia non è condotta contro una concezione metafisica della realtà, che viene presentata come una sorta di «ragione nascosta» da estrapolare e spiegare, ma piuttosto contro l'esistenza stessa di una realtà esterna e preesistente al soggetto umano, al suo potere limitante e condizionante. Si tratta in ultima istanza di una scelta di campo per una forma di idealismo soggettivo contro una forma di idealismo oggettivo, che ha come comune nemico una concezione materialistica della realtà e dei fatti linguistici, che si gioca anche sul terreno del recupero delle analogie tra lingua e altre istituzioni e che tradisce ispirazioni fortemente crociane nel definire il linguaggio esclusivamente funzione dell'atto creativo individuale e irripetibile: «e si ritorna [...] ad esaltare unilateralmente nel linguaggio la creatività, l'*enérghēia* contro l'*érgon*, per ripetere una troppo ripetuta espressione di Humboldt, che, presa alla lettera e isolata da tutto il ricco e tormentato pensiero di Humboldt, è errata o almeno parziale» (Timpanaro 1997, p. 166).

Come già anticipato, Timpanaro sottolinea in Humboldt soprattutto gli aspetti di problematicità e anche per quanto concerne la possibile lettura unilaterale dell'idea della lingua come attività e non come prodotto, la cautela rimane sempre un principio guida. La caratteristica principale dello stile humboldtiano è per Timpanaro quello di «dire e disdire», in un continuo ritornare sulle proprie convinzioni e un tentativo costante di conciliare stimoli culturali e ispirazioni teoriche così complesse. È interessante osservare come per Timpanaro i lavori più filosofici di Humboldt rendano difficile ricostruire il suo tormentoso processo di riflessione, che invece emerge più chiaramente nelle prese di posizione più strettamente linguistiche:

H. era essenzialmente un problematico: questo aspetto (per cui si trovano nei suoi scritti

asserzioni contraddittorie, o addirittura un dire e disdire continuo, una sfilza di *zwar – doch, feilich – dennoch* e via dicendo) risulta troppo poco nelle esposizioni della filosofia del linguaggio di H., e invece va sempre tenuto presente. In realtà egli fu un insoddisfatto della tale problematicità e tale oscillare lo cogliamo non solo a proposito de problema dell'origine della flessione, ma a proposito di tutta la metodologia della linguistica di allora. In sostanza egli fu un insoddisfatto perenne. (Archivio Timpanaro, Scuola Normale Superiore, Materiali di lavoro, foglio 86).

Proprio per questo il tema d'apertura del lavoro dedicato ad Humboldt sarebbe dovuto essere il rapporto con la teoria dell'origine della flessione di Bopp e la difesa fattane da Humboldt stesso nell'epistolario con A. W. Schlegel. Da un lato ad Humboldt la teoria schlegeliana spiaceva perché presupponeva o una rivelazione divina ad un popolo eletto, gli indiani, oppure una convenzione razionalistica o contrattualistica, che egli guardava con sospetto. Inoltre Humboldt comprendeva con chiarezza che la classificazione morfologica delle lingue non poteva essere assoluta e che la distinzione tra lingue isolanti, agglutinantanti e flessive non poteva essere definita per compartimenti stagni, ma che ad esempio in lingue isolanti vi sono già procedimenti agglutinantanti e che in generale le tre caratteristiche sono proprie, benché in gradi diversi, di ogni lingua. Altrettanto però non riusciva ad accettare integralmente la posizione di Bopp su cui ricadeva come abbiamo visto la taccia di eccessivo meccanicismo in virtù di quel recupero di motivi illuministi. Su molti aspetti morfologici dunque, Humboldt oscillava in una perenne insoddisfazione tra Schlegel e Bopp.²¹⁴ La tensione di queste difficoltà sembra a Timpanaro farsi forza della volontà di rifiutare soluzioni troppo semplicistiche con il risultato di arrivare a formulazioni in cui l'attività linguistica è esclusivamente il darsi di una prassi individuale in cui: «riconoscere infiniti tipi linguistici, ciascuno con la sua individualità non riducibile a quella degli altri» (Timpanaro, Scuola Normale Superiore, Materiali di lavoro, foglio 86). Il rischio implicito è quello della ricaduta nell'idealismo soggettivo, che per Timpanaro si esprime con chiarezza proprio nell'impiego della contrapposizione tra *enérghēia* ed *érgon* la cui estremizzazione può aprire gli spazi alla

214 «Il massimo favore alla teoria di Bopp è segnato da “Ueber die Entst. Der gramm. Form.” ma qui egli andò oltre il suo pensiero, come riconobbe, ben presto e poi più tardi (citare!). In una lett. AWSchl con maggiore cautela e ampiezza si esprimeva su questo punto. Ma in seguito divenne ancor più scettico: la progressione logica non è detto che sia anche storica, il cinese non è lingua primitiva, anzi nel suo genere “classica” - le lingue dei popoli selvaggi non sono affatto semplici – una progressione storica monosillabismo-agg.-fless. non terrebbe conto della “genialità” improvvisa ecc. ecc. Quest'ultimo motivo lo portava su posizioni in fondo assai simili al miracolismo di F. e AWSch. Vedremo altri es. di questo miracolismo. Ciò non toglie che ogni tanto di nuovo ritornasse alla teoria di Bopp!» (Archivio Timpanaro, Scuola Normale Superiore, Materiali di lavoro, foglio 86).

liquidazione della linguistica come scienza, la quale ha pur bisogno in qualche modo di fissare questo incessante divenire:

Per fare i linguisti bisogna pure parlare di cose precise: lessico, morfologia, fonetica. E invece per lui queste erano tutte cose troppo “rozze”, “meccaniche”. Più che verso la linguistica egli era orientato verso una sorta d'estetica delle lingue (critica estetica): ma per questa via si arrivava a banalità: la tal lingua è austera e vigorosa, la tal altra dolce: e che fossero banalità egli se ne rendeva ben conto; oppure, appunto, al misticismo. (Archivio Timpanaro, Scuola Normale Superiore, Materiali di lavoro, foglio 86)

La tensione immanente a questa enorme fucina di idee si risolve in modo significativo nel confronto con Kant. Di Cesare spiega con precisione che nell'impiegare la metafora del linguaggio come organo formativo del pensiero, Humboldt imprime una svolta nel senso della filosofia critica allo studio del linguaggio per la quale il linguaggio non si limita più soltanto a porsi come mediatore tra il soggetto e il mondo che lo circonda, ma assume il ruolo di condizione di possibilità, di trascendentale vero e proprio, di fatto lasciando in eredità non solo una profonda trasformazione degli studi filosofici sul linguaggio, ma anche della filosofia critica stessa. Con l'assunzione del linguaggio come organo formativo del pensiero infatti, si arriva al punto in cui: «il linguaggio è la condizione della conoscenza» (Di Cesare 1991, p. XXXV).

Nell'affrontare il tema del kantismo di Humboldt, Timpanaro prende una lunga rincorsa, tornando indietro agli studi più linguistici e meno filosofici. Nei primi lavori linguistici, spiega il filologo, Humboldt parla spesso di studio comparato delle lingue, ma questa comparazione non è di tipo storico-genealogico, ma piuttosto del tipo di comparazione: «che chiudono le coppie di vite parallele di Plutarco, o come ancor oggi si paragona Dante con Petrarca e via dicendo [...] così era stata fatta da molti nelle varie controversie sul merito rispettivo delle lingue italiana e francese, latina e greca ecc.» (Archivio Timpanaro, Scuola Normale Superiore, Materiali di lavoro, foglio 87). L'ispiratore di questo metodo comparativo è Herder di cui abbiamo già sottolineato l'influenza da questo punto di vista su Humboldt. Accanto a questo motivo herderiano però, si innesta anche un motivo razionalistico, di ascendenza illuminista, derivato dagli studi sulla grammatica generale del settecento; in questo caso paragone di ogni lingua diviene uno schema di grammatica generale con cui prendere in esame cosa una lingua può esprimere e cosa no. Queste due

forme di comparazione linguistica esprimono per Timpanaro un netto contrasto nel pensiero di Humboldt e riflettono la molteplicità e la complessità della sua formazione, e in ultima analisi anche l'originalità del suo pensiero. Il ricorso alla svolta trascendentale si spiega anche in questi termini: «una era una comparazione “romantica”, l'altra “razionalistica”; H. si sforzò di conciliarle facendo appello a una specie di kantismo, la grammatica generale = l'apriori, le singole lingue = l'elemento empirico» (*Ibid*). Questi nodi teorici emergono ancora una volta dall'appassionata riflessione di Humboldt sull'origine della flessione, in cui prendono forma due temi decisivi: il rapporto tra lingua e pensiero e il rapporto tra lingua e comunità linguistica, ovvero la nazione. I due aspetti, apparentemente indipendenti, si rivelano però strettamente legati.

Per quanto concerne il rapporto tra pensiero e lingua, Timpanaro mette l'accento su come la riflessione sorga ancora una volta da problematiche linguistiche: «sempre più lo prese il timore che l'ipotesi di una progressione storica dal monosillabismo all'agglutinazione e da questa alla flessione fosse troppo meccanica e negasse l'originalità, “la genialità” dei popoli che avevano creato le lingue flessive» (Archivio Timpanaro, Scuola Normale Superiore, Materiali di lavoro, foglio 103). In Humboldt è forte l'esigenza di non appiattire la storia umana su un lento gradualismo senza scosse e nel riconoscere che nella natura i mutamenti quantitativi generano ad un certo punto mutamenti qualitativi, ma il rischio implicito in questa posizione, soprattutto nell'epoca pre-darwinista, era di affidarsi a soluzioni di tipo miracolistico e ispirate alla presunta “genialità” dei popoli. Una soluzione che si traduce anche sul piano del rapporto tra pensiero e lingua. In un passo rimasto celebre e scritto nel 1820, Humboldt spiega che

La lingua dev'essere considerata, secondo la mia più piena convinzione, come infusa immediatamente nell'uomo: che essa sia opera del suo intelletto, nella chiarezza della coscienza, è assolutamente inconcepibile. Non serve a nulla supporre millenni e millenni per la sua invenzione. La lingua non si sarebbe potuta inventare, se il suo modello non vi fosse già stato nell'intelletto umano. Perché l'uomo possa comprendere anche una sola parola, ma comprenderla veramente, non come puro stimolo sensoriale, ma come suono articolato, esprime un concetto, il linguaggio deve trovarsi in lui già completo, nel suo insieme [...] Per quanto naturale l'ipotesi d'una formazione graduale delle lingue, tuttavia l'invenzione può essere solo avvenuta d'un colpo. L'uomo è uomo solo grazie alla lingua; ma per inventare la lingua dovrebb'essere già uomo.²¹⁵

215 Humboldt W. von, *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen*

L'argomento della circolarità tra ragione e lingua all'origine del linguaggio era stato formulato da Rousseau per criticare la proposta di Condillac dell'origine della lingua.²¹⁶ La difficoltà nasce dal pensare un linguaggio pienamente sviluppato, con una struttura logica e grammaticale complessa, e al pari una ragione anch'essa già sviluppata e lo stesso Rousseau nel *Saggio sull'origine delle lingue* si rifugia nella soluzione dell'ispirazione divina. Herder aveva giustamente protestato contro questa dicotomia, inserendosi nel dibattito sul continuismo tra mondo naturale e mondo umano con una posizione peculiare. Da un lato la continuità col mondo animale è garantita dalla definizione del linguaggio come organo della *sensatezza* umana, dunque qualcosa che appartiene internamente all'essere umano in quanto tale, d'altro canto la ragione che si esprime linguisticamente è espressione di questa sensatezza, che è una attitudine specie-specifica dell'essere umano. Herder dunque dà al problema della circolarità tra lingua e ragione una risposta per la quale le due caratteristiche si sviluppano pari passo con lo svilupparsi dell'essere umano. La circolarità tra pensiero come base d'un origine miracolistica del linguaggio non sembra a Timpanaro comparire più negli scritti successivi di Humboldt, lasciando invece lo spazio ad una tesi che tipicamente tiene insieme due aspetti:

Da un lato l'importanza di trasformazioni lente e graduali e dall'altro i mutamenti improvvisi, capaci anche di produrre nuove lingue, che sono l'espressione e l'opera dello spirito popolare: se talvolta questi mutamenti improvvisi appaiono ancora dovuti a “lampi di genio”, a manifestazioni prorompenti della “libertà umana” che rompe le catene della necessità [...] altre volte Humboldt li mette in relazioni con fatti politico-sociali rivoluzionari: perché sorgano nuove lingue [...] occorre “una tale trasformazione delle condizioni politiche e morali, che la nazionalità ne risulti mutata. In queste metamorfosi rivoluzionarie egli, in quest'ultima fase del suo pensiero, cercò la soluzione di quel problema che, come abbiamo visto sopra, lo aveva tormentato: come, cioè, due lingue di origine comune, quali la greca e l'indiana, potessero avere caratteri nazionali così differenti. Così in qualche modo l'unità d'origine si poteva conciliare con la diversità del carattere. (Archivio Timpanaro Scuola Normale Superiore, Materiali di lavoro, foglio 27)

der Sprachentwicklung, in *Gesammelte Schriften* IV, p. 15, citato e tradotto da Sebastiano Timpanaro nel documento depositato presso Archivio Timpanaro Scuola Normale Superiore, Materiali di lavoro, foglio 26.

²¹⁶ «se gli uomini hanno avuto bisogno della parola per imparare a pensare, hanno avuto ben più bisogno ancora di saper pensare per trovar l'arte della parola» (Rousseau 2013, p. 95).

Attraverso questa ricostruzione Timpanaro arriva così al tema per lui più importante e a cui assegna senz'altro una spetto decisivo, quello del rapporto tra lingua e nazione. Come abbiamo già osservato, nel saggio sugli strutturalismi linguistici Timpanaro mette in guardia da ogni forma di idealismo che potenzialmente può ricondurre ad una concezione di *volksgeist* per la quale le lingue sono sostanzialmente in traducibili ed ad ogni lingua corrisponde una differente concezione del mondo. Sotto questo aspetto l'influenza di Herder è uno degli aspetti decisivi. Egli definisce la nazione come «comunità legata alle condizioni storico-culturali della sua nascita, come totalità culturale e non come entità politica legata alle istituzioni statali e a norme di diritto astrattamente fondate su basi giusnaturalistiche» (Herder 1774, p. 13). Herder è stato senza dubbio uno dei teorici più importanti del concetto di nazione in Germania e nel suo pensiero il rapporto tra nazione e lingua è stretto a doppio filo. La sua influenza sulla cultura tedesca è stata enorme, toccando vari campi delle discipline nascenti a cavallo dei secoli diciottesimo e diciannovesimo. Il lavoro dei fratelli Grimm nel promuovere la nascita di una vera e propria disciplina di studi del folklore, la *volkskunde*, che ha nella raccolta sulle *Fiabe del focolare* il suo capolavoro, deve molto alla filosofia herderiana e contribuisce in maniera significativa a definire i caratteri del *volk* e delle riflessioni sullo spirito del popolo che saranno propri del romanticismo. In questo contesto culturale permeato da istanze romantiche, si fa strada: «l'idea di una cultura peculiare e distintiva prodotta dal popolo come entità collettiva, e che di un popolo-nazione esprime il più autentico spirito» (Dei 2013, p. 84). Il discorso romantico sul *volk* si intesse con l'emergere del desiderio di riscoperta dell'autentico, che anche per l'influsso di Herder e della sua rivalutazione del Medioevo viene ad intrecciarsi con il piano del pre-moderno. In questo quadro si instaura negli studi sul folklore dell'epoca un interesse immediato per la poesia popolare intesa precisamente come manifestazione più genuina dell'autentico. Un tratto che accomuna i pensatori romantici nell'instaurare il nesso tra popolare e pre-moderno, è l'enfasi sulla risposta negativa posta alla stagione precedente dell'illuminismo, che aveva messo al centro del processo conoscitivo la Ragione, come motore di un più generale processo di secolarizzazione del mondo. La modernità dunque assume per questi pensatori caratteristiche ambivalenti e complesse: per un lato epoca dell'ascesa irresistibile della borghesia che si impone come nuova direzione politica, economica e sociale sul futuro dei popoli, in evidente rottura con gli angusti vincoli del passato; dall'altro lato il concetto di autentico assume una ambivalente e nostalgica centralità all'interno di questo stesso

programma di trasformazione, fino ad arrivare potenzialmente alla sua negazione²¹⁷. Sulla base di queste idee fondamentali i lavori dei fratelli Grimm arrivano a sistematizzare e definire sul piano metodologico e analitico la relazione delle discipline linguistiche ed etnografiche con il concetto di «popolare». Gli studi dei Grimm propongono la poesia popolare, ma anche la mitologia e le fiabe, come elementi vitali ed organici per la nazione: la produzione del *volk* si caratterizza precisamente per essere un'espressione culturale impersonale e collettiva e, per certi versi, una manifestazione umana del divino. Per i Grimm la storia non è semplicemente quella che racconta i fatti cronologicamente avvenuti, ma piuttosto «tutto ciò che il popolo pensa e sogna, comunque lo pensi e lo sogni» (Cocchiara 2016, pp. 222-223).

Questa fucina di idee prende a piene mani dall'elaborazione che Herder fa del rapporto tra lingua e nazione. La lingua per Herder ha sempre un determinato carattere nazionale che è espressione di un particolare modo di pensare proprio di un popolo. Lo storico Federico Chabod sottolinea come lungo questa strada, Herder giunga anche a identificare il concetto di poesia nazionale, come espressione più autentica dello spirito popolare (Chabod 1967, p. 46). Lungo questa linea di ragionamento Herder propone una concezione nuova di nazione in cui rispetto ad un passato illuminista che metteva l'accento sulla comune natura umana, modificata e individualizzata da ambiente, educazione e governo, cioè dal combinarsi di elementi naturalistici ed elementi storici e soggettivi:

Herder afferma la diversità fondamentale, originaria, naturale, delle nazioni. Ogni nazione diviene un *quid a sé* stante, chiuso in sé, impenetrabile dagli altri; anche fisicamente, i suoi caratteri sono «permanenti», durano millenni senza mescolanze straniere «se rimane attaccata al suo suolo come una pianta». E moralmente ogni azione è un mondo a sé, con i suoi valori, un suo modo di pensare, con un suo «processo naturale» di costumi e di idee, di spirito e di moralità, che non si deve alterare. (Chabod 1967, p. 47)

Questa ispirazione herderiana avrà un forte impatto su Humboldt. Ancora ne *La diversità*

217 «Societies believed to be corrupted by the trappings of civilization had to find a way back to their authentic states in order to build a new kind of polity. Expressive culture was “discovered” as the poetic manifestation of authentic being, both in social classes and cultural Others, as well as in historical documents. Preromantic and romantic philosophers, literary critics, and authors in eighteenth-century Germany tried to locate, feel, and ultimately appropriate the expressive culture of the “folk”. Their endeavor curiously combined the modern mentality of the Enlightenment, which was essential for the process of democratization, and a fundamentally antimodern anxiety of loss» (Bendix 1997, pp. 25-26).

delle lingue, la lingua è considerata il più importante medium tra natura e spirito, tra dimensione sensibile e dimensione intellettuale, tra infinità dello spirito e finitezza dei suoni e delle esperienze. In questo processo il linguaggio deve pertanto fare un uso infinito di mezzi finiti e può farlo esattamente in virtù dell'identità che sussiste tra la facoltà che produce il pensiero e quella che produce il linguaggio (Humboldt 1836, p. 79). L'eco herderiana in questa concezione si sente soprattutto nel momento in cui Humboldt spiega che la radice della diversità delle lingue che non si lascia ridurre ad un'origine unitaria va ricercato proprio dove l'atto del parlare una lingua si trova più intimamente connesso alle sue aspirazioni spirituali ultime:

La bellezza artistica della lingua non le viene quindi accordata come un ornamento casuale; al contrario, essa è una conseguenza, in sé necessaria, dell'essenza complessiva del linguaggio, un'ineffabile pietra di paragone del suo compimento interno e generale. Il lavoro interno dello spirito si slancia infatti all'altezza più ardita solo quando il sentimento della bellezza vi effonde la sua chiarezza. (Humboldt 1836, p. 79)

Il punto decisivo da capire è come si sviluppa questa forza spirituale che è capace di generare sia il pensiero che la lingua. La risposta che Humboldt propone mette al centro la nazione. Sono infatti i popoli gli autentici soggetti del parlare, in quanto le lingue sono espressione di comunità, di soggettività ampie. La lingua, come abbiamo visto, è una prassi collettiva, non individuale, ma questo passaggio dal monologico al dialogico, non avviene in Humboldt senza il riferimento allo spirito del popolo e alla nazione, declinando in modo originale il tema già condillaciano del "genio della lingua". Già in *Latium und Hellas*, un testo del 1806, Humboldt pone la lingua al di sopra degli altri fattori che determinano una nazione, come politica, geografia, clima, religione o costumi. La lingua infatti è l'anima della nazione, ed inseparabile dal suo sviluppo e in questo senso esprime la più autentica identità del popolo: «la lingua è, per così dire, la manifestazione fenomenica dello spirito dei popoli; la loro lingua è il loro spirito e il loro spirito la loro lingua, non li possiamo mai pensare identici abbastanza» (Humboldt 1836, p. 33). La peculiare declinazione di questi temi romantici con il permanere nell'idea di una dimensione universale dello spirito di ascendenza illuministica entro l'orizzonte kantiano permette a Humboldt di evitare le cadute di Friedrich Schlegel nei tentativi di stabilire vere e proprie gerarchie tra lingue e popoli. Per Humboldt rimane vero che esistano lingue che hanno raggiunto diversi gradi di evoluzione e

complessità, ma questo non perché sia in esse diverso il grado di forza spirituale generatrice del linguaggio²¹⁸. Nella tensione tra romanticismo e illuminismo, la posizione di Humboldt rimane orientata ad un atteggiamento cosmopolitico e sostanzialmente egualitario riguardo alle differenze tra popoli e lingue. Timpanaro sottolinea questo intimo legame tra la concezione di Herder e quella di Humboldt per cogliere un aspetto particolare della sua proposta linguistica: «D'accordo con Herder egli riteneva che la nazione fosse la categoria fondamentale per intendere la storia umana, e che il carattere nazionale si manifestasse soprattutto nella lingua. La sua prima intensa esperienza etnico-linguistica, il viaggio tra i Baschi nel 1801, rafforzò questa sua convinzione» (Archivio Timpanaro Scuola Normale Superiore, Materiali di lavoro, foglio 93). Il punto per Timpanaro è che in Humboldt la concezione della nazione è un elemento irrinunciabile che ha degli effetti che agiscono anche sulla definizione di lingua, lasciando aperti spazi ed aporie, proprio del tipo che Di Cesare vuole invece escludere. Commentando le pagine che Humboldt dedica a prosa e poesia, Di Cesare sottolinea correttamente come l'apparente ritorno ad una concezione humboldtiana operato da Benedetto Croce, l'identificazione di linguaggio con poesia operata dal filosofo italiano è una riduzione irricevibile: «Humboldt non perde mai di vista il nesso indissolubile tra il singolo individuo e la comunità linguistica. Restano pertanto estranee al suo pensiero le aporie che caratterizzano quello di Croce» (Di Cesare 1991, p. XCV). La problematicità di una affermazione come questa, da una prospettiva timpanariana è che in Humboldt la comunità linguistica non è mai neutra, ma è precisamente la nazione nel senso fino a qui descritto. Proprio per questo negli appunti di Timpanaro la relazione tra l'idealismo e la posizione di Humboldt è suggerito non tanto sul tema della lingua come *énérgeia*, ma proprio nel rapporto che si gioca tra il soggetto parlante e la nazione: «Individuo e nazione: precrocianesimo» si legge in una nota dattiloscritta.²¹⁹ La linguistica idealistica del novecento saccheggerà letteralmente le riflessioni di Humboldt secondo Timpanaro, ipostatizzando l'uno o l'altro corno della problematica riflessione linguistica del filosofo tedesco: «ora esaltando esclusivamente l'assoluta individualità, ora l'assoluta totalità, negando come astrazioni i generi: e la linguistica sarà tutta ridotta alla dialettica tra l'espressione individuale e la totalità dello spirito ignorando le lingue» (Archivio Timpanaro Scuola Normale Superiore, Materiali di lavoro, foglio 30). Per Timpanaro queste letture idealistiche non sono

218 «La vera ragione della molteplicità delle lingue è l'intimo bisogno dello spirito umano di produrre una molteplicità di forme intellettuali che trova il proprio limite nel modo, a noi parimenti ignoto, in cui lo trova la molteplicità delle forme viventi della natura» (Humboldt 1836, p. 69).

219 Archivio Timpanaro Scuola Normale Superiore, Materiali di lavoro, foglio 87.

già contenute nel pensiero di Humboldt, il quale anzi non arriva mai a queste soluzioni unilaterali, ma la ragione per cui queste letture unilaterali hanno potuto darsi sul versante idealistico, per Timpanaro è proprio nell'eccessiva sfumatura del concetto di nazione, a cui paradossalmente con troppa forza, in rapporto a questa sfumatura, è legato il concetto di lingua. Il problema era chiaro allo stesso Humboldt che in una lettera ad A. W. Schlegel, si mostra insoddisfatto delle ricerche sull'origine delle lingue flessive, proprio perché alla parentela linguistica di greci e indiani, faceva da contraltare la distanza apparentemente insolubile tra le due culture.²²⁰ La difficoltà appare insolubile fino a che si considera il carattere nazionale come qualcosa di primigenio, di essenziale, di fonte dell'autentico. La soluzione si può dare solamente se si riflette che il carattere nazionale è una formazione storica, soggetta a trasformazioni anche enormi, molto di più di elementi di grammatica e di lessico di una lingua.

Tocchiamo così l'ultimo punto del confronto di Timpanaro con Humboldt: la ragione essenziale per cui il rapporto tra la lingua e la nazione non può essere stretto nei termini in cui lo descrive il filosofo tedesco, con i suoi contorni romantici, è che la lingua è enormemente meno ideologica delle altre espressioni di una nazione, a partire dalle sue istituzioni: «la lingua è sì il carattere più riconoscibile di una nazione, ciò che più la distingue dall'altra, ma nello stesso tempo è un carattere che la caratterizza assai poco ideologicamente» (Archivio Timpanaro Scuola Normale Superiore, Materiali di lavoro, foglio 94). Certamente è possibile farsi un'immagine del carattere di un certo tipo di popoli o di nazioni, sia pure convenzionale e schematico, sulla base delle loro costituzioni, degli ordinamenti politici, delle caratteristiche economiche prevalenti e delle attività dei cittadini, dei culti religiosi e più in generale della cultura: «ma ben poco riuscirò a ricavare dal puro e semplice esame della lingua, a meno che non voglia dire delle scemenze come quella dell'*alfa* dorico che indica virilità di contro alla mollezza dell'*eta* ionico e via discorrendo»

220 «Che i Greci e gli Indiani siano imparentati, lo dimostra inconfutabilmente la lingua. Perciò anche nella religione e nei principi filosofici molto dev'essere passato dall'India in Grecia. Eppure io non conosco ancora alcun mezzo per colmare l'abisso che in epoca storica separa i due popoli. Questo è il punto in cui risiede il mistero di tutta la nostra odierna formazione spirituale e proprio di fronte ad esso vien meno ogni possibilità di indagine storica. Ciò che rende ancor più grave la difficoltà è (ma su questo non so se Lei sarà d'accordo con me) non dico la diversità, ma l'antitesi totale non solo del carattere e dell'indole indiana e greca, ma anche delle due lingue, le quali mi sembra che mostrino codesta straordinaria somiglianza nella grammatica e nelle radici solo per deluderci tanto più crudelmente nei nostri tentativi di spiegare gli altri aspetti, completamente divergenti, del loro spirito. Io conosco poche cose talmente diverse come Omero e il Ramayana o il Mahabharat. E d'altra parte, se si voglion fare etimologie greche senza restare nel campo della sola lingua greca, non si può combinare nulla se non si conosce a fondo il sanscrito» Lettera di Humboldt a A. W. Schlegel citata e tradotta da Timpanaro in (Archivio Timpanaro Scuola Normale Superiore, Materiali di lavoro, foglio 23).

(Archivio Timpanaro Scuola Normale Superiore, Materiali di lavoro, foglio 94). Le lingue dunque sono profondamente meno ideologiche delle altre istituzioni umane e proprio per questo il loro legame con le nazioni si staglia lungo ritmi temporali comunque diversi. In Humboldt è rimasto vivo per Timpanaro una sorta di pregiudizio dell'unità indissolubile di lingua e cultura, che lascia aperto lo spazio a concezioni ideologizzanti della lingua:

[Humboldt] ebbe grande senso della complessità dei fenomeni culturali; capì che le lingue sono organismi complicati, che la parola ha mille aspetti e risonanze e non si può brutalmente considerare come mezzo ma è essa stessa ideologizzata, impregnata del contenuto che deve esprimere. Ma perse di vista, per troppa finezza, la verità fondamentale che pur rimane: nonostante tutto la lingua è fondamentalmente uno strumento. E chi lo nega va a finire in pasticci terribili (Archivio Timpanaro Scuola Normale Superiore, Materiali di lavoro, foglio 30)

Timpanaro dunque riafferma anche nel confronto con Humboldt il suo punto di vista fondamentale, quello per cui ogni raffinazione degli studi linguistici e ogni passo in avanti nella definizione non solo di studi linguistici, ma anche di filosofie del linguaggio, che pretenda non già di spiegare che la lingua è di più che una nomenclatura e uno strumento di comunicazione, ma di affermare che non c'è in essa nessuna spettro nomenclatorio e strumentale, apre le porte a concezioni idealistiche, tanto di idealismo oggettivo quanto di idealismo soggettivo e alla parallela liquidazione della linguistica come scienza.

Tra le carte del lavoro progettato, ma non completato, su Humboldt dunque, si trovano riaffermati gli aspetti fondamentali del materialismo timpanariano: la dimensione della passività come ancoraggio delle lingue, l'impossibilità di rinunciare agli aspetti anche meramente comunicativi e strumentali delle lingue, la necessità di una concezione storica illuministica delle nazioni e del loro rapporto con le lingue.

3.3 La *querelle* dell'astratto e del concreto: De Mauro e Timpanaro di fronte a Chomsky

Nelle conclusioni dell'articolo intitolato *Saussure, De Mauro e Timpanaro*, Giorgio Graffi (Graffi, 2017) suggerisce l'idea che le letture che De Mauro e Timpanaro hanno fatto di Chomsky sono mutuamente esclusive, in quanto la versione delle teorie di Chomsky che

pende sul versante del “riduzionismo biologicistico” sarebbe perfettamente compatibile col “materialismo volgare” di Timpanaro. Proverò qui ad argomentare perché le cose stanno diversamente. In primo luogo esaminando come le posizioni di De Mauro e di Timpanaro non siano divergenti sul piano della critica a Chomsky, sebbene portate da diverse angolature e in secondo luogo cercando di mostrare come la prospettiva materialista di Timpanaro al contrari di quanto sostenuto da Graffi non si sposa con il riduzionismo implicito in certe formulazioni della linguistica generativa. Le note di *Introduzione alla semantica* contengono alcuni primi accenni polemici di De Mauro alla linguistica cartesiana di Chomsky²²¹, ma è con l'articolo *Eliminare il senso?* che il linguista americano viene chiamato esplicitamente in causa. In questo densissimo saggio De Mauro affronta il tema del senso partendo dall'ipotesi sollevata da Martinet (Martinet 1960) di rinuncia al senso nella descrizione delle forme linguistiche. La risposta di De Mauro è negativa per almeno due ordini di ragioni: in primo luogo perché permette di accogliere e valorizzare la nozione di segno saussuriana²²² e in seconda battuta perché impone al programma di lavoro la costruzione di una semantica, in quanto la teoria del senso e del significato sono una componente teorica non aggirabile dell'analisi linguistica. Nello sviluppo della sua argomentazione, De Mauro giunge alla conclusione dell'impossibilità dell'eliminazione del senso ed individua come avversario di questo approdo Noam Chomsky, in particolare i suoi testi *Semantic considerations in Grammar* e *Syntactic structures*. La critica è diretta al formalismo di Chomsky e tesa a mettere in evidenza come la pretesa falsificazione che il filosofo americano presume di aver fatto della necessità del ricorso al senso sia in realtà un vicolo cieco logico²²³. L'articolo è interessante anche perché significativamente riporta in apertura una dedica a Sebastiano Timpanaro. Nel paragrafo 7, intitolato *Per una teoria del valore linguistico*, viene precisata la definizione dell'arbitrarietà del segno linguistico. In tutti i punti che svolgono il tema, l'attenzione agli aspetti materiali è centrale e la sfida di Timpanaro ad una maggiore attenzione al dato materiale è raccolta e centrale è la nozione di condizionato ma non determinato, che permette di concludere che il segno linguistico, unione di significato e

221 In particolare la nota 15 a pagina 64, commentando proprio il dibattito sul rapporto tra Descartes e la linguistica, chiama in causa Chomsky sia per quanto riguarda l'idea di una linguistica cartesiana in senso proprio, sia per quanto riguarda le forzature che vedrebbero in Descartes un anticipatore del concetto di forma humboldtiano (De Mauro 1965).

222 In realtà permette di accogliere anche la nozione di monema di Martinet, che verrebbe invece sacrificata da una risposta affermativa all'ipotesi di eliminazione del senso, in quanto cadrebbe l'unione indissolubile di significante e significato che lo caratterizza come segno linguistico (Martinet 1955).

223 «è singolare che Chomsky, di cui si celebrano le conoscenze in fatto di logica formale, non si sia reso conto che falsificando la (1), ha falsificato una formulazione della tesi secondo cui l'analisi fonematica presuppone l'appello al significato, ma non ha falsificato la tesi stessa.» (De Mauro, 1967).

significante, è arbitrario.

De Mauro torna ancora su due aspetti centrali della linguistica di Chomsky in *Il linguaggio tra natura e storia* (De Mauro 2008), dove tra gli altri vengono affrontati i temi del rapporto tra la facoltà di linguaggio e l'evoluzione e quello dell'apprendimento. Chomsky ha rimodulato molte volte nel corso degli anni la sua ipotesi rispetto all'origine del linguaggio e qui sarà sufficiente riportare la tesi originaria e alcuni degli approdi più recenti. La posizione di partenza di Chomsky è l'idea che il linguaggio sarebbe il risultato di una mutazione improvvisa, piuttosto che il risultato di un gradualismo filogenetico. Sostiene dunque che il linguaggio compaia tra gli 80.000 e i 100.000 anni fa e sicuramente dopo la comparsa dell'*homo sapiens sapiens*. Il linguaggio umano, caratterizzato dalla ricorsività nella combinazione di elementi sintattici, avrebbe fatto la sua comparsa in un primo individuo che l'avrebbe poi diffusa attraverso la propria discendenza. Dal punto di vista evoluzionistico questa tesi è stata criticata in lungo e in largo e ha prodotto un enorme dibattito impossibile da restituire in queste pagine²²⁴. All'ipotesi di una emersione *ex abrupto* del linguaggio ad un certo punto della nostra vita come *homo sapiens sapiens*, De Mauro oppone alcuni dati paleoantropologici per cui se è vero da un lato che prima dell'*homo sapiens sapiens* la laringe non era sufficientemente bassa per permettere la nostra facoltà di espressione linguistica, è altrettanto vero che i gruppi di *homo habilis* ed *erectus* raggiunsero gradi di complessità tali che non si possono spiegare con il solo comportamento imitativo, ma che esigono forme di comunicazioni complesse in grado di rendere conto di addestramento, trasmissione di competenze, comunicazioni su lunga distanza e divisione socioculturale. L'ipotesi è dunque quella di un cammino verso il linguaggio verbale che passa attraverso una fase integrata fonico-gestuale, in modo non dissimile a quello che fanno i primati. La capacità verbale sarebbe dunque al centro di una rete di possibilità linguistiche plurisemiotiche che caratterizzano l'essere umano. In questo senso è interessante notare, tornando al piano evoluzionistico della discussione, come l'affermarsi del concetto di speciazione allopatrica di Mayr e della teoria degli equilibri punteggiati di Eldredge e Gould abbia portato ad un significativo inquadramento della teoria darwiniana in accordo con le rilevazioni paleoantropologiche. In questo nuovo quando si spiegano più facilmente le forti

224 In particolare a partire dagli anni 2000 Chomsky ha rimodellato la sua ipotesi, in una serie di articoli scritti assieme ad Hauser e Fitch ed in dialogo con Jackendoff e Pinker, in cui si opera una distinzione tra facoltà del linguaggio in senso stretto e in senso largo (*Fln* ed *Flb*) in cui la prima viene a coincidere con le strutture senso-motorie e avrebbe avuto origine per selezione naturale, mentre l'altra no (Chomsky, Hauser, Fitch, 2005). Ancora più recentemente in *Why only us?* (Chomsky 2016) ha poi ribadito l'irrinunciabilità all'ipotesi innatista del *merge*.

discontinuità tra specie simili appartenenti ad epoche vicine e si risolve l'apparente inconciliabilità tra l'idea di un processo cumulativo di selezione e le stesse discontinuità, infatti: L'azione della selezione è lenta e cumulativa, ma la speciazione può essere brusca (Pievani 2005, p. 12). Questo aspetto è particolarmente interessante perché risuona molto da vicino con alcune delle formulazioni di Engels ne *La dialettica della natura*. Abbiamo visto approfonditamente come Timpanaro fu sicuramente uno dei primi a difendere lo statuto scientifico dei lavori di Engels durante gli anni '60 e quello del rapporto tra Engels e la scienza più recente rimane un terreno di studio da approfondire.

L'altro corno dell'argomentazione di De Mauro è quello dell'apprendimento. Come abbiamo visto Chomsky imposta la sua polemica sulla centralità dell'apprendimento nella facoltà del linguaggio a partire dalla povertà dello stimolo. Le regole sintattiche e grammaticali sarebbero troppo complesse per consentire ai bambini di apprenderle nel tempo dato senza ipotizzare orientamenti biologici preesistenti e innati. La spiegazione di Chomsky si snoda lungo la differenziazione tra *rule-governed creativity* e *rule-changing creativity* ma la separazione non è del tutto convincente, soprattutto perché le lingue ospitano forti oscillazioni sul piano sincronico, anche negli aspetti sintattici. De Mauro quindi propone in polemica con Chomsky e i suoi successori una rivalutazione della capacità di imitazione, senza postulare la quale risulta difficile capire in che modo gli stessi meccanismi innati possano portare ad adottare una grammatica particolare di una lingua storico naturale piuttosto che un'altra. Una lingua inoltre non è semplicemente la somma di grammatica e sintassi, ma è anche un vocabolario e anche assumendo una concezione innatistica sul piano sintattico, rimane impossibile spiegare la possibilità di padroneggiare le diverse lingue a fronte dell'immensa complessità data dai lessici, dalle grammatiche, dalle categorie lessicali delle migliaia di lingue vive attualmente parlate senza integrare in questo processo l'apprendimento derivato dall'osservazione, dalla memorizzazione e dalla riproduzione di forme secondo un principio anche imitativo.

Sebastiano Timpanaro si è occupato di Chomsky principalmente nel suo lungo saggio *Lo strutturalismo e i suoi successori* (Timpanaro 1970). Qui ai temi filosofici e linguistici si sovrappone una critica politica, il cui spunto è una lunga intervista al linguista americano pubblicata originariamente sulla «New Left Review» e tradotta poi in italiano sulle pagine dei «Quaderni piacentini» (Chomsky, 1969). In questa intervista, stimolato sul rapporto tra il suo lavoro di linguista e i suoi convincenti politici, Chomsky mette in chiaro almeno due punti decisivi: che al centro della sua concezione c'è una concezione dell'essere umano come

capace e bisognoso di autoespressione creatrice e libera da vincoli e controlli e che a questa libertà deve corrispondere un sistema sociale adeguato che consenta questo libero sviluppo per tutti. Questo convincimento si coniuga poi col secondo corno del ragionamento:

Mi sembra che si possa fare un'ipotesi basata sui fatti, e sperare, basandosi sulla fiducia nella specie umana, che vi siano strutture innate della mente. Se non ve ne sono, se gli uomini sono solo organismi plastici e casuali, allora sono soggetti adatti per la manipolazione del comportamento. Se gli uomini diventano quel che sono per mutamenti casuali, allora perché non controllare questa casualità con l'autorità dello stato e con la tecnica behavioristica o con qualsiasi altra cosa? (Chomsky 1969, p.133).

L'esigenza di una dimensione innata e irriducibile al dominio dei corpi e delle meccaniche appare a Chomsky indispensabile anche alla luce della sua posizione politica libertaria. In questo quadro ciò che a Timpanaro appare in primo luogo inaccettabile è proprio la frattura assoluta tra animalità e umanità e il contesto antidarwiniano in cui questa viene a definirsi. Il problema non è solo di posizionamento all'interno di tradizioni teoriche, ma anche di metodo scientifico e più in generale di possibilità di conoscenza scientifica:

Possiamo essere abbastanza sicuri che ci sarà una spiegazione fisica dei fenomeni in questione, ammesso che possano essere spiegati, per una ragione terminologica irrilevante: il concetto di spiegazione fisica sarà senza dubbio esteso per incorporare tutto ciò che viene scoperto in quest'area, esattamente come venne esteso per far posto alla forza gravitazionale ed elettromagnetica, alle particelle prive di massa e a numerose altre entità e processi che avrebbero urtato il senso comune delle passate generazioni (Chomsky 1968, p. 244).

In questa presa di posizione Timpanaro legge un vero e proprio attacco al metodo scientifico e alla possibilità stessa di conoscenza scientifica, la quale di fronte a fenomeni di natura spirituale, non spiegabili attraverso la meccanica fisica, avrebbe semplicemente esteso i propri confini e la propria definizione. Se è vero che ogni grande progresso scientifico non si riduce mai esclusivamente ad una aggiunta al patrimonio scientifico precedente, ma suscita invece una grande trasformazione metodologica degli stessi principi della scienza, per Timpanaro è fuori di dubbio che queste trasformazioni non cancellano mai di fatto la distinzione tra ciò che è scienza e ciò che non lo è, e il sovrano disprezzo mostrato a

quest'altezza temporale per il darwinismo o per la stessa cibernetica si risolve senza dubbio, per il filologo materialista, in una scelta di campo oscurantista. Per quanto riguarda il saggio *Linguistica cartesiana*, Timpanaro condivide con De Mauro le obiezioni alla ricostruzione storiografica fatta da Chomsky, sottolineando il carattere arbitrario della stretta connessione qui istituita tra Descartes, Port-Royal e Humboldt. A questo si aggiunge come nota rilevante che la ricostruzione di Chomsky, sebbene presenti qualche sporadico riferimento svalutativo a La Mettrie, non prende minimamente in considerazione il processo di idee che portò, sotto il combinato disposto delle difficoltà del dualismo cartesiano delle sostanze e dell'avanzare delle scienze biologiche, dall'animale-macchina cartesiano all'uomo-macchina di La Mettrie e alla biologia materialistica di Diderot²²⁵. Con notevole lungimiranza, Timpanaro nel 1970 prevedeva che la “grammatica filosofica” di Chomsky non potesse reggere a lungo nella sua forma originaria centrata su una versione peculiare del dualismo cartesiano e di innatismo spiritualista. I ripensamenti e le riformulazioni di Chomsky nel corso degli anni si sono accompagnati ad un proliferare di “chomskysmi” di varia natura che non coincidono integralmente col pensiero del linguista americano²²⁶. Quello che ci interessa qui è il tentativo di tradurre l'innatismo in termini biologici, che come abbiamo visto vedrà anche un certo favore da parte dello stesso Chomsky, al fine di dimostrarne l'incompatibilità con la posizione materialistica di Timpanaro. Un primo livello della critica di Timpanaro coincide e anticipa le riflessioni che abbiamo visto ampiamente discusse da De Mauro in *Il linguaggio tra natura e storia*. Come noto, a partire dagli anni 2000, Chomsky ha rotto la sua pregiudiziale antievoluzionistica e iniziato a differenziare le sue ipotesi. Gli sviluppi di quel dibattito negli ultimi due decenni si sono sviluppati in modo da confermare la “previsione” che Timpanaro ne aveva fatto ad inizio anni '70, nel caso in cui la linguistica cartesiana di Chomsky avesse dovuto incontrare favorevolmente la biologia darwiniana:

In tal caso la competenza linguistica si sarebbe sviluppata (sia pure attraverso le vie più complesse e meno unilineari) da quelle forme rudimentali di linguaggio animale che Chomsky considera come totalmente diverse dal linguaggio umano: non si potrebbe più parlare con sovrano disprezzo di meccanismi di stimolo-risposta, di bisogni pratici e via dicendo, poiché, almeno filogeneticamente se non ontogeneticamente, proprio a questi rozzi meccanismi bisognerebbe appellarsi per spiegare l'origine della competenza linguistica (Timpanaro 1970, p. 175).

225 Su questo riferimento fondamentale rimane *Diderot e Descartes*, di A. Vartanian.

226 Cfr. E. Lenneberg, *Biological Foundations of Language*.

Questa riforma darwiniana dell'innatismo non sarebbe comunque sufficiente a rendere conto del linguaggio, perché lo ridurrebbe ad una attività istintuale azzerando tutto ciò che invece nel linguaggio è convenzionale, sociale, non-biologico. I pericoli che Timpanaro intravede in questa combinazione di innatismo ed evoluzionismo sono molto grandi. Si tende inevitabilmente ad un innatismo dei principi morali, unica garanzia che l'uomo non sia una "creatura plastica e manovrabile", come abbiamo visto nell'intervista rilasciata da Chomsky alla «New Left Review». In mancanza di idee chiare su quella che Engels chiamava «la parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia» e che Leroi-Gourhan ha ben messo in evidenza nei suoi studi (Leroi-Gourhan 1977), il rischio è quello di oscillare pericolosamente tra spiritualismo deterioro e materialismo veramente volgare, nel senso di una immediata biologizzazione degli aspetti socio-culturali della vita umana. Nella sua critica all'innatismo di Chomsky dunque Timpanaro non prende di mira soltanto il versante spirituale o metafisico della proposta innatista del linguista americano, ma anche i suoi possibili esiti duramente biologicistici, ribadendo in più occasione quali sono i rischi:

I recenti studi di biolinguistica tendono a sottovalutare ciò che nel linguaggio (nelle varie lingue parlate dai vari popoli) è acquisito, convenzionale, "arbitrario" nel senso saussuriano; e cadono quindi in un deterioro biologismo. (Timpanaro, 1970, p. 171)

Certamente per Timpanaro non v'è studio della facoltà del linguaggio che possa precludere integralmente dalla cibernetica e dalla neurofisiologia, ma la sua convinzione è che il progredire di questi studi metterà sempre più all'angolo l'ipotesi innatista della "struttura profonda" e restituirà piuttosto ai dati sensoriali, agli stimoli ambientali e sociali e soprattutto alle reazioni di piacere e dolore dell'individuo la parte che loro compete nell'intero del processo linguistico.

Come abbiamo già anticipato, Graffi nelle conclusioni del suo articolo suggerisce che le le aspre critiche che Timpanaro rivolge a Chomsky sarebbero dovute al troppo alto grado di astrazione presente nelle sue proposte di grammatica generativa: «non penso, invece, che esse siano dovute al "riduzionismo biologico" dello stesso Chomsky, a differenza di quanto sosteneva De Mauro: tale "riduzionismo" è infatti perfettamente compatibile con il "materialismo volgare" di Timpanaro» (Graffi 217, p. 233). Questa conclusione appare insoddisfacente proprio nel punto in cui vorrebbe essere più forte, cioè collegare il

materialismo di Timpanaro agli aspetti più biolinguistici della grammatica generativa. In effetti poche righe prima Graffi ipotizza un altro aspetto di potenziale critica di Timpanaro a Chomsky e lo fa spiegando che il punto di massima distanza tra De Mauro e il filologo materialista sarebbe proprio intorno al tema dell'astrazione sulla scorta del quale propone un problema teorico di portata più generale:

Vorrei però concludere col porre una questione teorica [...]: il ricorso a concetti astratti è compatibile con un'opzione materialistica integrale, oppure no? Con ogni probabilità, De Mauro avrebbe risposto affermativamente: come abbiamo avuto più volte occasione di rilevare, il nostro linguista vedeva la “rivalutazione dell'astratto” come un elemento essenziale della svolta operata da Saussure nell'ambito della linguistica. E Timpanaro? (Graffi 2017, p. 232)

A questa domanda retorica Graffi risponde con una citazione diretta dal saggio *Sul materialismo* di Timpanaro, in cui il filologo critica Hjelmslev per eccessiva astrazione²²⁷. Il nodo teorico posto da Graffi merita una risposta convincente. Al quesito se il materialismo integrale possa essere compatibile con concetti astratti, è necessario rispondere con forza di sì. Abbiamo discusso nel secondo capitolo l'importanza dell'astrazione ai fini di una scienza materialista: per Timpanaro non si dà scienza senza astrazione. Nella citazione riportata da Graffi infatti, quello che il filologo critica in Hjelmslev e in generale nella scuola di Copenhagen non il ricorso all'astrazione, ma all'ipostatizzazione di concetti astratti e in definitiva alla loro ontologizzazione. Ma c'è di più, Timpanaro nelle pagine successive mette sotto la lente l'utilizzo diversificato che le scuole danese e praghese hanno fatto della nozione di pertinenza. Lepschy nel suo *La linguistica strutturale* spiega chiaramente come il concetto di pertinenza sia legato a doppio filo a quello dell'astrazione, il ricorso ad un modello si basa sull'istituzione di un'analogia tra il modello stesso e aspetti selezionati del fenomeno da descrivere: «e quindi sull'astrazione di tali aspetti (che vengono considerati pertinenti) da altri (che vengono considerati non pertinenti)» (Lepschy 1966, p. 22). La linguistica strutturale dunque si è caratterizzata per un ricorso metodologico all'astrazione, ma malgrado i cauti avvertimenti di Lepschy, per cui: «questo non significa, beninteso, negare

227«Non è in discussione, intendiamoci, il diritto all'astrazione: è in discussione – e del resto è già stata ampiamente contestata all'interno dello strutturalismo stesso – l'utilità di un livello di astrazione così alto ai fini dello studio delle lingue, la possibilità di un raccordo tra un momento teorico così iperuranio e il momento empirico: per cui l'esigenza, formulata dallo stesso Hjelmslev, che la teoria sia “appropriata”, cioè capace di spiegare la realtà, rimane insoddisfatta.» (Timpanaro 1997, p. 128).

individualità e originalità ai fatti linguistici» (Lepschy 1966, p. 23), quello che Timpanaro denuncia essere avvenuto nello strutturalismo è precisamente l'ipostatizzazione della struttura. Certamente ogni scienza, compresa la linguistica, se non vuole essere una sommatoria di considerazioni elaborate senza un metodo, deve porsi il problema di cosa le è o meno pertinente. Peraltro questo punto è decisivo anche per lo statuto di una disciplina come scienza, un tema che come abbiamo visto è molto caro a Timpanaro, perché della definizione di ciò che è pertinente ne va anche dell'autonomia e della distinzione di ogni disciplina come scienza particolare. Lo strutturalismo si è caratterizzato, nell'impiego del concetto di pertinenza, in una progressiva liquidazione e depurazione di ogni aspetto considerato naturalistico dalle scienze del linguaggio, con il risultato di produrre: «sul versante del “significante”, una fuga dal suono, la cui materialità implicava pericolose commistioni della linguistica con la fisiologia o con l'acustica» (Timpanaro 1997, p. 128).²²⁸ Questa operazione è una delle basti concrete su cui si è prodotta nello strutturalismo la separazione esasperata e cristallizzata tra *langue* e *parole*. Come sottolinea Albano Leoni: «in Hjelmslev si è appena consumata l'espulsione de parlanti e del mondo quando afferma che ogni criterio extralinguistico (cioè fisico, fisiologico, psicologico) è irrilevante per la definizione di fonema e che la lingua esiste al di fuori e indipendentemente dagli individui» (Albano Leoni 2009, p. 99). Sul piano del significato invece, l'esacerbazione della pertinenza e l'ontologizzazione della semantica ha prodotto l'espulsione della semantica dalla linguistica, che De Mauro ha lungamente ed efficacemente combattuto. Questi esiti dello strutturalismo sono l'obiettivo polemico di Timpanaro quando denuncia l'astrazione iperuranica di Hjelmslev: «mentre, dunque, si recidono i legami della linguistica con tutto ciò che sappia di empirico e di naturalistico, non altrettanta sollecitudine si impiega nel distinguere la linguistica dalla logica e, più in generale, da un'epistemologia formalistica, basata su modelli a priori» (Timpanaro 1997, p. 129). L'utilizzo a senso unico del criterio di pertinenza e la tendenza ad una esasperazione del concetto di forma, porta lo strutturalismo ad abbracciare un punto di vista formalistico con cui Hjelmslev e lo strutturalismo liquidano con un colpo tanto il soggetto parlante, quanto la stessa eredità saussuriana: «è facile vedere quanto questo espansionismo semiologico sia lontano dalle cautele con cui Saussure aveva delineato i primi tratti della nuova scienza» (Timpanaro 1997, p. 130). Questa è l'astrazione

228 «Ciò ha implicato [...] sul versante del significato, una fuga dalle cose denotate, che a loro volta rimandavano ad una filosofia materialistica o almeno realistica. La seconda operazione ha portato a quella espunzione della semantica dalla linguistica che è stata efficacemente denunciata dal De Mauro» (Timpanaro 1997, p. 128).

contro cui si scaglia Timpanaro, un'astrazione che irrigidisce il criterio della pertinenza per farne già non uno strumento metodologico nella scienza linguistica, ma un concetto filosofico per trarne conseguenze ipostatizzanti e formalistiche. Come si è cercato di mostrare nel secondo capitolo, al contrario di quanto suggerisce Graffi, non solo il ricorso a concetti astratti è compatibile con il materialismo di Timpanaro, ma ne è anzi un elemento essenziale nel declinare il rapporto delle scienze con il mondo esterno, esattamente in un'ottica che non sia quella di riduzionismo ontologico.

Di questa fuga dal suono efficacemente denunciata da Timpanaro è partecipe in ultima analisi anche la grammatica generativa, come spiegato da Albano Leoni, la fonologia generativa propone un modello per il quale nella lingua passa in secondo piano il momento inter-soggettivo, dunque il ruolo dell'ascoltatore, perché la lingua si risolve nella competenza innata del parlante e la *parole* viene derubricata come non pertinente negli studi linguistici, con il risultato che nella fonologia proposta da Chomsky e Halle in *The Sound Pattern of English*: «non appare il percetto, il dato fisico [...], è dunque venuta meno qualsiasi relazione tra suono e fonema (comunque chiamato), in conseguenza dell'impianto rigorosamente deduttivista della teoria» (Albano Leoni 2009, p.111).

La distanza tra De Mauro e Timpanaro dunque non può giocarsi sul piano del ricorso all'astrazione, proprio perché il concreto per Timpanaro non è l'immediatamente biologico, ma è precisamente il concreto del materialismo storico di stampo marxista. In effetti un ruolo poco narrato all'interno di quel «movimento di rivalutazione» dell'astratto (De Mauro 1967b, p. 393) spetta proprio a Karl Marx. *L'Introduzione alla critica dell'economia politica* è un testo marxiano che ha affascinato generazioni di studiosi e filosofi proprio per la sua carica filosofica. Uno dei luoghi di nascita della teoria economica marxiana, il testo però si rivela anche una miniera teorica per capire come si procede, nella definizione di una disciplina che si vuole scientifica, all'impiego di strumenti astratti, seppure in un ambito eminentemente materialistico, come è quello del materialismo marxiano. Ponendosi il compito di fondare l'analisi marxista come critica dell'economia politica, Marx si pone di fatto il compito di creare degli strumenti analitici e di definire l'oggetto della propria indagine e trovandosi di fronte al concetto di produzione come punto di partenza la produzione materiale: «La produzione in generale è un'astrazione, ma un'astrazione sensata, in quanto mette effettivamente in rilievo l'elemento comune, risparmiandoci quindi la ripetizione» (Marx 2010, p. 13). L'astrazione può essere uno strumento scientifico e disciplinare e Marx si pone proprio in quell'onda teorica di riscoperta dell'astratto che si oppone alla svalutazione

dell'astratto propria di una lunga tradizione epistemologica in cui successivamente come spiegato da De Mauro si imbatte anche Saussure.²²⁹ Marx è stretto in questo passaggio tra due poli, da un lato rifiutare un'astrazione mistificatrice, dall'altro formare una nuova astrazione «sensata come» strumento disciplinare. L'astrazione della produzione in generale, mettendo in rilievo l'elemento comune, muovendo dunque per analogia e in qualche modo esercitando un criterio di pertinenza, fissa gli aspetti utili alla ricerca in corso con un obiettivo vantaggio scientifico, quello di risparmiare allo studioso la dispersione dei suoi oggetti di studio. In tutto questo c'è in Marx anche un superamento delle posizioni giovanili: l'astrazione non viene più integralmente considerata come sinonimo di idealismo, come strumento di mistificazione o , come ancora in *Miseria della filosofia*, come vera e proprio strumento metafisico per logicizzare il reale²³⁰. L'impiego dell'astrazione come metodo analitico nel marxismo è subordinato alla capacità che questa può avere di rispondere delle determinazioni particolari che la produzione in generale viene via via assumendo nel corso della storia. L'astrazione infatti non è una panacea scientifica buona per ogni occasione, ma ha i suoi limiti e i suoi rischi: «Se, infatti, l'astrazione è utile per rappresentare i fenomeni più estesi della produzione, essa non fornisce, però, la corretta rappresentazione dei suoi momenti specifici, che sono gli unici realmente storici» (Musto 2010, p. 81). Senza l'integrazione necessaria delle caratteristiche determinate dell'oggetto di studio, nel caso di Marx, la produzione, questa da fenomeno specifico disponibile alla metodologia di indagine, si trasforma in un processo sempre identico a se stesso che nasconde le sue proprie caratteristiche. È precisamente la confusione tra questi due livelli di astrazione che Marx rimprovera all'economia politica, una confusione che produce le cosiddette «robinsonate», cioè l'ipostatizzazione di astrazioni, rese valori eterni. Altrove infatti Marx spiega che per l'economia politica: «il capitale sarebbe esistito in tutte le forme della società, e sarebbe qualcosa di assolutamente astorico. [...] La dimostrazione viene appunto condotta attraverso l'astrazione dalle specifiche determinazioni che lo rendono un momento di un particolare livello di sviluppo storico della produzione umana» (Marx 1997, pp. 232-233). In questo

229 «Nel trarre questa duplice conclusione (carattere astratto delle entità della lingua e loro concreta efficacia) S. si imbatte in una difficoltà epistemologica e terminologica legata al suo tempo, alla sua cultura. Le analisi di S. si collocano sullo sfondo della epistemologia kantiana, idealistica, positivista. In tale epistemologia l'astrazione è “eine negative Aufmerksamkeit” (Kant), essa è il limitato, separato, ossia è il “Falsch” (Hegel), è, nelle più rudimentali interpretazioni positivistiche, qualcosa che non ha coerenza del “fatto”» (De Mauro 1967b, p. 393).

230 Cfr. (Musto 2010, pp. 80-81): «diversamente dai rappresentanti della Scuola storica, che proprio nello stesso periodo teorizzarono l'impossibilità di giungere a leggi astratte con valore universale, nei *Grundrisse* Marx riconobbe che l'astrazione poteva svolgere un ruolo fecondo per il processo conoscitivo».

secondo tipo di astrazione, si commette l'errore di annullare la differenza specifica espressa dai rapporti sociali, dai rapporti storici, in ultima istanza dalla realtà dell'oggetto indagato. È precisamente criticando questo tipo di astrazione ipostatizzante che Timpanaro si scaglia contro Hjelmslev e contro una tradizione strutturalista che ha fatto del formalismo esasperato la sua cifra. Da qui a trarre la conclusione che per il materialismo di Timpanaro il ricorso ai concetti astratti sia incompatibile appare quantomeno dubbio. C'è anche un altro aspetto che va preso in considerazione. Come abbiamo visto precedentemente, nel suo lavoro sui fratelli Schlegel, Timpanaro suggerisce una genealogia sommaria delle metodologie comparative, spiegandola alla luce delle idee teoriche e filosofiche soggiacenti. Nel primo filone, che è caratterizzato dal ricorso alla ricerca di un'intelaiatura comune alle lingue riconducibile ad una forma di «grammatica generale» e che dalla *Grammatica di Port-Royal* arriva alla Scuola di Copenhage, a Hjelmslev e a Jakobson, Timpanaro inserisce anche Chomsky. Nel secondo, caratterizzato dall'accento sul ruolo cognitivo delle lingue e dalla valorizzazione della loro diversità e che va da Bacone a Vico, da Maupertuis a Herder, Timpanaro inserisce anche Humboldt. La separazione di Humboldt e Chomsky in questa ricostruzione non è fatto accidentale, ma risponde alla convinzione di Timpanaro che la ricostruzione che Chomsky effettua nella *Linguistica cartesiana*, sia quantomeno arbitraria e sforzata. Questo non solo perché il legame genealogico tra la lingua come forma nella concezione humboldtiana e la grammatica generativa è problematico, come lo stesso Chomsky è costretto a riconoscere²³¹, ma soprattutto perché il mentalismo di Chomsky gli appare esattamente come una forma di astrattismo teorico. La necessità del ricorso a ipotesi dualistiche e di tipo cartesiano rappresentano per Timpanaro esattamente quel tipo di storture metodologiche che costringono gli studiosi a ricorrere a ipostasi astratte che egli si è impegnato nel corso di tutta la sua vita a combattere.

3.4 Materialismo, marxismo e linguaggio

Come abbiamo avuto modo di osservare, la riflessione linguistica di Sebastiano Timpanaro è profondamente segnata dall'accento messo sui limiti all'arbitrarietà. Si tratta certamente di limiti materiali, sicuramente biologici, ma malgrado questo l'obiettivo di Timpanaro non è né

231 «Anche se le lingue hanno proprietà universali, attribuibili all'intelligenza umana in quanto tale, nondimeno ogni lingua fornisce un "mondo concettuale" e un punto di vista unici. Nell'attribuire alle lingue un ruolo simile nella determinazione dei processi mentali, Humboldt si discosta radicalmente dal quadro teorico della linguistica cartesiana e adotta un punto di vista tipicamente romantico» (Chomsky 1966, p. 69).

quello di riportare la linguistica dentro un angusto riduzionismo naturalistico, né quello di riconfermare una lettura unilateralmente strumentale delle lingue. Al contrario, il rischio è precisamente quello per cui la giusta lotta contro una concezione esclusivamente strumentale della lingua, porti a liquidarne ogni aspetto anche strumentale. Questa preoccupazione ha sicuramente un interesse di fondo squisitamente linguistico, ma per Timpanaro è soprattutto una questione eminentemente filosofica. Una concezione siffatta della lingua infatti è un veicolo per nuove forme di idealismo. Come abbiamo già visto infatti, il punto di partenza del riconoscimento di una dimensione non semplicemente strumentale della lingua non autorizza a concludere ogni lingua determina i significati delle parole siano del tutto imprevedibili e che combinino concetti completamente diversi. In realtà, l'arbitrarietà effettiva è molto inferiore rispetto a quella suggerita dalla denominazione dei singoli "segmenti di realtà". Anche con classificazioni simili, le lingue differiscono nelle denominazioni di questi segmenti. Se si rifiuta l'idea che le lingue debbano rinviare ad una forma di esperienza distinguibile dalla lingua stessa e costituente un punto di riferimento comune a chi parla lingue diverse, il risultato è l'approdo consapevole ad una forma od un'altra di idealismo: o l'idea di una lingua come sistema chiuso, o l'estremizzazione del concetto di lingua formativa del pensiero, per cui si arriverebbe a formulazioni paradossali per cui: «il pensiero di Lenin somiglierebbe, in virtù della comunanza di lingua, più a quello dello zar Nicola II che a quello di Marx ed Engels» (Timpanaro 1997, p. 122). Sotto questo aspetto Timpanaro tocca il punto nevralgico di tutta la sua elaborazione:

La questione che ci interessa più direttamente è quella della distinzione fra linguaggio ed "esperienza". Ma è chiaro che per un materialista l'intersoggettività dell'esperienza è, a sua volta, fondata sull'oggettività del mondo esterno e sulla biologicità (oltre che sulla socialità) dei processi sensoriali e conoscitivi. (Timpanaro 1997, p. 122)

Il punto decisivo diventa dunque la possibilità di mantenere una riflessione sulle lingue e più in generale sui segni che sia distinguibile dall'esperienza stessa, senza ricorrere a soluzioni di tipo pragmatista caratterizzate, da un punto di vista materialista, esattamente dalla confusione tra i livelli e dalla subordinazione di tutto ciò che è altro rispetto al soggetto conoscente o agente, e in fin dei conti anche del soggetto parlante, alla dimensione dell'esperienza.

3.4.1 Un prologo tra De Mauro, limiti e condizionamenti.

Nella raccolta *Il Linguaggio tra natura e storia*, De Mauro sottolinea che il linguaggio umano deriva da un lungo processo evolutivo partito da forme di comunicazione più semplici, rintracciabili nell'intera biomassa. Ciò che caratterizza il linguaggio sono le varie lingue in cui si manifesta, con la loro molteplicità e la notevole variabilità nel tempo e all'interno di una stessa comunità linguistica. Queste lingue sono codici di comunicazione complessi come le algebre, ma anche aperti all'improvvisazione. Sono codici estremamente flessibili, in grado di soddisfare le diverse esigenze di una specie altamente adattabile come quella umana: dalla comunicazione quotidiana all'espressione affettiva, dalla riflessione e argomentazione più complesse alle elaborazioni scientifiche, dalla creazione poetica alla necessità di differenziarsi da altre comunità e di aprirsi nuovamente. Quella che porta dalla comunicazione al linguaggio è una vera e propria “storia naturale”:

La spinta a comunicare e la capacità di uso di simboli opportunamente selezionati a seconda delle diverse esigenze delle singole specie percorrono, senza limiti prefissati a priori, l'intera biomassa: da microrganismi, a mano a mano che ne accertiamo sotto questo profilo i modi di esistenza, alle specie strutturate in maniera più complessa. Qualcuno comincia a ipotizzare che la spinta e capacità semiotica sia connaturata, come l'omeostasi, la nutrizione e la riproduzione, alla vita stessa. (De Mauro 2008, p. 41)

L'intreccio di natura e storia è uno dei temi decisivi, non solo per la facoltà del linguaggio, ma anche per le lingue, dette appunto storico-naturali. Da un lato c'è ovviamente la fisicità della suono della voce, il ruolo del cervello, la memoria, il patrimonio di eredità biologiche vivo in ciascun individuo della specie umana. D'altra parte c'è tutto il portato storico e culturale, i significati di determinati vocaboli, le stesse morfologia e sintassi delle lingue. Il tema è quello del punto di confine tra i due domini.²³² De Mauro affronta questo tema problematizzando in primo luogo la presunta antinomia tra naturalità e culturalità, per come si dipana nella contrapposizione tra concezioni che con una scelta terminologica acuta, definisce l'una «immaterialistica» e l'altra «fisicistica», in luogo dei più tradizionali

232 «Il problema diventa assegnare l'uno o l'altro aspetto della realtà linguistica al tempo della storia e delle culture umane o al più lento tempo dell'evoluzione naturale delle specie viventi nel cosmo (De Mauro 2008, p. 71).»

«idealistica» e «materialista» (De Mauro 2008, p. 73). L'obiettivo di De Mauro è quello di superare una contrapposizione giudicata non utile alla comprensione dei fatti linguistici. Se è vero che il naturalismo corre costantemente il rischio di ridurre ad universali biologici tutta la complessità storica e differenziale, rimane vero che il percorso su cui De Mauro ci incammina, parte dalla constatazione che: «La forma interna della lingua, le sue articolazioni sul piano del contenuto e, insomma, sul versante semantico sembrano, in varie ottiche teoriche, il luogo di massima astrattezza e defisicizzazione della lingua» (De Mauro 2008, p. 41). Uno dei nodi problematici è esattamente il fatto che nel trattare linguaggio e lingue da un versante non riduzionista, si è rischiato di mettere in secondo piano il ruolo della fisicità. Non il semplice presupposto biologico di organi di fonazione o della funzionalità del cervello, ma più propriamente: «il ruolo della fisicità naturale nel costituirsi dei significati storici, culturali, delle lingue» (*Ibid*). Lo sforzo di definire una lingua riconduce inevitabilmente a strati profondi dell'evoluzione della biomassa nel suo insieme. Attraverso la triangolazione di studio biologici, con riferimento ancora a Gould, agli studi etologici di Mainardi e a quelli linguistici, il risultato a cui perviene De Mauro è una lunga rassegna degli elementi caratterizzanti una lingua che possono essere messi a contatto con le concordanze con codici semiologici di altre specie viventi (De Mauro 2008, pp. 74-76). Siamo qui al punto più ravvicinato rispetto al concetto di limite come proposto nel materialismo di Sebastiano Timpanaro, alla necessità di un ancoraggio alla dimensione reale e concreta:

Come per le parti del corpo umano, così per gli elementi costitutivi della lingua sono imponenti le radici biogenetiche. Emerge, da centinaia di milioni di anni di evoluzione della biomassa, un complesso di elementi costitutivi della lingua su cui agli umani è stato possibile innestare ciò che di più specifico vi è nel loro parlare. L'idea che qui vorrei formulare e sostenere è che, proprio per l'enorme potenza di ogni lingua, di ogni componente della particolare famiglia di codici semiologici che è l'insieme delle lingue, il locutore, se ne smarrisce le radici vitali, biologiche, animali, corporee, può fingere di parlare, ma rischia di far girare a vuoto la lingua. (De Mauro 2008, p. 77)

Il parlare ha senso solo se i suoi contenuti sono radicati in esperienze concrete. Specialmente nelle fasi di apprendimento, i significati si sviluppano in questo modo: partendo da sensazioni molto specifiche e vissute in modo attivo, coinvolgendo non solo la vista e

l'udito, ma anche gli altri sensi. Anche la comprensione avviene attraverso processi di adattamento e di scambio tra le esperienze sensoriali e il repertorio di significati potenziali delle parole che l'ascoltatore ha a disposizione. Senza esperienze specifiche colte attraverso particolari sensi, in cui si concretizzano i significati delle frasi di chi parla, l'ascoltatore rischia di percepire queste frasi come formule vuote. Sul versante più ristretto del campo degli studiosi, il rischio rimane quello di «dimenticare i legami tra semantica linguistica e concretezza, immediatezza» (De Mauro 2008, p. 77). L'importanza di «fare cose con le parole» è stata messa in luce da molti autori, da Wittgenstein ad Austin: le parole dei linguaggi umani non hanno esclusivamente una funzione locutoria, ma anche una funzione illocutoria, cioè della messa in essere di stati, e perlocutoria, della modifica di comportamenti (Austin 1975). Sono temi che trovano un loro speculare nelle riflessioni sul segno di Karl Bühler e Charles Morris.

Con questa consapevolezza, si può fare un passo indietro e tornare alla dimensione del segno in relazione al concetto di limite per come viene esposto in *Minisemantica*. In apertura di testo, le parole umane, anche le più sublimi o elaborate, come le *Critiche* kantiane o le opere di Shakespeare, vengono ricondotte al più generale campo dei segnali. Le parole sono anche segnali. Certo sono anche di più, sono espressioni e testimonianze dei nostri sentimenti, anche quelli più nascosti e inconsci. Fungono da strumenti e stimoli per l'intelletto e rappresentano testimonianze di pensiero e storia. Tuttavia, sottolinea De Mauro, il *surplus* che si trova in questi testi di riconoscibile lo è nella misura in cui comunicano, dicono qualcosa a chi legge o ascolta e dunque fanno da segnale. Il segnale è tale quando un utente se ne serve per collegarlo ad un altro in un rapporto tutto particolare noto come significazione. Ciò che in un determinato momento viene indicato attraverso uno specifico segnale da un determinato utente, De Mauro propone di chiamare *sensò*. È interessante notare come:

non c'è cosa, immagine, configurazione percepibile che non possa diventare segnale. Non c'è organo sensoriale degli esseri viventi che non possa essere impegnato nel ricevere segnali, non c'è sostanza o categoria di vibrazioni distinte dalle scienze fisiche che non possa servire a fornire materiali a segnali. In generale e in positivo, ogni sorta di evento, stato fisico, entità può essere segnale: ciò non dipende dalla consistenza intrinseca a riconoscibile ad alcunché, ma dal compito che gli sia assegnato, dalla funzione di segnale che alcunché sia chiamato ad assolvere (De Mauro 1982, pp. 5-6).

Il rapporto che un utente stabilisce tra un segnale ed un senso viene chiamato, con esplicito riferimento a Charles Morris, e dunque nel solco della tradizione semiotica inaugurata da Peirce, semiosi. Le azioni che un utente compie per creare un rapporto semiotico sono un vero e proprio processo può seguire due direzioni. L'utente può iniziare da un senso preesistente e poi produrre un segnale. In questo caso, l'utente è considerato l'emittente o la fonte del rapporto semiotico, e il processo è definito produttivo. Al contrario, l'utente può partire da un segnale, che può essere stato prodotto da altri o da sé stesso in un momento precedente, e attribuire a esso un senso. In questo caso il processo è ricettivo. Ora è interessante osservare come fin da questo punto De Mauro ponga l'accento sul fatto che l'aspetto ricettivo della significazione, del processo semiotico, non sia «sinonimo di inerte e che l'impegno di attribuzione d'un senso a un segnale può essere non minore, e anzi, in molti casi è maggiore dell'impegno simmetrico, dell'attribuzione di un segnale a un senso dato.» (De Mauro 1982, p. 7). La possibilità per una fonte e un destinatario di concordare sul senso di un segnale e di stabilire quindi un rapporto semiotico identico può variare notevolmente. In questo quadro si può accogliere l'impiego dei termini 'comunicazione' e 'comunicare' per riferirci al tentativo di allineare fonte e destinatario verso un comune rapporto semiotico, nei limiti in cui ciò sia possibile e osservabile. In generale, un linguaggio o un tipo di comunicazione può essere considerato come un sistema di metodi progettati per rendere più agevole e affidabile il processo di accordo tra fonte e destinatario, in base alle loro caratteristiche e ai significati che intendono scambiarsi. Non appena si entra dentro il campo dei rapporti di comunicazione, ci imbattiamo subito nel tema dei limiti e dei condizionamenti:

Si tratta di limiti e condizioni di due tipi. Vi sono limiti e condizioni di natura che diremo materiale: essi dipendono dalla qualità fisica, meccanica, biologica, sia delle fonti o dei soggetti emittenti sia dei destinatari riceventi o sia infine dei segnali e sensi, e variano con il variare di tale qualità. E vi sono poi limiti e condizioni di natura formale: si tratta di costrizioni entro cui, allo stato attuale delle nostre conoscenze e riflessioni, deve muoversi qualsiasi tipo di fonte o destinatario, per qualunque tipo di segnale e senso, al fine del comunicare. (De Mauro 2008, p. 8)

Si tratta di limiti e condizionamenti la cui presa in seria considerazione è preliminare ad ogni

comprensione dei processi di comunicazione: De Mauro procede dunque formalizzando due principi, quello dell'arbitrarietà semiotica materiale e quello dell'arbitrarietà semiotica formale. Il ragionamento prende le mosse dalla constatazione che si può assumere come principio di ogni processo semiotico il fatto che l'assunzione di una qualche entità a funzione di segnale o senso dipende dalla scelta, dunque dall'arbitrio, degli utenti coinvolti nel rapporto semiotico. L'arbitrarietà semiotica materiale consiste nella libera scelta dei materiali cui viene assegnato il ruolo di senso o segnale. Ma il principio stesso chiama in gioco il suo limite. Libertà e arbitrio nella scelta sono vincolati a specifiche condizioni, che non consistono solamente nella qualità dei segnali o sensi, ma più precisamente nel rapporto tra questi segnali e sensi e la qualità degli utenti, in altre parole, nel portato biologico evolutivo di ciascun utente, anche nel caso degli esseri umani.

Il tipo di struttura meccanica o biologica degli utenti rappresenta dunque una condizione delle loro scelte in fatto di segnali e di sensi. L'arbitrarietà semiotica radicale trova un limite nell'esistenza di tali condizioni. (De Mauro 2008, p. 8)

De Mauro sembra soprattutto preoccupato, legittimamente, all'altezza di *Minisemantica*, delle difficoltà che possono insorgere rispetto a questo tipo di condizioni di produzione e ricezione di segnali o segni. Ad esempio pone il caso delle difficoltà visive e dunque la necessità di costruire segnaletiche che coinvolgano anche altri sensi, ad esempio segnali acustici. In questo quadro è giusto sottolineare come in linea teorica generale la scelta del canale fonico-uditivo per la realizzazione del linguaggio verbale sia per gli esseri umani una scelta arbitraria, eppure come abbiamo già osservato, la struttura degli organismi umani, la storia naturale dell'evoluzione della nostra specie, ha premuto e preme per rendere la scelta del canale fonico-uditivo di gran lunga più conveniente.

Accanto a questa De Mauro propone l'arbitrarietà semiotica formale: Adottando il linguaggio di Saussure e Hjelmslev, l'espressione “forma” viene impiegata per riferirsi all'insieme delle caratteristiche rilevanti che, tramite la loro presenza o assenza, determinano la classe all'interno di un sistema. Ogni entità che manifesta tali caratteristiche pertinenti viene definita 'replica' o 'realizzazione' della forma. La 'descrizione strutturale' della forma (o della classe) riguarda l'analisi dei rapporti tra una forma e l'insieme delle sue caratteristiche pertinenti. Escludendo i limiti materiali precedentemente discussi, non ci sono ragioni intrinseche per cui alcune caratteristiche siano selezionate come pertinenti e perché le

caratteristiche pertinenti siano organizzate in un sistema specifico: al di fuori di questi limiti materiali, la classificazione e le forme si fondano su decisioni arbitrarie. Questa arbitrarietà nei sistemi e nelle forme è ciò che viene definita arbitrarietà semiotica formale.

Sono due i punti importanti da sottolineare a termine di questo riepilogo demauriano. Il primo punto che le due forme di arbitrarietà materiale non sono due principi giustapposti l'uno accanto all'altro. I limiti all'arbitrarietà semiotica materiale, invadono il campo dell'arbitrarietà semiotica formale, anche e soprattutto perché riguardano proprio non solo le entità scelte come segnali, ma perché riguardano la vita degli utenti medesimi:

L'operazione di pertinentizzazione è condizionata anzitutto dalle capacità di chi identifica, e cioè, come abbiamo visto, dai limiti materiali delle sue possibili scelte arbitrarie di segnali e sensi. Se chi identifica non può percepire vibrazioni luminose, la varia luminosità di entità non può essere assunta a caratteristica pertinente; [...]. In secondo luogo, la pertinentizzazione di una o più caratteristiche arbitrarie è condizionata dai fini che si intendono raggiungere dato l'insieme di entità entro le quali si identifica una o più entità. (De Mauro 1982, p. 16).

Una lettura sbrigativa potrebbe restringere il campo di interesse materialistico al primo dei due limiti, quello della capacità o meno di specie o individuo di percepire, impiegare, manovrare le entità. Il punto di vista materialista non si esaurisce nel semplice riconoscimento dell'esistenza di un mondo esterno di riferimento, ma è anche e soprattutto il riconoscimento della fisicità del soggetto umano:

Ma se il materialismo consistesse soltanto nel riconoscimento di una realtà esterna al soggetto, materialisti sarebbero Platone, san Tommaso e tutti i loro seguaci. Il materialismo non è soltanto «realismo»: è anche riconoscimento della fisicità del soggetto e delle sue attività tradizionalmente considerate spirituali». (Timpanaro 1997, p. 52).

Alla luce di ciò, non è soltanto il primo aspetto dei limiti all'arbitrarietà che sottolinea De Mauro, e cioè i limiti materiali delle possibili scelte arbitrarie di segnali e sensi da parte dell'utente. Anche il secondo è un limite materiale, quello dei fini che si intendono raggiungere. Su questo aspetto si gioca una parte significativa del materialismo timpanariano. Il problema della definizione dei fini, anche dei fini comunicativi, è di

massima importanza per una impostazione del problema linguistico in ottica materialista, se è vero come afferma De Mauro che la scelta dei fini comunicativi è di primaria importanza per la pertinentizzazione. Il rapporto tra causalità e finalità è uno degli aspetti decisivi del materialismo storico. In un celebre passo de *Il Capitale*, Marx spiega la cosa in termini molto chiari, per cui uno dei tratti distintivi tra l'essere umano e gli altri animali è proprio la capacità di progettare e subordinare i mezzi al fine, rovesciando il rapporto causa-effetto.²³³ Questa nozione del rapporto tra causalità e finalismo, nonostante una certa vulgata antiengelsiana tenda a negarlo, era ben presente anche ad Engels, che nel già affrontato saggio sul processo di umanizzazione della scimmia, spiega che: «quanto più però l'uomo si allontana dall'animale, tanto più la sua influenza sulla natura assume l'aspetto di attività premeditata, svolta secondo un piano indirizzato a ben determinato scopi, anticipatamente noti» (Engels 1967, p. 191). Il medesimo concetto è approfondito anche da un protagonista particolare della storia del marxismo, Karl Kautsky, noto soprattutto per lo scontro frontale con Lenin dopo lo scoppio della prima guerra mondiale, Kautsky fu in realtà per lungo tempo un teorico marxista pregevole. Nel volume *Etica e concezione materialistica della storia*, viene affrontato proprio il problema della capacità agente degli esseri umani in relazione alla progettualità e al rapporto con i fini, ed un posto di primo piano viene riservato al linguaggio. Kautsky infatti osserva che lo sviluppo del cervello umano trasforma quest'organo in un centro di elaborazione, non semplice registro passivo, delle impressioni sensoriali. Negli altri animali, il susseguirsi di stimoli e risposte è maggiormente immediato, mentre nell'animale umano, questi due momenti sono mediati dalla funzione elaboratrice del cervello, che assume un'importanza qualitativamente superiore col sorgere del linguaggio e della conseguente possibilità di formare concetti astratti, nozioni e convinzioni scientifiche. Ciò permette all'uomo di avere un rapporto particolare nel rapporto con la natura e conferisce una caratteristica marcata di dominio alla sua azione col risultato che la storia umana assume da quel momento un ritmo temporale diverso dalla precedente storia della natura. A

233«Un ragno compie operazioni simili a quelle del tessitore; un'ape fa arrossire molti architetti umani con la costruzione delle sue celle di cera. Ma ciò che, fin dappprincipio, distingue il peggior architetto dalla migliore ape, è il fatto di aver costruito la cella nella propria testa prima di costruirla in cera. Al termine del processo lavorativo, si ha un risultato che era già presente all'inizio nella mente del lavoratore; che, quindi, esisteva già come idea. Non è che egli si limiti a produrre un cambiamento di forma nel dato naturale; realizza in esso, nel medesimo tempo, il proprio scopo, uno scopo ch'egli conosce, che determina a guisa di legge il modo del suo operare, e al quale egli deve subordinare la propria volontà. E questa subordinazione non è un atto isolato. Oltre ogni sforzo degli organi che lavorano, occorre per tutta la durata de lavoro quella volontà conforme al fine, che si estrinseca come attenzione; tanto più essa occorre, quanto meno il lavoro attrae e assorbe l'operaio per il suo contenuto specifico e per il modo di eseguirlo; quanto meno, perciò, egli ne gode come di un gioco delle forze proprie fisiche e mentali.» (Marx 2013a, p. 274)

proposito del linguaggio, Kautsky fa due osservazioni particolarmente significative. In primo luogo egli dice: «Nel linguaggio stesso la designazione delle *attività*, e si intende di quelle umane, è l'originario, la designazione delle *cose* è posteriore [...] Questo andamento dello sviluppo linguistico non desta stupore, se noi concepiamo come primo compito del linguaggio quello della comprensione tra uomini in *attività e movimenti* comuni» (Kautsky 1906, p. 116). C'è una marcata dimensione pragmatica nella concezione del linguaggio di Kautsky che mette davanti a tutto, nella sua ricostruzione dell'origine del linguaggio, la dimensione della pratica attività umana emergente dalla crescente divisione del lavoro e dalla costruzione di società complesse e culturali.²³⁴ Con questo sviluppo il linguaggio cresce la capacità di astrazione, per Kautsky la necessità di chiamare con la stessa parola cose tra loro simili è già una attività scientifica, nella forma del riassunto di ciò che è simile e della discrezione di ciò che è diverso: «Il linguaggio infatti non è soltanto un organo per la comprensione reciproca tra uomini diversi, esso è diventato anche un organo del pensiero. Anche se non si parla ad altre persone, ma si pensa da soli, bisogna rivestire ciascun pensiero con determinate parole» (Kautsky 1906, pp. 119-120). La formulazione dell'idea del linguaggio come organo del pensiero con parole così chiare da parte di Kautsky in un quadro teorico strettamente materialista e di aperta polemica col kantismo può suonare forse sorprendente.²³⁵ L'aspetto più interessante è che al linguaggio è associata una relativa libertà dell'essere umano rispetto all'animale, proprio in relazione ai fini, all'attività di tipo finalistico. Ma se il linguaggio apre questo spazio di libertà, in realtà per Kautsky non fa che esprimere ciò che lo sviluppo del cervello ha messo in moto:

Negli animali inferiori i nervi motori sono in diretta correlazione con i nervi sensori; qui ogni eccitazione esterna determina subito e direttamente un movimento. Poco per volta però un nucleo nervoso principale si sviluppa come centro dell'intero sistema nervoso che riceve tutti gli eccitamenti e che non deve passarli subito ai nervi motori, ma può accumularli e elaborarli. L'animale superiore raccoglie così esperienze che è capace di valorizzare, e istinti che in circostanze determinate è persino capace di ereditare. (Kautsky 1906, p. 120)

²³⁴ È interessante osservare di passaggio, che discutendo del linguaggio, Kautsky fa riferimento alle origini del dibattito circa la terminologia dei colori, che avrà poi una grande risonanza nei decessi successivi con l'ipotesi di Sapir-Whorf e l'opera di Berlin e Kay. Kautsky fa riferimento ai lavori di Gladstone, Geiger e Allen, concludendo che «I nomi dei colori servono innanzitutto allo scopo della tecnica, non a quello della descrizione della natura» (Kautsky 1906, p. 118).

²³⁵ L'intento del libretto di Kautsky è precisamente quello di polemizzare con la concezione etica del kantismo e del neocriticismo, chiama in causa infatti anche direttamente Hermann Cohen.

In questo gioco il rapporto tra mondo esterno e movimento, tra stimolo e risposta, viene messo in secondo piano dalla mediazione del cervello e del linguaggio. Si badi bene, non rimosso, ma oscurato, posto sullo sfondo. Il pegno da pagare per uno strumento così potente, è il rischio, spiega Kautsky, che la radice materiale del linguaggio venga dimenticata.

Accanto a questa spiegazione dell'agire umano come agire finalistico, Engels fa seguire alcuni importanti precisazioni che salvaguardino una concezione materialistica dal ricadere in una concezione insostenibile di astratto libero arbitrio. Centrale è l'osservazione che tra i fini e il risultato dell'agire finalistico umano rimane uno scarto, che si allarga e aumenta sempre di più quando si considerino i risultati più lontani, in seconda o terza istanza, e quando si prendano in considerazione gli effetti scaturiti dalla combinazione di un numero incredibilmente grande di singole volontà individuali:

se noi applichiamo questo criterio alla società umana, anche a quella dei popoli più evoluti nel presente, troviamo che in essa sussiste ancora una colossale sproporzione fra le mete prefissate e i risultati raggiunti; che i fatti impreveduti predominano, che le forze incontrollate sono molto più potenti di quelle messe in movimento secondo un piano. E non può essere altrimenti, finché l'attività storica più essenziale degli uomini, quell'attività che ha sollevato l'uomo dall'animalità all'umanità e che costituisce la base materiale di tutte le altre sue attività: la produzione di ciò che è necessario per vivere [...] resta soggetta all'alternativo gioco di influenze imprevedute di forze incontrollate e realizza solo eccezionalmente l'obiettivo voluto. (Engels 1976, p. 50).

Engels vede chiaramente nel grande divario tra le intenzioni progettuali e i risultati ottenuti la prova che l'umanità non è ancora uscita, se non parzialmente dalla sua fase cosiddetta “naturale”, non ha compiuto alcun salto nel regno della libertà.

Le stesse singole volontà poi non possono essere considerate un *primum* incondizionato nella scelta dei fini, ma sono anch'esse il risultato di un insieme quantomai complesso di cause che sono sia biologiche, che sociali, che culturali. Non è soltanto necessitata la scelta del mezzo in rapporto al fine, ma è necessitata, anche da tutta la storia precedente dell'individuo, la scelta del fine. L'alternativa è l'approdo idealistico ad una concezione completamente svincolata della volontà o della libertà. Lo stesso Marx spiega chiaramente che Cioè che consente all'essere umano un maggior grado relativo di libertà nella scelta dei

fini rispetto agli altri animali, è la sua storia come specie, l'evoluzione delle sue facoltà cognitive e l'approdo al linguaggio, come abbiamo visto poco sopra con Kautsky.

Questa concezione materialistica del rapporto tra causalità, finalismo e libertà di scelta dei fini mette rispetto ai limiti dell'arbitrarietà semiotica come una prospettiva materialistica non riguarda solamente dell'aspetto dei limiti materiali delle possibili scelte arbitrarie di segnali e sensi da parte dell'utente, ma appunto anche il limite nella scelta dei fini che si intendono raggiungere. Il passo decisivo di Timpanaro in cui si traduce sul piano linguistico il concetto di passività assume così ora una luce più piena:

Vi è un limite all'arbitrarietà della classificazione a cui ciascuna lingua sottopone l'esperienza, e questo limite è dato dalla struttura stessa fisio-psichica dell'uomo, dai suoi bisogni, dalle sue risposte a determinati stimoli, dalle sue attività conoscitivo-pratiche, che non sono totalmente diverse da popolo a popolo e non lo sono state nemmeno in tempi remotissimi. (Timpanaro 1997, p. 123)

Non si tratta dunque solo di declinare materialisticamente i limiti biologici che premono sull'essere umano per la scelta preferibile di certi canali comunicativi. Ma la stessa storia della specie produce un insieme di condizionamenti che si esprimono attraverso la struttura fisica del corpo umano, attraverso gli specifici e variegati bisogni, attraverso le modalità esperienziali, conoscitivo-pratiche e sensoriali e che insistono sulla selezione stessa dei fini comunicativi. Questo insieme di condizionamenti non sminuisce in nessun modo la ricchezza della diversità delle lingue, ma contribuisce a spiegare la traducibilità, la comprensibilità delle forme espressive umane, la capacità di addestramento e, in ultima istanza, la possibilità della comunicazione.

3.4.2 Marxismo e semiotica: L. O. Rëznikov

Abbiamo visto in apertura di capitolo come la questione centrale sia quella del rapporto tra le categorie di linguaggio ed esperienza, declinate in una chiave materialista per cui l'intersoggettività dell'esperienza si basa sull'oggettività del mondo esterno e sui processi sensoriali e conoscitivi che sono biologici, oltre che sociali. In questo processo un ruolo non secondario hanno i segni e la produzione di segni e i limiti sopra affrontati ai processi di arbitrarietà semiotica.

Una posizione interessante in questa ricostruzione appartiene a Lazaro Osipovic Rèznikov con il suo saggio dal titolo *Semiotica e marxismo*, pubblicato nel 1964. Il testo e il suo autore non hanno avuto una influenza particolarmente significativa al contrario di Vološinov e del circolo di Bachtin nella linguistica materialista in quella che Susan Petrilli ha recentemente denominato la cosiddetta “Scuola europea di semiotica marxista” (Petrilli 2016). Al testo fa esplicito e solitario riferimento Sebastiano Timpanaro, sottolineando come quello di Rèznikov sia: «un libro magari non geniale, ma che ribadisce con chiarezza alcune esigenze realistiche irrinunciabili» (Timpanaro 1997, p. 122). Alcuni decenni dopo, il nome viene ripescato da Augusto Ponzio (Ponzio 2006) e solo recentemente nella rivista «Refracción» gli è stata dedicata una vera e propria recensione (Chávez-Herrera 2020).

Il testo di Rèznikov si muove su un orizzonte profondamente intriso di materialismo dialettico e ha il merito di mettere in evidenza alcuni aspetti fondamentali della significazione, dal ruolo cognitivo dei segni all'arbitrarietà, su una base solidamente materialista.

In apertura di testo Rèznikov presenta il suo modello di segno, in cui propone una relazione tra i meccanismi semiotici comunicativi e cognitivi, ritenendoli elementi essenziali per il funzionamento del segno come oggetto materiale. Inizia così a introdurre i primi riferimenti ai processi cognitivi nella sua definizione di segno: «il segno è un oggetto (fenomeno o azione) materiale, percepito sensorialmente, che interviene nei processi conoscitivo e comunicativo» (Rèznikov 1964, p. 12). Nel processo comunicativo il segno interviene tanto come oggetto materiale, quanto come immagine psichica perché la comunicabilità ha bisogno tanto dell'oggetto materiale come mezzo di comunicazione, quanto del riflesso che tale mezzo esercita sulla coscienza degli utenti partecipanti al processo di comunicazione, per questa ragione i processi di conoscenza e di comunicazione richiedono il segno come elemento indispensabile al loro stesso funzionamento.

Se nel processo conoscitivo i segni assumono il ruolo di oggetto indagato, se cioè ci troviamo nel campo metariflessivo o disciplinare della semiotica, per designarli si adoperano ancora altri segni. In questa serrata catalogazione delle possibilità segniche, Rèznikov spiega che se l'oggetto materiale preso in considerazione non serve a designare in quanto tale un altro oggetto, ma serve come elemento compositivo, creativo, collaborando al processo di designazione insieme ad altri singoli elementi, riceve comunque lo status di segno: è il caso in cui si parla di segno per fonemi e lettere (Rèznikov 1964, p. 14). Questo è importante perché ci avvicina alla concezione qui esposta dell'arbitrarietà. Rèznikov chiama contenuto

proprio del segno le sue proprietà fisiche, configurazioni, modi di essere, spiegando che queste caratteristiche sono essenziali esclusivamente agli effetti della percezione del segno stesso e della sua discriminazione dagli altri segni, ma non svolgono un ruolo specifico rispetto all'oggetto che il segno è chiamato a designare: «il segno funziona solo come veicolo d'un significato» (*Ibid*). Il segno è tale perché portatore di senso e in quanto tale è indispensabile sia come mezzo con cui si esercita la memoria, sia come mezzo con cui elaboriamo le informazioni, le mettiamo in comune, le trasmettiamo: «dirigendo i processi mentali, i segni hanno un'influenza regolatrice su tutto il comportamento umano. Con la loro mediazione si fissano, si conservano e si trasmettono, di generazione in generazione, le informazioni ottenute dagli individui, informazioni da cui deriva tutto il nostro patrimonio conoscitivo» (Rèznikov 1964, p. 15). Abbiamo qui in un passaggio molto denso il riconoscimento non solo della funzione cognitiva dei segni, ma anche il riferimento esplicito alla dimensione storico-culturale, la trasmissibilità attraverso le generazioni a partire dalle esperienze dei singoli utenti individuali.

I segni possono assolvere a funzioni così importanti anche grazie alla loro potenza e uno degli aspetti che garantisce questa potenza è l'arbitrarietà del segno:

La natura del segno non dipende necessariamente dalla natura dell'oggetto designato. Fra segno e oggetto designato può non sussistere alcuna relazione causale. La funzione segnica nei confronti dell'oggetto, qualunque esso sia, può essere svolta e viene svolta dai più diversi elementi. In questo senso la relazione fra segno e oggetto designato appare arbitraria. (*Ibid*).

L'arbitrarietà del segno è tanto più vera, dice Rèznikov, se parliamo dei segni linguistici. Ora questa arbitrarietà è alla base della potenza significativa dei segni, proprio in relazione agli aspetti cognitivi e comunicativi. Il segno, in virtù della sua arbitrarietà, è un mezzo potente per poter astrarre, generalizzare, in ultima istanza, conoscere il mondo e comunicare questa conoscenza. La mancanza di questa arbitrarietà, il legame diretto tra i segni e gli oggetti chiamati a designare, renderebbero molto meno utile il processo semiotico sotto questo aspetto. È interessante osservare come Rèznikov spieghi l'importanza conoscitiva nei segni in termini indiziari: «il segno è il mezzo migliore per rilevare i vari indizi essenziali degli oggetti e per ottenere, sulla base di questi ultimi, nozioni generali» (*Ibid*). L'accento è qui posto sulla dimensione ermeneutica degli utenti all'interno del processo semiotico, proprio

nella misura in cui questo si dà anche nella forma dell'indagine su aspetti indiziari del segno al fine della comprensione e inevitabilmente, un legame tra il segno e gli aspetti esterni, naturali, dell'oggetto designato, ridurrebbe al minimo la capacità di comprensione, raffreddando la capacità di astrazione e generalizzazione.

È interessante notare come nella sua teoria del segno l'autore consideri il soggetto un elemento fondamentale per il processo di significazione. In questa visione, la relazione segnica richiede la presenza di due entità: un segno-oggetto e un soggetto. Ciò significa che, durante la significazione, le dimensioni soggettiva e oggettiva si manifestano contemporaneamente. I segni, quindi, non si collegano tra loro in modo completamente svincolato dal contesto di riferimento, ma seguono le relazioni sociali che i soggetti costruiscono con il mondo circostante.

Con Timpanaro abbiamo visto precedentemente come al centro di una riflessione materialistica sui segni si trovi l'articolazione della problematica dei limiti dell'arbitrarietà: Rèznikov interviene proprio su questo punto, partendo non dai limiti dell'arbitrarietà semiotica materiale, ma da quelli dell'arbitrarietà semiotica formale. Tutta la terminologia che Rèznikov impiega per definire questo punto è molto interessante, egli sostiene infatti che: «La formazione, lo sviluppo e il perfezionamento dei sistemi segnici sono definiti dalle richieste della pratica generale» (Rèznikov 1964, p. 16). I sistemi segnici sono definiti dal loro uso, dalla pratica generale che se ne fa. In ogni sistema segnico dunque, il rapporto rappresentativo di un certo segno con altri segni, allo scopo di designare il medesimo oggetto, oppure l'utilizzo libero di un qualunque segno per indicare diversi oggetti, non sono ammissibili se non quando la plurivalenza e la multiformità siano contenute nei limiti del sistema stesso: «le peculiarità di ogni singolo segno vengono largamente determinate dal posto che il segno occupa nel *sistema* e dai suoi rapporti con gli altri segni del medesimo. In questo senso il vincolo tra segno e oggetto designato non è arbitrario» (Ibid).

Accanto a quanto detto, ritroviamo due limiti che avevamo già osservato esporre da De Mauro in *Minisemantica*, il limite riguardante la materia del segno e i limiti e le condizioni che riguardano le possibilità dell'utente coinvolto nel processo semiotico. Anche per Rèznikov la scelta dei mezzi materiale con cui si formano i segni e i sistemi di segni è limitata da certe condizioni, la prima delle quali è ovviamente la possibilità che un certo mezzo materiale sia un segno. Accanto a queste però ci sono anche i limiti biofisici del soggetto umano, gli stessi messi bene in evidenza da Timpanaro e ripresi da De Mauro sempre in *Minisemantica*: «da un punto di vista psicofisico sono essenziali le peculiarità

ricettive dei segni e la loro riproduzione diretta da parte dell'uomo» (Rèznikov 1964, p. 18). Malgrado questi limiti e condizioni però, l'arbitrarietà dei sistemi segnici sussiste ed ha valore di principio.

Alla luce di questa impostazione del rapporto tra segni, arbitrarietà e condizionamenti, Rèznikov fissa quella «esigenza realistica irrinunciabile» che ha tanto colpito Timpanaro, mettendo in dialogo dialettico la convenzionalità e il condizionamento. Anche quando l'arbitrarietà ha un ruolo preminente, il rischio da evitare è quello di «proiettare questa funzione su un piano assoluto, metafisico» (Rèznikov, p. 19). Non si deve in altre parole fare della struttura o del sistema una nuova ontologia. La convenzionalità qui non assume un valore oppositivo a quello di condizionamento, anzi i due si legano reciprocamente. La nozione di convenzionalità del legame tra segno e significato emerge in quanto la struttura di qualunque ritaglio di realtà può essere indicato secondo diversi sistemi segnici reciprocamente isomorfi, i quali stanno in un modo o nell'altro in una relazione di determinazione dalla struttura di quel dato ritaglio di realtà. Per questo la corrispondenza dei sistemi segnici e dei ritagli di realtà implica una: «unità dialettica di convenzionalità e determinismo (o condizionamento)» (*Ibid.*). Per questo i sistemi di segni sono al contempo di più di una nomenclatura, ma non sono sganciati dal riferimento realistico.

Col proseguire della sua elaborazione, Rèznikov propone una propria classificazione del segno che Chavèz-Herrera accosta, con qualche cautela, alla tradizione di Peirce e Morris²³⁶ e comprendente il segno, vale a dire il significante saussuriano, il significato e l'oggetto²³⁷. I segni poi vengono inquadrati in uno schema che distingue gli indici (segni naturali) e segni artificiali (suddivisi in segni linguistici e non linguistici, inclusi segnali speciali, simboli e altri segni convenzionali).

Il rapporto triangolare tra segno, significato e oggetto è il cuore della riflessione di Rèznikov ed è in diretta relazione con la triade concettuale linguaggio, pensiero e realtà obiettiva. Le implicazioni gnoseologiche del problema sono messa in evidenza in tutto il testo ed egli si mostra consapevole dell'importanza del tema del senso: sottovalutare il problema o

236 «En la concepción del signo de Rèznikov podemos encontrar cierta inspiración, aunque de manera cautelosa, en el pragmatismo anglosajón y en la manera en que *desmenuza* el contenido del signo, mediante una relación tricotómica entre sus componentes: el signo –correspondiendo al significante en Saussure–, el significado y el objeto» (Chávez-Herrera 2020, p. 3).

237 «Come risultato dell'analisi fin qui svolta, si può trarre la conclusione che ogni rapporto segnico, in una forma o nell'altra, presuppone una correlazione di tre elementi: segno, significato e oggetto designato. L'oggetto può essere rappresentato da una cosa, da una proprietà, da un rapporto; può essere materiale e ideale, reale e immaginario.» (Rèznikov, p. 19)

incastrarsi nelle aporie idealistiche conduce al rischio dello scetticismo.²³⁸

Nella triade concettuale proposta da Rèznikov, l'oggetto funge da segno trasmettendo informazioni su un altro oggetto, diventando così un mezzo di espressione. L'oggetto assume una funzione segnica solo quando stabilisce un duplice legame: uno con l'oggetto di cui trasmette le informazioni e uno con il destinatario di queste informazioni. L'oggetto designato rappresenta qualsiasi elemento della realtà riflesso dalla coscienza, inclusi oggetti, proprietà e relazioni del mondo materiale. Rèznikov sottolinea che non tutti gli oggetti possono diventare segni; solo quelli percepibili direttamente dai sensi possono fungere da strumenti di comunicazione. La connessione tra oggetto e segno è stabile e permanente, contraddistinta da un rapporto unidirezionale e asimmetrico, caratteristiche fondamentali per permettere al segno di esercitare la sua funzione designante. Il significato dunque viene interpretato come un riflesso della realtà manifestato e condizionato dalla vita sociale attraverso relazioni comunicative concrete. È importante sottolineare che non si può ridurre il segno ad un semplice oggetto, perché si instaurerebbe una erronea equiparazione tra significato ed oggetto. Il significato è invece definito come il riflesso dell'oggetto fissato nel segno. Non si tratta però di un rapporto diretto che semplicemente si dà, al contrario:

Sulla base dell'attività pratica, nei processi conoscitivo e comunicativo si forma, mediante i segni, un riflesso tale da comportare un carattere generalizzato e da rivelarsi la risultante comune di tutte le entità individuali di un complesso che utilizza i segni per lo scambio delle informazioni. In questo modo il significato del segno è il riflesso generalizzato e socialmente intellegibile dell'oggetto. (Rèznikov 1964, p. 48).

Il significato dunque dipende sia dall'oggetto riflesso dal segno, sia dal soggetto che è impegnato nel processo semiotico, sia dal contesto sociale in cui questo avviene. L'oggetto però ha un valore di ultima istanza nella determinazione del significato del segno, in quanto il processo vivo della conoscenza umana che si esprime nel rapporto di riflessione sulla realtà, fa sì che mediante questo processo e le azioni ad esso legate, il soggetto entri in rapporto con l'oggetto, agisca praticamente su di esso: «quindi non si devono contrapporre il riflesso dell'oggetto e le azioni dirette su di esso. Il contenuto del riflesso si esprime in un modo o nell'altro in queste azioni. Ciò va pienamente riferito al significato» (Rèznikov 1964,

238 «Ad es. Quine sostiene che il problema rappresentato dal significato – se sia una idea platonica o un pensiero soggettivo o qualcosa d'altro – si rivela discutibile, inafferrabile e non presenta alcuna possibilità di soluzione» (Rèznikov 1964, p. 47).

p. 49).

A questo proposito Rèznikov esprime una critica della concezione pragmatista dell'esperienza molto affine a quella di Timpanaro, in questa infatti l'azione viene separata dalla riflessione, dalla dimensione per così dire “passiva” dell'esperienza, e quest'ultima viene esclusa dalla situazione segnica. La comprensione e l'utilizzo delle proprietà oggettive della materia sono essenziali per poterle impiegare efficacemente e influenzarle. Tuttavia, l'informazione non dipende solo dalla fonte che la fornisce, ma anche dal ricettore che la riceve. Quando il ricettore è un individuo, l'impiego e l'interazione con l'oggetto sono influenzati dalle sue caratteristiche personali. Pertanto, il processo di riflessione non è puramente oggettivo, ma integra anche elementi soggettivi. In questo senso, il significato attribuito all'informazione dipende non solo dalle caratteristiche dell'oggetto, ma anche dal soggetto che la interpreta nel processo semiotico.

In apertura di testo, spiegando la nozione generale di segno, Rèznikov ha evidenziato con forza l'arbitrarietà del rapporto tra segno e oggetto denotato, affermando che non esiste un legame naturale necessario tra di essi. Questa assenza di necessità si applica anche alla relazione tra segno e significato. È noto che uno stesso significato può essere espresso attraverso segni linguistici diversi nelle varie lingue. Quando si traduce da una lingua all'altra, il significato rimane invariato, mentre i segni cambiano. Quindi, il legame tra significato e segno linguistico è arbitrario. Tuttavia, questa arbitrarietà è solo parziale. Esistono infatti elementi necessari nella relazione tra significato e segno linguistico. Ogni significato deve essere espresso attraverso un segno, indipendentemente dal suono utilizzato. Inoltre, l'insieme dei segni è limitato dalle possibilità fonetiche della voce umana. All'interno di ogni sistema linguistico, considerato nel suo sviluppo storico, i segni sonori che esprimono qualsiasi significato sono quasi sempre motivati.

Gli elementi di connessione tra segno e significato sono quindi relativi. In linea di principio, è possibile utilizzare non solo suoni, ma anche altri materiali per esprimere i significati. All'interno delle risorse fonetiche della voce umana, ci sono molteplici variazioni tipologiche nelle diverse lingue. Anche all'interno di una singola lingua, è possibile rappresentare gli stessi significati in modi sonori diversi. Pertanto, esaminando il rapporto tra segno linguistico e significato nel suo insieme, è chiaro che questa relazione è caratterizzata da una combinazione di arbitrarietà e motivazione, di convenzionalità e condizionamento:

il legame fra il significato e la sua incarnazione nei segni dei diversi sistemi linguistici è fondamentalmente convenzionale e arbitrario, sebbene in esso si diano elementi di necessità e condizionamento. (Rèznikov, 1964, p. 58)

3.4.3 Nomenclature, ancoraggi e segni

Abbiamo visto come per il materialismo proposto da Timpanaro siano sostanzialmente due i nodi cruciali della questione, strettamente legati l'uno all'altro: da un lato il rifiuto di una concezione della lingua che rimuove integralmente l'aspetto comunicativo e strumentale, correndo il rischio di ipostatizzare il sistema, come in certi esiti strutturalisti, dall'altro la questione del punto di riferimento realistico che costituisce un riferimento per i parlanti, compresi i parlanti di lingue diverse, tema che problematizza e mette in questione il tema dell'intersoggettività da un punto di vista materialista.

Non è un caso che sul tema della lingua come nomenclatura, o per essere più precisi sull'aspetto strumentale della lingua, si è giocata una parte importante del dialogo pubblico e privato tra Timpanaro e De Mauro. Non si trattava soltanto dell'accordo tra due amici e studiosi, ma della possibilità stessa del dialogo filosofico tra la filosofia del linguaggio e il materialismo. De Mauro con cristallina chiarezza ha insistito sulla necessità di affrontare il tema della lingua come nomenclatura e di proporre una concezione della lingua che non sia un mero «repertorio di elementi riflettenti puntualmente gli elementi costitutivi di una realtà unica, universale» (De Mauro 1965, p. 42). L'esigenza di dare dignità alle funzioni più strumentali delle lingue e dell'esperienza linguistica, appassionatamente difese da Timpanaro, rappresenta il punto di caduta di queste problematiche.

I temi legati a questo nodo sono molteplici e si danno sullo sfondo del problema generale del significato dei segni linguistici: la definizione di significato, la formazione di questi significati, la relazione che si instaura tra il significato dei segni e i contesti linguistici e di situazione, il collegamento tra il significato e la dimensione sociale della comunicazione, il problema del rapporto tra segno e realtà extra-linguistica a cui il segno si riferisce. Tutto questo ordine di problemi può essere inquadrato dall'angolo visuale del rapporto tra linguaggio e scelta per una concezione materialistica o una non materialistica, poiché chiama in causa con intima connessione i problemi legati alle capacità pratico-conoscitive dell'essere

umano rispetto alla realtà in cui vive e della stessa comunicazione tra esseri umani.

Ripartiamo da principio dunque, ritornando alla concezione della lingua come nomenclatura. Si tratta di una concezione che attribuisce il significato di una parola strettamente all'elemento della realtà che questa designa, ed è legato una concezione ingenua della lingua come semplice elenco di termini, corrispondente ciascuno ad uno specifico oggetto. È la concezione che De Mauro chiama aristotelismo linguistico e che trova una sua sistematizzazione formale, tra le altre, nel *Tractatus* di Wittgenstein, certo in modo problematico e nient'affatto scontato.²³⁹

Un'altra critica a questa concezione, sempre in un contesto teorico di riferimento saussuriano, viene da Martinet, il quale spiega che questa ingenua visione della lingua: «si fonda sull'idea semplicistica che il mondo si ordini tutto, anteriormente alla visione che di esso hanno gli uomini, in categorie di oggetti perfettamente distinti, ciascuna delle quali ha necessariamente una designazione in ogni lingua» (Martinet 1960, p. 15). In realtà, il mondo diventa un insieme di oggetti distinti, con caratteristiche, usi e valori specifici, solo attraverso la formazione del linguaggio. Questo processo implica un'analisi e un'interpretazione dell'esperienza, che inizialmente è un continuum indistinto e che poi viene suddiviso e classificato in modi diversi nelle varie lingue. Molte delle differenze che percepiamo tra oggetti o eventi non sarebbero evidenti se non fosse per l'insegnamento sociale che ci ha permesso di riconoscerli e nominarli in modo distinto.

I segni linguistici e i dati dell'esperienza non sono collegati da un rapporto immediato o naturale. Non esiste una corrispondenza diretta o una identità perfetta tra linguaggio e realtà; infatti, gli elementi e la struttura di una lingua non si allineano perfettamente con quelli della realtà stessa. È attraverso l'interpretazione e la comunicazione umana che si stabilisce il legame tra il segno linguistico e la realtà. In questo senso, ciò che un'espressione linguistica rappresenta non è la realtà in sé, ma piuttosto una modalità specifica di organizzare e comprendere i dati dell'esperienza, un'interpretazione di essa. Questo specifico punto, così importante, non è in contraddizione con una concezione materialistica del linguaggio: è assolutamente corretto sottolineare che la lingua non può essere ridotta a una semplice inventario di parole, sia perché le diverse lingue segmentano il *continuum* dell'esperienza in modi differenti, non esistendo così una corrispondenza biunivoca tra oggetti e parole, sia

239 Il travaglio che porta Wittgenstein dalle posizioni del *Tractatus* a quelle delle *Ricerche filosofiche* è discusso, oltre che negli stessi paragrafi di apertura delle *Ricerche*, da De Mauro in apertura di *Introduzione alla semantica*: «Che questo sia un effettivo limite delle teorie esposte nel *Tractatus* è stato del resto affermato dal medesimo Wittgenstein nelle posteriori *Philosophische Untersuchungen*, nelle quali egli polemizza spesso con le sue stesse idee d'un tempo» (De Mauro 1965, p. 37).

perché la lingua non è composta da nomi isolati, ma da frasi che assumono forme diverse a seconda della lingua.

Questo aspetto è stato sottolineato con chiarezza anche da Ogden e Richards: nel mettere in campo il celebre triangolo semiotico hanno posto l'accento sul fatto che simbolo e referente non sono direttamente collegati; qualsiasi connessione diretta ipotizzata per motivi grammaticali è solo attribuita e non reale. La relazione tra il simbolo e il referente è invece indiretta, basata sul fatto che qualcuno utilizza il simbolo per riferirsi al referente. In altre parole, simbolo e referente non sono direttamente collegati, ma sono collegati indirettamente attraverso gli altri due lati del triangolo:

Può sembrare inutile insistere sul fatto che non esiste connessione diretta tra il dire «cane», la parola, e certi oggetti comuni nelle nostre strade, e che l'unica connessione è quella consistente nell'usare la parola quando ci riferiamo all'animale. Ci accorgeremo, però che la semplificazione voluta dalla teoria, un tempo universalmente ammessa, secondo cui esistono dirette relazioni di significato tra parole e cose è all'origine di quasi tutte le difficoltà nelle quali il pensiero s'imbatte. (Ogden-Richards 1923, p. 38).

Poiché ogni dato dell'esperienza non ha un significato assoluto, esclusivo e definito e non presenta alcun aspetto "oggettivo" valido per più soggetti, a meno che non sia mediato dall'attività del comunicare, l'emergere di un determinato settore o aspetto dell'esperienza dipende dallo stesso atto di riferimento e interpretazione espresso dal segno. Se la lingua fosse una fedele riproduzione diretta della realtà, sarebbe sufficiente per insegnare il significato di un segno indicare il suo referente. Tuttavia, la realtà è mediata attraverso il segno, e non esiste un significato intrinsecamente definito al di fuori del processo comunicativo.

Il linguaggio verbale, al contrario del semplice gesto di indicare, esprime l'interpretazione dei dati dell'esperienza e si orienta verso la dimensione del senso. Infatti, mentre il gesto si limita a indicare ciò che è dato immediatamente nell'esperienza sensibile e a richiamare l'attenzione su un certo settore dell'esperienza senza fornire alcuna indicazione sul significato da attribuire, il linguaggio verbale è progettato per comunicare e trasmettere significati più complessi e interpretativi. La difficoltà nell'insegnare il significato delle parole mediante l'atto di indicare deriva proprio da questa limitazione del gesto rispetto alla complessità interpretativa del linguaggio, sotto questo aspetto le parole di Wittgenstein

rimangono le più chiare:

Si potrebbe dunque dire: la definizione ostensiva spiega l'uso – il significato – della parola, quando sia già chiaro quale funzione la parola debba svolgere, in generale, nel linguaggio. Così, la definizione ostensiva: “questo si chiama seppia” aiuterà a comprendere la parola se so già che mi si vuol definire il nome di un colore. E questo si può dire se non si dimentica che alle parole “sapere” ed “essere chiaro” sono connesse questioni di ogni genere. Per essere in grado di chiedere il nome di una cosa si deve già sapere (o saper fare) qualcosa. Ma che cosa si deve sapere? (Wittgenstein 1953, p. 23).

La lingua dunque non è una semplice restituzione immediata della realtà, non è un inventario di termini collegati uno ad uno con gli oggetti del mondo. Pertanto, il significato di un termine è un elemento che sussiste solo all'interno di un particolare sistema linguistico ed è un aspetto del mondo ottenuto attraverso le operazioni conoscitive e la comunicazione, non del mondo dell'esperienza immediata. Tuttavia da questo assunto non si devono necessariamente trarre la conclusione che l'evento extralinguistico, il referente, come chiamato da Ogden e Richards o l'oggetto, come chiamato da Rèznikov, non sia un elemento fondamentale per il processo segnico. Il significato non può limitarsi esclusivamente alla relazione intrasegnica. Timpanaro segnala infatti che una delle tendenze dello strutturalismo fu una vera e propria doppia fuga, sul versante del significante, nella veste di una fuga dal suono, la cui materialità implicava pericolose ricadute in territori contesi dalla fisiologia o dalle scienze acustiche, sul versante del significato, una fuga dalle cose denotate, che rischiavano di richiamare lo spauracchio di concezioni materialistiche o naturalistiche (Timpanaro 1997, p. 128). De Mauro ha affrontato il tema in *Saggio di teoria formalizzata del noema lessicale*, dove si mette in chiaro che il merito di Saussure è precisamente quello di costruire una teoria formale dei sistemi linguistici, senza perdere il senso né della storicità, né della «fluttuante e contraddittoria vita delle lingue», il rischio a cui si andava incontro infatti era precisamente quello per cui: «la semantica si avvia a formalizzarsi, ma sembra destinata a pagare ciò con la perdita del senso del carattere intrinsecamente non formale del suo oggetto di studio» (De Mauro 1965, p. 238).

Il soggetto parlante, nella sua prassi linguistica, non si riferisce al significato dei segni che costituiscono la lingua e che sono il risultato dell'attività interpretativa dei soggetti in

comunicazione, ma al proprio esperienze. In altre parole, egli parlando non ha come obiettivo della messa all'opera delle parole non il significato sedimentato nei segni, ma i propri vissuti. I segni verbali si costituiscono e vengono utilizzati per interpretare e comunicare queste esperienze vissute. Scegliere certi segni del repertorio comune significa offrire una specifica interpretazione ai fatti di vita tematizzati nella comunicazione. Da questo punto di vista appare ora molto felice la definizione di Rèznikov per cui:

Il segno non designa il significato, ma si rivela veicolo del significato; fissa (consolida) il significato e in ogni atto conoscitivo e comunicativo lo esprime. Pertanto fra segno e significato sussiste un rapporto di espressione, non già di designazione. Il segno designa l'oggetto, non il significato. Quindi il segno designa l'oggetto nella misura in cui questo oggetto si riflette in un significato espresso dal segno. (Rèznikov 1964, p. 55)

Il significato è l'informazione incarnata nel segno e si realizza attraverso la relazione con il mondo extralinguistico. Non è mai contenuto esclusivamente in un sistema chiuso di segni, né consiste nella relazione fra i segni, né nella relazione fra il segno e l'informazione sedimentata nel segno. Si costituisce attraverso il rapporto fra i soggetti in comunicazione e il mondo extralinguistico, e rinvia sempre a qualcosa di extralinguistico di cui è appunto significato e interpretazione. Nelle parole di Timpanaro, tutto ciò ha assunto la veste polemica della difesa dell'aspetto "nomenclatorio" delle lingue, per cui se si vuol dire che le lingue non hanno nessun riferimento costituente un punto in comune tra i parlanti, il referente, l'approdo al sistema chiuso, al *système pour le système* è inevitabile.

Le parole vengono utilizzate in relazione al loro legame con il mondo extralinguistico. Sebbene il significato, una volta formato, diventi parte integrante del segno e esista in modo indipendente dal referente — come dimostra il fatto che può essere compreso anche attraverso il confronto con altri segni interpretanti —, questo significato non coincide mai perfettamente con ciò a cui il soggetto parlante si riferisce in un dato momento. L'attività linguistica non coincide integralmente con la sua funzione metalinguistica. L'attività significativa è sempre alla base di ogni espressione linguistica, anche se può sembrare che il soggetto comunicante si limiti a fare riferimento a significati già stabiliti. Tuttavia, il significato della parola in uso è sempre un'interpretazione, in qualche modo nuova, che

emerge e viene motivata dal rapporto con il mondo extralinguistico. Il soggetto parlante utilizza il sistema linguistico istituzionale e i significati sedimentati nei segni della lingua per esprimere una significazione attuale. Questo processo consente di riferirsi ai dati di esperienza, di acquisirne coscienza e di renderli comunicabili. Nella trattazione del problema del significato, è essenziale considerare tutti gli elementi coinvolti nella situazione-segno, per evitare di cadere nel feticismo segnico. Il dato dunque, il referente, gioca un ruolo fondamentale; esso può essere un dato sensibile o un dato non sensibile, un suono o un colore, ma anche un desiderio o un unicorno. Accanto al referente, sono cruciali il segno, l'informazione espressa dal segno, il codice e la relazione tra gli individui che utilizzano i segni per comunicare. Tutti questi aspetti devono essere presi in considerazione per una comprensione completa del significato, pena il rischio di cadere in quello che il filosofo polacco Adam Schaff ha chiamato feticismo segnico²⁴⁰. Da un lato la comunicazione umana diviene inspiegabile se il processo segnico viene inteso come un rapporto diretto ed immediato tra segni ed oggetti; schiacciare il linguaggio umano sul suo aspetto nomenclatorio ne restituisce una versione arida e parziale, D'altra parte se si rimuove dalla determinazione del significato il riferimento delle parole al mondo extralinguistico, la possibilità della comprensione del fatto linguistico diviene altrettanto oscura e incomprensibile. Senza dare diritto di cittadinanza al sensibile mondo esterno, senza riconoscerne lo statuto di riferimento comune ai parlanti, non sarebbe possibile spiegare nemmeno come sia venuta a formarsi la comunicazione umana e la costituzione di un repertorio di significati comuni.

Affermare come fa Roman Jakobson «il carattere intrinsecamente linguistico della semantica» (Jakobson 1963, p. 21) e considerare il significato come esclusivamente basato sul rapporto tra entità di un repertorio linguistico, con un contenuto semantico noto a tutti i membri di una comunità, implica che il significato di ciascun segno rinvia a un altro segno. Questo approccio ridurrebbe ogni espressione linguistica a una mera ripetizione di significati già di dominio pubblico, privandola di una reale funzione comunicativa. È il rischio di una

240«Noi stiamo cercando il senso di “significato” e Marx voleva spiegare il senso di “valore”. Nel corso della sua analisi, Marx comprese che la gente, intenta a studiare gli scambi delle merci sul mercato, si lasciava influenzare dall'idea che le merci scambiassero se stesse con se stesse, per cui i rapporti di valore economico sarebbero stati rapporti tra merci. A Marx va il merito di aver dimostrato che esistono in realtà rapporti tra produttori di merci, cioè tra uomini, per cui si tratta di rapporti sociali. Il lavoro sociale è incorporato nelle merci e diventa base e misura dei rapporti di scambio e di ciò che chiamiamo valore. La scoperta del “feticismo delle merci” è stata una vera rivoluzione nell'interpretazione dei rapporti economici. Un fenomeno analogo si osserva ora nel caso del significato e della situazione-segno: anche qui prevale uno specifico “feticismo del segno”, il quale ostacola in larga misura la comprensione e la soluzione del problema» (Schaff 1960, p.).

lettura unilaterale dell'esempio del gioco degli scacchi di Saussure, l'ipostatizzazione di una istantanea. Ma in Saussure, come spiega bene Timpanaro, si può ben dire che: «la similitudine tra la lingua e il sistema monetario – col richiamo allo scambio tra dissimili, al rapporto di corrispondenza ma non di identificazione tra parola e concetto – abbia controbilanciato beneficamente la similitudine tra la lingua e il gioco degli scacchi, con tutto ciò che di troppo formalistico essa rischiava di implicare» (Timpanaro 1997, p. 121). Scegliere di correre questo rischio, escludendo il riferimento al mondo extralinguistico dalla processo segnico significa ignorare una funzione fondamentale del linguaggio: non solo la conoscenza, ma anche la comunicazione. Per poter affermare la pienezza del significare, è necessario ammettere che i segni si riferiscono a dati reali e che il linguaggio ha funzione di esprimere, comprendere, interpretare la realtà per come è vissuta dal soggetto parlante. In questo senso i segni rappresentano i risultati della prassi umana del significare: «benché il significato di un segno linguistico dipenda indubbiamente da un sistema linguistico considerato nel suo insieme, tuttavia nel quadro di tale sistema i significati vanno considerati nei loro rapporti con la realtà» (Rèznikov 1964, p. 21). La concezione secondo la quale è possibile risolvere il problema del significato escludendo perentoriamente dall'analisi tutto ciò che non rientra nel mondo linguistico comporta il rischio dell'ipostatizzazione del significato, poiché suggerisce che le parole, ciascuna con il proprio senso, esistano in modo autosufficiente. Inoltre, fare astrazione dal riferimento alla realtà extralinguistica nell'analisi semantica significa non riconoscere che il problema del significato deve essere inteso anche come problema della costituzione del significato, del senso e questo può essere affrontato solo facendo riferimento alla dimensione del mondo esistenziale in rapporto al quale il linguaggio sussiste.

Ponendo l'accento sull'azione linguistica come elemento fondamentale per poter cogliere il fenomeno linguistico nella sua dimensione concreta, non si vuole qui intendere l'idea soggettivistica per cui la lingua è riconducibile integralmente ai fatti di *parole*, rimuovendo la dimensione sincronica della *langue*. Una prospettiva semantica deve prendere le mosse dall'atto linguistico concreto, in primo luogo perché è la strada per non risolvere la paradossalità del fatto linguistico in un sistema chiuso in se stesso.²⁴¹ In effetti è proprio nell'atto linguistico che sono presenti ed entrano in gioco tutte le componenti della

241 «Ma ecco l'aspetto paradossale della questione: da un lato, il concetto ci appare come la contropartita dell'immagine uditiva nell'interno del segno e, dall'altro lato, questo segno in se stesso, vale a dire il rapporto che collega i suoi due elementi, è anche ed in egual modo la contropartita degli altri segni della lingua.» (Saussure 1967, p. 139).

dimensione segnica: la *parole*, la *langue*, la comunicazione tra esseri umani, il referente. La possibilità di un dialogo tra materialismo e filosofia del linguaggio si gioca non già sulla unilaterale riproposizione di aspetti parziali del fatto linguistico, né tanto meno su riduzionismi naturalistici, ma sulla presa in carico di tutte le manifestazioni, sfaccettature caratteristiche fondamentali senza le quali non potrebbe sussistere il significato dei segni.

Il riferimento al mondo extra-linguistico è fondamentale non soltanto perché è un tassello importante nel processo di decodifica e comprensione del messaggio, ma soprattutto perché è ciò che rende significativo il messaggio stesso. Il messaggio infatti non può prescindere da quelle esperienze comuni tra i soggetti coinvolti nella comunicazione perché sia comprensibile. Questa importanza del riferimento è confermata anche da Bronislaw Malinowski nel suo celebre saggio *Il problema del significato nei linguaggi primitivi* in cui connette direttamente le sue ricerche etnografiche con la ricerca semiotica di Ogden e Richards:

Ma è ovvio che il *contesto di situazione*, sul quale qui si è posto l'accento con tanto vigore, non è altro che la *situazione segnica* dei due Autori. La loro tesi, fondamentale per tutta l'impostazione del libro, che non si può dare nessuna teoria del significato senza studiare il meccanismo del riferimento, è anche al perno fondamentale di tutti i miei ragionamenti nei paragrafi precedenti. (Malinowski 1923, p. 347)

Anche quando il messaggio sembra completo e ben organizzato, e appare che il significato risieda interamente in esso, comprensibile esclusivamente attraverso un codice condiviso tra i membri della stessa comunità linguistica, il contesto situazionale gioca sempre un ruolo cruciale. L'esame degli usi linguistici legati a un impiego pratico svolto da Malinowski nelle sue ricerche sul campo, porta a concludere che il linguaggio debba venir considerato sullo sfondo più generale delle attività umane e come un vero e proprio aspetto del comportamento umano in azione, all'interno di una dimensione pratica. Ma c'è di più. Il comportamento pratico dell'essere umano è ricondotto da Malinowski non solo alla sua dimensione darwiniana-evolutiva²⁴², ma anche e soprattutto al rapporto con il mondo esterno,

242«L'emissione di suoni emotivi inarticolati e di un discorso articolato è un fatto biologico di enorme importanza per il giovane e l'adulto della specie umana, ed è profondamente radicato nell'organizzazione istintiva e psicologica dell'organismo umano. Bambini e adulti, primitivi e civilizzati, reagiscono con espressioni vocali a certe situazioni siano dolori corporali o paure, angosce o passioni, intensa curiosità o gioia prorompente. Queste reazioni sonore fanno parte del modo umano di esprimere le emozioni e come

alla dimensione referenziale dell'evoluzione della capacità comunicativa:

Troviamo così che un dispositivo biologicamente essenziale alla razza umana fa sì che le prime parole articolate emesse dal bambino producano proprio l'effetto che queste parole significano. Le parole sono per il bambino forze attive, esse gli danno una presa essenziale sulla realtà, gli forniscono i soli mezzi efficaci per muovere, avvicinare, respingere le cose esterne e per produrre cambiamenti in tutto ciò che lo concerne. (Malinowski 1923, p. 362)

Come abbiamo già accennato, Wittgenstein è uno dei principali e più acuti critici della concezione della lingua come nomenclatura, proponendo nelle *Ricerche* una teoria del significato come uso, per cui il significato delle parole deve essere determinato attraverso l'analisi delle loro funzioni con riferimento a comportamenti e dati extralinguistici e mediante la comprensione delle situazioni a cui le varie forme linguistiche si applicano. Le parole non sono etichette.²⁴³ Il senso delle proposizioni può essere messo in relazione tra loro, anche in termini di eguaglianza, non per il fatto che denotino le stesse cose, ma per il rapporto tra gli usi che facciamo di queste proposizioni. La difficoltà di traduzione di espressioni da una lingua all'altra, si misura nel fatto che un certo uso di un insieme di segni in una data lingua, non trova automaticamente l'equivalente in un'altra lingua, a causa del mutato contesto di cultura, condizioni sociali, differenze geografiche e storiche in rapporto alle quali la lingua stessa è venuta a darsi: «La proposizione è “ellittica”, non perché ometta qualcosa che intendiamo quando la pronunciamo, ma perché è abbreviata – rispetto a un determinato modello della nostra grammatica» (Wittgenstein 1953, p. 19). Non è ellittica rispetto alla realtà entro cui la proposizione viene pronunciata. Wittgenstein, in questo al pari di Ogden e Richards, nega l'esistenza autosufficiente dei significati delle parole, esse non significano di per se stesse, ma acquisiscono significato grazie all'uso che ne fa l'essere umano in una certa esperienza pratica, all'interno di un determinato contesto linguistico e situazionale e in specifici tipi di rapporti interumani. In questa prospettiva, come osserva De Mauro, gli oggetti di studio della linguistica e della semantica non sono più i fatti o le forme linguistiche, o ancora i significati, ma piuttosto il comportamento linguistico e il significare:

tali (lo hanno già rilevato Darwin e altri) hanno un valore per la sopravvivenza o almeno sono esse stesse avanzi di tali valori» (Malinowski 1923, p. 359).

243 Per una lunga e chiara analisi delle *Ricerche filosofiche*, si veda Mazzeo 2013.

Quando Wittgenstein sostiene che ciò che si chiama significato coincide con l'uso della parola, egli non vuole dunque ridurre l'analisi semantico-sintattica a una somma di semplici descrizioni delle forme e delle caratteristiche della loro distribuzione nelle frasi. Egli intende trasformare la semantica da scienza del significato o dei significati [...] in scienza del significare. (De Mauro 1965, p. 204)

In apertura di *Ricerche filosofiche* Wittgenstein dimostra che, anche se si immagina il linguaggio come un insieme di parole corrispondenti a determinate classi di oggetti, l'insegnamento ostensivo delle parole non è sufficiente per rendere conto del fenomeno complessivo della comunicazione. Attraverso l'insegnamento ostensivo si può stabilire una connessione associativa tra la parola e l'oggetto, ma una frase detta nella vita reale mira non solo a suscitare rappresentazioni, ma anche a indurre chi ascolta ad assumere un certo atteggiamento. Il segno dell'indicare o del nominare può essere compreso sulla base di un certo tipo di istruzione, di addestramento, in riferimento a specifiche convenzioni, consuetudini comuni e una certa modalità dei rapporti sociali. Nella spiegazione dell'apprendimento ostensivo, Wittgenstein rivoltava l'argomentazione, spiegando che per la riuscita dell'insegnamento ostensivo, ciò che conta non solo le immagini mentali o le rappresentazioni, ma le istruzioni che vengono impartite. Vale a dire che anche dentro il presupposto insegnamento ostensivo, si ha a che fare con una attività pratica, quella dell'insegnamento-apprendimento: «Wittgenstein mette in evidenza questo fenomeno antropologico: per apprendere gli esseri umani fanno insieme cose parlando» (Mazzeo 2013, p. 60).

Con la teoria del significato come uso Wittgenstein e De Mauro ci hanno educati alla comprensione che la lingua non può essere concepita semplicemente come una nomenclatura, come un inventario, né tantomeno come qualcosa di scollegato dai fattori esterni al linguaggio stesso. Abbiamo visto come il significato di un termine non possa essere compreso senza prendere in esame il contesto in cui viene utilizzato e ciò a cui si riferisce. Quando si prende in causa l'uso di una parola, si deve considerare non solo il modo in cui essa si riferisce alla realtà, ma anche all'insieme di aree esperienziali a cui fa riferimento. In questo senso il significato come uso di un termine è intimamente connesso al suo impiego pratico in un contesto sociale e culturale che ne determina l'uso e

l'interpretazione.

Una volta assunta la definizione del significato come uso, rimane però aperta la questione di come il linguaggio e le lingue si relazionano concretamente con la realtà, con quel contesto di situazione di cui abbiamo parlato con Malinowski e, in ultima istanza, con le cose e alle esperienze a cui ci si riferisce. La definizione di significato come uso non è ancora sufficiente a chiarire questa relazione, occorre andare oltre e chiarire il tipo particolare di uso a cui ci si riferisce. Se si afferma che il significato di un segno varia in base al contesto culturale, sociale, geografico, in cui può essere impiegato per tutta una serie di usi come ordinare, indicare, discriminare, richiedere, si assume implicitamente che sia trasparente e chiaro cosa implica l'utilizzo dei segni per questi diversi modi d'uso. È questo il punto in cui la teoria del significato come uso deve entrare in relazione con una prospettiva materialista: è necessario spiegare come i segni sono utilizzati rispetto alla realtà a cui si riferiscono e che ruolo spetta all'uso referenziale e simbolico dei segni. In altri termini, una volta chiarito il significato come uso nel contesto linguistico dato, è necessario definire la relazione che si dà tra linguaggio e realtà, con riferimento all'uso anche referenziale del segno linguistico. È precisamente questa la posta in gioco messa sul tavolo da Timpanaro nei termini più chiari di chiunque altro, con un passaggio che travalica il confine del confronto stretto con Saussure e gli strutturalismi e assume un valore più generale:

se si vuol dire che la lingua non ha alcun aspetto nomenclatorio, cioè non rimanda ad alcuna esperienza sensibile-concettuale distinguibile dalla lingua stessa (anche se incapace di svilupparsi senza l'aiuto dello strumento linguistico) e costituente un punto di riferimento comune a coloro che parlano lingue diverse, allora si approda a due possibili risultati entrambi inaccettabili: o si fa della lingua un *système pour le système* che non significa nulla e non serve a nulla, oppure si stabilisce che quante sono le lingue, tante sono le concezioni del mondo, e si cade in un concetto romantico-deteriore del *volksgeist*. (Timpanaro 1997, p. 122)

In questa prospettiva significato di un segno può essere considerato come una determinata interpretazione della realtà sedimentata ed espressa nel segno. È questo il senso per cui Ogden e Richards affermano che i segni hanno ruolo di simbolo per riferimenti o interpretazioni, e che si riferiscono in modo mediato, indiretto, ad un certo referente. Sulla

stessa lunghezza d'onda, Rèznikov intende il significato come ciò che si pensa dell'oggetto, come l'informazione intorno a un certo referente, come: «il riflesso generalizzato della realtà che si attua, nel condizionamento della vita sociale, in forma di rapporti definiti (comunicativi). Il riflesso generalizzato della realtà non è dato dalla comunicazione, ma si realizza sotto forma comunicativa» (Rèznikov 1964, p. 38). Il significato dunque ha sempre anche l'aspetto dell'interpretazione di un certo referente. Contro le semplificazioni per cui il linguaggio e le lingue sono un semplice riflesso diretto di un mondo oggettivo preordinato, è necessario con De Mauro e Wittgenstein insistere sulla funzione costitutiva del linguaggio e sul fatto che nella comunicazione umana la realtà extra linguistica necessita del linguaggio per esprimersi, che un oggetto non possa oggettificarsi se non attraverso il linguaggio. Ma proprio in virtù di tale funzione costitutiva, non si può mettere in secondo piano lo stretto legame del linguaggio col mondo extra linguistico e con la dimensione attiva della vita, con tutti i limiti e i condizionamenti che da questi derivano.

3.4.4 Karl Marx e la semiotica: potenzialità e limiti di una metafora.

Tra gli autori che abbiamo analizzato nei capitoli precedenti, sia Kautsky che Rèznikov si soffermano nel parallelo con i fenomeni semiotici e linguistici, sul modello di critica dell'economia politica portato avanti da Karl Marx. In Italia questa operazione di messa a contatto e confronto tra i modelli linguistici e quelli economici è stata portata avanti da Augusto Ponzio sulla scia degli studi di Ferruccio Rossi-Landi. Ci si propone qui di mettere in evidenza i limiti e le potenzialità di questi paralleli, del loro uso metaforico o sostanziale e dei rischi impliciti a certe operazioni di espansionismo semiotico.

Il punto di partenza di questo impiego di categorie marxiane alle discipline semiotiche è il primo capitolo del primo libro de *Il Capitale*, dove Marx definisce la categoria di merce e la affronta dal particolare angolo visuale del cosiddetto «feticismo delle merci». Non è questo il luogo per una ricostruzione della critica dell'economia politica di Marx²⁴⁴, ma è importante invece fornire almeno i caratteri essenziali del feticismo delle merci, per rendere di conto di come sia stato interpretato talvolta come una cripto-semiotica (Ponzio 2020), oppure come base per letture semioticamente onnipervasive della realtà (Spivak 1985).

244 Per una lettura sintetica, ma chiara ed esplicativa dei tre libri de *Il Capitale*, si veda Cingoli 2018.

Marx nella sua critica dell'economia politica prende le mosse dall'analisi della merce, spiegando che fin tanto che si rimane sul piano del valore d'uso, questa non ha niente di misterioso rispetto alle sue proprietà, in quanto è al servizio del soddisfacimento di bisogni umani. L'essere umano con la sua attività, modifica in maniera a lui utile i materiali esistenti in natura. Ma non appena il prodotto si presenta come merce: «eccolo trasformarsi in una cosa insieme sensibile e sovrasensibile» (Marx, 2013a p. 148). La merce presenta fin da subito dunque caratteristiche affini al fatto linguistico, è un insieme di aspetti fisici e aspetti immateriali, di natura e cultura. Specificando il concetto, Marx aggiunge alcune determinazioni interessanti, in primo luogo che questo carattere particolare della merce, non gli viene né dal suo valore d'uso, né dal suo contenuto di valore: «per diversi che siano i lavori utili o le attività produttive, è una verità fisiologica che essi sono funzioni dell'organismo umano, e che ognuna di tali funzioni, qualunque ne sia il contenuto e la forma, è essenzialmente dispendio di cervello, nervi, muscoli, organi di senso, ecc., umani» (Marx 2013a, p. 149). Il carattere enigmatico dei prodotti di questa particolare attività umana che è il lavoro, emerge dalla forma particolare di merce che essi assumono in cui l'eguaglianza dei lavori umani assume la forma materiale dell'uguale oggettività di valore dei prodotti stessi, la misura del dispendio di forza lavoro assume la forma della grandezza di valore e infine i rapporti sociali tra i produttori, in cui le determinazioni sociali dei loro lavori si esplicano fattualmente, assumono la forma di un rapporto sociale tra i prodotti del loro lavoro. L'enigma del carattere feticistico delle merci sta nel fatto che, come uno specchio, esso restituisce agli esseri umani l'immagine dei caratteri sociali del loro lavoro, nella forma di caratteri oggettuali degli stessi prodotti del lavoro: «grazie a questo *quid pro quo*, i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovrasensibili, o sociali» (Marx 2013a, p. 150). Marx spiega con chiarezza la differenza tra un rapporto fisico diretto tra cose, e un rapporto sociale, dunque mediato; l'impressione luminosa di una cosa sul nervo ottico, viene rappresentata non come stimolo soggettivo dello stesso nervo, ma come forma oggettiva di una cosa esistente al di fuori dell'occhio, il rapporto tra la cosa e l'occhio e i suoi nervi è un rapporto fisico tra cose fisiche, ma nel caso della merce e nel rapporto di valore tra prodotti in cui essa si esprime, ciò che è in ballo non è il rapporto tra cose. È il rapporto sociale determinato tra esseri umani che nella forma merce si esprime come un rapporto fra cose. Il rapporto sociale è occultato nella forma merce, che lo nasconde: «Qui i prodotti della testa umana appaiono come figure autonome, dotate di vita propria, che stanno in rapporto l'una con l'altra e tutte insieme con gli uomini. Così accade,

nel mondo delle merci, anche ai prodotti della mano umana. Questo io chiamo il feticismo che aderisce ai prodotti del lavoro non appena sono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci» (Marx 2013a, p. 150). Il carattere feticistico della merce coincide con un eccesso simbolico, la merce sta per altro, per i rapporti sociali di produzione, ma nel rappresentarli, li nasconde, presentandoli non come rapporti sociali, ma come rapporti tra prodotti. Questa, in forma estremamente sintetica, la presentazione del feticismo delle merci in Karl Marx, che ha esercitato un enorme influenza anche al di fuori del marxismo e dell'economia politica (Iacono 1985).

Se torniamo adesso al testo di Kautsky, possiamo vedere come egli sottolinei l'aspetto estremamente potente dello sviluppo dei linguaggi umani e delle lingue: con lo sviluppo del linguaggio, per Kautsky, si acquista da un lato un mezzo enormemente grande di coesione sociale, un immenso rafforzamento e una più chiara coscienza degli istinti sociali, dall'altro potenzia la possibilità di conservazione delle cognizioni e la loro possibilità di essere tramandate attraverso le generazioni, lo sviluppo del linguaggio, infine, permette la formazione di concetti e in ultima istanza lo sviluppo della scienza: «soltanto adesso l'uomo acquista un dominio sulla natura, ma anche un'apparente indipendenza dalle sue influenze esterne, che risveglia in lui l'idea di libertà» (Kautsky 1906, p. 118). Con questo passaggio, l'essere umano guadagna così agentività di tipo superiore e una forma di libertà, che si portano dietro un prezzo da pagare, questo prezzo è il fatto che: «attraverso il linguaggio, che permette di comunicare esperienze agli altri, così come di creare concetti astratti, nozioni e convinzioni scientifiche, il nesso tra sensazione e movimento diventa in molti casi completamente irriconoscibile» (Kautsky 1906, p. 120). Qualcosa di analogo, dice Kautsky, si verifica nell'economia: lo scambio di merci nasce come diffusione di prodotti necessari al consumo personale o al ciclo produttivo, ciascuna delle due parti dà e riceve un oggetto di consumo. Con lo sviluppo delle società umane e la comparsa del denaro, diviene possibile vendere senza comprare immediatamente, la mediazione del denaro diviene un veicolo di enorme potenziamento delle possibilità di scambio, che però trasformano i prodotti nelle merci, con il loro carattere feticistico di occultamento dei rapporti sociali. La conclusione del parallelo di Kautsky è che esistono economisti che credono erroneamente che il denaro sia il generatore di tutti i valori, non riconoscendo il ruolo di mediatore della circolazione delle merci e della loro trasformazione in capitale, facendosi in qualche modo abbagliare dall'enorme potenziamento che le forze produttive ottengono in questo processo, parimenti

esistono: filosofi i quali credono che gli elementi, cervello e linguaggio, facoltà conoscitiva e idee, che mediano il rapporto tra sensazione e movimento, non sono puri mezzi per dare a questo contesto la forma più opportuna e più utile per l'individuo e la società e quindi per aumentarne notevolmente le forze, bensì siano, di per se stessi, indipendenti generatori di forze e anzi, alla fine, addirittura i creatori del mondo (Kautsky 1906, p. 121). In Kautsky il parallelo tra la teoria del valore di Marx e il ruolo dei sistemi segnici è appena abbozzato e ha valore prevalentemente metaforico, in Rèznikov vediamo come le pagine di Marx assumono un valore molto più profondo, in quanto viene esplicitato non solo il carattere metaforico del parallelo, ma la dimensione protosemiotica delle pagine de *Il Capitale*: «a parer nostro, può giovare alla comprensione di questo problema la profonda analisi della rappresentazione segnica fatta da Marx a proposito del rapporto denaro-merce. Tale analisi presenta un grande interesse dal punto di vista *metodologico*» (Rèznikov 1964, p. 32). La teoria del valore marxiana e dunque il carattere feticistico delle merci, vengono analizzate qui per il loro portato semiotico: il valore delle merci si manifesta nel processo dello scambio, ma per fissare ed esprimere contenuti astratti e generalizzanti, sono sempre e comunque necessari dei segni: «nello scambio effettivo [...] l'astrazione dev'essere a sua volta materializzata, simboleggiata, realizzata per mezzo di un qualsiasi segno» (Rèznikov 1964, p. 32). Nell'evoluzione storica dei sistemi sociali e produttivi umano, il denaro emerge come segno del valore delle merci e si materializza nell'oro e nell'argento, che non sono per loro natura fisica denaro, ma lo diventano nel lungo processo di svolgimento della storia umana: l'oro diviene denaro solo in quanto segno del valore delle merci e allo stesso tempo la moneta aurea diviene segno non arbitrariamente o convenzionalmente, ma attraverso un lungo processo di sviluppo del sistema mercantile che la porta a distaccarsi dalle altre merci e a fungere da equivalente universale. Con le monete metalliche il ruolo segnico del denaro è ancora in qualche modo nascosto, ma con l'avvento della carta moneta si manifesta in tutta la sua chiarezza da cui Rèznikov ricava la seguente proposizione: «l'oro come segno del valore – segno della carta moneta – segno linguistico del denaro» (Rèznikov 1964, p. 33). Marx esprime questo concetto nel suo tipico stile:

Gli uomini, dunque, non riferiscono l'uno all'altro, come valori, i prodotti del proprio lavoro perché questi contino per essi come puri involucri materiali di lavoro umano omogeneo. All'opposto: eguagliano l'uno all'altro come lavoro umano i loro pur diversi

lavori in quanto eguagliano l'uno all'altro nello scambio, come valori, i propri prodotti eterogenei. Non sanno di farlo, ma lo fanno. Perciò al valore non sta scritto in fronte che cos'è. Anzi, il valore trasforma ogni prodotto del lavoro in un geroglifico sociale. In seguito, gli uomini cercano di decifrare il senso di questo geroglifico, di penetrare l'arcano del loro prodotto sociale – giacché la determinazione degli oggetti d'uso come valori è un loro prodotto sociale non meno del linguaggio. (Marx 2013a, p. 152)

Abbiamo qui almeno due nodi cruciali: l'aspetto inconsapevole di una parte dei processi di significazione e la mediazione dei segni, dei geroglifici, nel rapporto tra gli esseri umani, i loro prodotti sociali, i prodotti di ogni tipo risultato della loro attività collettiva come società umana, e la realtà. Da tutto ciò Rèznikov ritiene di poter trarre delle conclusioni di carattere metodologico: le merci che possono essere scambiate tra loro vengono misurate attraverso dei segni, ma non sono i segni a rendere misurabili le merci, bensì lo è lavoro astratto oggettivato nelle merci stesse, come fonte del valore. Il denaro non crea il valore delle merci, ma è il lavoro concreto a farlo: a noi sembra che questo profondo pensiero di Marx vada riferito non solo a una comunicazione materiale (scambio delle merci il cui valore è designato, simboleggiato dal denaro), ma anche, in una certa misura, a una comunicazione spirituale (Rèznikov 1964, p. 34). Sotto questa prospettiva dunque, benché i segni si richiamino l'uno con l'altro, si determinino all'interno di un sistema segnico secondo i principi dell'arbitrarietà, il referente non può essere rimosso dalla nozione di significato e ciò che consente di generalizzare i pensieri in concetti non sono i segni presi di per sé stessi, ma il fatto che i segni siano veicolo di riflessi e di informazioni su una generalità obiettiva ed effettiva di cose, fenomeni, esperienze e vissuto del mondo circostante ai partecipanti alla comunicazione. La generalità dei vissuti e della realtà è formata, ma non creata dai segni.

Ovviamente ogni parallelo ha i suoi limiti: il valore economico sembra apparentemente una proprietà naturale delle cose, ma si rivela sotto la critica dell'economia politica un rapporto economico-sociale tra individui che si inverte nella produzione e nello scambio di merci; in modo analogo, il significato sembra apparentemente una proprietà dei segni linguistici, ma si rivela un rapporto sociale tra esseri umani comunicanti tra loro, rapporto tale che sotto la sua forma si esprime la riflessione del referente, della realtà: «lo scambio linguistico si svolge in conformità al significato dei segni linguistici, e non alla loro forma esterna (nonostante che essa costituisca la condizione necessaria al realizzarsi del pensiero nel processo

comunicativo)» (Rèznikov 1964, p.36). Per Rèznikov il significato non si può comprendere se si prescinde dai rapporti sociali degli individui comunicanti, all'interno del processo di una determinata attività pratico-conoscitiva.

Chi ha portato alle sue più approfondite conseguenze l'approccio semiotico alle pagine di Karl Marx è stato Ferruccio Rossi-Landi, la cui opera è stata caratterizzata dal tentativo costante di tenere vivo il legame tra semiotica e marxismo. Di formazione pragmatista²⁴⁵ e analitica, Rossi-Landi si muove nella prospettiva di una scienza generale dei segni, come luogo teoretico all'interno del quale praticare il superamento dello specialismo delle scienze. Nel testo *Il linguaggio come lavoro e come mercato* del 1968, si propone di analizzare quello che lui ritiene essere l'evidente isomorfismo tra produzione linguistica e produzione materiale, che si sviluppano secondo modalità e complessità parallele, suscettibili di spiegazioni unitarie. Questa omologia si pone come riconoscimento di una originaria unità della: «comune radice antropogenetica sia in senso filogenetico sia in senso ontogenetico» (Rossi-Landi 1985, p. 50) e dunque come ricerca di corrispondenze tra diverse strutture²⁴⁶. In questo senso Rossi-Landi sviluppa la sua teoria della merce come fatto comunicativo e non dunque come rapporto tra cose, di fatto ricomprendendo l'economia politica all'interno della scienza generale dei segni e della semiotica. Sono tre gli aspetti interessanti della riflessione di Rossi-Landi che prenderemo qui criticamente in esame: gli aspetti di limiti e condizionamenti all'arbitrarietà linguistica; le critiche a Saussure e infine la riduzione dell'economia politica alla semiotica.

Da un punto di vista materialistico, i contributi più interessanti della proposta semiotica di Rossi-Landi vertono intorno alle sue critiche al relativismo linguistico della teoria cosiddetta di Sapir-Whorf, dal nome dei suoi due principali proponenti, Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf. È utile e pertinente qui ripercorrere alcuni passaggi di questo dibattito novecentesco.

Il capostipite dell'antropologia americana Franz Boas, ha dato il via a questo campo di studi sviluppando alcune idee fondamentali tra cui il legame intrinseco tra lingua e cultura, la funzione cognitiva delle lingue e una propria versione del principio dell'arbitrarietà linguistica, declinato proprio secondo l'idea che una lingua possiede un vocabolario capace

245 In particolare nella prima parte della sua attività Rossi-Landi ha dedicato una parte significativa del suo lavoro a Charles Morris, si veda ad esempio *Charles Morris e la semiotica novecentesca*, Feltrinelli, Milano, 1975, in cui Rossi-Landi traccia un bilancio di venticinque anni di lavori su Morris.

246 «Il mio tentativo è consistito nel congiungere due totalità, quella della produzione linguistica e quella della produzione materiale in una totalità più vasta, per procedere poi a indicare alcune strutture di questa più vasta totalità» (Ross-Landi 1972, p. 288).

di sezionare il mondo e creare categorie di esperienze: «Thus it happens that each language, from the point of view of another language, may be arbitrary in its classifications; that what appears as a single simple idea in one language may be characterized by a series of distinct phonetic groups in another» (Boas 1911 p. 22) . L'argomento è diventato un *topos* dell'antropologia culturale americana del ventesimo secolo, come emerge anche da altri allievi di Boas, come nel caso di A.L. Kroeber: «In breve, la cultura può funzionare probabilmente solo basandosi su astrazioni, e queste a loro volta sembrano possibili solo mediante il linguaggio, o mediante un surrogato secondario della lingua parlata, come la scrittura, la numerazione, le notazioni matematiche e chimiche, ecc. Sicché si ebbe cultura se c'era linguaggio» (Kroeber 1983, p. 212) Bisogna tenere presente che per Boas la cultura era prevalentemente un fenomeno di tipo mentale e in questo senso egli era relativista prevalentemente in relazione ai risultati intellettuali e agli standard morali; la sua era una battaglia anche antirazzista, concentrata smentire l'idea che potessero esistere popoli viventi meno intelligenti di altri e ridicolizzando la categoria di “selvaggi” rispetto a popolazioni diverse da quelle considerate “civilizzate” dalle popolazioni europee o americane. Nel contesto dei suoi studi sulle lingue indiane d'america, Boas formula il famoso esempio delle diverse parole con cui gli eschimesi chiamerebbero la neve. Su questo aspetto particolare, è interessante osservare con Laura Martin che le parole menzionate da Boas sono in realtà derivate da due radici e sottolinea anche come sia improprio parlare di una “lingua eschimese”, ma sia piuttosto corretto indicare un numero ampio di varietà linguistiche che appartengono a diversi rami. In questo senso le differenze istituite dal cosiddetto “eschimese” sono tante quante quelle dell'inglese, che distingue tra *snow* e *flake*.²⁴⁷ Martin ricostruisce anche come il riferimento all'esempio delle parole eschimesi per indicare la neve, sia diventato un riferimento standard nelle discussioni tra lingua, cultura e pensiero, non sempre con rigore e a volte basandosi su una tradizione orale dello stesso esempio.²⁴⁸

247 «for details regarding both linguistic classification and description, consult Woodbury (1984) and the extensive body of references cited therein. "Eskimo" is used here in reference to the snow example in recognition of the fact that those who perpetuate it, like those who originated it, fail to make any linguistically significant distinctions among speakers. There seems no reason to posit more than two distinct roots that can be properly said to refer to snow itself (and not, for example, to drifts, ice, storms, or moisture) in any Eskimo language. In West Greenlandic, these roots are *qanik* 'snow in the air; snowflake' and *aput* 'snow (on the ground)' (Schultz-Lorentzen 1927; cf. Boas's data). Other varieties have cognate forms. Thus, Eskimo has about as much differentiation as English does for 'snow' at the monolexemic level: snow and flake.» (Martin 1986, p. 422).

248 Other examples of vocabulary elaboration are sometimes used for similar explanatory purposes, but none is as widely cited as this one. Such popularity is at once ironic and unfortunate because the evolution of the example, a curious sequence of distortions and inaccuracies, offers both a case study in the creation of an oral tradition and an object lesson on the hazards of superficial scholarship (Martin 1986, p. 418).

Una delle affermazioni più decise contenute nell'ipotesi della relatività linguistica è stata formulata da Sapir nel suo testo *La posizione della linguistica come scienza*, dove si afferma che gli esseri umani sono in qualche modo prede della lingua che parlano:

è proprio un errore di valutazione immaginare che una persona si adatti alla realtà essenzialmente senza l'uso della lingua e che la lingua sia solo un mezzo accidentale di risolvere specifici problemi di comunicazione o di pensiero. L'essenza della questione è che il “mondo reale” viene costruito, in gran parte inconsciamente, sulle abitudini linguistiche del gruppo. Non esistono due lingue che siano sufficientemente simili da essere considerate come rappresentanti della stessa realtà sociale. I mondi in cui vivono differenti società, sono mondi distinti, non sono semplicemente lo stesso mondo con etichette differenti (Sapir 1972, p. 58).

Siamo di fronte ad una radicalizzazione della concezione humboldtiana della lingua come forma e come cerchio che avvolge il parlante.²⁴⁹ Dove in Humboldt però il passaggio da un cerchio ad un altro è possibile, nella formulazione di Sapir la possibilità di una traduzione da lingua a lingua sembra impossibile e l'alterità delle modalità di accesso al mondo mediate dalle lingue irrimediabilmente radicale.

Whorf ribadisce le stesse concezioni formulando un vero e proprio principio di relatività linguistica, espressione con cui intende che gli utenti di grammatiche diverse sono indirizzati dalle medesime verso tipi di osservazioni diversi e dunque di valutazioni diverse, anche di osservazione di atti apparentemente simili, di conseguenza parlanti lingue diverse sono osservatori radicalmente diversi dei medesimi atti o fenomeni apparentemente simili (Whorf 1970b, p. 178). Per Whorf la struttura grammaticale di una lingua, contiene una vera e propria struttura del mondo e una sua metafisica: «così, la lingua e la cultura hopi nascondono una metafisica, esattamente come la nostra concezione cosiddetta ingenua dello spazio e del tempo, o come la teoria della relatività; ma si tratta di una metafisica differente dall'una e dall'altra» (Whorf 1970a, p.41). Nella formulazione di Whorf si arriva così a due estremi, non solo la lingua contiene una sua vera e propria struttura metafisica della realtà, ma orientando l'osservazione del parlante rispetto al suo contesto e al mondo, sembra

249 «Con lo stesso atto, in forza del quale ordisce dal suo interno la rete della propria lingua, egli vi si involuppa, e ogni lingua traccia intorno al popolo cui appartiene un cerchio da cui è possibile uscire solo passando, nel medesimo istante, nel cerchio di un'altra lingua.» (Humboldt 1836, p. 47)

coinvolgere anche la sua stessa intenzionalità.

Come abbiamo già avuto modo di accennare, una prima critica all'ipotesi della relatività linguistica nella sua formulazione sapir-whorfiana è venuta dalle ricerche di Berlin e Kay sullo studio delle terminologie dei colori. A partire dal loro lavoro fondamentale, *Basic Color Terms: Their universality and evolution*, i due studiosi ritengono di aver individuato dei veri e propri vincoli rispetto al modo in cui le lingue codificano e organizzano i termini fondamentali dei colori e sulle modalità attraverso cui le lingue cambiano nel tempo, aggiungendo nuovi termini di colori al loro lessico.²⁵⁰ La tesi che il lessico di colori fondamentali attraverso l'analisi di lingue geneticamente non collegate tra loro e provenienti da tutti i continenti, costituisce per Berlin e Kay una prova empirica valida a smentire l'ipotesi della relatività linguistica di Sapir-Whorf. Su queste basi si è sviluppato nei decenni successivi un lungo dibattito, ma ciò che qui conta sottolineare, è che da questi studi emerge una tendenza non arbitraria allo sviluppo del lessico dei colori nelle lingue, che si costituisce come un vero e proprio limite al principio dell'arbitrarietà linguistica nei termini in cui Sebastiano Timpanaro ha definito l'idea appunto di limite. Se lingue geneticamente non collegate presentano sistemi simili di classificazione dei colori, devono esistere dei vincoli a questo tipo di attività pratico-conoscitiva dell'essere umano, cioè l'esperire e percepire i colori, che non appartengono alla dimensione della lingua stessa.²⁵¹

Su questo scenario si innesta l'intervento di Rossi-Landi, che partecipa attivamente al dibattito a partire dalla pubblicazione di *Ideologie della relatività linguistica* nel 1968. Rispetto agli aspetti più generici della tesi relativistica, Rossi-Landi si dice subito d'accordo: una lingua influenza ad un certo livello le modalità di pensiero dei parlanti. In particolare la lingua materna esercita e continua ad esercitare un influsso sulla nostra percezione ed esperienza del mondo e questo è un aspetto di cui tutti possiamo fare in qualche misura esperienza personale. Tuttavia, le cose appaiono più complicate di così: sostenere che le lingue esercitano una certa influenza sulle modalità di pensiero significa molto poco se non si entra nel dettaglio di che cosa sia effettivamente questa influenza, quali siano le modalità

250 L'idea di Berlin e Kay è che esista una vera e propria “gerarchia implicazionale dei termini fondamentali di colore” che determina undici categorie percettive universali, cfr. Berlin e Kay 1969, p. 4.

251 Uno degli sviluppi di questo dibattito è quello sviluppato poi da Lakoff a partire dal concetto di metafora, sulla base dell'idea sviluppata da Kay e McDaniel per cui il lessico non sembra costituirsi sulla base di categorie discrete rappresentabili in tratti binari, ma sotto la forma di funzioni continue. Perciò se in una teoria insiemistica standard sull'analisi dei lessici un elemento è o non è membro di un insieme, nella teoria degli insiemi sfumati proposta da questi studiosi, un elemento è membro di un insieme soltanto in una certa misura. Su questo i riferimenti fondamentali rimangono Lakoff 1972 e Kay e McDaniel 1978,

in cui il rapporto tra lingua e pensiero si esplica.

Se si osservano più nel dettaglio le teorie di Sapir e Whorf, sostiene Rossi-Landi, si può notare una serie di elementi di ambiguità. Anzitutto non è sempre chiaro se l'influsso della lingua sul pensiero derivi dalla lingua nella sua interezza o da sue particolari componenti, siano la grammatica, le caratteristiche semantiche o il lessico. In secondo luogo, non è precisamente definito se l'influsso che la lingua esercita sul pensiero sia di tipo deterministico causale o se ci sia un rapporto reciproco. Infine, dice Rossi-Landi, gli stessi termini di "pensiero" e "realtà" non sono chiariti in modo univoco.

Ciò che è interessante per noi è verificare come nell'esaminare l'insieme di queste problematiche, emerga nuovamente l'aspetto del limite e del vincolo come espresso da Timpanaro. Nelle formulazioni più radicali di Whorf in particolare, sembra che la teoria della relatività linguistica neghi l'esistenza di una dimensione oggettiva, separata dal linguaggio medesimo, vediamo la seguente lunga contestazione di Rossi-Landi al seguente aspetto:

È reale ciò che è stato elaborato collettivamente dentro a una data lingua materna ; è per es. reale un albero, che per un Inglese è un *tree*, per un Tedesco un *Baum*, per un Cinese un *shù*, con tutte le diverse associazioni sintattiche, semantiche e pragmatiche che il vocabolo reca e suscita nelle diverse lingue. In questo senso tutto ciò che è reale appartiene al, o non può prescindere dal, "mondo intermedio" [*Zwischenwelt*] della nostra lingua materna. Qui l'accento batte sulle differenze che si danno fra albero, *tree*, *Baum*, *shù* e così via: non soltanto sulle differenze nel modo in cui tali vocaboli sono accolti e trovano posizione dentro al sistema delle rispettive lingue, ma anche su quelle che si danno al soggiacente livello dei significati cioè da ultimo dei comportamenti significanti di chi, nell'ambito di quelle lingue, si serve di quei vocaboli, li adopera nel proprio parlare. La formulazione estrema consiste nel dire che un albero non è un *tree*, e così via: che un Italiano non vedrà mai un albero come lo vede. (Rossi-Landi 1972, p. 150)

Come si vede, si tratta di un argomento molto affine alla spiegazione che Timpanaro offre dell'esempio saussuriano di *Ochs* a *boeuf* e delle precisazioni che fa dell'esempio di Hjelmslev sul campo semantico *albero-legno-bosco*. Il tema è ancora una volta quello della

reale portata dell'arbitrarietà nel ritaglio dei particolari ritagli di realtà. Più avanti osserveremo come Rossi-Landi elabori a partire anche da questo aspetto una critica molto feroce a Saussure, mentre come abbiamo visto Timpanaro si sforzi di dare un giudizio più equilibrato del *Cours* esattamente su questi punti.

Rossi-Landi solleva anche un altro punto importante, anche in questo caso con un parallelo timpanariano. Nella concezione dell'ipotesi del relativismo linguistico, paradossalmente, la lingua appare come qualcosa di statico, corrispondente in qualche modo ad un apriori immobile che si deve però scontrare con alcune evidenze, la prima e più grande della quale è che: «Né Whorf né altri sostenitori della relatività linguistica sembrano aver dato tutto il necessario rilievo al fatto apparentemente così semplice, che intanto si riesce comunque a tradurre» (Rossi-Landi 1972, p. 154).

Nelle nostre esperienze linguistiche noi incontriamo continuamente termini, espressioni, locuzioni, costrutti in lingue straniere, spiegando nella nostra lingua cosa vogliono dire, anche in forma approssimativa. In ogni cultura è possibile esprimere le limitazioni delle proprie esperienze, comprese le limitazioni linguistiche medesime, ed è anche possibile aumentare i patrimoni linguistici e i lessici ed è anche possibile integrare ogni lingua e ogni cultura allo scopo di raggiungere certi fini, fuoriuscendo dal semplice livello metalinguistico di riflessione su quanto avviene all'interno di una lingua straniera, ed entrare in quello dell'elaborazione del codice linguistico stesso. Questo aspetto per Rossi-Landi è confermato dal fatto che se le cose non stessero in questo modo l'enorme sviluppo della scienza moderna e la consapevolezza anche non strettamente specialistica dei suoi risultati, non avrebbero avuto la portata generale e mondiale che hanno avuto: «Se gli universi linguistici fossero mentalmente incommensurabili, tutto ciò non sarebbe possibile; al limite, un universo linguistico mentalmente incommensurabile sarebbe anzi semplicemente inconoscibile. Ciò avrebbe l'aria di un solipsismo trasferito dall'individuo alla comunità linguistica» (Rossi-Landi 1972, p. 156). Inoltre nella concezione della relatività linguistica come radicale concezione del mondo e delle categorie di pensiero c'è un evidente paradosso speculare. Non solo è assolutamente possibile tradurre concetti, esperienze, sentimenti e anche risultati scientifici in lingue diverse, ma è assolutamente possibile avere concezioni del mondo radicalmente diverse espresse nella medesima lingua. Rossi-Landi sottolinea questo aspetto spiegando come ad esempio il latino impiegato nel *Sidereus Nuncius* di Galileo Galilei articola una visione del mondo profondamente diversa rispetto a quella espressa nella

Disputatio de coelo di Cesare Cremonini. Allo stesso modo, la metafisica aristotelica, che si basa sulla nozione greca di "essere" come concetto universale, è stata recepita e sviluppata nelle tradizioni latina, araba ed ebraica, sebbene non esistesse un verbo astratto corrispondente a *είναι* (Rossi-Landi 1972, pp. 157-161). Questo evidenzia come ogni lingua storico-naturale sia capace di veicolare qualsiasi concetto quando necessario, e come il patrimonio linguistico complessivo possa adattarsi o mutare attraverso l'interazione collettiva, rispondendo ai cambiamenti delle condizioni storiche, economiche, sociali e culturali. Tuttavia, i fautori della relatività linguistica sembrano ignorare la capacità della lingua di evolversi e adattarsi dinamicamente attraverso l'uso quotidiano, trattandola piuttosto come un'entità statica e astratta, scollegata dalle pratiche linguistiche viventi e dalle espressioni individuali e collettive. Come abbiamo visto in precedenza, Timpanaro ha avanzato osservazioni analoghe, spiegando che accogliendo l'idea dell'apriori linguistico, non solo non si riesce a rendere conto di tutto quanto sottolineato da Rossi-Landi, ma di fatto si approda a quel *volksgeist* deterioro e reazionario dell'assoluta intraducibilità delle lingue che abbiamo già affrontato. È importante ricordare qui che lo stesso De Mauro è ben lontano da una concezione simile. Commentando la famosa pagina sul valore linguistico del *Cours*, prende in esame una serie di frasi in sette lingue diverse e si chiede lo statuto teorico del diritto al confronto tra esse:

Il diritto, cioè la giustificazione teorica del confronto, è esattamente lo stesso diritto che si ha quando, con Peirce, si ammette che, dato un segno, è sempre possibile trovarne un altro più chiaro ed esplicito: il confronto tra due segni diversi della stessa lingua è possibile in quanto in una serie di occasioni, pur essendo diversi i loro significati, essi servono a individuare le stesse situazioni (*referrings*) o, altrimenti detto, hanno le stesse significazioni. Su questa stessa base noi possiamo confrontare segni appartenenti a lingue diverse. In particolare, sulla base dell'esistenza di possibili identiche significazioni noi possiamo concludere che i sette segni precedenti hanno qualcosa in comune (De Mauro 1967b, p. 437).

Rossi-Landi dunque parte dalla condivisione dell'idea di fondo di un ruolo condizionante della lingua sul pensiero e l'esperienza, ma la colloca dentro un quadro di non assoluta indipendenza dei fatti linguistici, rifiutando l'idea che sembra trovare spazio nelle

formulazioni di Whorf per cui la lingua ha un potere condizionante aprioristico svincolato da ogni altro fattore. Per poter comprendere ciò, l'idea degli aspetti cognitivi della lingua e del ruolo formatore che essa ha, va sviluppata in dialogo con la consapevolezza del fatto che l'essere umano è al contempo un essere biologico e storico-sociale, così compresa, la relazione tra pensiero, linguaggio e coscienza possono essere sviluppati in relazione con gli aspetti relativi alla struttura psico-fisica dell'essere umano, del soddisfacimento dei suoi bisogni, delle particolari espressioni delle sue capacità pratico-conoscitive.

Il fatto, certamente rilevante, che l'esperienza e il pensiero prendano forma nella lingua non significa che quest'ultima non rimandi a niente di extra-linguistico e distinguibile dalla lingua medesima. È l'idea timpanariana per cui gli aspetti biologici dell'essere umano, proprio perché i tempi della storia naturale della specie sono molto diversi dai tempi della storia culturale e sociale, appaiono come relativamente costanti. In sintonia con questa posizione, Rossi-Landi esprime due concetti molto importanti, il primo assimilabile a quell'idea espressa da Timpanaro nella lettera a De Mauro per cui la lingua è «più nomenclatura di quanto si sia solitamente disposti a concedere». In *Linguistics ed economics* leggiamo infatti: «Although language is by no means limited to describing the world (as is shown in great detail, among others, by Wittgenstein 1953), it would be impossible to imagine a system of words of linguistic objects, operating independently of a system of non-linguistic objects» (Rossi-Landi 1977, p. 71). Rossi-Landi come Timpanaro insiste sul fatto che la lingua debba avere un'aspetto per così dire “nomenclatorio”, deve cioè poter fare riferimento a una dimensione di oggetti non-linguistici. Questi aspetti della lingua hanno inevitabilmente a che fare con la struttura psicofisica dell'uomo e alle sue attività lavorative e conoscitive, che sono state e sono simili anche nelle civiltà più remote tra loro, geograficamente e temporalmente. Per spiegare meglio questo aspetto, Rossi-Landi ricorre all'idea di una certa costanza nel parlare comune, attraverso con esprime le funzioni comunicative essenziali che si ritrovano in ogni lingua, perché fanno parte della struttura biologica dell'essere umano e nelle costanti della riproduzione sociale per come si è venuta storicamente a determinare sulla base anche dei bisogni elementari dell'essere umano come animale naturale:

«Naturalmente il parlare comune viene sempre appreso in una lingua o dialetto; ma le sue operazioni fondamentali non possono non rimanere – sostanzialmente

ed entro certi limiti simili di lingua in lingua e anzi su scala planetaria [...] perché il nostro corpo è fatto come è fatto e funziona come funziona, e inoltre perché ogni organizzazione umana, per quanto diversa da tutte le altre nel tempo e nello spazio, è pur sempre un'organizzazione umana. Nessun animale umano potrà mai avvertire un dolore "alla quarta gamba", perché di gambe ne ha solo due. Qualsiasi animale umano dovrà non solo procacciarsi o farsi procacciare il cibo tenendo conto degli altri [...] dovrà anche essere in grado di descrivere tali attività, in tutto o in parte» (Rossi-Landi 2005, p. 118)

Rossi-Landi concepisce l'essere umano come un vero insieme di natura e cultura, un ente biologico e insieme sociale e cultura. Ma concepisce questo insieme al modo del materialismo timpanariano, ponendo la giusta importanza al tema dei vincoli e dei limiti, perché assume l'idea marx-engelsiana per cui se da un lato il rapporto con la natura è sempre socialmente mediato, la stessa dimensione sociale è continuamente naturalmente mediata dal fatto che l'essere umano non ha superato la sua dimensione animale e la "seconda natura" non ha fagocitato la "prima natura".

Sotto questo aspetto, Rossi-Landi come Timpanaro rappresenta una posizione peculiare nell'orientamento marxista del secondo novecento, dove le tendenze come abbiamo visto era quella di limitare il ruolo del naturale e di valorizzare esclusivamente il rapporto della dimensione storico-culturale, del resto lo stesso Rossi-Landi, anche in virtù della sua formazione pragmatista, è ben lontano da posizioni di riduzionismo biologico, la sua attenzione anzi, è esattamente rivolta prevalentemente a tutto quel mondo che considera non linguistico, ma diverso da fattori strettamente geografico, ecologici o biologici e che chiama fattori culturali-extralinguistici:

Di importanza decisiva sono però i fattori culturali extra-linguistici. Chiamo così tutti quei fattori che non fanno parte della lingua come sistema e del suo impiego: cioè la produzione materiale , i costumi e le istituzioni nel senso più largo. È importante osservare che 'extra-linguistici' non vuoi qui affatto dire "che non fan ricorso a processi simbolici" , o "che van sprovvisti di significato", o "non suscettibili di rappresentazione linguistica o d'altro tipo. Anzi, da un diverso punto di vista [...] si può benissimo dire che la produzione, i costumi e le istituzioni costituiscono a loro volta speciali linguaggi, e che l'uomo si esprime e comunica anche per mezzo di essi (Rossi-Landi 1972, pp.

Vediamo ora come sulla base di questa impostazione di fondo, Rossi-Landi abbia fatto ricorso al parallelo con la teoria del valore marxiana che abbiamo già precedentemente osservato in Kautsky e Rëznikov, per elaborare una propria concezione generale della semiotica.

Il background di riferimento è l'idea di feticismo dei segni coniata da Adam Schaff nel suo *Introduzione alla Semantica* e poi svolto in *Filosofia del linguaggio*, mutuando direttamente l'espressione marxiana de *Il Capitale*. Come abbiamo visto in precedenza Marx svela nella sua opera più importante il fatto che dietro quelli che sembravano scambi tra semplici merci, si nascondevano in realtà specifici rapporti sociali di sfruttamento. In questo consisteva il feticismo delle merci. Per Schaff il feticismo dei segni consiste in qualcosa di analogo, un processo in cui i segni vengono ridotti al loro “valore di scambio” e intesi esclusivamente in modo astratto, nei loro rapporti intrasegnici e separati dai processi materiali della riproduzione sociale. Come riassume efficacemente Ponzio: «Alla stessa maniera in cui Marx parla di “feticismo delle merci” riferendosi alla riduzione del valore economico al rapporto di scambio delle merci fra loro, si può parlare, relativamente al valore linguistico, di “feticismo segnico”, per il quale si riduce il valore dei segni al loro rapporto di scambio e allo scambio fra significante e significato, prescindendo dai reali rapporti sociali entro cui avviene la produzione segnica e il processo della comunicazione» (Ponzio 1974, pp. 107-108). Analogamente a Schaff, Rossi-Landi sviluppa una teoria semiotica che mutua da *Il Capitale* il metodo della demistificazione del feticismo delle merci, svolgendo una critica analoga al valore dei segni e al valore linguistico²⁵². Rossi-Landi mette all'opera la categoria marxiana di valore, suggerendo che la categoria di valore linguistico derivi dal lavoro umano speso nella produzione linguistica, proprio come il valore delle merci deriva dal lavoro sociale necessario per produrlo. In questo modo la fonte del valore non è più identificata nello scambio e per omologia, Rossi-Landi attribuisce questo meccanismo anche alla produzione di valori linguistici. L'obiettivo di questa operazione è quello di comprendere i processi di significazione come parte non solo di un processo di prassi linguistica, ma anche di scontro ideologico e politico. Sono almeno due le operazioni teoriche che soggiacciono a

252 I lavori principali in cui Rossi-Landi sviluppa questa idea, tra gli altri, sono *Il linguaggio come lavoro e come mercato* (1968), *Linguistics and Economics* (1977), *Semiotica e ideologia* (1972) ed *Ideologia* (1982).

questa idea: da un lato l'idea che la critica dell'economia politica marxiana sia a tutti gli effetti una analisi di tipo semiotico. L'analisi marxiana del feticismo delle merci viene trasformata in una forma di ermeneutica semiotica secondo l'idea del rapporto omologico tra le due dimensioni e in questa prospettiva non si può fare partire se non dalla considerazione fondamentale che le merci vanno interpretate come veri e propri messaggi, sia a livello di scambio che di produzione: «I will maintain that when goods circulate in the form of commodities they "are" messages; and that when sentences circulate in the form of verbal messages they "are" commodities» (Rossi-Landi 1977, p.5). In secondo luogo viene avanzata l'idea di utilizzare in combinazione con il primo punto l'analisi marxiana delle ideologie, a partire dalla nozione di “sovrastruttura”. L'ideologia viene presentata come un sistema di segni e questo si lega a doppio filo con l'idea che i segni sono il risultato di ogni attività produttiva umana che è sempre semiotica.

Cercheremo di vedere più avanti come se l'idea dello studio linguistico in relazione all'ideologia può essere fruttuoso, sulla scia di Bachtin e Vološinov. Vedremo come tanto l'idea di una riduzione dell'economia politica alla semiotica attraverso la trasformazione in strumenti semiotici delle categorie marxiane, quanto l'esigenza di considerare la critica dell'ideologia come la critica della produzione di segni appaiono come due approdi non convincenti da un punto di vista materialista.

Il metodo omologico proposto da Rossi-Landi va ben oltre l'utilizzo di analogie e similitudini o anche solo di impiego di metodologie di ricerca come avevano suggerito Kautsky o Rëznikov, ma propone una vera e propria integrazione strutturale di discipline e di oggetti di studio. L'idea è che dietro alla produzione di oggetti e alla produzione di segni soggiaccia una stessa meccanica e la produzione linguistica è di fatto omologa alla produzione di artefatti. Da un lato il linguaggio verbale dunque viene descritto come la produzione di un sistema di artefatti linguistici, mentre tutte le altre produzioni sono considerate sotto l'aspetto della produzione di segni non verbali:

In breve, i prodotti linguistici possono esser visti come insiemi di artefatti; e per contro, gli altri insiemi di artefatti, quelli materiali, possono essere visti come codici non-verbali. L'impostazione, come si vede, è quella di una semiotica globale dei codici sociali; ma è anche quella, complementare, che consiste nell'interpretare tutti i codici sociali, inclusi quelli verbali, in termini di lavoro e di produzione (Ferruccio Rossi-

La validità di questi concetti si gioca anche sul terreno di scontro diretto con il *Cours* di Saussure, che Rossi-Landi intrattiene fin dalla scrittura de *Il linguaggio come lavoro e come mercato*. La critica di Rossi-Landi al *Corso di linguistica generale* appare sia dopo la pubblicazione demauriana di *Introduzione alla Semantica* che della curatela dell'edizione italiana del 1967, ma malgrado questo il semiologo sembra più limitarsi a registrare il fatto che non a farci i conti, come invece tenta di fare Timpanaro con *Saussure e gli strutturalismi*. In qualche modo Rossi-Landi sembra scegliere il suo obiettivo polemico nel Saussure “vulgato”. Nella lettura offerta da Rossi-Landi le antinomie di *langue* e *parole*, sincronia e diacronia, linguistica interna ed esterna, sono integralmente quella versione ipostatizzante e strutturalista del *Cours*. Sin qui, niente di sconvolgente. Presentando la lingua come un sistema chiuso e separato, nel suo aspetto statico e indipendentemente dal suo rapporto con i parlanti, Saussure sarebbe portato a concludere che «la totalità globale del linguaggio è inaccessibile, perché non è omogenea» (Saussure 1967, p. 30), relegandosi a comprendere esclusivamente una struttura puramente formale.²⁵³ L'aspetto interessante è che Rossi-Landi ascrive queste cosiddette insufficienze teoriche ad una radice strettamente economica. Saussure sarebbe viziato nella sua comprensione del valore linguistico, dalla sua adesione al marginalismo economico: «interessante paragonare semioticamente l'approccio marxiano con quelli della scuola marginalistica e di economisti posteriori: la linguistica di Saussure, per es., ha una chiara impronta marginalistica» (Rossi-Landi 1972, p. 116). Da un certo punto di vista Saussure ha intuito correttamente il problema del valore linguistico, utilizzando il paragone del valore economico, ma avrebbe compiuto l'errore di rimuovere da quadro dell'analisi i processi che fanno venire ad essere quegli stessi valori, fermandosi ad un aspetto formale, in una logica linguistica di mercato, incentrata sul concetto di scambio di valori. È interessante sottolineare come questa prospettiva sia paradossalmente ribaltata in Timpanaro: nel passo che abbiamo già commentato (Timpanaro 1997, p. 121) sul ruolo diverso che il paragone con gli scacchi e il paragone con il sistema monetario giocano nell'insieme del *Cours*, il filologo ha insistito proprio sugli aspetti di controbilanciamento

253 «Il linguaggio è la somma dialettica della lingua e del parlare comune. Come tale, al pari di ogni altra attività umana e contrariamente a quanto sembra ritenesse Saussure, esso è in linea di principio perfettamente conoscibile. Il potere generativo e autoestensivo della lingua non è dunque una proprietà a essa inerente, ma proviene dal fatto che noi ce ne serviamo parlando e in questo servircene la pieghiamo ai nostri scopi» (Rossi-Landi 1972, p. 162).

che il parallelo con il sistema monetario ha giocato, un parallelo che insiste sul rapporto di corrispondenza ma non di identificazione tra parola e concetto. Timpanaro valuta i due paralleli saussuriani per il ruolo linguistico e scientifico che hanno nel *Cours* e non per l'aspetto ideologico che Rossi-Landi pretende di rintracciarvi. Tutta l'operazione critica di Rossi-Landi sembra porsi allora il compito di compiere verso lo strutturalismo linguistico quella medesima demistificazione critica che Marx ha compiuto nei confronti dell'economia politica, disvelando i processi che vengono occultati da processi di feticizzazione. La *langue* saussuriana, agli occhi di Rossi-Landi appare come come le merci nel quadro dell'economia politica borghese, come entità dotate di vita autonoma e completamente sganciate dai parlanti che le producono. Ponendo la linguistica nel campo della *langue*, il risultato in cui incorrerebbe Saussure è quello per cui:

si perde contatto con la realtà umana e storica che pone in essere quelle parole e quei messaggi in quanto *quelle* parole e *quei* messaggi. Si dispiegano allora, incomprensibili davanti ai nostri occhi, le conseguenze di quello che possiamo ben chiamare il *carattere di feticcio della parola e del messaggio*: ossia del fatto che quando la produzione e lo scambio di parole e messaggi hanno acquistato la regolarità e la sistematicità di ciò che più non richiede un lavoro sentito come speciale e personale, le parole e i messaggi assumono un'apparenza di esistenza autonoma: e il sistema dei rapporti fra di essi, cioè la lingua con l'insieme dei messaggi verbali e dei canali per cui essi circolano, ovvero il sistema segnico non verbale nella sua immediata realtà istituzionalizzata [...] fanno velo al sistema dei rapporti in cui gli uomini entrano fra loro parlando e comunicando. (Rossi-Landi 1968, pp.122-123)

Saussure dunque si sarebbe fermato all'apparenza fenomenica della realtà linguistica, e come l'economia politica, sarebbe stato incapace di vedere la realtà soggiacente al fenomeno di occultamento prodotto dal feticismo segnico. Si approda così a conclusioni forse suggestive, ma poco convincenti, per cui la linguistica saussuriana sarebbe l'espressione di una sorta di alienazione linguistica, vale a dire il fatto che la lingua, come il capitale non linguistico, assume un'esistenza autonoma soggiogando i parlanti senza i quali in realtà non potrebbe né formarsi né sussistere. Il capitale linguistico divenuto espressione di un particolare rapporto di proprietà, diviene la cifra della condizione monopolistica della società capitalistica, per cui Rossi-Landi propone una vera e propria definizione semiotica della classe dominante

come: «la classe che possiede il controllo dell'emissione e circolazione dei messaggi verbali e non-verbali costitutivi di una data società» (Rossi-Landi 1972, pp. 203-204).

Sono diversi gli aspetti problematici di queste idee fondamentali: vediamo nel dettaglio alcuni aspetti critici. Il primo e più centrale problema è proprio l'idea dell'omologia tra i processi tra la critica dell'economia politica e la prassi segnica dei soggetti parlanti umani. Alcuni degli aspetti più controversi di questa idea sono stati recentemente passati al vaglio da Giorgio Borrelli (Borrelli 2023). La tesi fondamentale di Rossi-Landi è che «la dialettica fondata sull'opposizione fra valore d'uso e valore (di scambio) è presente a vari livelli del lavoro linguistico e dei suoi prodotti» (Rossi-Landi 1992, p. 133). Intorno a questa idea fondamentale si gioca la possibilità dell'omologia tra i processi di produzione di valore linguistico e quelli di produzione di valore economico, tra le parole e le merci. Secondo Rossi-Landi infatti, se accettiamo la teoria del valore linguistico saussuriana, siamo portati a considerare che «il valore di una parola, distinto dal suo valore d'uso, può essere inteso come la sua posizione dentro alla lingua, proprio come il valore di una merce è la sua posizione [dentro] al mercato [...] la posizione della parola nella lingua, il suo 'valore', viene posto in luce dal valore di scambio che la parola assume entrando in un attivo rapporto con le altre parole» (Rossi-Landi 1992, p. 133). Così il valore linguistico per come emerge dal *Cours*, cioè eminentemente la posizione di una parola dentro il sistema di opposizione che è la *langue*, dove necessariamente essere ricondotto a qualcos'altro e questo qualcos'altro per Rossi-Landi è il lavoro linguistico. Secondo Borrelli in questo passaggio Rossi-Landi incappa in un'aporia non risolvibile: «Rossi-Landi ritiene che il valore di un segno linguistico – così come il valore di una merce – debba essere identificato con la sua sostanza, cioè con la quantità di lavoro linguistico spesa per produrre una determinata parola» (Borrelli 2023, p. 107). Il punto è che Rossi-Landi identifica la sostanza, cioè il dispendio di forza lavoro linguistica umana e la sua misura, cioè lo stesso dispendio preso in esame dal punto di vista della quantità, con il valore in quanto tale. In estrema sintesi, schiaccia l'atto stesso di parlare con il valore linguistico in quanto tale. Il valore emergerebbe in qualche modo dall'atto di *parole*, semplicemente in quanto attività produttiva umana. La ragione della confusione consiste nel fatto che Rossi-Landi nel suo processo di omologia, finisce con il sovrapporre tra loro categorie marxiane e nel dettaglio, unisce sotto la medesima categoria, cioè il «lavoro indifferenziato» (Rossi-Landi 1985, p. 22) il processo lavorativo umano nella sua universalità, con le caratteristiche specifiche de lavoro astrattamente umano, cioè la

sostanza del valore. In Marx infatti il processo lavorativo nella sua generalità è inteso come lavoro utile, lavoro che produce valori d'uso e in quanto tale non crea valore: Il lavoro la cui attività si rappresenta così nel valore d'uso del suo prodotto, o nel fatto che il suo prodotto è un valore d'uso, lo chiamiamo senz'altro lavoro utile. Sotto questo punto di vista, esso è sempre considerato in riferimento al suo effetto utile (Marx 2013a, p. 115). Al contrario, il lavoro astrattamente umano è una parte specifica del processo di valorizzazione storicamente determinato nella società capitalistica: «un valore d'uso, o bene, ha dunque un valore unicamente perché vi è oggettivato, materializzato, del lavoro astrattamente umano» (Marx 2013a, p. 111). Senza entrare nel dettaglio della teoria del valore-lavoro il problema qui è che per Marx l'analisi del processo di generazione di plusvalore attraverso il ciclo di valorizzazione del capitale non ha un valore metastorico, ma è precisamente ciò che caratterizza una società storicamente determinata e con precise caratteristiche che non esistevano prima. Se si accetta l'idea di Rossi-Landi dell'omologia tra lavoro linguistico e lavoro produttivo, siamo portati di fronte ad un bivio insostenibile: o la produzione di plusvalore tipica del capitalismo ha un valore metastorico, è sempre esistita nel processo di produzione linguistica e si è inverte nella società solamente alcuni secoli fa dopo millenni di società umane, oppure per ogni società umana storicamente determinata si è dato un modo di produzione linguistico e dovremmo credere all'esistenza di una forma schiavistica o feudale di produzione linguistica. Per Borrelli l'aporia è senza soluzione: «Ritengo che questa sovrapposizione concettuale lasci intravedere una lacuna difficilmente risolvibile: non è possibile individuare a livello verbale dei processi omologhi a quelli attraverso cui ha origine il lavoro astrattamente umano; cioè, non è possibile individuare processi attraverso cui possa emergere la sostanza del valore linguistico» (Borrelli 2023, p. 107).

3.4.5 Lingua e ideologia

Se volessimo isolare uno degli aspetti più importanti della prospettiva materialistica di Timpanaro all'interno delle filosofie del linguaggio e sulle lingue, è precisamente il rapporto che queste intrattengono da un lato con la realtà esterna, dall'altro con gli aspetti ideologici proprio della dimensione storico-sociale delle società umane. La tensione tra questi due aspetti è risolta dall'accento che il filologo pone costantemente sull'aspetto strumentale delle lingue, non già, come abbiamo visto, per riproporre stancamente una prospettiva tutta interna

all'«aristotelismo linguistico» o svalutativa degli aspetti semantici o pragmatici. Al contrario per Timpanaro la dimensione del senso e quella pragmatica hanno bisogno di mantenere il riferimento ad un aspetto strumentale e comunicativo della lingua che rinvii ad un'esperienza non riducibile all'esperienza linguistica stessa per non incorrere in forme diverse di idealismo, oggettivo o soggettivo che sia. È questo il senso della citazione già presa in esame precedentemente per cui la lingua, se privata di ogni aspetto strumentale, diventa o il sistema astratto dello strutturalismo più radicale, oppure la coincidenza della lingua con concezioni idealistiche o romantiche di identificazione tra lingua e spirito, che sia del singolo o della nazione.²⁵⁴

L'angolo da cui Timpanaro si impegna in questa battaglia è quello della necessità di non liquidare integralmente la lingua né in un semplice fatto estetico, ma neppure nell'ideologia. È questo un riflesso del più generale rapporto del materialismo con le diverse scienze, a cui è stato dedicato nella prima parte del presente lavoro l'analisi di come questo si delinea in dialogo con il concetto di progresso, e nella seconda parte l'analisi del rapporto tra scienza e astrazione.

Sul piano più strettamente linguistico, Timpanaro riconosce certamente le differenziazioni ideologiche che si producono all'interno di una lingua ma questo non è il tratto più caratterizzante delle lingue, che al contrario sono capaci di esprimere le ideologie più diverse, le quali per converso sono esprimibili anche in lingue diverse. È questo il senso dell'affermazione di Timpanaro per cui ridurre la lingua senza residuo all'ideologia, anche ad un'ideologia in conflitto come si può dare all'interno di una società divisa in classi, porta a risultati assurdi per cui: «il pensiero di Lenin somiglierebbe, in virtù della comunanza di lingua, più a quello dello zar Nicola II che a quello di Marx e di Engels» (Timpanaro 1997, p. 122).

Nel paragrafo precedente abbiamo visto come pur partendo da una rivalutazione del materialismo, con Rossi-Landi si arrivi in ultima analisi ad una sovrapposizione di linguistico con ideologico attraverso la semiotizzazione della categoria del valore marxiano. Questa tradizione passa anche dal recupero di alcuni aspetti della filosofia del linguaggio proposta a partire dalle idee del Circolo di Bachtin, è dunque necessario affrontare questi temi per sciogliere il nodo del rapporto tra lingua e ideologia.

Bachtin e gli altri esponenti del cosiddetto Circolo sono stati indubbiamente tra i protagonisti del dibattito novecentesco intorno a temi di semiotica, di linguistica, di critica letteraria e più

254 A questo proposito è da notare la citazione da *Sul materialismo* p. 122.

in generale del marxismo.²⁵⁵ Uno dei caratteri fondamentali della ricerca linguistica e semiotica di questi autori è l'accento del piano ideologico nei fatti segnici.

L'idea fondamentale che Vološinov esprime in *Marxismo e filosofia del linguaggio* è che al centro dell'indagine linguistica va posto il legame inscindibile tra teoria del segno e teoria dell'ideologia. L'ideologia infatti si sviluppa in relazione al significato, è ideologico ciò che: «riflette e rifrange un'altra realtà esterna» (Vološinov 1929a, p. 57). Con una terminologia che richiama esplicitamente Lenin, Vološinov non si sta avventurando in una concezione leninista del segno, ma al contrario sta mettendo in relazione la dimensione ideologica con una concezione tradizionale di segno per cui *aliquid stat pro aliquo*. L'esistenza dell'ideologia è legata all'esistenza di un vero e proprio «mondo dei segni» che sorge parallelamente al mondo dei fenomeni naturali ed è caratterizzato in prima istanza dalla capacità rappresentativa²⁵⁶. Per Vološinov tutti i segni hanno una dimensione materiale, sono corpi, ma non tutti i corpi sono segni: il processo per cui un corpo si muta in segno è precisamente che sia dotato di capacità rappresentativa e dunque abbia un carattere ideologico: «il campo dell'ideologia coincide con il campo dei segni: essi si equivalgono. Ovunque sia presente un segno, è presente anche l'ideologia. Tutto ciò che è ideologico possiede un valore semiotico» (Vološinov 1929a, p. 59).

L'aspetto interessante della formulazione di Vološinov è che pur insistendo molto sulla materialità del segno, questa materialità ha delle caratteristiche particolari. In prima istanza infatti l'accento viene messo sulla materialità in senso stretto, per cui ogni fenomeno potenzialmente adatto ad essere un segno ideologico deve avere una carta incarnazione materiale, che sia fisica, acustica, cinetica o quant'altro. Un segno dunque per Vološinov è sempre un fenomeno del mondo esterno. Come nota Augusto Ponzio nella sua *Introduzione a Marxismo e filosofia del linguaggio* questi aspetti di materialità e di appartenenza al mondo esterno si declinano in modo duplice: «se come corpo un segno è materiale, nel senso che appartiene alla realtà fisica, come segno è materiale nel senso che appartiene alla realtà storico-sociale» (Ponzio 1976, pp. 7-8). Questo aspetto è decisivo perché fin dal principio il

255 Sulle attribuzioni dei diversi testi ai vari membri del Circolo si è prodotta negli anni una vasta bibliografia. Talvolta i testi sono attribuiti tutti a Bachtin, o quantomeno con un suo ruolo preminente nell'elaborazione del testo stesso, talvolta la mano di un autore diverso è più esplicitamente riconosciuta. Per uno sguardo complessivo su questo tema particolare, si veda l'*Introduzione* di Augusto Ponzio a *Michail Bachtin e il suo circolo – Opere 1919-1930*, pp. VII-XXXII. Su questo anche *Bachtin e le sue maschere*, AA.VV., Edizioni Dedalo, Bari, 1995. In questo paragrafo faremo riferimento a Valentin Vološinov come autore dei testi *Freudismo e Marxismo e filosofia del linguaggio*.

256 Vološinov offre diversi esempi di ciò: la falce e martello come simboli rappresentano l'unità dei lavoratori e dei contadini, e il pane ed il vino rappresentano la comunione religiosa (Vološinov 1929a, pp. 58-59).

riferimento all'esterno per Vološinov è il riferimento in primo luogo non alla realtà esterna al soggetto parlante, ma è soprattutto un rinvio alla realtà «non meno esterna» (Ponzio 1976, p. 9) degli altri segni.

La dimensione ideologica dunque assume un ruolo di primo piano e l'ambivalenza del rapporto tra il segno e i corpi non è equivalente: sul piano fisico il materiale segnico è semplice mezzo attraverso cui l'ideologia si esprime, mentre sul piano storico-sociale, il rapporto tra segno e ideologia è di coincidenza. Una volta stabilita questa uguaglianza, è chiaro che l'attenzione si sposta integralmente sul piano ideologico e gli altri aspetti diventano delle precondizioni, che non sono però più l'oggetto dell'attenzione di Vološinov nella sua definizione di una filosofia del linguaggio.

In una pagina decisiva viene infatti posto con chiarezza il cuore del problema: il segno è definito come la materializzazione della comunicazione sociale e in virtù di questo la comunicazione verbale ha un ruolo preminente e dunque di grande interesse si rivela il rapporto tra lingua e ideologia, per Vološinov infatti: «la parola è il fenomeno ideologico per eccellenza» (Vološinov 1929a, p. 64). La realtà della parola è integrata complessivamente all'interno dei fenomeni ideologici e anzi è ad un tempo strumento indispensabile per la creazione delle varie ideologie e, contemporaneamente, costantemente impregnata di carattere ideologico.

Rispetto a questo quadro in cui sembra non esserci freno alla dimensione ideologica, Vološinov fa una precisazione importante. La parola, rispetto agli altri segni, ha un rapporto particolare con l'ideologia, essa infatti è caratterizzata soprattutto dalla sua neutralità: «una parola [...] è neutrale rispetto a qualsiasi funzione ideologica specifica. Può compiere funzioni ideologiche di qualsiasi genere – di tipo scientifico, estetico, etico, religioso» (Vološinov 1929a, pp. 64-65). Si tratta di una precisazione importante, che può portare in direzioni molto diverse. Vedremo tra poco in Vološinov e in certi suoi interpreti questo porti ad una valutazione molto accentuata del carattere ideologico delle lingue, anche se questa neutralità potrebbe essere utilizzata anche per far valere, come abbiamo visto fare a Timpanaro, le ragioni di un minor carattere ideologico delle lingue.

Vološinov sviluppa il discorso del rapporto tra parola e ideologia declinandolo alla luce dei concetti marxiani di base e sovrastruttura. Il nocciolo centrale del problema è capire in quale tipo di rapporto causale sta la base con la sovrastruttura e Vološinov compie di fatto una sorta di ribaltamento della tradizionale concezione marxiana tra base e sovrastruttura, isolando gli aspetti ideologici gli eleva a momento privilegiato di questa dialettica. La parola

come segno ideologico diviene l'oggetto di studio privilegiato per capire il problema del rapporto tra base e sovrastruttura nel suo insieme, proprio perché:

la parola è letteralmente implicata in ogni azione o contatto sociale [...]. Innumerevoli fili ideologici che corrono attraverso tutti i campi del rapporto sociale registrano un effetto nella parola. È evidente, allora, che la parola è l'indice più sensibile dei mutamenti sociali, è quel che più conta, di mutamenti ancora in via di sviluppo, che sono ancora privi di forma definitiva e non sono ancora adattati in sistemi ideologici già regolarizzati e interamente definiti. (Vološinov 1929a, p.72).

La parola diventa il luogo del mutamento sociale e in un contesto che si vuole marxista, questo non può che portare a prendere in considerazione la divisione in classi della società. Vološinov rifiuta l'identificazione unilaterale della lingua con lo strumento della classe dominante, perché la classe non coincide con la comunità linguistica e la lingua si caratterizza per la sua «multiaccentuatività» (Vološinov 1929a, p. 78), termine con cui si deve intendere esattamente la specificazione di cosa Vološinov intenda con il carattere neutrale della parola. È una neutralità rispetto agli interessi di classe immediati, nel senso che all'interno di una stessa comunità linguistica si giocano interessi contrapposti, ma anche nel senso che questi interessi si esprimono nelle modalità in cui la lingua restituisce e riflette le divisioni che attraversano la comunità, ciò viene precisamente espresso da: «una intersecazione di interessi sociali differentemente orientati nella stessa comunità segnica, cioè *con la lotta di classe*» (Ibid). Classe e comunità parlante non coincidono e dunque classi diverse parlano la stessa lingua, questo per Vološinov significa che la lingua è un terreno attivo di scontro di classe, come risultato dell'affermazione del carattere strettamente ideologico della lingua: «il segno diventa un campo della lotta di classe» (Ibid).

Per capire come Vološinov arrivi a queste conclusioni è interessante osservare che nella parte centrale di *Marxismo e filosofia del linguaggio*, si dedica ad una lunga analisi e confutazione di quelle che ritiene essere le due principali tendenze linguistiche a lui contemporanee e che battezza rispettivamente soggettivismo individualistico e oggettivismo astratto, espressione con il quale egli intende riferirsi agli insegnamenti di Saussure. Seguire questa analisi è interessante non tanto da un punto di vista storico, ma perché nelle diverse valutazioni espresse da Vološinov, si cela una delle ragioni profonde che lo hanno portato a identificare la lingua con l'ideologia.

Nelle sferzanti critiche al cosiddetto oggettivismo astratto, alcuni interpreti hanno voluto vedere una critica *ante litteram* allo strutturalismo ancora inesistente al tempo in cui Vološinov scriveva.²⁵⁷ In effetti l'analisi delle caratteristiche di una linguistica che tende a separare *langue* da *parole* sono sorprendenti per l'altezza cronologica con cui sono formulati e per la precisione con cui i punti nevralgici vengono individuati. Le caratteristiche prevalenti della tendenza dell'oggettivismo astratto sono infatti da Vološinov da un lato nella tendenza a separare la dimensione diacronica e quella sincronica²⁵⁸ e dall'altro a separare la lingua dall'individuo parlante. Prima di passare alla critica alla tendenza dell'individualismo soggettivo, è utile notare come nello schema riassuntivo della tendenza oggettivo-astratta, Vološinov insiste sul fatto che il uno dei suoi limiti è precisamente il fatto che nell'istituire la lingua come sistema, ciò che va perduto è il carattere ideologico della stessa: «le connessioni specificamente linguistiche non hanno niente in comune con i valori ideologici» (Vološinov 1929a, p. 120).

Per quanto riguarda la tendenza al soggettivismo idealistico, Vološinov ricostruisce una genealogia che da Humboldt arriva a Benedetto Croce e a Vossler ma è importante notare che la critica a questa seconda tendenza, che viene svolta soprattutto a confronto con Vossler, non è altrettanto ampia, né radicale. Vološinov identifica come principale limite di questa tendenza il rischio all'isolamento del soggetto parlante in una dimensione monologica individuale, che impedisce di raggiungere il livello del sociale e affrontare il livello ideologico nel suo senso più pieno. Nonostante ciò però, a differenza della tendenza oggettivistica e astratta, i soggettivisti hanno avuto il merito di portare in primo piano il fattore ideologico del linguaggio, sebbene in questi autori sia rinchiuso nell'atto creativo individuale (Vološinov 1929a, p. 113). Questa idea, nel testo di Vološinov, per cui tutto sommato le idee dell'idealismo soggettivo sarebbero sufficientemente adeguate alla descrizione di una filosofia marxista del linguaggio, con semplicemente il correttivo di far uscire l'atto linguistico dall'aspetto unilateralmente individuale e monologico in cui le rinchiudono Croce e Vossler era stato sollevato nel dibattito contemporaneo da ?or, che nella sua recensione a *Marxismo e filosofia del linguaggio* uscita già nel 1929, sottolinea proprio come tema centrale dell'opera il diverso trattamento riservato da un lato a Saussure,

257 Questa critica *ante litteram* non ha nulla di sorprendente, ma deriva dalla capacità di Bachtin di cogliere i presupposti ideologici della concezione borghese del linguaggio verbale, dell'ideologia, della comunicazione sociale, del segno, nella quale lo strutturalismo linguistico, compresi i suoi più recenti sviluppi, affonda le proprie radici (Ponzio 1977, p. 21)

258 «Una caratteristica prevalente della seconda tendenza della filosofia del linguaggio è la sua assunzione di un tipo speciale di discontinuità tra la storia della lingua e il sistema della lingua (cioè la lingua nella sua dimensione sincronica, storica)» (Vološinov 1929a, pp. 116-117)

unilateralmente liquidato come il rappresentante dell'astrattismo oggettivista, e dall'altro le caute riserve rispetto alla tradizione cosiddetta soggettivista. Nel puntualizzare come Vološinov rischi di piegare troppo li bastone sul versante dell'idealismo soggettivo, ?or sottolinea due punti importanti della posizione saussuriana. In primo luogo spiegando come tutto lo sforzo di Saussure sia precisamente volto, tramite la bifaccialità del segno, l'osservazione del circuito della parole, ponendo l'enunciazione dentro un dialogo tra membri di una stessa comunità linguistica, unita da un comune sistema di segni utilizzati a scopo di comunicazione, ad evitare l'esito paradossale di pensare all'evoluzione della lingua indipendentemente dagli individui che vivono e parlano insieme. Accanto a questa idea di fondo si staglia poi l'elemento decisivo della lingua come qualcosa di appreso e di tradizionale, che si contrappone direttamente ed esplicitamente all'idea della lingua come creazione dal nulla posta in essere dall'individuo (Šor 1929). Ancora più interessante per noi però è che difendendo l'idea di una scienza linguistica dai rischi di liquidazione impliciti in una posizione che sovrappone lingua e ideologia, ?or spiega precisamente che serve a poco considerare «astrazione» il fatto di considerare il segno linguistico nella sua funzione sociale come oggetto essenziale della linguistica, così come l'analisi di qualsiasi altro fenomeno sociale, un'analisi che richiede generalizzazioni che trascendono il quadro della coscienza individuale, oggetto di osservazione diretta. Si tratta precisamente dell'esigenza di astrazione nella scienza linguistica di cui abbiamo parlato nei paragrafi precedenti e che Timpanaro ha ben messo in evidenza. Assumendo la posizione di Vološinov si rischia di cadere nuovamente nell'aporia per cui non si può realisticamente dare scienza linguistica, perché l'ideologia è precisamente il campo del conteso, del non scientificamente neutro, letteralmente come abbiamo visto poco sopra, della lotta di classe e dello scontro di interessi contrapposti, che si riverberano nella lingua fin dalle sue fondamenta.

Non è un caso che nel suo testo di analisi delle teorie freudiane, Vološinov dedichi un capitolo al rapporto tra scienza e ideologia, assumendo la posizione per cui la neutralità della scienza è letteralmente impossibile è che essa è sempre determinata da interessi particolari. Abbiamo visto nella prima parte di questa tesi come in una prospettiva materialista la questione non si possa porre semplicisticamente nell'ottica della volontà del ricercatore, ma invece dal punto di vista del risultato scientifico acquisito. Un progresso scientifico, come progressiva accumulazione di approssimazioni verso una maggiore conoscenza dell'oggetto di ricerca è, per il materialismo, possibile e anzi necessario. Per Vološinov invece il risultato scientifico è tale se si lega agli «aspetti essenziali della vita di un dato gruppo sociale, se ha

saputo legarsi alla posizione fondamentale di questo gruppo nella lotta di classe» (Vološinov 1927, p.76).

Tornando a riflettere su pregi e difetti del soggettivismo individualistico infatti, Vološinov insiste soprattutto sul fatto che il limite di questa impostazione è far derivare l'atto di parole esclusivamente dall'interiorità del soggetto, rinunciando alla dimensione sociale. Nel sottolineare però gli aspetti corretti di questa tendenza, il linguista russo è molto chiaro nell'evidenziare gli aspetti che per lui sono decisivi: «Il soggettivismo individualistico *ha pienamente ragione* quando dice che *non si può separare la forma linguistica dal suo contenuto ideologico*. Tutte le parole sono ideologiche e tutte le applicazioni del linguaggio sono legate ad una modificazione ideologica» (Vološinov 1929b, p. 197). Un punto di partenza apparentemente analogo dunque, quello del riferimento ad una realtà esterna alla lingua stessa, porta a due prospettive molto differenti. Per Timpanaro e la sua prospettiva materialista, il riferimento ad una dimensione esterna alla lingua stessa non solo è la condizione perché si rimanga all'interno di una prospettiva materialistica, ma è soprattutto condizione perché si possa dare una scienza linguistica, per Vološinov e Bachtin invece il riferimento alla realtà esterna alla lingua stessa è tutto orientato alla dimensione socio-politica, in cui il rischio principale è quello di schiacciare l'indagine sui fatti linguistici su una sorta di sociologia linguistica che registri nelle lingue le differenze di classe e le diverse visioni del mondo che queste hanno, espresse dai loro accenti ideologici.

Come opportunamente sottolinea Augusto Ponzio, sono due i punti nevralgici della proposta linguistica del Circolo di Bachtin:

da un lato una riscrittura del concetto di sovrastruttura che diventa linguisticamente determinato e in cui, proprio per l'estrema ideologicità del segno verbale attraverso cui le sovrastrutture si esperiscono concretamente, vengono alla luce le differenze di classe, dall'altro il rifiuto della posizione rigidamente neutralista di Stalin nel suo celebre intervento linguistico: in una società divisa in classi la comunità linguistica non coincide con un'unica classe e [...] quindi, pur essendo orientato ideologicamente secondo interessi di classe, il segno verbale non è mai a senso unico, ma ha il carattere della «multiaccentuatività»: in esso si intersecano accenti ideologici diversamente orientati. (Ponzio 1980, p. 16)

In questa prospettiva il carattere «multiaccentuativo» della lingua risuona e vibra in relazione alla forza con cui il contrasto di classe si esprime in una data società (Ponzio 1977, p. 12).

Nel rapporto tra lingua e ideologia dunque il tema della neutralità emerge come questione dirimente. Abbiamo visto come Vološinov utilizzi la neutralità della parola rispetto all'ideologia per sviluppare su di essa il carattere di divisione ideologica all'interno di una stessa comunità linguistica.

Questa idea contiene alcuni spunti interessanti e alcuni aspetti di verità, è certamente corretto infatti che la lingua non è mai uno strumento semplicemente neutro che può essere indossato senza colpo ferire. Vološinov scrive negli anni '20 in un contesto di grandi trasformazioni nella russa sovietica in cui, prima della degenerazione stalinista, anche a riguardo del linguaggio sono state avanzate riflessioni, proposte soluzioni e individuati problemi. In un articolo uscito sulla *Pravda* nel 1923 ed intitolato *La lotta per un linguaggio colto*, Trotsky racconta dell'iniziativa di una fabbrica di scarpe, i cui operai hanno proposto risoluzioni interne per astenersi dalle volgarità e dal linguaggio scurrile. L'iniziativa è valutata positivamente perché viene colta come l'espressione particolare di un carattere generale delle rivoluzioni, vale a dire il risveglio della personalità umana nelle masse, spesso e volentieri negletto nelle teorie politiche.²⁵⁹ Concludendo l'articolo, Trotsky spiega che l'educazione linguistica ha certamente un certo livello di valore ideologico, legato non solo all'appartenenza di classe, ma anche allo sviluppo delle coscienze in cui si mescolano visioni politiche, magari anche molto avanzate e democratiche, ma allo stesso tempo abitudini e sentimenti: «per certi versi che sono una diretta eredità di ancestrali leggi interne» (Trotsky 1923, p. 67). Il riferimento in questo caso è precisamente all'eredità naturale dell'essere umano, alla sua storia evolutiva, in ultima istanza alla dimensione materiale del soggetto

²⁵⁹ Trotsky ha avuto per tutta la vita un'interesse dilettantesco per gli studi culturali, linguistici e letterari, che si è espresso in molti articoli e interventi, disponibili in varie raccolte, tra cui *Letteratura, arte, libertà* a cura dell'editore Schwarz (Trotsky 1958) e più recentemente il volume *Cultura e socialismo* (Trotsky 2004). Trotsky è celebre in questo campo di studi soprattutto per un intervento nel dibattito con la scuola formalista russa in cui vengono prese in esame anche le idee di un giovane Roman Jakobson. Negli ultimi anni della sua vita Trotsky strinse un sodalizio umano e ideale con André Breton e il movimento surrealista, su questo si veda *Breton e Trotsky: storia di un'amicizia* (Schwarz 1974). Questi interessi emergono anche nei lavori più strettamente politici del rivoluzionario russo, ad esempio ne *La rivoluzione tradita*, mostra come la burocratizzazione del partito si esprime anche nel ripristinare prassi culturali linguistiche proprie della cultura padronale e contro cui nell'epoca pre-rivoluzionaria si erano levati slogan efficaci: «Il direttore di una fabbrica moscovita, noto comunista, si felicita sulla Pravda dello sviluppo culturale della sua impresa. Un meccanico gli telefona: “Qual è il suo ordine, signore? Fermare l'altoforno subito o aspettare?”. “Io rispondo – dice il direttore – aspetta un momento...”. Il meccanico parla con deferenza mentre il direttore gli dà del tu. E questo dialogo indegno, impossibile in un paese capitalista avanzato, il direttore lo riporta egli stesso, come del tutto normale! La redazione non fa obiezioni, non trovando niente da obiettare; i lettori non protestano perché ci hanno fatto l'abitudine. Non meravigliamoci neppure noi; alle udienze solenni del Cremlino, i “capi” e i commissari del popolo danno del tu ai loro subordinati, direttori di fabbrica, presidenti di kolchoz, capire reparto, operaie, invitati per essere decorati. Come non ricordare che una delle parole d'ordine rivoluzionarie più popolari sotto il vecchio regime esigeva la fine dell'usanza di dare del tu ai subordinati?» (Trotsky 2017a, pp. 169-170).

umano anche nella sua dimensione di passività, cioè di quelle forze su cui non ha un completo e trasparente controllo. Per questo la battaglia educativa sul versante ideologico è sicuramente possibile, ma con le dovute cautele: «il problema è estremamente complicato e non può essere risolto solo dall'insegnamento scolastico e dai libri: le radici della contraddizione e delle incoerenze psicologiche risiedono nella disorganizzazione e nelle contraddizioni delle condizioni nelle quali vive la popolazione. La psicologia dopotutto è determinata dalla vita» (Trotsky 1923, p. 67).

In questo senso l'affermazione di Ponzio riguardo al legame tra fibrillazione sociale e esaltazione del carattere ideologico delle lingue ha una parte di verità, ma letture unilaterali di questo legame portano ad una identificazione del linguistico con il conflittuale e con il politico, lasciando poco spazio ad ogni altra considerazione. Questi rischi erano già stati colti anche da Rossi-Landi, che pure è orientato verso una posizione analoga, quando nel suo testo dedicato proprio all'ideologia, è costretto a riconoscere che Bachtin e Vološinov: «precorrendo i tempi in maniera straordinaria, avevano studiato con grande originalità i rapporti fra ideologia e linguaggio. Però essi erano proceduti a una *totale identificazione* delle due cose: tutto ciò che sta nella mente è segno, e ogni segno è totalmente ideologico, essi dicevano; e aggiungevano che la "produzione delle idee in generale" altro non è che "creatività ideologica"» (Rossi-Landi 1982, p. 198). Se le cose stessero nei termini di totale identità di lingua e ideologia e dunque ogni segno di ogni tipo, verbale e non verbale, quello che verrebbe a cadere sarebbe in primo luogo la capacità di discernimento tra i fatti linguistici, dunque la possibilità di dare una scienza linguistica o anche semiotica. L'ideologia è un prodotto inscindibile dal linguaggio e le due dimensioni sono certamente implicate l'una nell'altra, ma ad un livello diverso che non la totale coincidenza che Vološinov sembra suggerire: «Noi *ritroviamo* l'ideologia nel linguaggio e il linguaggio nell'ideologia perché le due cose non possono essere *indipendenti*, non perché esse siano *immediatamente* la stessa cosa: se lo fossero, non ci sarebbe alcunché da ritrovare» (Ibid).

Anche in questo caso si tratta di un circolo imperfetto, come abbiamo già visto nei capitoli precedenti analizzando il materialismo timpanariano. È del tutto legittimo indagare gli aspetti ideologici della lingua, ma far retroagire le caratteristiche proprie dell'ideologia sui materiali e le forme in cui si produce l'atto linguistico e dunque in ultima istanza anche l'ideologia, sembra un procedimento illegittimo.²⁶⁰

260 «Affinché si dia ideologia occorre che *l'intera macchina del linguaggio* funzioni – anzi, abbia funzionato» (Rossi-Landi 1982, p. 198).

A conclusioni analoghe a quelle di Vološinov è arrivato in anni più vicini a noi il filosofo francese Jean-Jacques Lecercle nel suo *Una filosofia marxista del linguaggio*, testo in cui viene offerta una ampia discussione di molte teorie linguistiche, ma che ha come punto di caduta proprio il recupero delle idee fondamentali avanzate da Bachtin e Vološinov in relazione al rapporto tra lingua e ideologia, messe poi in dialogo con le più recenti formulazioni del post-strutturalismo francese nella variante di Deleuze e Guattari. Il risultato di questa operazione è un articolato di tesi positive il cui esito sta tutto nel rapporto dialettico tra le ultime due tesi, vale a dire che il linguaggio è un fenomeno politico e che il linguaggio è il luogo della creazione dei soggetti. La politicità del linguaggio si situa per Lecercle, senza particolari sorprese, sul terreno della lotta di classe. Questo legame si esprime in due modi, uno per così dire di senso comune, per cui la lotta di classe si esprime inevitabilmente, come fenomeno sociale umano, linguisticamente: «il secondo è meno chiaro: la lotta di classe si colloca *nel* linguaggio» (Lecercle 2011, p. 209). Cosa voglia dire il filosofo con questa frase si capisce con la tesi conclusiva del saggio, per cui appunto il linguaggio è funzione creatrice di soggetti, di soggetti politici per essere precisi, per Lecercle infatti quello tra dimensione linguistica e lotta di classe non è un rapporto di analogia o metafora, ma di vera e propria coestensione, poiché come le classi emergono dalla lotta che le vede contrapposte, i soggetti parlanti: «emergono dall'interlocuzione dall'*agôn* linguistico che li riunisce e li oppone, e al quale non preesistono. I miei concetti marxisti fanno sistema: la congiuntura linguistica fornisce lo stato, o il momento, dell'*agôn* linguistico; l'imperialismo linguistico descrive lo stato dei rapporti di forza in questo *agôn*, la lotta di classe linguistica è il nome marxista dell'*agôn*» (Lecercle 2011, p. 210). In questo modo però più che politicizzare il discorso sul linguaggio, quello che si ottiene è di liquidare il discorso scientifico sulle lingue da un lato, e di trasformare il marxismo da una disciplina per la rivoluzione, in una nuova forma di idealismo soggettivo.

Su questo punto Timpanaro offre alcune osservazioni importanti proprio tornando a confrontarsi sull'argomento del rapporto tra ideologia e lingua, declinato in rapporto al confronto tra lingua e istituzioni e in particolare riprendendo come punto di partenza critico il testo di Stalin sulla linguistica.

Come Vološinov, anche Timpanaro parte dall'assunto che la lingua rinvii necessariamente ad una forma di esperienza diversa da se stessa. Per Timpanaro però come abbiamo lungamente analizzato questo rinvio è strettamente legato ad una prospettiva materialistica rispetto alla realtà esterna per cui la lingua, pur non essendo meramente uno strumento, mantiene anche

funzioni strumentali che ne garantiscono la maggior neutralità ideologica. È il riferimento esterno che in questa prospettiva impedisce l'assorbimento totale della lingua nell'ideologia. Lo stesso testo di Stalin del resto imposta la questione in modo molto rigido e schematico, spostando il bastone eccessivamente sul lato opposto. In realtà, spiega Timpanaro, nella lingua vivono elementi sovrastrutturali e ideologici in modo ben più grande di quanto Stalin fosse in quel momento disposto a riconoscere, ma questa dialettica rimane vera anche per le istituzioni non linguistiche; istituti giuridici, politici o artistici possono esistere a pieno titolo anche al di fuori delle epoche e delle società che le hanno prodotte, perché in queste rimane una parte strumentale e relativamente neutrale. Il precario equilibrio in cui si muove il rapporto tra la lingua e l'ideologia per Timpanaro può essere retto solamente da un aggancio di tipo materialistico, perché l'alternativa si dimostra ripetutamente essere l'approdo a soluzioni che hanno nell'idealismo soggettivo la loro base filosofica di riferimento.

Conclusioni

In una lettera indirizzata a Giulio Lepschy del 1980, commentando la pubblicazione della raccolta *Intorno a Saussure* dell'amico, Sebastiano Timpanaro si lascia andare ad una delle sue rare esplicite rivendicazioni dei propri contributi più originali: «Ti confesserò una mia ingenua vanità. Io credo – pur non avendo una sufficiente preparazione su Saussure – di avere scritto qualche osservazione non del tutto inutile sul rapporto tra S. e alcuni linguisti e non-linguisti suoi contemporanei, e sulla genesi di alcuni concetti saussuriani, nel volume *Sul materialismo*»²⁶¹. La confessione di questa piccola vanità a dieci anni di distanza è in realtà la rivendicazione di uno dei punti nodali della proposta timpanariana nel campo delle filosofie del linguaggio. Non è un caso che il punto di partenza materialistico della filosofia di Timpanaro trova il suo punto di caduta linguistico, anche nella forma del testo più lungo in assoluto che il filologo ha dedicato a questo tema, proprio nel confronto con Saussure e il *Corso di linguistica generale*. Qui il concetto di «passività» viene declinato esplicitamente nella sua versione linguistica, come il limite all'arbitrarietà attraverso la quale le lingue sottopongono l'esperienza dei soggetti parlanti, un limite che viene identificato da Timpanaro tanto nella struttura biologica dell'essere umano, quindi nella scelta privilegiata di certi canali comunicativi – quello fonico-uditivo in particolare – quanto nella risposta a bisogni e stimoli e alle attività pratiche e conoscitive che gli esseri umani hanno messo all'opera nel corso della loro lunga storia e che non sono mai state completamente diverse, proprio per il comune appartenere alla specie *homo sapiens*. È utile sottolineare che nonostante si sia scelto di mettere l'accento, nella definizione di materialismo linguistico all'interno dell'opera di Timpanaro, sul concetto di passività, questo trova l'estrinsecazione della sua polarità opposta, quella attiva, proprio all'interno della riflessione strettamente linguistica. L'idea di limite all'arbitrarietà, la dimensione passiva dell'esperienza vogliono per il filologo essere riaffermazioni tanto dell'esistenza di un mondo di referenti, quanto dell'esistenza concreta, materiale, del soggetto parlante, che è caratterizzato da determinate «attività conoscitivo-pratiche» che non sono però il risultato di un libero arbitrio, di un'anima immateriale il più possibile laicamente determinata, ma sono precisamente le modalità in cui l'essere umano agisce, anche linguisticamente, a partire dai vincoli e dai limiti a cui la sua condizione lo sottopone. Paradossalmente cioè, i limiti all'arbitrarietà non sono solamente da cercare

261 Lettera di Sebastiano Timpanaro a Giulio Lepschy, 11 Marzo 1980, conservata presso l'Archivio Sebastiano Timpanaro Jr nella Biblioteca della Scuola Normale Superiore di Pisa.

nell'aspetto passivo, nelle costrizioni evolutive che hanno premuto e premono per la scelta di determinate modalità comunicative, ma sono anche sul versante dell'attività, dell'azione, della prassi linguistica, che non è da un punto di vista materialistico un libero atto di volontà, ma è appunto la modalità attraverso cui la specie *homo sapiens* comunica, gioca con il linguaggio, crea sensi e proprio perché queste caratteristiche non sono collegate ad un che di spirituale, rappresentano uno sfondo comune tanto quanto gli aspetti di vincolo passivo. È questa la ragione ultima per cui tra le diverse lingue non c'è una integrale in traducibilità e l'apprendimento di lingue diverse dalla materna è in realtà non solo possibile, ma anche meno complesso di quanto possa a prima vista apparire. L'operazione che Timpanaro cerca di condurre è quella di aprire il sistema linguistico, liberandolo dalle secche in cui lo avevano portato le interpretazioni più integraliste dello strutturalismo, senza però fare affidamento in questa battaglia, sugli strumenti tipici dell'idealismo soggettivo, senza il richiamo ad un concetto troppo generico di prassi, perché il rischio opposto è precisamente quello di cadere in forme più o meno dichiarate di relativismo linguistico che, se da un lato possono apparire nelle loro forme più estreme come già superate, sono continuamente riproposte nel dibattito filosofico in forme sempre più raffinate. Non è un caso che la «filosofia marxista del linguaggio» di Lecerle arrivi ad una completa ideologizzazione dei fatti linguistici e alla trasmutazione delle lingue e del linguaggio in un campo di battaglia della lotta di classe, se non l'unico campo di battaglia, perché l'operazione di superare una concezione rigida, cristallizzata, di lingua come semplice strumento di comunicazione viene condotta anche in questo caso con le armi dell'idealismo. L'antinomia che Timpanaro propone nel suo testo su Saussure tra il sistema chiuso saussuriano e il relativismo linguistico è precisamente la pietra angolare con la quale va valutata tutta la sua riflessione, se si rinuncia ad una prospettiva materialista sulla lingua, che implica anche il riconoscimento e la valorizzazione a positivo, e non soltanto a negativo o come sfondo presupposto, del ruolo strumentale e comunicativo delle lingue i risultati cadono sempre in uno dei due lati: «o si fa della lingua un *systeme pour le systeme* che non significa nulla e non serve a nulla, oppure si stabilisce che quante sono le lingue, tante sono le concezioni del mondo, e si cade in un concetto romantico-deteriore del *volksgeist*» (Timpanaro 1997, p. 122). Questi due esiti non sono però due destini a cui gli studi linguistici sono semplicemente condannati, ma una terza strada è possibile, quella materialista. Lo dimostra la pervicace insistenza con cui il filologo difende la possibilità di una scienza linguistica, con cui difende non solo il diritto al ricorso all'astrazione, contrariamente a quanto sembra suggerire Graffi, ma anzi si impegna in un

lungo corpo a corpo con la psicoanalisi e alcuni esiti particolari del freudo-marxismo italiano, proprio per spiegare che senza astrazione non c'è possibilità di vera scienza.

Nella seconda parte di questa ricerca ci si è concentrati a lungo sul tema del rapporto tra scienza, psicoanalisi e materialismo, proprio per far emergere il ruolo che l'astrazione e la generalizzazione hanno e possono avere nelle discipline linguistiche senza per forza diventare ipostatizzazioni o «strutture assenti» (Eco 1968). L'orientamento al contempo materialistico, corporeo dell'indagine materialistica di Timpanaro, si nutre della necessità di scienza e di capacità di capitalizzare, disciplina per disciplina, una serie di conquiste per progressive accumulazioni di sapere che possa essere considerato vero. Questo si è dimostrato particolarmente fecondo nel momento in cui questo duplice aspetto è stato messo in relazione con lo sguardo particolare con cui Timpanaro legge la filosofia del linguaggio di Humboldt e di come si ritaglia uno spazio particolare nel dibattito intorno all'astratto ed il concreto. Lo studio delle lingue e della storia della linguistica per Timpanaro non è stato semplicemente un luogo professionale, ereditato dalla sua formazione filologica. Lingue e linguaggio sono centrali nella sua riflessione proprio perché egli ne ha compreso l'importanza filosofica per una corretta impostazione del suo materialismo. Nel materialismo linguistico timpanariano le lingue sono istituzioni ben diverse dalle altre istituzioni sociali umane; le forze materiali, e anche animali, che animano il soggetto parlante umano, si indirizzano verso forme strutturate che possiedono un valore sociale e culturale storicamente determinato, risultato del lavoro collettivo di una comunità parlante. E tuttavia – nonostante i motivi appena detti e allo stesso tempo proprio per questi motivi – la lingua tra tutte le istituzioni umane è, come abbiamo visto, la meno connessa alla struttura economica e sociale, la più caratterizzata da aspetti inconsci e dunque la meno lontana dalla biologicità e dall'animalità dell'essere umano. Forte di questa convinzione, il materialismo timpanariano si situa nel campo degli studi linguistici come scelta di campo, non solo come scelta professionale, proprio perché questi sono luogo di confine privilegiato in cui il metodo e la razionalità scientifica della conoscenza umana è messa alla prova con particolare forza. Per questo l'esigenza di chiarire cosa è scientifico, cosa è progresso e quale sia l'impiego delle categorie astratte in questi percorsi, sono stati un elemento inaggirabile di questa ricerca. Il campo degli studi linguistici, in particolare in questo orientamento marxista e materialista, è per Timpanaro il luogo più adeguato per veder riflessa la realtà intermedia del linguaggio, che è radicata nell'animalità degli esseri umani e nella loro storicità. Il compito che questo materialismo si è posto, è precisamente quello di tenere alta la tensione tra queste due

dimensioni e in questo aspetto sta anche una caratteristica peculiare del pensiero timpanariano. Egli si è sempre mostrato particolarmente avverso alla nozione marxiana di dialettica, un'avversione che egli eredita soprattutto dal suo atteggiamento illuminista. Sotto questo aspetto, la sua esigenza di illuminismo è anche esigenza di chiarezza, di precisa definizione dei concetti. Nessun luogo della produzione di Timpanaro è più chiaro del passaggio in cui, citando la famosa espressione marxiana dell'estrazione dall'involucro mistico della dialettica hegeliana, commenta: «è sempre un guaio quando si è costretti a ricorrere a metafore!» (Timpanaro 1997, p. 62). Il concetto di «perdita secca», che come abbiamo mostrato, nel suo definire gli aspetti non recuperabili di un processo dialettico, e che non sarebbero spiegabili se si intendesse la dialettica in termini prettamente logico-idealistici, porta non a caso con sé importanti caratteristiche della formulazione di Trotsky del concetto di sviluppo diseguale e combinato. Inoltre, non solo il concetto di materia pensante, eredità leopardiana, è eminentemente dialettico, ma è precisamente l'indagine linguistica di Timpanaro ad avere una caratteristica dialettica. La caratteristica più evidente del suo atteggiamento su questo punto è precisamente il rifiuto di risolvere la tensione, la specificità, questa collocazione intermedia dei fatti linguistici tanto sul lato del formalismo che ipostatizza la struttura, quanto sul versante dell'idealismo soggettivo, quanto sulle varie forme di riduzionismo biologico, proprio perché ciascuna di queste tradizioni unilateralmente afferma uno degli aspetti dei fatti linguistici a discapito degli altri. La prospettiva materialista riconosce che nelle lingue sono operanti schemi astratti attraverso cui vengono ricondotte le realizzazioni concrete: c'è un rapporto, anche di equipollenza formale, di entità che sono materialmente diverse. Su questo punto Timpanaro è esplicito: «La lettura metrica non aiuta solo a distinguere mentalmente un metro dall'altro, ma fa sentire tali distinzioni (trasposte in una diversa sensibilità ritmica, ma omologhe alle distinzioni antiche) fra metro e metro e, all'interno di ciascun metro, tra le varie possibili realizzazioni dello schema» (Timpanaro 1981, p. 29). Eppure la lingua è dotata di una sua materialità: questo riconoscimento delle forme non può significare la fuga dai suoni, dai sensi, dai corpi e neanche dal mondo esterno a cui le lingue inevitabilmente fanno riferimento. È questa duplicità, che non è però speculare e che come abbiamo visto non prefigura un cerchio perfetto di rinvio continuo tra natura e cultura, lingua ed esperienza, che Timpanaro mette al centro dei suoi interessi linguistici, con il risultato che l'esigenza sempre fortissima, di razionalità scientifica, non scade mai nella negazione degli aspetti non immediatamente razionalizzabili dell'oggetto indagato: «le lingue storico-naturali che noi

parliamo in stato di veglia sono piene di omonimie, sinonimie, ridondanze da un lato, povertà dall'altro (tanto che, paragonandole ad un linguaggio artificiale, logico-matematico, si potrebbe sentenziare che “non sono lingue”))» (Timpanaro 2002, pp. 192-193).

Gli studi linguistici dell'ultimo secolo, all'altezza cronologica di Timpanaro e ancora per i due decenni successivi, si sono caratterizzati per un doppio rischio: da un lato teorie sospinte verso l'estrema ricerca di coerenza formale tra metodologia dell'indagine e coerenza logica interna dell'oggetto di studio hanno sacrificato tutto ciò che nel linguaggio e nelle lingue non appare formalizzabile, chiudendo così gli spazi della ricerca a tutto ciò che in questo settore è imprevedibile, fallace, imperfetto e accidentato. D'altro canto, chi invece parte da questi dati insopprimibili ha teso a dimenticare l'esigenza di scientificità, il rigore dei costrutti che si esprimono nella realtà linguistica. Gli sviluppi delle scienze linguistiche e l'apertura di nuovi ambiti di ricerca hanno parzialmente recuperato questi due rischi che tuttavia si corrono ancora oggi e corrispondono a delle tendenze strutturali relative non tanto all'interpretazione del linguaggio, ma – indirettamente – alla visione del mondo e del soggetto che si riflette sulla concezione del linguaggio. Sebastiano Timpanaro ha rifiutato questa dicotomia per tutta la sua carriera, facendosi al contempo carico della necessità delle messa al centro delle componenti meno razionalizzabili delle lingue e della dimensione del senso e della contemporanea esigenza di una crescente scientificità degli strumenti di indagine degli stessi fenomeni. Ancora una volta si tratta di un cerchio imperfetto, che non si chiude nell'autoreferenzialità tra soggetto ed oggetto e che prende le mosse dal riconoscimento che l'essere umano, le sue più straordinarie capacità cognitive, i più alti frutti della sua capacità scientifica, tecnica e artistica, non sono che una parte di una natura infinitamente più grande che non può essere ridotta a sé stessi, ma che può però essere indagata e compresa.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., (1978), *Murmurs of Earth: The Voyager Interstellar Record*, Random House, New York.
- AA.VV., (1998), *Friedrich Engels cent'anni dopo. Ipotesi per un bilancio critico*, Teti editore, Milano.
- AA.VV., (2005), *Not guilty. Dewey Commission report*, Wellred Books, Londra.
- AA.VV., (2011), *L'ape e l'architetto*, Feltrinelli, Milano.
- ACRI F., (1907), *Videmus in aenigmate*, Mareggiani, Bologna.
- ADORNO W.T. - HORKHEIMER M., (2010), *La dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino.
- AGAZZI E. - MINAZZI F. - GEYMONAT L., (1989), *Filosofia, scienza e verità*, Rusconi, Milano.
- AGOSTI A., (2013) *Il partito provvisorio. Storia del Psiup nel lungo Sessantotto italiano*, Laterza, Roma-Bari.
- ALBANO LEONI F., (2009), *Dei suoni e dei sensi*, Il Mulino, Bologna.
- ALLOCCA N., (2016), *Descartes e il dibattito sulla corporeità della mente*, in *Human nature. Anima, mente e corpo dall'antichità alle neuroscienze*, a cura di N. Allocca, La Sapienza University Press, Roma.
- ID., (2020), *Il disinganno copernicano: sull'antropologia materialistica di Giacomo Leopardi*, in «Diacritica», Anno VI, fasc. 2 (32), 25 aprile 2020.
- ANDERSON P., (1977), *Considerations on Western Marxism*, NLB Editions, London.
- ANTONELLO P., (2012), *Contro il materialismo. Le due culture in Italia: bilancio di un secolo*, Nino Aragno Editore, Torino.
- BASAGLIA F., (1968), a cura di, *L'istituzione negata. Rapporto da un ospedale psichiatrico*, Baldini Castoldi Dalai, 1968, Milano.
- BASSO L., (2015), *Il marxismo nelle scienze umane: psicologia, psicoanalisi e antropologia*, in PETRUCCIANI S., a cura di, *Storia del marxismo. Economia, politica,*

cultura: Marx oggi Vol. 3, Carocci, Roma, pp. 129-169.

BATTISTINI A., (2009), *La fortuna planetaria di un "best seller" del Seicento: il "Sidereus Nuncius" di Galileo*, «La Bibliofilia», CXI (2009), 3, pp. 283-300.

BENDIX R., (1997), *In search of authenticity: the formation of folklore studies*, University of Wisconsin Press, Madison.

BENVENISTE É., (1966), *Problèmes de linguistique générale*, tr. it. A cura di GIULIANI M.V., *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano, 2010

BERLIN B.- KAY P., (1969), *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley, University of California Press.

BERWICK R. B., CHOMSKY N., (2016), *Why only us?* Cambridge, MIT Press.

BISCUSO M., (2019), *Gli usi di Leopardi: figure del leopardismo filosofico italiano*, Manifestolibri, Roma.

BINNI W., (1997), *La nuova poetica leopardiana*, Sansoni, Firenze.

BOAS F., (1911), *Introduction to Handbook of American Indian Languages*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1966.

BODEI R., (2002), *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano.

BORRELLI G., (2023), *Ferruccio Rossi-Landi e la teoria del valore-lavoro linguistico. Alcune considerazioni critiche*, in «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio» Vol. 17 No. 2, pp. 103-113.

BUCCI W., (2000), *Intervista sull'inconscio*, in «Rivista di psicoanalisi», I, pp. 6-18.

BUFARALE L., (2022), *Sebastiano Timpanaro. L'inquietudine della ricerca*, Centro di Documentazione Pistoia Editrice, Pistoia.

BUIATTI M., (2001), *Materialismo e marxismo*, in «Il Ponte», LVII, 2, pp. 71-86.

BROPHY S.D., (2018), *The explanatory value of the theory of uneven and combined development*, in «Historical Materialism», 26 February 2018.

CACCIAPUOTI F., (2010), *Dentro lo Zibaldone. Il tempo circolare della scrittura di Leopardi*, Donzelli Editore, Roma.

- CANGUILHEM G., (1966), *Le normal et le pathologique*, tr. it. A cura di BUZZOLAN D., *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino, 1998.
- CAPRA A., (2016), *Essenzialmente regolarmente e perpetuamente persecutrice: Leopardi e d'Holbach*, in «Italianistica: Rivista di letteratura italiana», Vol. 45, 2, Maggio-Agosto 2016, pp. 89-106.
- CASES C.-TIMPANARO S., (2004), *Un lapsus di Marx. Carteggio 1959-1990*, Edizioni della Normale, Pisa.
- CASSIRER E., (1937), *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, tr. it. A cura di DE TONI G. A., *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, La Nuova Italia, Firenze, 1970.
- CATTANEO C., (1948), *Scritti letterari*, a cura di Bertani A., Le Monnier, Firenze.
- CELADIN A., (2006) «Mondo nuovo» e le origini del Psiup. *La vicenda socialista dal 1963 al 1967 attraverso cinque anni di editoriali*, Ediesse, Roma.
- CHABOD F., (1961), *L'idea di nazione*, Laterza, Bari-Roma.
- CHAVEZ-HERRERA E., (2020), *Reseña de Semiótica y Teoría del Conocimiento de Lazar O. Rëznikov*, in «Refracción», n. 2, 2020, pp. 1-8.
- CHOMSKY N. (1959), *A Review of B. F. Skinner's Verbal Behavior*, disponibile gratuitamente su chomsky.info
- ID., (1966), *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*, tr. it. A cura di M. Mehmedović, *Linguistica cartesiana. Un capitolo nella storia del pensiero razionalista*, Mimesis, Milano-Udine, 2017.
- ID., (1968), *Language and Mind*, tr. It, a cura di De Palma A., *Il linguaggio e la mente*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010.
- ID., (1968), *Linguistica e politica: intervista con Noam Chomsky*, «Quaderni Piacentini», anno VIII, 39, Novembre 1969.
- ID., (1988), *Language and problems of knowledge: the Managua lectures*, tr. it. *Linguaggio e problemi della conoscenza*, C. Donati e A. Moro, Il Mulino, Bologna, 1991.
- CINGOLI M., (1973), *Il concetto di natura in Marx*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», Aprile-Giugno 1973, Vol. 28, No. 2, pp. 165-175

- ID., (2018), *I tre libri del Capitale di Marx*, Unicopli, Milano.
- COCCHIARA G., (2016), *Storia del folklore in Europa*, Bollati Boringhieri, Torino.
- CONDILLAC E.B., (2013), *Opere*, UTET, Torino.
- COVINO S., (2019), *Linguistica e nazionalismo tra le due guerre mondiali*, Il Mulino, Bologna.
- CROCE B., (1905), *L'unità originaria del linguaggio e l'unità del genere umano*, «Giornale d'Italia», 17 settembre 1905 (ora in Id., *Saggi filosofici. I. Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, a cura di Massimiliano Mancini, Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 193-97).
- DARWIN C., (1871), *Descent of man and selection in relation to sex*, John Murray, London.
- DAVID M., (1966), *La psicoanalisi nella cultura italiana*, Boringhieri, Torino.
- DEI F., (2002), *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Meltemi, Roma.
- DE FEO N. M., (1973), *Malattia e memoria in Nietzsche*, «Annali dell'Università di Lecce – Facoltà di Lettere e Filosofia», vol. V, 1973, pp. 287-321.
- DE LIGUORI G., (2005), *Da Teofrasto a Stratone. L'itinerario filosofico di Giacomo Leopardi*, «Quaderni Materialisti», 3-4, 20, 2004-2005, pp.195-223.
- DE MAURO T. (1965), *Introduzione alla semantica*, Edizioni Laterza, Bari-Roma.
- ID. (1967a), *Strutturalismo idealista?*, in «La Cultura», V, pp. 113-116.
- ID., (1967b), *Introduzione a SAUSSURE de F. (1922), Cours de linguistique générale*, tr. it. A cura di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Edizioni Laterza, Bari-Roma, 1967, pp. V-XXXVIII e pp. 285-456.
- ID., (1967c), *Eliminare il senso?* in «Lingua e stile», Anno II, n. 2, agosto 1967.
- ID. (1982), *Minisemantica dei linguaggi non verbali e delle lingue*, Laterza, Bari-Roma, 2018.
- ID. (2003), *Timpanaro e la linguistica*, in R. Di Donato, a cura di, *Il filologo materialista*, pp. 91-104.
- ID. (2008), *Il linguaggio tra natura e storia*, Mondadori, Milano.
- DE PALO M., (2016), *Saussure e gli strutturalismi. Il soggetto parlante nel pensiero*

linguistico del Novecento, Carocci, Roma.

DESCARTES R., (1637), *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences. Plus la Dioptrique. Les Meteores. Et la Geometrie. Qui sont des essais de cette Methode*, tr. it. *Discorso sul metodo*, a cura di G. De Lucia, Armando Editore, Roma, 1999.

ID., (1992), *Opere Filosofiche*, volume secondo: *Meditazioni metafisiche, obiezioni e risposte*, tr. It. A cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari.

ID., (1999), *Segno e linguaggio. Scritti sulla linguistica e la semiologia*. A cura di C. Stancati, Editori Riuniti, Roma.

DEUTSCHER I., (1983), *Il profeta armato. Trotsky 1879-1921*, Longanesi, Milano.

DEWEY J., (1929), *Experience and Art*, Allen and Unwin, Londra.

DOMBROSKI R.S., (2001), *Timpanaro in Retrospect*, in «Italica», Vol. 78, No. 3 (Autumn, 2001), pp. 337-350, University of Illinois Press, Champaign.

DIDEROT D., (2019), *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, Bompiani, Milano.

DI CESARE D., (1991), *Introduzione a HUMBOLDT von W., (1836), Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, tr. it. A cura di DI CESARE D., *La diversità delle lingue*, Laterza, Roma-Bari, 1991.

DI DONATO R., (2003), a cura di; *Il filologo materialista. Studi per Sebastiano Timpanaro*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2003.

D'INTINO F.-MACCIONI L., (2016), *Leopardi: guida allo Zibaldone*, Carocci, Roma.

DUSSELL E.D., (2009), *L'ultimo Marx*, manifestolibri, Roma.

ECO U., (1968), *La struttura assente*, Bompiani, Milano.

ELLENBERGER H. F., (1970) *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, tr. it. a cura di Bertola W., Cinato A., Mazzone F., Valla R., *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica. Volumi I e II*, Bollati Boringhieri, 1976.

ENGELS F., (1950), *Anti-Dühring*, Edizioni Rinascita, Roma.

ID., (1967), *Dialettica della natura*, Editori Riuniti, Roma.

- ID., (1976), *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma.
- ID., (1977), *Lineamenti di una critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma.
- ID., (2019), *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti, Roma.
- ENGELS F. - MARX K., (1972), *La sacra famiglia*, Editori Riuniti, Roma.
- ID., (1998), *Manifesto del Partito Comunista*, Einaudi, Torino.
- ID., (2016), *La concezione materialistica della storia*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma.
- ID., (2018), *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma.
- ESPOSITO R., (2020), *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino.
- ID., (2021), *Istituzione*, Il Mulino, Bologna.
- FALLOT J., (1971), *Marx e la questione delle macchine*, La Nuova Italia, Firenze.
- ID., (1977) *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, Einaudi, Torino.
- FEO M., (2001), *Una canna pensante. Sebastiano Timpanaro dalla filologia al pessimismo eroico*, «Il Ponte», 57, 2001, pp. 145-159.
- FIORANI E., (1971), *Friedrich Engels e il materialismo dialettico*, Feltrinelli, Milano.
- ID., (1998), “Noi non dominiamo la natura, ma le apparteniamo e viviamo nel suo grembo”: *filosofia e scienza in Engels*, in AA.VV., (1998), *Friedrich Engels cent'anni dopo. Ipotesi per un bilancio critico*, Teti editore, Milano, pp. 148-161.
- FORMIGARI L., (2001), *Il linguaggio. Storia delle teorie*, Laterza, Roma-Bari.
- FREUD S., (1895), *Progetto di una psicologia*, in *Opere Volume II. Progetto di una psicologia e altri scritti 1892-1899*, Bollati Boringhieri, Torino, 1968, pp. 193-284.
- ID., (1901), *Psicopatologia della vita quotidiana*, in *Opere Volume IV. Tre saggi sulla teoria sessuale e altri scritti 1900-1905*, Bollati Boringhieri, Torino, 1970,

pp. 1-297.

ID., (1915), *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere Volume VIII. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino, 1976, pp. 189-613.

GAGLIASSO E., (2001), *Verso un'epistemologia del mondo vivente. Evoluzione e biodiversità tra legge e narrazione*, Guerini Studio, Milano.

GAGLIASSO E., MORGANTI F., PASSARIELLO A., (2016), a cura di, *Percorsi evolutivi. Lezioni di Filosofia della biologia*, Franco Angeli, Milano.

GALILEI G., (1610), *Sidereus Nuncius*, tr. it. A cura di BASCELLI T., *Sidereus Nuncius, ovvero Avviso Sidereo*, Marcianum Press, Venezia, 2009.

GALLO F., (2003), *L'attualità politica del materialismo di Sebastiano Timpanaro*, in GALLO F., GIANNOLI G. I., QUINTILI P. (a cura di), *Per Sebastiano Timpanaro. Il linguaggio, le passioni, la storia*, Edizioni Unicopli, Roma, pp. 187-202.

GARGANI A., (1979), a cura di, *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Einaudi, Torino.

GENSINI S., (1984), *Linguistica leopardiana*, Il Mulino, Bologna.

ID., (2018), *Materia, mente e linguaggio in Giacomo Leopardi*, in ALLOCCA N., (A cura di), *Human nature. Anima, mente e corpo dall'antichità alle neuroscienze*, Sapienza Università Editrice, Roma.

ID., (2020), *Tullio De Mauro: Dalla linguistica alla filosofia del linguaggio*, in «Syzetesis» VII, 239-266.

GEYMONAT L., (1960), *Filosofia e filosofia della scienza*, Feltrinelli, Milano.

ID. (1972), *Storia del pensiero filosofico e scientifico volume VI*, Garzanti, Milano.

GIANNOLI G.I., (2003), *Sebastiano Timpanaro tra materialismo storico e naturalismo: le scienze della natura*, in GALLO F., GIANNOLI G. I., QUINTILI P. (a cura di); *Per Sebastiano Timpanaro. Il linguaggio, le passioni, la storia*, Edizioni Unicopli, Roma, pp. 151-165.

GINZBURG C., (1986), *Miti, Emblemi, Spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino.

GINZBURG C.-TIMPANARO S., (2005), *Lettere intorno a Freud (1971-1995) (Con una*

nota di C.G.), in GHIDETTI E., PAGNINI A., a cura di, *Sebastiano Timpanaro e la cultura del secondo novecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 317-346.

GRAFFI G., (2017) “*Saussure, De Mauro e Timpanaro*”, Bollettino. Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 28, pp. 215-236.

ID., (2019), *Breve storia della linguistica*, Carocci Editore, Roma.

GRAINGER J.-WHITNEY C., (2004), *Does the huamn mnid raed wrods as a wlohe?*, in «Trends in cognitive Sciences», 8, 2004.

GRÜNBAUM A., (1984), *The foundations of Psychoanalysis*, tr. it. A cura di STEFANI S., *I fondamenti della psicoanalisi*, Il Saggiatore, Milano, 1988.

HAUSER M. D., CHOMSKY N., FITCH W. T. (2002), *The Faculty of Language: what's special about it?* «Cognition», n. 95, pp. 201-236.

HJELMSLEV L. (1968), *I fondamenti della teoria del linguaggio*, tr. it. a cura di G. C. Lepschy, Einaudi, Torino [1a ed. or.: 1943].

HOLBACH P. T., (1772), *Le bon sens*, tr. it. A cura di Timpanaro S., *Il Buon Senso*, tr. it. A cura di TIMPANARO S., Garzanti, Milano, 1985

HUMBOLDT von W., (1836), *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, tr. it. A cura di DI CESARE D., *La diversità delle lingue*, Laterza, Roma-Bari, 1991.

IACONO A.M., (2018), *Studi su Karl Marx. La cooperazione, l'individuo sociale e le merci*, ETS, Pisa.

ID., (1985), *Teorie del feticismo. Il problema teorico e storico di un immenso malinteso*, Giuffrè, Milano.

IMBASCIATI A., (2022), *Coscienza, Inconscio, Memoria. Cinque saggi tra psicoanalisi e neuroscienze*, Mimesis, Milano-Udine.

JAKOBSON R., (1963), *Saggi di linguistica generale*, tr. it. L. Grassi e L. Heilmann, Feltrinelli, Milano, 1966.

JAKOBSON R.-LÉVI-STRAUSS C., (2018), *Correspondance: 1942-1982*, Seuil, Parigi.

JANET P., (1914), *La psychanalyse de Freud*, tr. it. A cura di ORBECCHI M., La

- psicoanalisi, Bollati Boringhieri, Torino, 2014.
- JERVIS G., (1967), *Intervento sul saggio di Timpanaro*, in «Quaderni Piacentini», Anni VI, 29, Gennaio 1967, pp. 37-39.
- ID., (2010), *Timpanaro e la psicoanalisi*, in *La lezione di un maestro. Omaggio a Sebastiano Timpanaro*, a cura di ORDINE N., Liguori Editore, Napoli, pp. 27-36.
- KANDEL R., (2007), *In Search of Memory: The Emergence of a New Science of Mind*, tr. it. A cura di OLIVERO G., *Alla ricerca della memoria. La storia di una nuova scienza della mente*, Codice Edizioni, Torino, 2010.
- KAUTSKY K., (1906), *Etica e concezione materialistica della storia*, tr. it. A cura di M. Montinari, Feltrinelli, Milano, 1958.
- KAY P.-MCDANIEL C.K., (1978), *The linguistic significance of the meanings of basic color terms*, in «Language», 54 (3), pp. 610-646.
- KRAGH, H.,(1999), *Cosmology and Controversy: The Historical Development of Two Theories of the Universe*, Princeton University Press. Princeton.
- KROEBER A.L (1983), *Antropologia*, Milano, Feltrinelli.
- LAKOFF G., (1972), *Hedges: a study in meaning criteria and the logic of fuzzy concepts*, in «Papers from the Eight Regional Meeting of the Chicago Linguistics Society», pp. 271-291.
- LAMEIRA A.R., (2023), *Arboreal origin of consonants and thus, ultimately, speech*, in «Trends in Cognitive Sciences», February 2023, Vol. 27, No. 2, Cell Press, Cambridge.
- LA METTRIE J.O., (2015), *L'uomo macchina*, Mimesis, Milano.
- LEAKEY R.,(1996), *Le origini dell'umanità*, RCS Libri, Milano.
- LECERCLE J., (2004), *Une philosophie marxiste du langage*, tr. it. A cura di MONTEFUSCO W., *Una filosofia marxista del linguaggio*, Mimesis, Milano-Udine, 2011.
- LEOPARDI G., (2000), *Zibaldone di pensieri*, Einaudi, Torino.
- ID., (1992), *Canti*, Einaudi, Torino.

- ID., (2020), *Operette morali*, BUR-Rizzoli, Milano.
- LENIN V.I., (1909), *Materializm i èmpiriokriticizm*, tr.it a cura di Platone F., *Materialismo ed empiriocriticismo*, Edizioni Rinascita, Roma, 1953.
- LENNEBERG E., (1967), *The Biological Foundations of Language*, Wiley, Hoboken.
- LEPSCHY, (1966), *La linguistica strutturale*, Einaudi, Torino.
- LEROI GOURHAN A., (1964), *Il gesto e la parola Vol. I e II*, Mimesis, Milano-Udine, 2018.
- LÉVI-STRAUSS C., (1964), *Anthropologie structurale*, tr. it. A cura di CARUSO P., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 2015.
- LIST F., (1904), *The National System of Political Economy*. Longmans, Green, and Co., Londra.
- LUCIDI M. (1966), *Saggi linguistici*, Edizioni dell'Istituto Orientale di Napoli, Napoli.
- LUPORINI C., (2018), *Leopardi progressivo*, Edizioni Rinascita, Roma.
- ID., (1981), *Filosofi vecchi e nuovi*, Editori Riuniti, Roma.
- MALINOWSKI B., (1923), *Il problema del significato nei linguaggi primitivi*, in Ogden-Richards (1923), pp. 333-383.
- ID., (1927), *Sex and Repression in Savage Society*, tr. it. A cura di FABIETTI U., *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- MARCUSE H., (1999), *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino.
- MARX K., (1949), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino.
- ID., (1969a), *Per la critica dell'economia del diritto di Hegel (Introduzione)*, in *Opere Scelte*, a cura di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma, pp. 55-72.
- ID., (1969b), *Per la critica dell'economia politica. Prefazione*, in *Opere Scelte*, a cura di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma, pp. 745-749.
- ID., (2010), *Introduzione alla critica dell'economia politica*, Quodlibet, Macerata.
- ID., (2013a), *Il Capitale Volume Primo*, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, UTET, Novara.
- ID., (2013b), *Il Capitale Volume Terzo*, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, UTET, Novara.
- ID., (2021), *A proposito del libro di Friedrich List "Das nationale System der politischen*

Ökonomie", in *Marx-Engels Opere Volume 4*, Edizioni Lotta Comunista, Milano.

MARTIN L., (1986), *"Eskimo Words for Snow": A Case Study in the Genesis and Decay of an Anthropological Example*, «American Anthropologist», New Series, Vol. 88, No.2. (Jun., 1986), pp. 418-423.

MARTINET A., (1955), *Économie des changements phonétiques. Traité de phonologie diachronique*, tr. it. A cura di CARAVAGGI G., *Economia dei mutamenti fonetici. Trattato di fonologia diacronica*, Einaudi, Torino, 1968.

ID., (1960), *Éléments de linguistique générale*, Trad. it.: *Elementi di linguistica generale*, Roma-Bari, Laterza, 1966.

MAZZEO M., (2013), *Le onde del linguaggio*, Carocci, Roma.

MACMILLAN M., (1990), *Freud and Janet on Organic and Hysterical Paralysis: A Mystery Solved?*, in "International Review of Psychoanalysis", XVII (1990), pp. 189-203.

MENGALDO P.V., (2012), *Leopardi antiromantico*, Il Mulino, Bologna.

MIGLIORINI B., (1957), *La linguistica applicata o glottotecnica*, in *Saggi linguistici*, Le Monnier, Firenze, 1957, pp. 307-317.

MINAZZI F., (2001), *La passione della ragione. Studi sul pensiero di Ludovico Geymonat*, Thélema Edizioni, Milano.

MONTUSCHI E., (2006), *Oggettività e scienze umane. Introduzione alla filosofia della ricerca sociale*, Carocci, Roma.

MORAVIA S., (1969), *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Sansoni, Firenze.

MORERA E., (2014), *Gramsci, materialism and philosophy*, Routledge, New York.

MORPURGO DAVIES A., (1990), *La linguistica dell'Ottocento*, in LESCHY G., *Storia della linguistica Volume III*, Il Mulino, Bologna, pp. 11-400.

MOUNIN G., (1968), *Clefs pour la linguistique*, tr. it. A cura di PERO L. e SPADA M., *Guida alla linguistica*, Feltrinelli, Milano, 1971.

ID., (1970), *Introduction à la sémiologie*, tr. it. A cura di COLECCHIA N., *Introduzione*

- alla semiologia*, Ubaldini Editore, Roma, 1972.
- ID., (1971), *Ferdinand de Saussure*, tr. it., a cura di GASPARETTO E., *de Saussure. La vita, i pensiero, i testi esemplari*, Accademia-Sansoni Editori, Milano, 1971.
- MURRI A., (1914), *Il medico pratico*, Zanichelli, Bologna.
- MUSATTI C., (1965), *Introduzione* in FREUD S., *Psicopatologia della vita quotidiana*, Bollati Boringhieri, Torino, 1965, pp. 7-14.
- MUSTO M., (2010), *Commento storico critico*, in Marx K., (2010), *Introduzione alla critica dell'economia politica*, Quodlibet, Macerata, pp. 53-122.
- ID., (2016), *L'ultimo Marx. 1881-1883. Saggio di biografia intellettuale*, Donzelli Editore, Roma.
- NAVILLE P., (1970), *De l'aliénation à la jouissance*, tr. it. Massari R., Marazzi A., *Dall'alienazione al godimento*, Jaca Book, Milano, 1975.
- ID., (1976), *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secol*, Feltrinelli, Milano.
- NICCOLAI R., a cura di (1998), *Parlando di rivoluzioni. Ventuno protagonisti dei gruppi, dei movimenti e delle riviste degli anni '60 e '70 descrivono la loro idea di mutamento sociale*, Centro di Documentazione Pistoria Editrice, Pistoia.
- NIETZSCHE F., (1874), *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, tr. it. A cura di GIAMETTA S., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, 1973.
- NOVACK G., *Pragmatism versus marxism*, Pathfinder Press, New York.
- ID., (1978), *Polemics in marxist philosophy*, Pathfinder Press, New York.
- ID., (2001), *La legge dello sviluppo diseguale e combinato*, in Mandel E., *Introduzione alla teoria economica marxista*, Massari Editore, Viterbo.
- NUTI L., (2007), *La sfida nucleare. La politica estera italiana e le armi atomiche 1945-1991*, Bologna, Il Mulino.
- OGDEN C.K.-RICHARDS I.A. (1923), *Il significato del significato*, tr. i.t L. Pavolini, Il Saggiatore, Milano, 1966.
- ORBECCHI M., (2014), *Prefazione*, in JANET P., *La psychanalyse de Freud*, tr. it. A cura

di ORBECCHI M., *La psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2014, pp. 10-62.

ORLANDO F., (1973), *Per una teoria freudiana della letteratura*, Einaudi, Torino.

ORLANDO F.-TIMPANARO S., (2001), *Carteggio su Freud (1971-1977)*, Scuola Normale Superiore, Pisa.

PACELLA G., (1966), *Elenchi di letture leopardiane*, in «Giornale storico della letteratura italiana», cxliii, p. 56.

PAGNINI A. (1987), *La recezione della psicoanalisi nella filosofia italiana del dopoguerra*, in «Intersezioni», 1, Bologna, Il Mulino, 1987.

ID., (2003), *Filosofia della psicoanalisi*, in N. Vassallo (a cura di), *Filosofie delle scienze*, Torino, Einaudi 2003.

ID., (2005,) *Sebastiano Timpanaro su psicoanalisi e scienza*, in GHIDETTI E., PAGNINI A., a cura di, *Sebastiano Timpanaro e la cultura del secondo novecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 301-316.

ID., (2006), *Con Freud e contro Freud, per amor del vero*, in TIMPANARO S., *La «fobia romana» e altri scritti su Freud e Meringer*, Edizioni ETS, Pisa, pp. 9-33.

ID., (2010), *Timpanaro, la filologia, la medicina, la psicoanalisi: per un'epistemologia delle scienze inesatte*, in *La lezione di un maestro. Omaggio a Sebastiano Timpanaro*, a cura di ORDINE N., Liguori Editore, Napoli, pp. 37-56.

PASQUALI G., (1934), *Storia della tradizione critica e del testo*, Casa Editrice Le Lettere, Milano, 1988.

PENNISI A., *Prospettive evoluzioniste nell'embodied cognition. Il cervello «inquilino del corpo»*, in «Reti, Saperi, Linguaggi», Fascicolo I, Gennaio-Giugno, Il Mulino, Bologna, pp. 179-201.

ID., (2021), *Che ne sarà dei corpi?*, Il Mulino, Bologna. Pennisi A., Falzone A. (2014), *Residuals of Intelligent Design in contemporary theories about language nature and origins*, in «HumanaMente», 27, 161-180

PETRILLIS., (2021), *Una Escuela Europea de Semiótica Marxista*, in «Refracción», n. 3, pp. 67-96.

PESTELLI C., (2013), a cura di, *L'universo leopardiano di Sebastiano Timpanaro e altri saggi su Leopardi*

e sulla famiglia, Edizioni Polistampa, Firenze.

ID., (2020), *Materialismo inquieto» e leopardismo nel dialogo Timpanaro-De Liguori. Con scelta di lettere*, in «Studi italiani», 63, 1, Cadmo, Firenze, pp. 51-120.

PEZZANO G., (2013), *Leopardi tra gli uomini: la materia della natura. Per un'antropologia filosofica leopardiana*, in «Quaderni materialisti», 11/12, anno 2012/2013, Mimesis, Milano.

PIEVANI T., (2019), *Imperfezione. Una storia naturale*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

ID., (2005), *Introduzione alla filosofia della biologia*, Laterza, Bari, 2005.

POGGIO P.P., (2017), *La rivoluzione russa e i contadini. Marx e il populismo rivoluzionario*, Jaca Book, Milano.

PONZIO A., (1976), *Semiotica, teoria dell'ideologia e teoria dell'individuo umano in V. N. Vološinov*, in Vološinov 1929.

ID., (1977), *Semiotica e studio delle ideologie in Michail Bachtin*, in Michail Bachtin. *Semiotica, teoria della letteratura e marxismo*, aa.vv., Dedalo Libri, Bari.

ID., (1980), *Introduzione a Il linguaggio come pratica sociale*, di V. N. Vološinov, tr. it a cura di A. Ponzio, Dedalo Libri, Bari, 1980.

ID., (2020), *La Semiótica de Karl Marx. Un recorrido histórico y teórico a través de la ciencia de los signos en Europa*, in «Refracción», n. 2, 2020, pp. 88-111.

POST W. - SCHMIDT A., (1976), *Che cos'è il materialismo?*, Roma-Bari, Laterza.

QUINTILI P., (2003), *Illuminismo e materialismo secondo Sebastiano Timpanaro*, in GALLO F., GIANNOLI G. I., QUINTILI P. (a cura di); *Per Sebastiano Timpanaro. Il linguaggio, le passioni, la storia*, Edizioni Unicopli, Roma, pp. 169-186.

QUINTILI P. e SPEROTTO V., (2019), *Introduzione a Denis Diderot: Opere filosofiche, romanzi e racconti*, Bompiani, Milano.

RÉZNIKOV L.O., (1964), *Semiotica e marxismo*, tr. it., A. Pescetto, Bompiani, Milano, 1967.

RICOEUR P., (1966), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, tr. it., RENZI E., *Della Interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1966.

- RONCAGLIA A., (1975), *Principi e applicazioni di critica testuale*, Bulzoni, Roma.
- ROSENBERG J., (1996), *Isaac Deutscher and the Lost History of International Relations* in «New Left Review», no. 215 (January–February) 3–15.
- ID., (2013), *The ‘Philosophical Premises’ of Uneven and Combined Development* in «Review of International Studies» 39, no. 3 (July): 569–597.
- ROSIELLO L. (1967) *Linguistica illuminista*, Bologna, Il Mulino.
- ROSSI-LANDI F., (1953), *Charles Morris*. Milano, Bocca; ed. rivista e ampliata *Morris e la semiotica novecentesca*. Milano: Feltrinelli, 1975.
- ID., (1968), *Il linguaggio come lavoro e come mercato. Una teoria della produzione e dell’alienazione linguistiche*, Milano, Bompiani 2003.
- ID., (1972), *Semiotica e ideologia*, Milano, Bompiani 2011.
- ID., (1977), *Linguistics and economics*, The Hague-Paris, Mouton.
- ID., (1992), *Dialettica dei valori linguistici*, in *Athanor. Il valore*, Ravenna, Longo Editore.
- ID., (1982), *Ideologia*, Milano, Mondadori.
- ID., (1985), *Metodica filosofica e scienza dei segni. Nuovi saggi sul linguaggio e l’ideologia*, Milano, Bompiani 2006.
- ID., (2005) *Ideologia. Per l’interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*. Meltemi, Roma 2005.
- SANTAMARIA D., (2010), *Graziadio Isaia Ascoli nel pensiero critico di Sebastiano Timpanaro*, in MARCATO C., VICARIO F., a cura di, *Il pensiero di Graziadio Isaia Ascoli a cent'anni dalla scomparsa: convegno internazionale*, Gorizia-Udine, 3-5 maggio 2007, Società Filologica Friulana, Udine, 2010, p. 301-410.
- SANTI G., (2011), *Sul materialismo leopardiano. Tra pensiero poetante e poetare pensante*, Mimesis, Milano.
- SAPIR E., (1972), *La lingua*, in *Cultura, linguaggio e personalità*, Torino, Einaudi.
- SAVAGE-RAMBAUGH S.-LEWIN R., (1994), *Kanzi, the ape at the brink of Human Mind*, John Wiley & Sons, New York.

- SAUSSURE de F. (1922) *Cours de linguistique générale*, tr. it. A cura di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Edizioni Laterza, Bari-Roma, 1967.
- SCHAFF A. (1960), *Introduzione alla semantica*, trad. it. a cura di M. L. Fanfani, Milano, Feltrinelli, 1966.
- SCHLEICHER A. (1863), *Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft*, Böhlau, Weimar, tr. it. *La teoria darwiniana e la scienza della linguistica*, in Ballerini M., *Che cos'è la lingua? Riflessioni di August Schleicher*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2018, pp. 79-95.
- SCHMIDT A., (2018), *Il concetto di natura in Marx*, a cura di S. Breda, Edizioni Punto Rosso, Vicenza.
- SEMERARI, G., (1992), *Il paradigma della scienza nuova e la sua forma marxiana*, in Semerari G., *Sperimentazioni*, Schena Editore, Fasano di Brindisi.
- SHANIN T., (2018), *Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of Capitalism*, Verso Books, Londra-New York.
- SIMONE, R. 1992 *Il corpo del linguaggio. Il paradigma dell'arbitrarietà e il paradigma della sostanza*, in Idem, *Il Sogno di Saussure. Otto studi di storia delle idee linguistiche*, Laterza, Roma-Bari, pp. 37-59.
- SPINOZA, (1677), *Ethica*, tr. it. A cura di GIANCOTTI E., *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, Editori Riuniti, Roma, 1988.
- STOK F., (2002), *Introduzione*, in TIMPANARO S., *Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. VII-XXXVI.
- TIMPANARO S., (1955), *La filologia di Giacomo Leopardi*, Le Monnier, Firenze.
- ID., (1963a), *A proposito del parallelismo tra lingua e diritto*, «Belfagor» Vol. 18, n. 1 (31 Gennaio 1963), pp. 1-14.
- ID., (1963b), *La genesi del metodo del Lachman*, Liviana Editrice, Padova.
- ID., (1969), *Classicismo e illuminismo nell'ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa.
- ID., (1980), *Aspetti e figure della cultura ottocentesca*, Nistri-Lischi, Pisa.
- ID., (1982), *Antileopardiani e neomoderati nella sinistra italiana*, ETS, Pisa.

- ID., (1985a), *Per la storia della filologia virgiliana antica*, Salerno Editrice, Roma.
- ID., (1985B), *Introduzione* a HOLBACH, (1772), *Il Buon Senso*, tr. it. A cura di TIMPANARO S., Garzanti, Milano, 1985, pp. VII-LXXXI.
- ID., (1988), *Introduzione* a Cicerone, *De divinatione*, tr. it. A cura di TIMPANARO S., *Della divinazione*, Garzanti, Milano, pp. VII-CIV.
- ID., (1994), *Nuovi contributi di filologia e storia della lingua latina*, Bologna, Pàtron.
- ID., (1997), *Sul materialismo*, Unicopli, Pisa.
- ID., (2001), *Il verde e il rosso. Scritti militanti, 1966-2000*, Odradek, Roma.
- ID., (2002), *Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- ID., (2005), *Sulla linguistica dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna.
- ID., (2006), *La «fobia romana» e altri scritti su Freud e Meringer*, Edizioni ETS, Pisa.
- ID., (2023), *Leopardi e altre voci*, Giometti&Antonello, Macerata.
- TRABANT J. (2018), *Il Corso di linguistica generale italiano, ovvero il CLG in cerca d'autore*, in *Saussure e la scuola linguistica romana*, a cura di M. De Palo e S. Gensini, Carocci editore, Roma, 2018, pp. 79-96.
- TROTSKY L.D., (1969), *In difesa del marxismo*, Samonà e Savelli, Roma.
- ID. (2013), *Cos'è il marxismo*, AC Editoriale, Milano.
- ID. (2017a), *La rivoluzione tradita*, AC Editoriale, Milano.
- ID. (2017b), *Storia della Rivoluzione Russa*, Alegre, Roma.
- VARTANIAN A., (1956), *Diderot e Descartes*, Feltrinelli, Milano.
- ID. (1960), *La Mettrie's L'homme machine. A study in the origins of an idea*, Princeton University Press, Princeton.
- VOLOŠINOV V.N., (1927), *Freudismo*, tr. it. A cura di A. Ponzio, Dedalo Libri, Bari, 1977.
- ID. (1929), *Marxismo e filosofia del linguaggio*, tr. it. A cura di A. Ponzio, Dedalo Libri, Bari, 1976.
- VYGOTSKIJ L. S., (1992), *Pensiero e linguaggio*, a cura di L. Mecacci, Laterza, Roma-Bari.

VISALBERGHI A, (2007), *Un itinerario filosofico e pedagogico*, Centro Stampa Nuova Cultura, Roma.

WHITNEY W. D. (1875), *The life and the growth of language*, tr. it., D'OVIDIO F., *La vita e lo sviluppo del linguaggio*, Dumolard, Milano, 1876.

WHORF B. L., (1970a), *Un modello d'universo degli indiani d'America*, in *Linguaggio, pensiero e realtà*, Torino, Boringhieri, pp. 41-49.

ID., (1970b), *La linguistica come scienza esatta*, in *Linguaggio, pensiero e realtà*, Torino, Boringhieri, pp. 177-190.

WILLS C., (1994), *The runaway brain. The evolution of human uniqueness*, Harper Collins Publisher, London.

Le lettere di Sebastiano Timpanaro e dei suoi corrispondenti riportate e i manoscritti citati sono archiviati nel Fondo Sebastiano Timpanaro Jr presso la Biblioteca della Scuola Normale Superiore in Pisa.

Ringraziamenti

Nel concludere questo lavoro di ricerca mi preme in primo luogo ringraziare i miei supervisor Nunzio Allocca, Marina De Palo e Marcello Mustè.

Particolarmente grande è il debito che questo lavoro deve alla professoressa De Palo, non solo per lo sprone costante di questi anni e il confronto importante che ha rappresentato, ma anche perché ho scoperto Sebastiano Timpanaro grazie ai suoi insegnamenti.

Questo lavoro non esisterebbe senza l'ispirazione continua che rappresenta per me Chiara. La determinazione con cui ha affrontato il suo percorso di dottorato, il coraggio e la caparbia che ha dimostrato durante la pandemia da Covid-19 di essere forte non solo per se stessa, ma anche per tutti gli altri, sono stati la principale motivazione a mettermi in gioco e mettermi a lavoro su questo percorso di ricerca.