



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Scienze dell'antichità: letterature, storia
e archeologia

Tesi di Laurea

Materialismi antichi e nuovi:
Ricostruzione storico-concettuale di un inedito dialogo
tra Sebastiano Timpanaro e Jean Fallot

Relatore

Prof Filippomaria Pontani

Correlatore

Prof. Giorgio Cesarale

Laureanda

Irene Cumali

Matricola 895330

Anno Accademico

2024/2025

INDICE

Introduzione

1. Sebastiano Timpanaro: «l'oscuro medico condotto della critica testuale»

- 1.1. Il tecnicismo filologico di Timpanaro: sulla scia di Pasquali e oltre Pasquali
- 1.2. Filologia e materialismo: una scienza inesatta per una ricerca del vero

2. Dagli illuministi a Marx: il materialismo integrale di Sebastiano Timpanaro

2. 1. La lezione del leopardismo tra materialismo del limite e pessimismo agonistico

- 2. 1. 1. Timpanaro marxista e leopardista
- 2. 1. 2. Leopardi, il progresso e la critica della cultura borghese

2. 2. Condizionamenti naturali e liberazione umana: un'ontologia materialista

- 2. 2. 1. Engels, natura e catastrofe
- 2. 2. 2. Natura, struttura, sovrastruttura: verso un materialismo integrale

2. 3. Problemi gnoseologici

- 2. 3. 1. Materialismo dell'affezione e neurofisiologia: per una psicologia marxista oltre Freud
- 2. 3. 2. Le radici illuministiche della conoscenza in Timpanaro: da d'Holbach a Diderot
- 2. 3. 3. La teoria della conoscenza del marxismo: la critica a Gramsci
- 2. 3. 4. La teoria della conoscenza del marxismo: Lenin

2. 4. Un materialismo naturalistico e senza dialettica

- 2. 4. 1. Negazioni dialettiche e trapassi gradualisti
- 2. 4. 2. Timpanaro e il marxismo anti-hegeliano italiano

3. Jean Fallot epicureo e teorico marxista della Rivoluzione

3. 1. Genesi di un pensiero militante: Epicuro e l'antico nel percorso di Fallot

- 3. 1. 1. Profilo biografico-intellettuale
- 3. 1. 2. Epicuro come chiave teorica: il bisogno, il tempo e la morte

3. 2. Epicureismo e marxismo per una morale della liberazione in Fallot

- 3. 2. 1. Teoria dei bisogni e propedeutica dei piaceri
- 3. 2. 2. Per una propedeutica materialistico-dialettica dei piaceri: il bisogno epicureo alla

prova del marxismo

3. 3. Filosofia del tempo e della morte: Fallot tra idealismo e materialismo

- 3. 3. 1. L'io empirico e l'io assoluto davanti alla morte: l'aporia nel diario degli anni 50
- 3. 3. 2. Il tempo come epifenomeno: dalla diagnosi epicurea all'analisi fallotiana
- 3. 3. 3. Pensare la morte senza il soggetto: Fallot da *L'angoisse* all'*Epicuro*
- 3. 3. 4. Animalità e civiltà: società, morte e materia nell'ultimo Fallot

4. Dal materialismo antico al materialismo ottocentesco: Timpanaro a confronto con Fallot

- 4. 1. Il materiale epistolare
- 4. 2. Materialismo, edonismo, morale
 - 4. 2. 1. Le vie per il materialismo: influenze, differenze, convergenze
 - 4. 2. 2. Libertà e determinismo
 - 4. 2. 3. Edonismi a confronto

Conclusioni

Appendice.

Alcune lettere inedite di Jean Fallot a Sebastiano Timpanaro: dal 23 marzo 1972 al 19 giugno 1985

Introduzione

Nel corso della sua esperienza di studioso – sviluppatasi al di fuori dei consueti circuiti accademici istituzionali – Sebastiano Timpanaro ha nutrito i più svariati interessi, sviluppati e ampliati tramite uno studio trasversale e dialetticamente fecondo: dalla filologia classica agli studi sulla storia politico-culturale del Sette e Ottocento, ambito nel quale ha elaborato alcuni dei contributi più penetranti e originali sulla figura di Giacomo Leopardi. L'inesauribile ricerca di Timpanaro, tuttavia, non si è limitata all'universo letterario e filologico: essa si è diramata sino a raggiungere branche del sapere progressivamente insolite rispetto al tradizionale percorso di un classicista. Un contesto familiare intellettualmente vivace, l'impegno militante nei partiti della sinistra extraparlamentare – dal secondo Dopoguerra fino alla prima metà degli anni Ottanta – e, più in generale, il fertile humus culturale della Toscana in cui Timpanaro è cresciuto e si è formato, hanno alimentato in lui un precoce interesse non soltanto per le questioni politiche e intellettuali del suo tempo, ma anche per la filosofia, dall'antichità all'Illuminismo; per la psicanalisi freudiana e per il pensiero marxista *lato sensu*, analizzato con occhio critico rispetto alle derive idealistiche del suo tempo¹. Secondo Timpanaro, in accordo con quanto già Lenin aveva espresso nel 1909 in *Materialismo ed empiriocriticismo*, tali derive avevano iniziato a influenzare gli indirizzi teorici del marxismo occidentale, sin dai primi decenni del XX secolo². Da ciò deriva l'esigenza timpanariana di un'analisi critica delle origini e degli sviluppi della tendenza anti-materialistica e, in certa misura, anti-scientifica, emersa all'interno del pensiero marxista (e non solo) nel secondo dopoguerra. La polemica del filologo è stata indirizzata, in particolare, contro la tendenza strutturalista diffusasi in Francia intorno agli anni Cinquanta e Sessanta, attraverso le formulazioni extra-linguistiche di

¹ In un contributo per la morte di Timpanaro (Anderson 2013 p. 12), Perry Anderson, storico direttore della *New Left Review* molto vicino al filologo, ricorda così il suo polimorfismo intellettuale: «L'impegno politico di Timpanaro ha informato e trasformato il suo lavoro. Parlando in termini tecnici, ciò che accadde fu l'ampliamento del suo campo d'azione dalla critica testuale alla storia intellettuale. Ciò che guidò in maniera sostanziale l'ampliarsi del centro d'interesse fu l'impegno politico» (trad. di Vittorio Morfino). Sulla storia familiare e gli anni della formazione di Sebastiano Timpanaro, cfr. Bufarale 2023; Geue 2025; la raccolta di saggi sulla storia, la produzione e l'impegno politico della famiglia Timpanaro: *Da Tortorici alla Toscana: percorsi della famiglia Timpanaro*. A cura di P. de Capua, M. Feo e V. Fera, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, Messina, 2009.

² Cfr. Timpanaro 1997, p. XXVI: «Il carattere reazionario di tale svolta fu scorto fin dal primo Novecento, con ammirevole lucidità, da Lenin. [...]»; e più avanti, a p. 19: «Mentre Lenin già nel 1908 lottava contro la nuova ideologia borghese vittoriosa (contro la rinascita idealistica), i leninisti degli anni venti e trenta compivano un'operazione di aggiornamento del marxismo nei confronti dell'idealismo, accettavano un'impostazione del problema gnoseologico e del rapporto struttura-sovrastuttura che era *à la page* con le ideologie borghesi contemporanee».

Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan, e in parte attraverso il marxismo di Louis Althusser. Nel panorama culturale di quegli anni, tuttavia, Timpanaro intravede anche i prodromi di quell'indirizzo teorico-politico che prenderà piede dagli anni Settanta col nome di post-modernismo³.

In ragione del carattere polimorfico della sua produzione intellettuale, la letteratura critica su Timpanaro ha spesso sottolineato l'aspetto poliedrico ed anti-monografico del suo lavoro: nell'*Introduzione a Classicismo e Illuminismo nell'Ottocento italiano*, ripubblicato nel 2011 da Corrado Pestelli, il critico letterario Gino Tellini rimarca l'evidente «trama di convergenze disciplinari»⁴ che attraversa l'intera opera scientifica di Timpanaro, riconducendo tale mescolanza di studi specifici a una «salda espressione di un'unica, unitaria personalità»⁵. Anche lo studioso Riccardo Castellana, in un saggio dedicato al pensiero filosofico e al metodo razionalistico di Timpanaro, ribadisce come il carattere apparentemente dispersivo e incomunicante della sua produzione nasconda, in realtà, una profonda coerenza: l'eclettismo della sua saggistica «presuppone cioè l'unità sostanziale del sapere ed attribuisce ad esso, al virtuale raggiungimento della sua totalità, un fine pratico e demistificante ed un contenuto intrinsecamente liberatorio»⁶. Una delle peculiarità del lavoro del filologo fiorentino è senz'altro l'attitudine al sapere enciclopedico, mossa da una curiosità che tende a un'esperienza pratica e conoscitiva totale e all'appropriazione dell'essenza “onnilaterale” dell'essere umano e sociale.

Tuttavia, un'attenzione più mirata alla riflessione timpanariana sul proprio lavoro invita a una certa cautela nel considerare questa eterogeneità di interessi come il risultato di una scelta programmatica, volta a costruire una meditata unitarietà del sapere, o come una costellazione di temi che risolvano la propria molteplicità entro un unitario sistema a mosaico. Lo stesso Timpanaro, in un dialogo con Fabio Minazzi, respingeva esplicitamente l'attribuzione di una qualsivoglia organicità sistematica alla propria opera, preferendo definirla, «come direbbe un chimico, un

³ Per un approfondimento del pensiero di Timpanaro sull'ideologia post-moderna, cfr. *Il “post-moderno” come narcotico contemporaneo* in Timpanaro 2001 pp. 213-214; oppure *La filologia e il postmoderno* (intervista di P. Cataldi), in «Allegoria» III, nr. 8 (1991), 95-108.

⁴ Tellini 2011 p. VIII.

⁵ Ibidem.

⁶ Castellana 2001 p. 40.

“miscuglio” di disparati interessi»⁷. Quel che è certo è che Timpanaro, volente o nolente, ha incarnato un modello peculiare di intellettuale militante: tale prototipo non può essere semplicemente ricondotto alla figura gramsciana dell’intellettuale “organico” al partito, né tanto meno a quella che lo stesso Timpanaro definiva «marxista professorale»⁸, caratterizzata da un approccio distaccato o indifferente al contatto con la base⁹. La tempra politica dell’opera di Timpanaro si esprime piuttosto nella forma di un costante esercizio di spirito critico, che osserva fenomeni e processi storici dall’interno del movimento, sforzandosi di mantenere il mestiere intellettuale coerente con la propria prassi politica.

L’esperienza politico-intellettuale di Timpanaro si distingue per un marcato antispecialismo e una straordinaria versatilità applicativa, una molteplicità di interessi che sfugge a qualsiasi definizione riduttiva: non fu soltanto filologo, filosofo o politico, ma una figura capace di sintetizzare saperi e pratiche diverse. Questa onnilateralità lo avvicina, con tutte le differenze storico-politiche e in un contesto radicalmente diverso, alla figura del “letterato” così come esemplata da Lenin – termine che, nelle sue sfumature, meglio esprime l’ideale dell’intellettuale come «militante politico “universale”»¹⁰. Come scrive Guido Carpi nella sua biografia del rivoluzionario bolscevico, il *letterato* non è semplicemente un uomo di lettere o uno studioso, ma un modello di militante la cui pratica rivoluzionaria ridefinisce il ruolo stesso dell’intellettuale: una figura in grado di padroneggiare strumenti analitici e pratici, orientati a un’azione concreta e

⁷ Cfr. Timpanaro 2001 p. 207: «Ciascuno di noi, credo, desidererebbe di potersi attribuire una personalità, magari assai piccola, ma unitaria: non statica, beninteso, ma sviluppata organicamente. Io, in coscienza, non credo di potermela attribuire. Credo di essere un “aggregato”, non un “sistema” o, come direbbe un chimico “un miscuglio” di disparati interessi (per la filologia, per la storia politico-culturale dell’Ottocento, per la filosofia...), non un “composto”». Cfr. «Marx Centouno», VII, 4, febbraio 1991, ora in Timpanaro 2001 pp. 207-214.

⁸ Ivi. p. 218.

⁹ Come nella critica rivoltagli da Edo Cecconi, amico e membro del PCI, in una lettera del 7 agosto 1979 (cfr. *Il Ponte* anno LX nn. 10-11, ottobre novembre 2004, pp. 137-138), a cui Timpanaro risponde così in una lettera dai toni accesi (*Il Ponte* anno LX nn. 10-11, ottobre novembre 2004, pp. 137-142, ora in *Il Verde e il Rosso*, pp. 119-122): «Naturalmente posso sbagliare. Ma vorrei che tu me lo dimostrassi. Non me lo dimostri finché ti limiti a dirmi che non faccio parte del movimento, che sono staccato dai lavoratori ecc. Intanto questo non è vero; non vivo di rendita: sono correttore di bozze in una casa editrice, iscritto al sindacato, assisto quotidianamente, nel settore dei poligrafici e cartai, alle malefatte dei padroni e alla copertura che ad esse dà il sindacato. Nel movimento dei lavoratori ci sono anche io come te: non accetto di essere considerato un “signorino” che guarda le cose dall’alto o dall’esterno».

¹⁰ Carpi 2020 p. 11.

trasformativa sulla realtà¹¹. Alla luce di questa prospettiva, risulta impossibile delineare compiutamente la fisionomia di Sebastiano Timpanaro come studioso, pensatore e militante politico senza tenere insieme l'intero profilo dei suoi studi. È necessario, pertanto, valorizzare quegli aspetti del suo lavoro che, inevitabilmente, contribuiscono a conferirgli una morfologia coerente e unitaria, restituendo così la complessità e l'organicità del suo impegno intellettuale e politico. Secondo quanto scrive il critico letterario Pietro Cataldi in un saggio pubblicato nel 1990 per la rivista «*Allegoria*», gli scritti di Timpanaro possono riassumersi in «un'unica costante metodologica»¹², frutto del più o meno esplicito impegno polemico che li permea. Come nota opportunamente Cataldi:

La critica del presente consiste in un duplice rifiuto: delle tradizioni storiografiche dominanti e del significato pratico-politico, oltre che politico-culturale, in senso lato, in esse contenuto. Il fine è rappresentato così da una duplice opera di demistificazione dell'ideologia, condotta attraverso lo smascheramento del rapporto – appunto ideologico – intercorrente tra strategia politica e prospettiva teorica e storiografica¹³.

Oltre alla prospettiva storiografica antagonista, – evidente non solo nella scelta tematica ma anche nella forma stilistica adottata –¹⁴, l'aspetto che accomuna i temi da lui studiati e che riannoda i fili del suo discorso è la concezione materialistica con cui Timpanaro, orientando lo sguardo dal particolare al generale e viceversa, riporta l'analisi dei fenomeni culturali e letterari al contesto

¹¹ Cfr. Ivi, p. 7: «*Letterato*: così, nel compilare le sue generalità, egli [*scil.* Lenin] definiva la sua occupazione principale. [...] per cui *letterato* significa non solo — e non tanto — ‘uomo di lettere’, ‘studioso’, e tanto meno si riduce alla mera funzione di ‘pubblicista’. Nella Russia della seconda metà dell'Ottocento e d'inizio Novecento, [...] è dunque il *letterato* colui che identifica, analizza e interpreta i processi evolutivi del Paese e costruisce ipotesi su come si debbano comportare i soggetti singoli o collettivi coinvolti, in che direzione essi possano muoversi e per diventare cosa. Ecco perché in Russia il *letterato* travalica di continuo il confine fra la produzione di ‘storie’ (quale che sia in essa il tasso di *fiction* esplicita) la predicazione e un diretto vissuto che spesso assume la forma di un qualche tipo di militanza».

¹² Cataldi 1990 (in «*Allegoria*», II, 4, 1990, pp. 143-168): «il numero ampio e variato degli scritti di Sebastiano Timpanaro, può essere ricondotto, con l'eccezione parziale di quelli più strettamente filologici ad un'unica costante metodologica».

¹³ Ivi p. 144.

¹⁴ Per un'interessante analisi della peculiare stilistica e della strategia argomentativa di Timpanaro, cfr. Santangelo 2014.

storico, economico-sociale, ideologico-culturale e anche biologico-individuale che li ha generati (*infra* cap. 2. 2. 2).

Una figura che appare particolarmente affine alla poliedricità di Timpanaro, e il cui originale sentiero intellettuale è stato attraversato da itinerari diversi e apparentemente sconnessi tra loro, è Jean Fallot. Questo studioso francese, di circa dieci anni più anziano del filologo pisano, ha trascorso la propria esistenza muovendosi tra istituzioni accademiche in Francia, Italia e Germania, in una costante ricerca di riconoscimento professionale, senza tuttavia attenuare il proprio impegno politico militante né rinunciare a una produzione intellettuale vastissima, nonostante le difficoltà nel vederla pubblicata. Fallot rimane ancora oggi una figura poco conosciuta, il cui campo d'indagine si rivela straordinariamente vasto e composito. Attraverso i titoli delle sue opere, tra quelle editate e quelle mai pubblicate, disseminate tra archivi francesi e italiani, è possibile tracciare una mappa dei suoi molteplici interessi: essi spaziano dalla teoria marxista e la critica del capitalismo – con argomenti di attualità come l'ecologia e i conflitti ambientali, la guerra, la scienza e la tecnologia – alla filosofia antica, con approfondimenti su Epicuro, Lucrezio, Aristippo e Platone. La sua riflessione si estende inoltre all'ambito letterario, all'estetica e all'arte greca, con contributi sull'architettura, la scultura e la decorazione, e abbraccia temi religiosi e spirituali, come dimostrano i suoi scritti sul buddhismo, il Vedānta e il manicheismo, nonché una serie di scritti di matrice esistenziale, nei quali affronta temi come la morte, il tempo, e l'angoscia.

In una lettera a Timpanaro non pervenuta nella sistemazione del suo archivio, Fallot offre una chiave di lettura particolarmente efficace per interpretare la sua produzione intellettuale, descrivendola come «un percorso a spirale»¹⁵. Questa suggestiva metafora trova il pieno consenso di Timpanaro che, pur avendo seguito uno sviluppo differente, condivide con il collega francese la natura non rettilinea del proprio lavoro, da lui stesso definito un «miscuglio eterogeneo» (*supra* pp. 5-6). Proprio l'immagine della spirale si rivela essenziale per comprendere la complessa articolazione del pensiero fallotiano, permettendo di evitare due opposte semplificazioni: da un lato la forzata sovrapposizione tra il Fallot teorico marxista e il Fallot indagatore di altre tematiche, dall'altro la loro contrapposizione come due personalità diametralmente polarizzate e inconciliabili. La spirale, rappresenta, in questo senso, un'immagine geometrica anche concettuale intuitiva, per il suo intrinseco valore dialettico. Essa consente, infatti, di interpretare l'opera di un autore *materialisticamente*, come riflesso di un vissuto storico determinato da molteplici fattori di varia natura, dove ogni “fase” rappresenta sia una permanenza che una trasformazione delle posizioni

¹⁵ Timpanaro 1978 p. XXI.

precedenti. In questo movimento insieme progressivo e circolare, le acquisizioni teoriche non vengono mai abbandonate ma continuano ad agire, in forma attiva o latente, sulla formazione e l'evoluzione del pensiero. È questo il caso emblematico sia di Fallot che di Timpanaro, la cui produzione va analizzata attraverso un approccio metodologico capace di riconoscere, al di là delle apparenti discontinuità, i fili conduttori che ne tessono la coerenza profonda. Un simile metodo esige un'attenta considerazione delle spie testuali e delle chiavi ermeneutiche che permettono di ricostruire, anche nei percorsi più tortuosi, i nessi concettuali della riflessione. Solo così è possibile evitare tanto le forzature ideologiche quanto le letture frammentarie, restituendo alle ricerche di questi autori complessità e vitalità.

In questa tesi si intende ricostruire e valorizzare in chiave sistematica e critica una parte significativa del lavoro intellettuale di Sebastiano Timpanaro che, nonostante l'ampiezza della letteratura secondaria dedicata al celebre filologo, appare ancora oggi in retroguardia all'interno della storiografia marxista. Come ha osservato Luigi Cortesi nell'introduzione alla raccolta degli scritti militanti dell'amico, è la dimensione teorico-politica del pensiero timpanariano ad essere rimasta più a lungo in ombra¹⁶. In questo lavoro si è cercato, in particolare, di mostrare come uno studioso di formazione classica e con un'impronta filologica predominante abbia saputo superare i confini del proprio ambito specialistico, compiendo quelle che egli stesso definiva "incursioni" in territori teorici a lui estranei, nei quali si considerava un "dilettante". Nonostante tale dichiarata estraneità, Timpanaro è riuscito a produrre un contributo teorico-filosofico affatto banale, rivitalizzando tematiche, autori, tradizioni di pensiero spesso poco valorizzati, o sottovalutati, con l'intento di proporre una rilettura critica di alcuni assunti del marxismo novecentesco – rilettura che si rivela oggi di notevole attualità.

Adottando un metodo che si è cercato di illustrare nel primo capitolo, Timpanaro ha riportato al centro dell'analisi la questione dell'individualità, non in senso metafisico o solipsistico, ma come problema scientifico e socialmente determinato. Egli, ha inoltre concentrato molte delle sue analisi sul rapporto tra l'essere umano e la natura, insistendo sullo statuto autonomo e condizionante di quest'ultima, al di là della sua riduzione a semplice oggetto di trasformazione o

¹⁶ Cfr. Cortesi 2001 pp. I e sqq. Ovviamente, dal 2001 ad oggi non sono mancati contributi sul Timpanaro politico e filosofo, di cui si farà menzione nel corso della trattazione. Si confronti, per esempio, *La morte di Spinoza: scritti di e su Sebastiano Timpanaro (a cura di Michele Feo)*, in «Il Ponte», LX, nn. 10-11, ottobre-novembre 2004; l'opera miscelanea dello stesso anno, *Il filologo materialista. Studi per Sebastiano Timpanaro*, (a cura di Settis S. Di Donato R. Gabba E.); il numero di «Quaderni Materialisti» (11/12, 2013) dedicato a Timpanaro. Ma anche gli scritti di Alessandro Pagnini, Corrado Pestelli ecc.

mezzo produttivo. In tal senso, egli ha recuperato criticamente il filone di ricerca engelsiano, destinato spesso a passare in secondo piano, e soprattutto il materialismo filosofico di Leopardi. È stato, in effetti, una delle prime voci in Italia a connettere in modo esplicito la riflessione sulla natura con le emergenti istanze ecologiche, anticipando sensibilità oggi largamente diffuse in merito agli effetti distruttivi del rapporto distorto tra soggetto e ambiente.

Nel quadro di questa prospettiva scientifica e materialistica, Timpanaro ha ribadito l'importanza di una morale "dal basso", ancorata all'esperienza comune e ispirata alla tradizione etico-filosofica del materialismo antico, della quale Epicuro rappresenta un riferimento essenziale. Proprio a partire dal rapporto con la filosofia di Epicuro prende avvio l'indagine sviluppata in questa tesi e l'idea di mettere in dialogo Timpanaro con la figura di Fallot. È infatti in questo contesto che si colloca il confronto con il filosofo francese, a lungo trascurato dalla storiografia ufficiale la cui biografia è stata abbozzata nel terzo capitolo di questa tesi, sulla base del poco materiale a disposizione.

Fallot, già dagli anni Cinquanta e con maggiore sistematicità negli anni Settanta, si era cimentato con una lettura del pensiero epicureo che Timpanaro definirà «teorico-partecipativa» del pensiero epicureo, con specifica enfasi su temi morali, psicologici e tanatologici. Proprio l'incontro con Timpanaro, in un momento cruciale della sua carriera, contribuì al rilancio di questo lavoro teorico, all'interno di un rapporto intellettuale che si fondava sulla comune adesione al marxismo e sensibilità per tematiche ambientali, un condiviso interesse per l'antichità classica e una prospettiva analitica fortemente radicata nel materialismo. Tra i due s'instaurò un rapporto di scambio e vicinanza teorica, finora scarsamente esplorato, salvo rare eccezioni, come quella di Corrado Pestelli, in un trafiletto de *L'universo leopardiano di Sebastiano Timpanaro*¹⁷. Di tale scambio si dà conto nel terzo e quarto capitolo della tesi, sulla base delle lettere, sinora inedite, conservate presso l'Archivio Timpanaro della Scuola Normale Superiore di Pisa. Si tratta di una corrispondenza lacunosa, priva delle risposte del filologo, ma comunque preziosa per ricostruire la rete concettuale del loro confronto. Una sezione di questo lavoro è dedicata, appunto, a questi materiali, trascritti integralmente in appendice, e integrati nella trattazione a supporto dell'analisi di alcuni passaggi teorici fallotiani più strettamente connessi al pensiero di Timpanaro.

Uno degli obiettivi della presente trattazione è quello di avviare un primo tentativo sistematico di recupero della storia e delle idee di Jean Fallot, a partire da uno dei suoi testi più belli, *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro* (1978), la cui ripubblicazione fu fortemente

¹⁷ Pestelli 2013 pp. 13-17.

voluta e incoraggiata da Timpanaro, che ne curò anche la prefazione. Proprio questa prefazione ha costituito un punto di partenza utile per ricostruire le convergenze e le divergenze tra le rispettive letture dell'epicureismo, nonché per mettere a fuoco quelli che lo stesso Timpanaro aveva indicato come i due nuclei teorici fondanti dell'interpretazione fallotiana: il materialismo e l'edonismo. Questi due assi concettuali rappresentano, insieme, anche il terreno comune su cui può essere riattivato criticamente il dialogo tra la tradizione epicurea e il marxismo. Da un lato, dunque, si è voluto offrire allo studio del pensiero timpanariano un'angolazione originale, ricostruendo il contatto tra i due studiosi e valorizzando al contempo l'eclettica figura di Fallot, con cui Timpanaro intrattenne un sodalizio intellettuale più profondo e articolato di quanto sinora rilevato dalla critica. Dall'altro lato, l'analisi ha inteso mettere in luce la specificità della riflessione timpanariana sul materialismo come *Weltanschauung*, con particolare attenzione agli apporti ontologici, gnoseologici e morali del materialismo antico, dell'illuminismo Sette-Ottocentesco e della tradizione marxista.

Un aspetto particolarmente significativo – soprattutto alla luce dell'indirizzo classico da cui partono i nostri studi –, è stato quello di comprendere quale spazio occupasse, in questa costellazione concettuale, il filologo e la sua disciplina. È stato quindi tentato, nel primo capitolo, un approfondimento sullo statuto epistemologico della disciplina filologica e sulle sue potenzialità teoriche, confrontando le nostre acquisizioni con quelle prodotte nel recentissimo studio di Tom Geue – uscito nel corso delle nostre ricerche –, che ha proposto un'ottima analisi del rapporto tra filologia e impegno politico in Timpanaro. Inoltre, ci è sembrato importante ampliare le maglie della tradizione filosofica a cui Timpanaro ha prestato attenzione e di cui si è nutrito: il secondo capitolo è infatti dedicato alla ricostruzione dell'itinerario intellettuale timpanariano, evidenziando la pluralità delle dimensioni – filologica, filosofica, psicoanalitica, politica – che confluiscono nella sua proposta di un materialismo integrale, ispirato a un razionalismo critico e a una costante difesa della scienza. A tal fine, abbiamo cercato di mostrare i punti di contatto con la filosofia antica, il pensiero di Cicerone, l'illuminismo radicale francese (in particolare Diderot e d'Holbach), la riflessione filosofica di Leopardi, il marxismo classico (Marx, Engels, Lenin) e le sue ramificazioni novecentesche con Kautsky, Korsch, Plechanov, Labriola; ma anche Gramsci, Luporini, la scuola di Della Volpe e la critica alla dialettica tradizionale.

Il terzo capitolo è dedicato all'analisi del pensiero di Jean Fallot, dando rilievo alla sua lettura dei problemi epicurei dei piaceri e dei bisogni, del tempo e della morte, affrontati in riferimento alla trasposizione di questi temi nella società capitalistica novecentesca; si è fatto riferimento, per elaborare questo confronto, a un secondo inedito fallotiano conservato nell'Archivio della Scuola Normale di Pisa, ossia il dattiloscritto inedito intitolato *Marxisme et*

matérialisme, menzionato da Timpanaro nella prefazione del 1978¹⁸. Il quarto capitolo mette infine a confronto le due prospettive, utilizzando la critica timpanariana come chiave di lettura per sviluppare in modo più articolato le tematiche morali presenti, in modo disperso ma significativo, nei suoi scritti, e che trovano un terreno d'incontro – o di tensione – con alcuni snodi del pensiero fallotiano.

La presente ricerca cercherà di dimostrare, dunque, come Timpanaro, anche grazie agli strumenti concettuali propri della filologia, abbia costruito nel secondo Novecento una proposta teorica originale, capace di mettere in luce alcune criticità del marxismo occidentale e di avanzare una riformulazione del materialismo, lontana tanto dalle derive spiritualistiche e postmoderne quanto dai riduzionismi scientifici. In questo senso, la presente ricerca si propone di contribuire a una più ampia operazione di ripensamento del materialismo, recuperando – sulla scia di Timpanaro e Fallot – la centralità della dimensione storica e naturale dell'essere umano; e mostrando come in un contesto culturale segnato dalla progressiva svalutazione delle scienze umanistiche e dall'iperspecializzazione disciplinare, il pensiero di Timpanaro e di Fallot rappresentano ancora oggi modelli preziosi per una resistenza teorica materialistica, rigorosa ma non dogmatica, scientifica e, al tempo stesso, profondamente umana.

¹⁸ Nella prefazione di Timpanaro (poi ripubblicata col titolo *Materialismo e infelicità* nella raccolta *il Verde e il Rosso*) il testo si trova citato col titolo *Le matérialisme marxiste*, ma ha poi mutato forma con le riscritture successive.

1. Sebastiano Timpanaro: «l'oscuro medico condotto della critica testuale»

1.1. Il tecnicismo filologico di Timpanaro: sulla scia di Pasquali e oltre Pasquali

L'analisi del rapporto tra filologia e marxismo nell'opera di Sebastiano Timpanaro richiede una preliminare messa a fuoco del particolare statuto che la disciplina filologica – prima essenzialmente classica, poi applicata alla cultura ottocentesca e, in parte, alla storia della filosofia – assume all'interno del suo percorso intellettuale. Infatti, nei suoi numerosi scritti di carattere prettamente filologico egli adotta un approccio molto più tecnico e circoscritto di quanto ci si potrebbe aspettare dal tipo di studioso marxista tratteggiato. In realtà, quella che può sembrare un'apparente contraddizione verrà sciolta nel corso di questo capitolo, a partire dai ragionamenti che si ritrovano negli scritti di Timpanaro, da quelli politici a quelli più eruditi. Per analizzare la compresenza di questi due *habitus* – da un lato, quello del filologo rigoroso, attento alla tecnica esegetica, e dall'altro, quello del *letterato* versatile e dedito a svariati campi d'indagine –, è necessario prendere le mosse dalle stesse dichiarazioni di Timpanaro. Nella già citata intervista, concessa a Fabio Minazzi, – poi annessa alla raccolta di scritti militanti *Il Verde e il Rosso* – il filologo marxista chiarisce la natura del suo approccio: «il mio interesse per la filosofia non ha preso le mosse da quello per la filologia. Come filologo, sono stato e continuo ad essere, quasi esclusivamente un tecnico (critica testuale, interpretazione di passi difficili di autori antichi, storia della lingua latina e, molto più saltuariamente, greca)»¹⁹. Questa testimonianza sollecita due riflessioni che nel loro sviluppo finiscono per intersecarsi: una più specifica, relativa alla storia e la tradizione degli studi filologici con cui il nostro autore ha dialogato e si è posto ora in continuità ora in discontinuità; la seconda investe invece il nesso tra filologia e filosofia, centrale nella sua traiettoria intellettuale e biografica.

La dichiarata adesione a un *tecnicismo filologico* trova riscontro nella lettura degli articoli in cui Timpanaro delinea il proprio metodo di lavoro e la sua applicazione negli studi specifici.²⁰ Si tratta di contributi che si distinguono per un approccio analitico e minuzioso, ancorato a una prassi riconducibile alla filologia formale di matrice ottocentesca, — vicina ai canoni della critica testuale

¹⁹ Timpanaro 2001, pp. 207-208.

²⁰ *A proposito di un giudizio su Pasquali* («Società» 1952); *Delle Congetture* (in «AR», s. IV, III (1953), pp. 95-99; *La filologia di Giacomo Leopardi*, 1955; *Prefazione ai Contributi di filologia e storia della lingua latina*, Roma 1978; *Scritti filologici di G. Leopardi* (Pacella-Timpanaro 1969); *Giorgio Pasquali* in *I Critici* 1968; *Storicismo di Giorgio Pasquali*. Numerosi sono gli studi sulla filologia di Timpanaro: tra i più puntuali, cfr. Di Benedetto 2003, Di Benedetto 2005, Stussi 2009, Fedeli 2009; Parroni 2010; cfr. Narducci 1985; Parroni 2010; Geue 2025 pp. 60 e sqq. cap 2, «Philology and Its Histories».

ed esegetica praticati da maestri come Gottfried Hermann (1772-1848) e Richard Porson (1759-1808), — con aperture «verso questioni di *Real-Philologie*», in linea con la lezione pasqualiana. Si trovano, infatti, nei suoi lavori, oltre ad analisi vicine alla *Wortphilologie*, espansioni di carattere storico, politico, etnografico e legate all'intertestualità tra autori, utilizzate sempre in maniera funzionale alle questioni di esegesi testuale²¹. L'originalità del suo approccio risiede proprio nella capacità di coniugare la precisione e l'attenzione al dettaglio e, all'occorrenza, l'ampiezza di sguardo sul contorno storico del testo («un allargamento d'interessi relativo», ha specificato il filologo, «la mia è pur sempre rimasta una filologia tradizionale»²²).

I lavori pubblicati nel corso della sua attività di filologo sono innumerevoli e di vario genere: dalle edizioni preparatorie (*Per una nuova edizione critica di Ennio*, 1946), a quelle di carattere divulgativo, tra cui spicca la curatela del *De Divinatione* ciceroniano (1988); ma, il nucleo più significativo della sua produzione è costituito dagli *adversaria* filologici, in parte raccolti nel volume *Contributi di filologia e storia della lingua latina* (1978) e ripubblicati in forma aggiornata e revisionata in *Nuovi contributi di filologia e storia della lingua latina* (1994)²³. Nei *Contributi* (1978), Timpanaro ribadisce di aver sempre affrontato i testi antichi con un approccio marcatamente tecnico, concentrandosi sull'interpretazione di «singoli passi o singole questioni di lessicografia e sintassi»²⁴, e dimostrando «un'attenzione particolare ai rapporti fra linguistica e interpretazione e critica testuale»²⁵. Per comprendere come questa attitudine filologica si traduca nell'analisi concreta dei testi, è utile esaminare alcuni di quelli che l'autore stesso avrebbe definito «esempi di mestiere filologico»²⁶: Tra questi, si può citare un articolo incluso nei *Nuovi*

²¹ Geue associa la predilezione di Timpanaro per la filologia di stampo hermanniano al suo personale temperamento, sensibile ai limiti conoscitivi umani, cfr. Geue 2025 p. 64: «This was perhaps also because Hermannian philology was also about recognising one's own cognitive limits and cultivating what Hermann called an 'art of not knowing' (*ars nesciendi*) – and Timpanaro's temperament, as we shall see, also leaned towards inscribing such limits on the human ability to make the world with one's mind».

²² Timpanaro 1994, p. VII.

²³ Cfr. Geue 2025, p. 66: «Timpanaro referred to these as *ricerca puntuale* or *esegesi puntuale*, or *adversaria*, or the self-deprecating *noterelle*». Lo studioso australiano ha meritoriamente rintracciato i vari appellativi dati da Timpanaro alla propria produzione filologica, cfr. Geue 2025 p. 217 n. 19.

²⁴ Timpanaro 1978, p. 7.

²⁵ Ivi, p. 8.

²⁶ Ivi, p. 10.

Contributi (1994, pp. 291-297), in cui Timpanaro affronta un verso degli *Amores* di Ovidio (III, 4, v. 8), difendendo la lezione *exclusis* in luogo di quella maggiormente accreditata dalle edizioni novecentesche, *occlusis*²⁷. Sulla base di alcune osservazioni lessicologiche e di linguistica storica, sostanziate da uno studio puntuale delle occorrenze del verbo *occludere* nella letteratura latina, dall'età arcaica al IV secolo d.C., Timpanaro cerca di restituire autorità alla variante che, dai tempi dell'edizione di Henri Bornecque (*Belles Lettres*, 1930), era stata relegata in apparato, a beneficio di *occlusis* — apparentemente *lectio difficilior*, preferita soprattutto in forza di criteri stilistico-retorici, in ragione della ripresa di *claudas* nel verso precedente. Nelle pagine in cui Timpanaro sviluppa con minuzia la sua dimostrazione, si ritrovano applicate tutte le dichiarazioni di intenti metodologici presenti nella Prefazione del '78 e in quella, aggiornata, del '94²⁸: procedendo a ridimensionare la plausibilità storica di *occlusis*, il filologo elenca i pregi della variante *exclusis*, mettendo in relazione l'interpretazione del passo — con i rispettivi rimandi tematici —, la linguistica e la critica testuale, con una spiccata attenzione per «problemi di lessico e di stile latino»²⁹. Egli, infatti, giudica *exclusis* lezione migliore innanzitutto sulla base di criteri interni: l'esigenza — superflua — che *omnibus* concordasse in caso neutro con il precedente *omnia*, fu, secondo Timpanaro, il motivo che portò il copista medievale a correggere il participio maschile con *occlusis*, «parola che per lui, diversamente che per Ovidio, non era affatto inconsueta»³⁰. Tuttavia, come lo stesso Timpanaro sottolinea, la traduzione del passo — «chiudi pure tutto: quando a tutti sarà stato vietato l'accesso, l'adultero sarà già dentro!» — non solo risulta corretta dal punto di vista interpretativo, ma evoca nel lettore il tema dell'*exclusus amator*, qui declinato in forma contraria.

Dunque, Timpanaro consiglia di rivalutare la variante *exclusis*, non sulla base della «svalutazione pregiudiziale di tutti i codici in confronto al Puteano»³¹, ma ripensando la storia del verbo *occludere* — a lungo considerato un volgarismo escluso dalla lingua classica — di contro

²⁷ Ovid. *Am.* 3, 4, (vv. 7-8): «Nec corpus servare potes, licet omnia claudas: | omnibus occlusis intus adulter erit».

²⁸ Cfr. Timpanaro 1994, p. VII: «[...] *adversaria* di tipo analogo a quelli raccolti nel '78, ma con maggiore interesse per problemi di lessico e di stile latino (anche in faccende di etimologia, terreno rischioso, mi sono avventurato), con qualche apertura verso questioni di *Real-Philologie*, di storia di costumanze e d'istituzioni, di connessioni tra autori latini e modelli greci. Spero che questo relativo allargamento di interessi (relativo, ho detto: la mia è pur sempre rimasta una filologia tradizionale), abbia giovato anche alla trattazione di singoli problemi esegetici e critico-testuali».

²⁹ Ivi, p. VII.

³⁰ Ivi, p. 296.

³¹ Ivi, p. 292.

all'efficacia allusiva di *excludere*, in relazione all'espedito narrativo del παρακλαυσίθρον. Tale disamina risulta perfettamente in linea con quanto asserito nella *Prefazione* del 1994 in merito al vaglio di varianti secondo il criterio stemmatico:

E la stemmatica? Io non l'ho mai disprezzata: lo dimostrano anche, in più punti, gli scritti qui raccolti. Ma credo che, nella scelta tra varianti, il *primum* debba essere la valutazione attenta secondo criteri interni (*lectio difficilior* in senso lato, *usus scribendi*), che, se si sanno applicare con intelligenza e senza quell'iperanalogismo al quale accennavo or ora a proposito dell'*usus scribendi*, si rivelano assai meno 'soggettivi' di quanto spesso si dica. Tanto meglio, naturalmente, se la scelta di una lezione sarà convalidata da una sua maggiore autorità stemmatica. Tale autorità non è quasi mai assoluta, perché la contaminazione e gli interventi congetturali dei copisti hanno arrecato agli stemmi perturbazioni forse maggiori di quanto Pasquali stesso ritenesse³².

La posizione espressa da Timpanaro in merito all'utilizzo dello *stemma codicum* si inserisce in un dibattito metodologico centrale nella filologia del Novecento, mostrando un'adesione critica ai principi della stemmatica, temperata da una sensibilità esegetica, anche in questo caso, più vicino alla filologia *storica* di Pasquali. Da una parte ammette il possibile valore euristico dello stemma, dall'altra, però, riconosce perfettamente i limiti e i rischi di un metodo stemmatico troppo meccanicistico, come poteva essere la ricostruzione del testo secondo il metodo lachmaniano o la *Textkritik* di Paul Maas. Pasquali – nella sua fondamentale *Storia della tradizione e critica del testo* (1934) – aveva messo in luce la complessità, la specificità e l'irriducibile variabilità delle tradizioni testuali, sottolineando l'importanza dirimente di alcuni fattori: la contaminazione orizzontale, ovvero la commistione di lezioni provenienti da rami diversi dello stemma, che rende problematico stabilire relazioni genealogiche univoche tra i testimoni e postulare una trasmissione testuale sostanzialmente verticale; inoltre, Pasquali aveva posto la questione dell'origine spesso non meccanica degli errori. Infatti spesso volte i copisti non si limitavano a riprodurre il modello, ma potevano introdurre correzioni congetturali o adattamenti linguistici. La riflessione metodologica di Timpanaro problematizza l'autorità dello stemma come criterio primario di scelta, ma non ne rifiuta totalmente l'uso: egli risulta piuttosto netto nella classificazione degli strumenti critici, subordinando la valutazione stemmatica – classificata come criterio supplementare – all'applicazione rigorosa di criteri interni di analisi. È piuttosto sui binari dell'atipicità che si sviluppa la sua proposta metodologica, lungo un asse epistemologico che rifiuta ogni approccio

³² Ivi, p. VIII.

aprioristico, e privilegia invece un'indagine condotta sul terreno concreto dell'atipicità e della specificità di ogni singolo caso testuale. Come emerge dalle sue stesse parole, l'utilizzo accorto dei tradizionali criteri interni – *lectio difficilior* e *usus scribendi* – lungi dal costituire un esercizio di soggettivismo arbitrario, si configura come pratica scientificamente fondata, nella misura in cui si radica nell'osservazione empirica dei fenomeni linguistici e testuali. In tal modo, evitando deliberatamente le derive dell'iper-analogismo, il razionalismo empiristico di Timpanaro manifesta una sorprendente affinità con la prospettiva materialista che informa la sua intera produzione intellettuale e filosofica.

La questione della coerenza metodologica tra filologia e materialismo in Timpanaro è stata acutamente indagata da Tom Geue nel suo studio monografico dedicato all'argomento. Geue, a nostro modo di vedere, coglie perfettamente la coerenza e la matrice originale della scienza filologica concepita da Timpanaro, soffermandosi su due elementi essenziali per la riflessione tecnica del filologo marxista: l'*ars* congetturale e la querelle anomalia-analogia, di cui si si parlerà più avanti. In entrambi i casi, lo studioso dimostra come queste scelte metodologiche - la preferenza per un approccio conservativo in sede congetturale e l'adesione al principio anomalistico - trovino la loro ragion d'essere nella più ampia visione materialista e anti-riduzionista che caratterizza il pensiero di Timpanaro³³. Emergono, così, i contorni di un pensiero profondamente coerente al suo interno, in cui scienza e filologia condividono un'etica della conoscenza basata su fondamenta comuni: l'umiltà e il realismo di fronte all'oggetto di studio, l'irriducibilità del dato testuale di fronte al soggetto che lo studia e lo interpreta, il rifiuto di ogni tentativo di assoggettare il testo a strutture interpretative precostituite, manipolandolo in senso ideologico o estetizzante.

Un ulteriore contributo di notevole spessore critico – significativo anche per le implicazioni filosofiche che solleva – sulla filologia di Sebastiano Timpanaro è rappresentato dallo studio pubblicato dal filologo classico Vincenzo Di Benedetto nel 2003, all'interno della raccolta di saggi dedicata all'intellettuale pisano, *Il Filologo Materialista*. Di Benedetto, studioso a sua volta profondamente influenzato dal pensiero marxista e interessato all'intersezione e lo scambio di quest'ultimo con la filologia (cfr. *Filologia e marxismo. Contro le mistificazioni*, Napoli 1981), fu personalmente legato alla figura intellettuale di Timpanaro, di cui subì il forte influsso³⁴. Nel saggio del 2003 metteva in evidenza come, nonostante la tendenza formale del suo metodo filologico, l'impianto di Timpanaro fosse legato, non senza una problematica tensione di fondo, a quello del

³³ Geue 2025, pp. 69-78.

³⁴ Cfr. Di Benedetto 2002. Cfr. anche Di Benedetto 2005.

maestro Giorgio Pasquali, illustre erede della concezione della filologia come “scienza dell’antichità” introdotta da F.A. Wolf. Di Benedetto abbozzava una descrizione del rapporto di Timpanaro con lo storicismo del maestro, evidenziando come quest’ultimo negli assunti metodologici redatti dagli anni Cinquanta in poi, abbia cercato di mediare il profondo riconoscimento per il magistero di Pasquali e la crescente insofferenza verso lo storicismo, giudicato ormai un concetto angusto e problematico, soggetto a interpretazioni anche radicalmente diverse tra loro.

Infatti, nell’articolo *Storicismo di Giorgio Pasquali*, Timpanaro si propone di delineare con precisione i contorni dello storicismo filologico pasqualiano, distinguendolo dalle molteplici varianti di questa corrente di pensiero. L’analisi timpanariana si concentra in particolare sull’influenza esercitata dallo storicismo nel panorama culturale europeo e sulle diverse sfumature che esso ha assunto in relazione all’utilizzo storico, teorico e pratico: per esempio, il Pasquali «fradicio di storicismo»³⁵, in polemica con l’estetica pura di stampo crociano, si rivela non solo incompatibile con la concezione storicistica di Croce, ma anche sostanzialmente diverso dalla rielaborazione dello storicismo in ambito marxista³⁶. Lo storicismo pasqualiano si configura come un approccio che rivendica l’«inscindibilità di storia letteraria e storia culturale»³⁷, promuovendo un’indagine interdisciplinare che integra linguistica, metrica, archeologia e storia politica in un’analisi unitaria del testo. Una simile prospettiva, dunque, implica un rifiuto netto della concezione crociana dell’opera d’arte come espressione autonoma (“intuizione pura”) e slegata dai condizionamenti storici delle sue forme. Per Timpanaro, la divergenza tra Pasquali e Croce si rivela chiaramente: mentre Croce dissolve la storia nell’astrazione filosofica, Pasquali la riconduce alla materialità dei testi e dei contesti, affermando la necessità di uno studio storicamente situato.

Tuttavia, Timpanaro avverte l’esigenza di distinguere il marxismo dallo storicismo e dall’interpretazione gramsciana che, pur in polemica con Croce, ne conserva alcuni presupposti teorici. Se da un lato riconosce al marxismo italiano il merito di aver rivendicato la storicità del reale e condotto una battaglia antimetafisica, dall’altro critica la persistente influenza dell’eredità crociana, particolarmente evidente nell’accentuazione togliattiana dello storicismo come

³⁵ Cfr. Timpanaro 1973, p. 183: «Pasquali amava dichiararsi storicista. Una volta, scherzosamente, si definì addirittura “fradicio di storicismo”».

³⁶ Cfr. Ivi, pp. 183-186. Per il dibattito Pasquali-Croce, cfr. Lanza-Ugolini 2021 pp. 301-309.

³⁷ Ivi, p. 184.

valorizzazione del particolare “irripetibile”³⁸. Dunque Timpanaro risente l’esigenza di un «ridimensionamento terminologico e concettuale»³⁹, in linea con l’orientamento anti-storicista che andava intraprendendo il marxismo contemporaneo. Infatti, questa posizione si inserisce nel più ampio dibattito anti-storicista sviluppatosi nel marxismo a partire dalla metà degli anni Cinquanta, e rappresentato da figure come Cesare Luporini, Louis Althusser e Antonio La Penna. Contro una visione che, nelle parole di Luporini, «entifica la storia»⁴⁰, cadendo in forme di provvidenzialismo storiografico, Timpanaro individua nello storicismo marxista italiano – da Gramsci a Togliatti a Badaloni – ⁴¹ il rischio di derive spiritualistiche e teleologiche. Egli rifiuta tanto il «significato umanistico-deteriore»⁴² dello storicismo, con la sua enfasi sull’individualità storica, quanto i residui «equivoci idealistici e intuizionistici»⁴³ riconducibili alla ricezione entro lo storicismo novecentesco della concezione della storia di Wilhelm Dilthey, filosofo tedesco e allievo, tra gli

³⁸ Cfr. Timpanaro 1997, p. 26 n. 25: «Vorrei tuttavia osservare che la professione di storicismo, da parte di marxisti italiani, non ha avuto solo il significato umanistico-deteriore o intuizionistico che oggi viene giustamente respinto, ma ha avuto anche il significato di una polemica contro gli aspetti metafisici o “attualistici” del neo-idealismo italiano. Specialmente nel campo della storia letteraria la rivendicazione dello storicismo ha voluto dire rifiuto dell’estetica dell’intuizione pura, rifiuto della storia letteraria per saggi monografici, insomma ciò che si è sommariamente definito come “ritorno al De Sanctis”». Tuttavia, la sussunzione di queste istanze storicistiche nel marxismo italiano, secondo Timpanaro, non si sono accompagnate a un vero distacco dall’eredità idealistica crociana e gentiliana, dal punto di vista culturale, linguistico e teorico, se si pensa che molti esponenti si sono formati sui testi fondamentali della filosofia occidentale tradotti proprio da Croce e Gentile (si pensi alla traduzione crociana della *Fenomenologia dello spirito*, di Hegel e la traduzione della *Critica della ragion pura* di Kant di G. Gentili). Sul tema dell’influenza in Italia dell’interpretazione crociana e gentiliana del marxismo cfr. Vanzulli 2009.

³⁹ Ivi, p. 185.

⁴⁰ Luporini 1974, p. XXXVI. «In fondo ogni storicismo mi sembra entifica la *storia* dice che *c’è* la storia e finisce, lo confessi o meno, per identificarla con tutta la realtà. Cioè, crea un *ens rationis*. Questo va riscontrato non tanto nelle enunciazioni teoriche degli “storicisti” (sempre, almeno ai più alti livelli, assai abili e sfuggenti) quanto nella pratica dei ragionamenti, e nei loro presupposti impliciti o nascosti».

⁴¹ Per una disamina del marxismo storicista italiano, condotta da uno dei suoi maggiori protagonisti, cfr. Badaloni 1962 (*Il marxismo come storicismo*) e Badaloni 1967 (*Gramsci storicista di fronte al marxismo contemporaneo*, in «Critica marxista», Quaderno n. 3 (Suppl. 1967), p. 96 sgg.). Una più ampia ricostruzione storica di questa tendenza si ritrova in Azzolini 2021 (*Lo storicismo marxista nell’Italia degli anni Settanta*).

⁴² Timpanaro 1997, p. 26 n. 25.

⁴³ Ivi, p. 26.

altri, del filologo classico hegeliano August Boeckh⁴⁴. Nella sua opera *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883), Dilthey sviluppò una teoria interpretativa della realtà basata sulla distinzione tra scienze della natura (*Naturwissenschaften*) e scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*), intendendo con quest'ultime tutte le discipline che indagano i fenomeni umani, come la filologia, la storia, l'economia politica e altre: una simile distinzione si fondava sulla differenza degli oggetti di studio e dei metodi conoscitivi, con un'ermeneutica che privilegiava le scienze dello spirito rispetto a quelle naturali.

La critica timpanariana alla concezione diltheyana delle *Geisteswissenschaften* è particolarmente significativa ed emblematica del pensiero filosofico che si accostava al suo mestiere di filologo: infatti, l'ermeneutica spiritualista, distinguendo radicalmente scienze della natura e scienze dello spirito, finisce per rimuovere ogni fondamento scientifico oggettivo dagli studi storici,

⁴⁴ Timpanaro 1973, p. 185: «Ma da sei o sette anni a questa parte, anche in Italia (con un certo ritardo su altri paesi europei), non si tratta più di insofferenze, ma di un radicale mutamento che il termine “storicismo” ha subito sia nel significato, sia nella valutazione. Si è tornati a qualificare con questo termine non già la dottrina di un Vico o di uno Herder o di uno Hegel o di un Boeckh (per i quali *Historismus* era una parola ancora ignota), ma quella concezione della storia umana, inaugurata soprattutto da W. Dilthey, che esalta unilateralmente il carattere di novità assoluta, di irripetibilità di ogni evento storico: una concezione, quindi, carica di intuizionismo e di precisa volontà di contrapposizione fra il metodo delle “scienze dello spirito” e quello delle scienze naturali». E poco più sotto il filologo aggiunge, ritornando al rapporto tra questo genere di storicismo e Pasquali: «è innegabile che Pasquali non fu immune dal suo influsso. Più precisamente si possono individuare dei contatti, non con l'idealismo italiano, ma con lo storicismo tedesco, anche se rimane e rimarrà probabilmente incerto fino a che punto Pasquali abbia conosciuto direttamente le opere di Dilthey o di un Rickert, e fino a che punto, invece, abbia attinto questi concetti indirettamente, dalla sfera generale che si respirava in Germania nel primo quindicennio del nostro secolo e che aveva influenzato anche gli studi di filologia classica. Certo è che il termine e il concetto di “scienze dello spirito”, che ricorre spessissimo negli scritti di Pasquali non è tratto dall'idealismo di Croce né di Gentile, ma è un vero e proprio calco del termine tedesco, diltheyano in particolare, di *Geisteswissenschaften*».

filologici ecc. quanto il carattere storico-evolutivo della natura stessa⁴⁵. A questa visione storicista a-materialistica, che riduce la comprensione delle vicende umane a una forma di puro *umanesimo*, Timpanaro oppone un marxismo radicalmente materialista, fondato sull'unità metodologica delle scienze: «è comune a tutte le scienze, naturali e umane, l'esigenza della spiegazione scientifica»⁴⁶. In questa prospettiva, la storicità non è confinata alle sole vicende umane, ma si estende anche alla natura vera e propria e alla natura umana, in una visione unitaria che riconosce l'interdipendenza tra i processi storici e le condizioni materiali. A tal proposito, sono piuttosto auto-esplicative le parole che si leggono in *Sul Materialismo*:

Esiste, oltre ad uno storicismo antimaterialista, una concezione della storia umana che salva la connessione con la storia naturale e insieme mette in rilievo l'elemento differenziante fondamentale: questa concezione – non data come già perfetta, anzi aperta ad approfondimenti ed esposta anche a ricadute in concezioni erronee – è il marxismo⁴⁷.

Così, la rappresentazione filosofica di matrice storicista, inizialmente centrale nella formazione classica di Timpanaro, viene rimessa in discussione a metà degli anni Sessanta, in concomitanza con l'intensificarsi della sua produzione filosofica e delle riflessioni sul materialismo, che troveranno compiuta espressione nell'omonima raccolta del 1970⁴⁸. È importante ribadire che, l'anti-storicismo nell'*habitus* filologico di Timpanaro non comporta una carenza di attenzione per il contesto storico-sociale in cui il testo si inserisce, ma piuttosto una riarticolazione del rapporto tra filologia *stricto*

⁴⁵ Cfr. Timpanaro 1997, p. 117: «Attorno al 1850-80, le scienze storiche della natura erano diventate le scienze-guida della cultura europea, con tutti i vantaggi (storicizzazione della natura, sconfitta dello spiritualismo) e i pericoli (appiattimento della distinzione tra i due diversi ritmi storici, biologico e umano-sociale) che ciò implicava. Alla fine dell'Ottocento, invece, si produce di nuovo una "scissione tra umano e naturale e, corrispettivamente, tra storico e scientifico. Il nuovo storicismo torna ad affermare con Hegel che non c'è vera storia se non dello spirito, ma insiste sugli aspetti di individualità irripetibile dell'evento storico: si carica, quindi, di irrazionalismo e intuizionismo». Di contro a questa rivendicazione di autonomia metodologica delle scienze spirituali, Timpanaro loda ad esempio la posizione di Geymonat che sostiene l'impossibilità di distinguere le scienze della natura dalle scienze spirituali (cfr. Timpanaro 1977 *Recensione a Ludovico Geymonat "Storia del pensiero filosofico e scientifico"*, vol. VII in Belfagor XXXII p. 373).

⁴⁶ Ivi, p. 155.

⁴⁷ Ivi, p. 149.

⁴⁸ Per una ricostruzione del contesto storico-politico in cui si inserisce la serrata critica di Timpanaro allo storicismo, cfr. Dettori 2021.

sensu e storia in termini paritari; come scriveva nell'introduzione ai *Contributi* del 1978, «ciò non sottintende alcuna esortazione a fermarsi alle “questioni minute”, trascurando le più vaste indagini storico-sociali, storico-culturali, critico-letterarie»⁴⁹, bensì un'interrogarsi sull'ordine di priorità nell'analisi globale dei testi, in quanto «è necessario, se non si vuole costruire sulla sabbia, mantenere l'esercizio del mestiere, e non perdere del tutto (pur non rimanendovi attaccati) quel tanto di gusto per il particolare che caratterizza il filologo nel senso “hermanniano” del termine»⁵⁰. Egli, in questa polemica, non vuole tanto contrapporsi alla filologia storica di Giorgio Pasquali – pur non aderendo alla concezione della filologia e della storia elaborata dalla scuola di August Boeckh –⁵¹, quanto ai presupposti filosofici di uno storicismo antimaterialista di matrice hegeliana che in parte l'hanno nutrita.

Al di là delle divergenze in ambito ideologico e teorico-filosofico, è facile riscontrare significative consonanze metodologiche tra l'opera di Timpanaro e l'insegnamento pasqualiano. Le affinità si manifestano con particolare evidenza nella concezione del restauro e dell'interpretazione testuale, nell'attenzione per la decifrazione del testo nei «minimi dettagli»⁵², dunque dei suoi particolari linguistici-stilistici e intertestuali («la trama di allusioni e di riferimenti»⁵³) – aspetti che tradiscono una chiara assimilazione della lezione dell'*Arte allusiva* di Pasquali (1942)⁵⁴. In

⁴⁹ Timpanaro 1978, p. 11.

⁵⁰ Ibidem. Lo stesso in Timpanaro 1994, p. 149: «Un saggio d'insieme su un autore o un periodo storico presuppone buone edizioni di testi, buoni lavori di interpretazione minuta, buone raccolte di materiale documentario, ma è altrettanto vero che non si può pubblicare o interpretare bene un singolo passo di un testo se non si sa far convergere nella soluzione del problema particolare tutta la cultura storica generale che è a ciò indispensabile».

⁵¹ Cfr. Timpanaro 1953 (ora in Timpanaro 1978): «l'identificazione di filologia e storia avrebbe dovuto portarli [scil. Boeckh e Müller] a sostenere che qualsiasi atto filologico (anche una singola congettura o un'interpretazione di un singolo passo) è un atto storiografico. Invece essi, contraddicendo alle loro premesse teoriche, considerarono la filologia ‘hermanniana’ come un'attività necessaria ma inferiore e avente un valore puramente preparatorio rispetto alle grandi sintesi storiche».

⁵² Timpanaro 1978, p. 11.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Pasquali 1942 ora in Pasquali 1994, II, pp. 275-82. A proposito del concetto timpanariano di interpretazione, cfr. Di Benedetto 2003 pp. 36-38 e questo estratto dalla lettera a Giorgio Fano dell'11 novembre 1949: «l'esperienza che io ho del lavoro filologico mi dice che la filologia non è conservazione del documento (nel qual caso essa potrebbe davvero essere sostituita da schedari o altre macchine filologiche) ma interpretazione, cioè ricostruzione del documento e dell'ambiente storico entro il quale esso soltanto vive intellegibile: non memoria, quindi, ma piuttosto sforzo di ricordare e di ricostruire congettualmente ciò che si è in parte dimenticato» (in Bufarale 2023).

particolare, Pasquali, partendo da un aspetto strettamente tecnico, come l'analisi di un passo specifico, era solito ampliare progressivamente la discussione verso considerazioni di carattere più generale, attraverso un processo conoscitivo che coniugava rigore filologico e contestualizzazione storico-culturale, analisi microscopica e sintesi storica, realizzando così una perfetta unione tra filologia e storia⁵⁵: «il problema particolare – scrive Timpanaro – che, trattato da altri, rimarrebbe confinato in un ambito tecnico, in mano sua si allarga a problema storico»⁵⁶.

Questa medesima propensione all'ampliamento concentrico del campo d'indagine contraddistingue la pratica filologica timpanariana. Il suo metodo, volto a indagare le «esperienze concrete-individuali e storico-sociali»⁵⁷, prende avvio da specificità relative all'autore, alla sua biografia, ai rapporti interpersonali, e da materiale aneddótico di vario tipo, per poi riportare questi elementi ad analisi che coinvolgono contesti storico-politici più ampi, senza perciò sacrificare la scientificità dell'analisi. Un paradigma esegetico che trova già piena espressione negli studi leopardiani degli anni Cinquanta – in particolare *La filologia di Giacomo Leopardi* (1955) – dove vengono fatti dialogare e interagire aspetti biografici e socio-culturali con lo sviluppo del pensiero intellettuale del poeta filosofo recanatese. Procedendo dal particolare al generale, dunque, Timpanaro punta ad offrire chiavi interpretative prospetticamente nuove, che illuminano le zone d'ombra della storiografia tradizionale, facendovi riemergere «la mesta sorte dei perdenti»⁵⁸. In questo costante bilanciamento tra l'approfondimento settoriale e una visione d'insieme intesa in senso lukacsiano come comprensione della “totalità”, emerge con chiarezza come la filologia formale non sia affatto in contraddizione con l'intendimento marxista-materialista di Timpanaro. Della coesistenza, nella Weltanschauung materialista del filologo, di specialismo e universalità scientifica, si trova una prova anche in un'intervista del 1997, in cui sostiene:

Il marxismo non è una mera sociologia rivoluzionaria, ma una visione dinamica della realtà. [...] E però è da respingere l'*aut-aut* astratto tra un pensiero rivolto alla totalità e la giusta attenzione verso gli specialismi tecnici. Il marxismo è certamente una visione del mondo forte,

⁵⁵ Cfr. Pasquali 1920.

⁵⁶ Timpanaro 1972 p. 126.

⁵⁷ Timpanaro 2011 p. 145.

⁵⁸ Tellini 2011 p. XV.

persino “aurorale” in un certo senso. E però una certa misura di settorialismo è necessaria, questo lo ha ammesso anche Lenin: pensiamo alla necessità di imparare dalle scienze naturali⁵⁹.

1.2. Filologia e materialismo: una scienza inesatta per una ricerca del vero

Un nesso significativo tra l’orientamento filosofico di Timpanaro e i suoi studi filologici può essere individuato, come egli stesso riconosce, nella strenua difesa del «pieno valore conoscitivo della scienza»⁶⁰, in netta opposizione a varie scuole di pensiero, prima tra tutte quella crociana. La sistematica svalutazione delle scienze empiriche operata da Croce, ridotte a mero repertorio di “pseudo-concetti” convenzionali e privi di autentico statuto epistemologico, aveva infatti comportato una parallela marginalizzazione della filologia, confinata nell’alveo delle discipline tecniche e ausiliarie⁶¹. Nella prospettiva crociana, non solo la linguistica e la storiografia, ma anche la filologia, – che Timpanaro era solito chiamare “scienza inesatta” –, venivano relegate a funzioni meramente strumentali: dispositivi privi di autonomia teorica, utili per raccogliere dati e materiali ma senza un proprio valore conoscitivo e interpretativo, prerogativa della sola filosofia. Croce assegnava un ruolo subordinato all’interpretazione critico-filologica della letteratura rispetto a quella estetica, considerata l’unica in grado di cogliere il valore artistico e culturale di un’opera. Egli concepiva l’atto filologico come uno strumento tecnico di indubbia utilità per l’analisi storico-linguistica, ma privo di una reale autonomia nella comprensione della verità artistica. Secondo questa prospettiva, l’espressione creativa non può essere pienamente conosciuta attraverso un processo razionale o analitico, ma richiede invece un’intuizione pura: ossia, una forma di conoscenza diversa sia da quella storica sia da quella scientifica, irriducibile a uno studio del prodotto artistico-letterario basato su criteri oggettivi e materiali. È proprio questa visione che

⁵⁹ Da un’intervista di Stefano Azzarà a Timpanaro, pubblicata nel 1997 sul mensile «L’Ernesto»: *Un bilancio critico del marxismo e del comunismo del Novecento. Intervista a Sebastiano Timpanaro a proposito della nuova edizione del suo libro Sul materialismo*.

⁶⁰ Timpanaro 2001 p. 208: «Io ritenevo che egli [Sebastiano Timpanaro Senior] 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 coi miei interessi per la filologia si può forse ravvisare: di Croce mi urtava anche il disprezzo per la filologia)».

⁶¹ Croce, infatti, opponendo allo studio critico-testuale una pratica ermeneutica di matrice idealistica e storicistica, relegava la filologia a una forma di «pseudo-scienza» o «pseudo-concetto» (Cfr. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, 1909), privandola di autonomia epistemologica e riducendola a mero supporto tecnico e “pratico”. Per una letteratura critica sul tema cfr.

spiega l'incompatibilità di Timpanaro con l'idea crociana della filologia della «poetica parola»⁶² e dell'arte come atto spirituale universale.

Al contrario, come si è visto, nella concezione del filologo marxista tra scienza e filosofia dovrebbe sussistere una continuità, che si estende a tutte le scienze, sia umane che naturali. In questa prospettiva, tanto la filologia quanto qualsiasi altra disciplina, condividono un'identica esigenza di fondamento scientifico, che le rende strumenti complementari per una comprensione critica della realtà. Nella prospettiva unitaria di Timpanaro, la filologia recupera pieno diritto di cittadinanza nel novero delle scienze storiche, superando la separazione crociana tra scienze empiriche e filosofia e denunciando come tale scissione abbia prodotto un declassamento del metodo scientifico evidente anche nella disciplina filologica, spesso ridotta a mera pratica erudita e ancillare. Per comprendere a fondo la questione, considerata la stretta connessione tra filologia e linguistica nell'impianto teorico timpanariano, è utile osservare la critica che Timpanaro rivolge al pensiero strutturalista – che pure ritiene fondamentale l'unicità del metodo della ricerca scientifica applicato a tutte le scienze – in rapporto alla concezione della scienza, analizzando alcuni passi tratti dal suo saggio *Lo Strutturalismo e i suoi successori* (in *Sul Materialismo* pp. 105-186):

Ma si deve almeno accennare al sofisma con cui gli strutturalisti alla Lévi-Strauss e i marxisti strutturalisti vorrebbero legittimare il loro concetto di scienza: esso consiste nel confondere insieme, sotto l'unica etichetta dispregiativa di “empirico”, il “vissuto” in senso irrazionalistico e lo “sperimentale”, e nel definire la scienza soltanto come antiempirismo, come pura teoria, come ricerca di un'altra realtà più vera delle apparenze fenomeniche, e non anche come anti-mito, anti-magia, conoscenza in rapporto di reciproca verifica con l'azione. Cercare la realtà dietro le apparenze: formulato così genericamente, questo può essere il programma dello scienziato che discrimina fenomeni da fenomeni, scarta attraverso un coordinamento di induzione e di deduzione, di esperienza e di matematica, ciò che vi è di soggettivo e illusorio nelle nostre sensazioni, trova leggi nascoste all'esperienza immediata ma pur sempre verificabili sperimentalmente, astrae per ritornare al concreto (il che non esclude la *relativa* autonomia dell'astratto), – e può essere il programma del metafisico che, attraverso un'alleanza di matematica e misticismo che si è già più volte verificata nella storia del pensiero dagli antichi greci in poi, nega la realtà empirica a favore di una Realtà superiore e trascendente⁶³.

⁶² Cfr. Timpanaro 1955, p. 148: «il filologo dev'essere amico della logica, non solo della “poetica parola”».

⁶³ Timpanaro 1997, pp. 153-154.

Secondo la prospettiva di Timpanaro, ogni disciplina intellettuale – dalla storia alla filologia, dalla linguistica all’antropologia – esige un approccio scientifico ancorato a una base materialistica⁶⁴. Nel passo in esame, l’autore critica aspramente quella che definisce una concezione *platonizzante* della scienza, promossa in particolare dallo strutturalismo di Claude Lévi-Strauss. Gli strutturalisti, assumendo la linguistica strutturale come paradigma epistemologico dominante, avrebbero cercato di conferire alle scienze umane una presunta scientificità pura, emancipandola dall’empirismo volgare per ricondurla a un’essenza unitaria del reale, al di là delle mere apparenze sensibili. Tuttavia, come evidenzia Timpanaro nel suo saggio, questa operazione ha implicato una trasposizione indebita delle teorie saussuriane al di fuori del loro contesto strettamente linguistico, deformandole in senso anti-evoluzionista e anti-storico. Ciò ha condotto a una lettura dei fenomeni sovrastrutturali attraverso leggi universali e atemporal, formulate in modo aprioristico e prive di riscontri empirici. Questa deriva interpretativa, definita da Timpanaro come un «misto di scientismo astratto e di spiritualismo estetizzante»⁶⁵, trova spiegazione nel mutato contesto socio-economico degli anni Cinquanta e Sessanta, caratterizzato da una ormai definitiva ostilità verso il materialismo, in favore di approcci idealistici. Come puntualmente sottolinea l’autore, tale approccio, pur contraddittorio in senso alla teoria marxista, «è però ottimamente escogitato per venire incontro alle richieste di una borghesia che, al tempo stesso, idolatra la scienza e vuol privarla della sua carica demistificatrice e liberatrice»⁶⁶.

Timpanaro esplicita l’ambiguità insita nel proposito di *cercare la realtà dietro le apparenze*, il quale può dar luogo a pratiche conoscitive diametralmente opposte: da una parte, la scienza strutturalista, che, privilegiando la teoria pura rispetto all’osservazione concreta, ricade in una forma di misticismo metafisico dichiaratamente anti-materialista; in tal modo, rifiutando l’elemento empirico in senso lato, aspira a indagare una realtà trascendente il dato fenomenico, servendosi di strumenti astratti concettuali astratti e svincolati dalla verificabilità sperimentale. Dall’altra parte si trova il programma di quello che il filologo pisano concepisce come

⁶⁴ A causa di questa *ratio* Timpanaro è stato spesso rimproverato di scientismo: cfr. Finelli 2012-2013, p. 37; Pagnini 2010 pp. 48 e sqq. Più corretta, a nostro avviso, l’interpretazione di Gino Tellini (Tellini 2011 p. XII): «Si dice da più parti, e giustamente, che siffatto metodo di lavoro si attiene con fermezza a uno statuto scientifico e razionalistico, ma occorre aggiungere che peculiare gli è anzitutto una dote rara che si chiama “vera umiltà scientifica”, la quale nulla ha a che vedere – cosa mai sottolineata abbastanza – con l’esibizione scientistica, che è invece merce molto più corrente». Contro l’accusa di riduzionismo scientifico di Timpanaro cfr. *infra* par. 2. 2. 2.

⁶⁵ Timpanaro 1997 p. 144.

⁶⁶ Ibidem.

“Forschungsweis” (modo di ricerca scientifica) della scienza materialistica: esso si fonda su un procedimento di ricerca tradizionalmente sperimentale, volto a mettere alla prova il dato reale tramite un esame concreto e rigoroso, perseguendo una conoscenza che si verifica nell’azione, dunque in un intreccio di teoria e prassi. Lo scienziato opera e conosce per mezzo di un ragionamento logico, che è coordinamento di induzione e deduzione, integrazione di esperienza empirica e formalizzazione matematica, in un movimento che va da dallo studio concreto all’astrazione, per poi ricavare il concreto tramite una continua verifica.

Questa concezione della ricerca scientifica rimanda non solo al metodo scientifico-sperimentale di matrice galileiana, ma anche al metodo della scienza marxista, così come delineato nell’*Einleitung* del 1859, dove Marx elabora un metodo incentrato sullo studio del fenomeno di varia natura, fondato su una dialettica fra astratto e concreto saldamente ancorata alla materialità storica, tema centrale nel metodo dell’economia politica marxiano⁶⁷. Secondo tale approccio è sì necessario, in una fase di astrazione, individuare gli elementi generali e universali che caratterizzano determinati fenomeni, prescindendo temporaneamente dalla realtà concreta delle loro relazioni con altri oggetti; ma è altrettanto fondamentale ricondurli ai processi peculiari e alle loro combinazioni, per mostrare dialetticamente come i concetti astratti si manifestano nella realtà concreta e specifica, secondo quelle che Timpanaro ha definito – in un passo già citato – «leggi nascoste all’esperienza immediata ma pur sempre verificabili sperimentalmente»⁶⁸. Timpanaro ribadisce che, senza questo movimento di ritorno al concreto, si incorre nel rischio di ipostatizzare fenomeni storicamente determinati, trasformandoli in entità metafisiche.

In termini più sintetici, il metodo scientifico marxianamente inteso si articola in due momenti complementari: induzione e deduzione. Il primo corrisponde al passaggio dal concreto all’astratto, ovvero dal dato empirico («esperienza») alla generalizzazione che descrive i nessi tra

⁶⁷ La teoria della dialettica tra astratto e concreto si inserisce in un *topos* classico del dibattito epistemologico marxista, la cui vastità rende impossibile una sintesi esaustiva in questa sede. Tale questione verte, in particolare, sul metodo scientifico adottato da Marx nel *Capitale*, tema al quale lo stesso Louis Althusser ha dedicato ampio spazio nel tentativo di elaborare un’epistemologia marxista in dialogo con lo strutturalismo. Proprio rispetto a questo progetto, Timpanaro avverte la massima distanza teorica, temendo il rischio di uno scivolamento formalistico e di una deriva anti-materialista nel rapporto tra marxismo e scienza. Va inoltre precisato che, sebbene negli scritti metodologici di Marx sia presupposto un movimento dialettico, Timpanaro evita deliberatamente di richiamarsi alla terminologia marxiano-hegeliana del metodo “dialettico”. Egli, infatti, non ascrive la propria concezione del metodo scientifico alla tradizione dialettica; in realtà, forse proprio questo metodo vorrebbe essere preso a modello da Timpanaro per ‘riformare’ la dialettica marxista in un senso apertamente antidialettico (cfr. *infra* 2. 4.).

⁶⁸ Timpanaro 1997, p. 154.

questo e altri fenomeni («matematica»), e *si coordina* con il secondo passaggio, che esprime un movimento di ritorno dall'astratto al concreto; esso fa corrispondere alla generalizzazione astratta una generalizzazione reale, vera e necessaria, poiché colta nella sua interazione con altri fenomeni che la determinano⁶⁹. Pertanto, la *ratio* scientifica difesa da Timpanaro pur mirando a comprendere, la realtà nei suoi diversi sviluppi non immediatamente accessibili all'evidenza sensibile, si differenzia dalla scienza strutturalista, in quanto l'indagine prende le mosse dall'osservazione dell'esperienza sensibile e si conclude con il dato concreto. Proseguendo nell'analisi del saggio di Timpanaro, è possibile osservare come il suo ragionamento si presti a essere applicato, con le opportune rimodulazioni, al metodo d'indagine proprio di ogni disciplina, compresa quella più cara al filologo.

[...] Strettamente connesso col ripudio dell'empirico (nel senso ambiguo che abbiamo indicato sopra) è, nella concezione strutturalista della scienza, il ripudio dell'individuale. Certamente, c'era da combattere una battaglia contro filosofie "storiaste" che nella storia vedevano il trionfo dell'individuale in senso irrazionalistico (l'assolutamente nuovo, l'irripetibile). C'era da ribadire che non c'è scienza possibile se si rinuncia all'astrazione e alla generalizzazione, e che ciò vale anche per le scienze umane. Ma 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. Mentre è comune a tutte le scienze, naturali e umane, l'esigenza della spiegazione scientifica che superi la mera constatazione della singolarità di un oggetto o di un evento, non è comune a tutte il livello di individuazione a cui deve spingersi lo studio scientifico; e questa diversità non deriva da un'opzione "filosofica" a favore della conoscenza individualizzante o generalizzante, ma dal carattere stesso dei nostri oggetti di studio e dagli scopi del nostro studio. A un fisico che studia le leggi di caduta dei gravi, i singoli gravi interessano solo come oggetti di verifica di leggi generali; ma già il medico di fronte al singolo malato non può non avere un interesse molto più individualizzante, non per residui (che pure possono esserci in lui) di umanesimo o di spiritualismo, ma proprio ai fini della esatta conoscenza di quel caso clinico e della sua guarigione. [...] Perciò l'assumere acriticamente la linguistica come modello per altre scienze umane che devono, obiettivamente, essere più individualizzanti perché hanno a che fare con fatti di più breve periodo, più complessi e nei quali ha più parte l'attività cosciente degli uomini, può condurre a risultati erronei o deludenti. Nemmeno bisogna dimenticare che molte scienze umane (ad esempio quella in cui sono meno incompetente: la filologia) sono state già in passato afflitte, sì, da uno storicismo estetizzante e antiscientifico, ma anche dalla pretesa di ricercare "leggi" dove non vi sono (e non

⁶⁹ Cfr. Ivi, p. 156 n. 71: «Sul problema dell'astrazione e della generalizzazione non può essere dimenticato il contributo di Della Volpe e della sua scuola, discutibile per molti aspetti particolari, ma meritorio per aver rifiutato il ricatto "o storicismo individualizzante e irrazionalistico, o scientismo platonizzante».

vi sono non perché regni la “libertà dello Spirito”, ma perché i nessi causali sono troppo intricati e contraddittori e neutralizzanti a vicenda per consentire comode semplificazioni). Negli studi di sintassi, di metrica, di critica testuale ecc. si è dovuto spesso constatare (non per preconetti idealistici ma per quel necessario rispetto dei dati empirici che dà tanto fastidio a molti strutturalisti extralinguisti) che l’ “anomalia” prevale sull’ “analogia”, che non si può arrivare a formulare leggi ma soltanto “tendenze”. Questa constatazione ha rappresentato *un di più* di scientificità, non un di meno. Anche per questo io credo che la via verso una sempre maggiore scientificizzazione delle scienze umane non sia sempre quella di una loro precoce (e spesso meramente esibizionistica) matematizzazione, ma piuttosto quella di uno scambio di esperienze con altre scienze inesatte, più legate al momento empirico e alla dimensione storica⁷⁰.

Timpanaro afferma che ogni campo del sapere è conoscibile *scientificamente* attraverso un esame più o meno focalizzato sull’individuale. Ciò non implica, tuttavia, né una riduzione della ricerca a studi iper-specialistici e settoriali dei fenomeni né l’esclusione di una «generalizzazione in senso scientifico»⁷¹, bensì richiede un adeguamento dell’approccio epistemologico allo specifico oggetto di indagine. Secondo lo studioso pisano, infatti, non è accettabile postulare strutture astoriche e metafisiche a priori laddove non ve ne siano, senza ancorare l’analisi al caso concreto – come invece facevano gli strutturalisti. Nelle scienze umane, e in particolare nella filologia, prevale la cosiddetta spiegazione individualizzante, dove il raggiungimento di un soddisfacente livello di scientificità esige un’attenta considerazione del particolare, del dettaglio e della razionalità interna alla concatenazione causale che determina l’oggetto di studio⁷². Occorre che ogni tappa del processo causale, ogni elemento intermedio che lega il fenomeno osservato alla sua presunta causa, possa essere verificato con ragionevole sicurezza, o risulti quantomeno più plausibile rispetto ad altre possibili interpretazioni⁷³. Ciononostante, un buon metodo filologico – come quello di Giorgio Pasquali, preso a modello da Timpanaro – non deve ridurre tale disciplina a un mero *case study*, «senza leggi regolatrici e principi generali»⁷⁴: come in ogni scienza che si dica tale, la capacità di astrazione e generalizzazione è indice di scientificità, e neppure la disciplina che richiede la

⁷⁰ Ivi, pp. 155-157.

⁷¹ Ivi p. 107.

⁷² Cfr. Timpanaro 1974 p. 76.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ivi, p. 75.

maggiore particolarizzazione dello studio può esimersi dal formulare, se non delle leggi – in caso di prevalenza dell'anomalia sull'analogia –, almeno delle tendenze⁷⁵.

Parimenti erroneo, a suo avviso, è quel tipo di approccio ermeneutico di tipo storicistico-estetizzante applicato ai testi e alla loro tradizione, difesa e praticata da classicisti di formazione crociata quali Giuseppe Fraccaroli ed Ettore Romagnoli. Quest'intimo fu uno dei campioni dell'anti-filologismo in Italia: egli, una volta prese le distanze dalla formazione filologica della scuola fiorentino-pisana, aveva adottato, già negli anni successivi alla laurea, un metodo estetizzante con tinte nazionalistiche e misticheggianti, riscontrabile anche nella sua feconda attività di traduttore. È sufficiente citare, per constatare la forte *vis* polemica contro la «tedescolatria»⁷⁶ e l'ortodossia filologica importata dalla Germania, la prolusione del corso di letteratura greca a Padova (1908) in cui Romagnoli denuncia l'influenza negli studi classici italiani della pedanteria scientifica teutonica, e in particolare, della scuola di Wilamowitz-Moellendorf e dei suoi epigoni; tornava sul tema, in maniera ancora più forte e con verbosità immaginifica nel 1917, in *Minerva e lo scimmione*, proponendo un'inversione di rotta rispetto al dominio della filologia, «l'arrogante serva padrona»⁷⁷ che esigeva una ricerca di verità scientifica in settori umanistici che rifuggono a una definizione di verità assoluta e devono piuttosto ricercare il valore estetico⁷⁸.

Contro Ettore Romagnoli e in particolare questo *pamphlet*, intervenne la fazione dei filologi classici, tra cui il giovane Giorgio Pasquali con lo scritto *Filologia e Storia* (1920). Timpanaro, a sua volta, riaffermando l'equivalenza fra scienze naturali e scienze umane, dissente e accusa il metodo tradizionalista e acritico di scuola romagnoliana, in quanto esso rigetta la necessità di un'indagine scientifica rivolta anche alla letteratura e alla critica. Nella visione timpanariana la tendenza anti-scientifica nello studio filologico, benché declinata in maniera diversa, si riscontra tanto nello storicismo assoluto à la Croce e nel neo-idealismo estetizzante di Romagnoli, quanto nelle teorie strutturaliste, che postulano leggi prive di fondamento materialistico⁷⁹. Di qui, l'importanza dell'«individuazione» nello studio scientifico, che deve rappresentare il punto di

⁷⁵ Per una riflessione più approfondita sul significato filosofico del binomio analogia-anomalia in Timpanaro, cfr. Geue 2025 pp. 73-78.

⁷⁶ Romagnoli 1917, p. 18.

⁷⁷ Ivi, p. 11.

⁷⁸ Cfr. Ivi 1917, p. 6 e sqq.

⁷⁹ In sede marxista poi l'espressione «storicismo assoluto» è ripresa anche da Gramsci, in questo caso si fa riferimento alla formulazione crociana (cfr. Croce, *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*, 1939).

partenza dell'analisi dello studioso-scienziato e del processo di avvicinamento alla verità, per delineare la «filologia della realtà»⁸⁰ attraverso un movimento dal concreto individualizzante all'astratto generalizzante. Il procedimento euristico di Timpanaro si pone, infatti, come obiettivo la conoscenza della verità oggettiva, ripulita con acribia da scorie soggettivistiche, una perlustrazione del vero ottenibile solo attraverso una strumentazione critica e tecnica accordata allo specifico ambito del sapere.

Il criterio di verità perseguito da Sebastiano Timpanaro si fonda su un approccio rigorosamente materialistico-storico, il quale si concretizza attraverso un'indagine empirica che mette in dialogo il fenomeno di interesse – più o meno specifico – con la complessità dei fattori che ne hanno determinato la genesi⁸¹. Come già delineato in precedenza (cfr. *supra*, pp. 25-26), l'operazione scientifica di ascendenza marxiana, che procede dal particolare al generale, è *de facto* quella adottata da Timpanaro anche all'interno della sua sfera disciplinare. Questo metodo si articola dall'osservazione attenta e meticolosa degli aspetti testuali a un'analisi filologica di tipo tecnico-formale, destinata a essere superata in un secondo momento – «non prima, però, di averne compreso la parziale verità»⁸² – da una *Real-Philologie* che amplia l'interpretazione del dato empirico, in senso pasqualiano, verso un orizzonte storico, geografico, politico e culturale. Ma, in

⁸⁰ Secondo un'espressione piuttosto ficcante usata da Roberto Finelli, proprio in relazione al suo metodo (Finelli 2012-2013, p. 52). In questo senso l'uso timpanariano del dispositivo cognitivo filologico riecheggia in parte il concetto gramsciano di «filologia vivente», come «espressione metodologica dell'importanza dei fatti particolari intesi come “individualità” definite e precisate» (A. Gramsci. *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana (Vol. 2, pp. 856-857), Torino, 1975).

⁸¹ Per un'analisi del concetto di verità in Timpanaro cfr. Tellini 2011, p. XIII: «Come sullo statuto scientifico, tanto più meditato quanto lontano dalla boria dell'infallibile certezza, anche sulla nozione di “verità” occorre intendersi. Per Timpanaro essa non staziona nel regno metafisico dei massimi sistemi, non si colora di tinte intellettualistiche, né di falsa e fredda “ragione vuota”, ma assume sempre fattezze laiche e terrene, in quanto ricondotta sul campo sperimentabile della storia e degli accadimenti umani, riferita a determinate coordinate di luogo e di ambiente geografico, commisurata a concreti eventi politici, a contrasti di mentalità, di sentimenti, di schieramenti, di istituzioni, ma principalmente a esperienze di individui, visti in relazione tra loro e in rapporto con la natura, come cives appartenenti a distinte classi sociali e, al tempo stesso, come creature fisiche, quindi vulnerabili e deperibili, perché in tutte le “fasi della vita umana la socialità ha un peso relevantissimo, ma non tale da annullarne il sostrato biologico”».

⁸² Timpanaro 1955, p. 32-33.

un primo momento, il compito del critico testuale è quello di emendare e interpretare il testo al di là del suo contenuto e del suo pregio artistico⁸³.

Timpanaro, concordando con Hermann, riprende una metafora che assimila, sul piano etico, il lavoro del filologo a quello del medico⁸⁴. Questa similitudine, ricorrente negli scritti metodologici del filologo marxista, sottolinea come entrambe le figure siano tenute a prestare la propria arte tecnica a chiunque ne abbia bisogno, indipendentemente dalla rilevanza del caso: «Goffredo Hermann per giustificare la cura spesa nell'emendare il mediocrissimo Colluto, ricorreva a un curioso paragone dei filologi coi medici, entrambi tenuti a prestare la loro opera a chiunque ne abbia bisogno, sia sommo od infimo (*Opuscola*, IV, p. 206 sqq.)»⁸⁵. Nella concezione di Timpanaro l'operazione filologica non può funzionare se non partendo dalla singolarità, cioè dallo studio dell'individuale «come prodotto (spesso estremamente complesso) di numerosissimi nessi causali» (*supra* p. 28). Questo approccio, simile a quello medico, si concentra su casi specifici, raramente coincidenti, che si relazionano tra loro principalmente attraverso un criterio di anomalia piuttosto che di analogia⁸⁶.

La riflessione epistemologica di Timpanaro suggerisce che per lui la filologia, intesa come disciplina scientifica complessa e intrinsecamente “inesatta”, non può essere ridotta a una mera serie di generalizzazioni o semplificazioni. I processi testuali, infatti, sono il risultato di complessi intrecci di nessi causali «contraddittori e neutralizzanti a vicenda» (*supra* p. 29), non sempre meccanicamente determinati, ma piuttosto frutto dell'«attività cosciente degli uomini» (*supra* p. 28). Pertanto, la strada verso una maggiore «scientificizzazione delle scienze umane» (*supra* p. 29) non passa attraverso la ricerca di leggi e regole assiomatiche, che rischierebbero di condurre a un'involuzione anti-scientifica distaccata dall'osservazione del fenomeno reale. La critica testuale,

⁸³ Cfr. Timpanaro 1955, p. 32. Contro l'abbattimento del concetto di valore, cfr. Romagnoli 1917 p. 43: «Del resto, anche ammessa come legittima l'equazione [Filologia = Scienza], erroneo è il corollario che tutti i fatti possano e debbano essere oggetto di studio per la filologia. Le scienze esatte studiano, è vero, i fatti anche minimi; ma anche le scienze esatte limitano e scelgono il materiale di studio. Il mineralogo che raccogliesse e catalogasse uno per uno tutti i ciottolini della ghiaia di un fiume, sarebbe un rotondissimo imbecille; come rotondissimi imbecilli furono tanti e tanti che, a cavalcioni sul manico della granata scientifica, andarono per biblioteche e per archivi a caccia dei conti delle fantesche e delle liste dei bucati classici».

⁸⁴ Il medesimo paragone tra filologia e medicina si ritrova in Timpanaro 1974, pp. 74-76.

⁸⁵ Timpanaro 1955, p. 33

⁸⁶ In merito al nesso tra filologia e medicina, cfr. Pagnini 2010 (*Timpanaro, la filologia, la medicina, la psicoanalisi: per un'epistemologia delle «scienze inesatte»*). Cfr. anche Di Benedetto 2003, p. 79.

proprio in virtù del suo carattere “inesatto”, non si riproduce necessariamente attraverso l’applicazione di leggi deduttive o analogiche: al contrario, richiede un dialogo fecondo con altre discipline “inesatte” altrettanto complesse, come la medicina, dove ogni caso costituisce un’entità a sé stante, da analizzare minuziosamente con l’obiettivo di raggiungere una *restitutio textus*, ovvero la ricostruzione della verità oggettiva e originaria celata dalla tradizione testuale.

Il parallelo tra il lavoro del filologo e quello del medico è particolarmente significativo: entrambi condividono l’obiettivo di *risanare* il proprio caso di studio, il primo attraverso l’*emendatio* del testo, il secondo attraverso cure mediche⁸⁷. Timpanaro attribuisce un ruolo centrale all’*emendatio* congetturale del testo, concepita come un momento razionale «tra intuizione e senso storico»⁸⁸. Sebbene l’intuizione possa apparire, a prima vista, come un elemento soggettivo potenzialmente in tensione con i presupposti materialisti sostenuti dall’autore, essa si configura piuttosto come un *quid pluris* di derivazione materiale, una capacità personale di connettere dati empirici dispersi che un buon critico testuale deve necessariamente possedere per sanare corrottele e lacune significative. Questa facoltà interpretativa non è una forma di irrazionalismo, ma un momento sintetico che, radicato nella concretezza del dato filologico, permette di superare un approccio meramente meccanicistico. Infatti, questo *ingenium* razionale, non è disgiunto dal possesso di un solido apparato di competenze e conoscenze interdisciplinari di pasqualiana memoria: quel *senso storico* che comprende non solo la padronanza del contesto storico-culturale dell’autore e dell’opera, ma anche la conoscenza sistematica di lingua, stile, metrica, paleografia e di tutti quegli elementi materiali nelle loro specifiche determinazioni storiche⁸⁹. Combinando il “quadro clinico” con una personale capacità intuitiva, il filologo può, secondo Timpanaro, ottenere una “diagnosi” che si avvicini alla forma veritiera del testo.

⁸⁷ Anche perché, come nota giustamente Di Benedetto, per molto tempo Timpanaro si occupò di interventi critico-testuali su autori frammentari, come Ennio, dove l’*emendatio* doveva necessariamente prevalere sulla *recensio* (Cfr. Di Benedetto 2005, p. 161).

⁸⁸ Fondamentale l’articolo *Delle Congetture* (Timpanaro 1953), poi confluito con modifiche nei *Contributi* (Timpanaro 1978), in cui si legge: «Un elemento intuitivo, artistico, c’è sempre nell’attività congetturale. [...] Ma l’elemento intuitivo dev’essere sorretto dalla conoscenza storica della lingua di quel dato periodo, dello stile di quel dato autore, delle vicende della trasmissione dei testi antichi in generale e di quel testo in particolare. Quando questa fusione tra intuizione e senso storico è raggiunta, allora la congettura cessa di essere un giuoco più o meno elegante, e raggiunge spesso un alto grado di probabilità». Per un’interpretazione del concetto di congettura in Timpanaro, oltre a Di Benedetto 2005, cfr. Geue 2025, pp. 69-73.

⁸⁹ Cfr. Pasquali 1974, p. XIV, pp. 122-123 e *passim*.

In conclusione, egli persegue un intento di scientificizzazione della filologia che, pur riconoscendo l'ineliminabile margine di errore e l'inevitabile incertezza della disciplina, mira a ridurli attraverso un esame metodologicamente rigoroso. Questo criterio si inserisce coerentemente nel quadro del suo pensiero marxista e materialista, in cui la scienza è intesa come strumento ermeneutico per l'analisi della realtà. Infatti, esiste chiaramente un forte legame teorico-metodologico, se non proprio una coincidenza, tra scienza e filologia nell'impostazione di Timpanaro, coerente con la sua professione di marxismo in quanto dottrina scientifica che propone un'analisi e una conoscenza della realtà su base materiale, ricercando i nessi causali oggettivi che ne determinano lo sviluppo. Se è vero che l'interesse filosofico di Timpanaro «non ha preso le mosse da quello per la filologia»⁹⁰, tuttavia, una dialettica piuttosto serrata si può riscontrare tra il suo modo di intendere il mestiere filologico e la sua adesione alla teoria marxista e, in generale, a una visione materialista⁹¹: tale dialettica sta, appunto, nell'importanza assoluta della scienza in quanto ermeneutica di ogni forma fenomenica, e dunque nel materialismo quale concezione interpretativa e demistificante dell'esistente, di cui Timpanaro ha dato un'interpretazione ben precisa che sarà illustrata nel prossimo capitolo. Anche la filologia, in quanto opera di scienza, deve seguire questo indirizzo, prestando attenzione a mantenersi sempre nettamente distinta dall'ideologia, e a non

⁹⁰ Timpanaro 2001, p. 208.

⁹¹ Si noti bene, però, che Timpanaro, avverso a forzature di questo tipo, non intende dare un fondamento teorico-filosofico – nel suo caso, di stampo marxista – alla sua prassi filologica, come fecero in passato altri protagonisti della storia degli studi, come Gottfried Hermann o August Boeckh appoggiandosi dichiaratamente a scuole filosofiche: in particolare, il kantismo alla base della concezione filologica di Hermann contrapposto all'idealismo di matrice hegeliana che ispira i principi della filologia storica di Boeckh (cfr. Lanza-Ugolini 2020).

cadere in pericolose forzature interpretative o letture attualizzanti⁹²; essa, infatti, deve attenersi alla formulazione di considerazioni oggettive, immuni da “giudizi di valore” soggettivi o estetizzanti⁹³: «non teorie, ma raccogliere dati e poi valutarli»⁹⁴, con queste parole Sebastiano Timpanaro ammoniva Vincenzo di Benedetto a metà anni Cinquanta.

Proprio attraverso la sistematica integrazione degli strumenti della filologia e del materialismo, Sebastiano Timpanaro analizza e critica la realtà, impegnandosi in una serrata polemica contro quegli orientamenti filosofici, filologici, linguistici e critico-letterari – sia contemporanei che precedenti – che si distaccavano da un fondamento scientifico di radice materialistica. Per lo studioso fiorentino, la filologia si configura come una disciplina eminentemente tecnica e tendenzialmente formale, ma dotata di una rilevante potenzialità applicativa, capace di delimitare qualsiasi tentativo di manipolazione ideologica ancorando saldamente l'interpretazione al dato testuale: in questo senso, la filologia non è solo un metodo di indagine, ma anche un baluardo contro le derive ideologiche e le forzature teoretiche, che rischiano

⁹² Sul concetto di lettura, cfr. Timpanaro 1997, p. 162, che critica la "lettura sintomale" althusseriana e ogni approccio soggettivistico al testo, anticipando le sue successive critiche al postmoderno (cfr. Timpanaro 1991, pp. 96-97, dove contrappone la filologia come strumento di razionalità storica al relativismo decostruzionista). Per Timpanaro, l'interpretazione storico-filologica rappresenta il necessario presupposto oggettivo di ogni ermeneutica, contro ogni deriva teorica o ri-creazionista. In un'intervista del 1991, Timpanaro rivendicherà l'importanza della filologia contro il “pensiero debole”: «Il cosiddetto postmoderno ha rappresentato una totale svalutazione della storicità (non dello “storicismo” in senso idealistico-intuizionistico, che non dev'essere certo rimpianto) e ha rilanciato una forma di scetticismo rivolta non (come nei grandi scettici: Carneade, Bayle, Hume...) contro il dogmatismo e la fede irrazionale, ma proprio contro la ragione, contro il materialismo e perfino contro ogni sorta di più modesto “realismo”. Che la filologia possa far molto contro questa degradazione – fermo restando che per ottenere effetti decisivi bisognerebbe poter “cambiare il mondo”, non limitarsi alla cultura –, lo credo fermamente. C'è una filologia in senso lato che s'identifica addirittura con la storiografia; e in questo caso il discorso è ovvio. Ma anche la filologia in senso più ristretto (più “umilmente” testuale, per ripetere le tue parole) rappresenta un fermento non trascurabile di storicità e, insieme, di razionalità. E di questa filologia non hanno bisogno soltanto i testi antichi» (Timpanaro 1991 pp. 96-96).

⁹³ Sul rapporto tra ricostruzione storica, condotta in maniera scientifica, e giudizio di valore, Timpanaro si esprime brevemente nella recensione al *Marchesi* di Antonio La Penna, cfr. Timpanaro 1980, p. 635-36 (Belfagor, 30 Novembre 1980, Vol. 35, No. 6, pp. 631-669).

⁹⁴ Di Benedetto 2003, p. 15: «La prima volta che (per quel che ricordo) Timpanaro e io avemmo un colloquio personale (1955?1956?) si parlò proprio di metrica; e a fronte di un mio troppo personale suggerimento Timpanaro mi fece presente l'esigenza della osservazione dei fenomeni: non teorie, ma raccogliere dati e poi valutarli».

di snaturare il senso del testo⁹⁵. Timpanaro, in questo modo, colloca il suo razionalismo filologico all'interno di un più ampio progetto scientifico e materialista, in cui la ricerca della verità storica e testuale si intreccia con l'impegno critico e demistificante proprio del materialismo marxista⁹⁶. In tal senso, la filologia risulta essere la disciplina cardine, pur nella sua apparente neutralità tecnica, garante di un buon livello di approssimazione alla comprensione critica della realtà; in buona sostanza, la lente razionale attraverso cui Timpanaro ha fatto incursione negli altri ambiti del sapere: «non bisogna scordare – dice – che il motivo razionalista è ineliminabile dalla filologia»⁹⁷.

S'impone allora un interrogativo fondamentale: se tali elementi siano sufficienti per teorizzare un suo intendimento originale della scienza filologica, o se la sua riluttanza ad attribuirsi una visione unitaria o un personale sistema epistemologico consenta una definizione di questo tipo. L'appellativo “filologo materialista” – che intitola la citata raccolta di saggi in suo onore – costituisce indubbiamente una felice sintesi, ma ci interroga sull'opportunità di usare la stessa definizione per la filologia di Sebastiano Timpanaro. Per sciogliere questo punto, conviene considerare le parole con cui Timpanaro rispondeva a un'intervista del 1994 per “Marxismo Oggi”. Interpellato sull'utilità di concetti come “scienza marxista”, “storiografia marxista”, “etica marxista” – e potremmo aggiungere “filologia marxista”, in relazione al successivo quesito sull'influenza del marxismo nel suo lavoro – lo studioso precisava:

Nel pensiero e nell'azione non esistono compartimenti stagni. Perciò il marxismo ha dato e potrà ancora dare un contributo essenziale soprattutto all'etica, alla storiografia politico-sociale e culturale, a una linguistica generale e a una storia della linguistica che mettano in particolare rilievo gli aspetti sociali del linguaggio e delle teorie linguistiche, a un'estetica non meramente formalistica, a una biologia che, senza negare l'animalità dell'uomo, non ne ignori o sottovaluti la socialità. Tuttavia Marx, Engels, Lenin, Trotskij non hanno mai preteso di “marxistizzare” tutto lo scibile umano. Nelle discipline che ho menzionato vi sono aspetti di “verità obiettiva”, non “ideologici”, che furono scoperti da uomini vissuti prima del marxismo, fideisti, perfino reazionari, o anche contemporanei al marxismo ma anti-marxisti, e tuttavia rimangono validi

⁹⁵ Su questo aspetto della forza ideologica della filologia cfr. Di Benedetto-Lami 1981 (Filologia e marxismo).

⁹⁶ Vari studiosi si sono soffermati sul particolare uso e applicazione degli strumenti della filologia ai temi indagati dall'autore: Cataldi 1990, p. 160: «l'orientamento filologico, anche in senso strettamente testuale, è sempre alla base dell'atteggiamento critico di Timpanaro»; Dombroski 1983 p. 320: «Timpanaro approaches strutturalismo primario as a philologist». Dello stesso parere Vincenzo di Benedetto (Di Benedetto 2003 p. 7): «in realtà la filologia forniva al Timpanaro gli strumenti del suo indagare».

⁹⁷ Timpanaro 1955, p. 211.

anche per un marxista. [...] Un uomo che non s'interessa di politica è meno di un mezzo uomo; ma non è il tipo migliore di uomo neanche il "panpolitico" (tranne circostanze eccezionali che lo costringano, per un periodo più o meno lungo, a essere tale). [...] La mia "materia professionale", della quale non ho mai smesso di occuparmi, è la filologia classica: una filologia, tranne poche eccezioni, strettamente tecnica (interpretazione e critica testuale di singoli passi di vari autori, studi sul lessico e sulla grammatica latina, e più saltuariamente, greca). Su lavori di questo genere l'influsso del marxismo è pressoché nullo⁹⁸.

Al netto di questa decisa presa di posizione autoriale, è logico escludere ogni possibilità di qualificare il metodo di Timpanaro come scienza filologica marxista o come sintesi di filologia e critica d'ispirazione marxista⁹⁹. Le affermazioni avanzate da Timpanaro, infatti, lasciano trasparire un'influenza del marxismo sul suo approccio filologico più limitata di quanto una lettura superficiale potrebbe lasciar supporre. Emerge con chiarezza che nel suo *modus operandi* non vi sia

⁹⁸ Timpanaro 2001, p. 219.

⁹⁹ Cfr. Per esempio come descrive Timpanaro la «sintesi creativa e originale» dell'opera di filologo e critico di Antonio La Penna, in Timpanaro 1980 p. 632: «Gran parte dell'opera di La Penna come studioso della poesia, della cultura, della società antica nasce da una sintesi (sintesi creativa e originale, non eclettismo né giustapposizione) tra la filologia di Wilamowitz, Leo, Norden, Pasquali, mirante a riimmergere l'opera letteraria nell'ambiente e nella tradizione culturale da cui trasse impulso e alimento, di intendere storicamente, non come pure "illuminazioni" prive di antecedenti, anche i valori stilistici, formali della poesia, e l'esigenza marxista di collegare i fatti letterario-culturali e ideologici con la struttura economico-sociale e con le istituzioni e le vicende politiche. Insieme a Timpanaro, La Penna, e prima ancora Marchesi, la filologia classica marxista in Italia si è sviluppata, seppur in misura minoritaria e con prospettive varie nel secondo Novecento, attraverso studiosi che hanno integrato analisi testuale e critica ideologica. Nel panorama degli studi spicca la figura prolifica di Luciano Canfora (1942-) che si è occupato a lungo di storia antica e politica, di manipolazione della tradizione storiografica antica, mostrando come le fonti greco-romane riflettano conflitti di classe e potere (L. Canfora, *Ideologie del classicismo*, Torino, 1980). Importantissimo anche il contributo agli studi classici di Mario Vegetti (1937-2018) che ha applicato il materialismo storico alla filosofia antica, evidenziando le basi socio-economiche del pensiero platonico e aristotelico (*Tra Edipo e Euclide. Forme del sapere antico*, 1983, Milano). In collaborazione con Diego Lanza (1937-2018), ha tradotto e analizzato le opere biologiche di Aristotele, ampliando la comprensione del pensiero aristotelico oltre l'approccio scolastico convenzionale. Il loro lavoro congiunto, (M. Vegetti, D. Lanza, G. Caiani, F. Sircana, *L'ideologia della città*, 1977, Napoli), utilizza strumenti analitici dell'antropologia e del marxismo per indagare le dinamiche economiche, sociali e politiche della democrazia ateniese del V secolo. Attraverso queste opere, questi classicisti hanno dimostrato come l'analisi filologica possa essere arricchita da una lettura critica delle strutture ideologiche sottese ai testi antichi. Anche il filologo pesarese Scevola Mariotti (1920-2000) ha influenzato il dibattito metodologico, seppur come ricorda Timpanaro stesso «si occupò più di politica culturale e didattica che di politica militante» (Timpanaro, *Ritratti di filologi*, 2023, Torino). Dello studio filologico al servizio del marxismo di Vincenzo Di Benedetto (1934-2013) abbiamo già parlato sopra (*Filologia e marxismo*, 1981, Napoli).

traccia di un intento ideologicamente orientato – e tanto meno dogmatico – di forzare la filologia entro schemi marxisti, bensì piuttosto un costante impegno a sottoporla a un esame di scientificità scevro da pregiudiziali dottrinali.

L'impostazione marxiana ha fornito un paradigma metodologico capace di elevare a scientificità non solo l'analisi economica, ma anche lo studio dei fenomeni sociali, storici e culturali. In tale prospettiva, la prassi ecdotica di Timpanaro ha trovato nei principi dell'analisi scientifica marxiana una sintonia naturale, pur senza che ciò implicasse una sovrapposizione ideologica tra i due ambiti. Il dialogo tra filologia e marxismo nell'opera di Timpanaro si configura, non come una sovrapposizione, ma come un fecondo scambio metodologico, il cui terreno di incontro risiede sia nella sua costante attenzione all'affermazione della priorità della scienza sull'ideologia, sia nella rivendicazione di un marxismo filologicamente fondato, basato su una corretta interpretazione dei testi classici del pensiero marxista.

Tuttavia, fatte queste premesse, è dirimente sottolineare come l'indipendenza della filologia tecnico-formale da qualsiasi concezione ideologica, anche da quella marxista, abbia direttamente a che fare con il profondo sostrato materialistico su cui poggia la formazione intellettuale di Timpanaro e che ne irradia lo sviluppo metodologico. Un materialista dialettico, infatti, tende a concepire la dialettica marxista non come uno strumento conoscitivo limitato alle sole scienze dello spirito, ma come una forza analitica capace di estendersi a tutti i campi del sapere, oltrepassando le regioni del sapere in cui essa è stata originariamente verificata; Timpanaro, ancorato ad una prospettiva radicalmente materialista, afferma con decisione la preminenza di un metodo sperimentale e sperimentato, che sia *iuxta propria principia* — secondo l'impostazione engelsiana —, ovvero che si sviluppi e si delinei in conformità alla natura specifica del fenomeno indagato, formulando tendenze e, ove possibile, leggi relative al funzionamento intrinseco dell'oggetto di studio¹⁰⁰. Engels, nella *Dialettica della Natura* e nell'*Anti-Dühring*, lavorò per definire i contorni di una concezione materialistica che sfuggisse a qualsiasi vincolo soggettivistico e a qualsiasi spiegazione scientifica basata sull'assunzione acritica e aprioristica di leggi o nozioni; un materialismo, dunque, che non si limita ad affermare l'esteriorità della materia rispetto al pensiero, ma si propone di condurre all'autonomizzazione dei principi e dei metodi in relazione all'oggetto

¹⁰⁰ Non a caso, forse, Timpanaro si oppose sempre alle varie commistioni fra marxismo e correnti filosofico-epistemologiche differenti (marxismo-strutturalismo; marxismo e psicanalisi ecc.) denunciandone l'allontanamento pericoloso dal materialismo.

specifico¹⁰¹. Allo stesso modo vediamo agire la *forma mentis* materialistica di Timpanaro: essa conferisce allo studio dei fenomeni un approfondimento indispensabile che porta in sé un «valore conoscitivo, filosofico-scientifico e politico-culturale insieme»¹⁰².

Questo processo di *individuazione* nel metodo di Timpanaro non rimane infecondo, e chiuso in sé stesso: una volta raggiunta la necessaria determinazione specifica, ogni disciplina scientifica è chiamata a operare una generalizzazione del dato particolare, seppure in misura variabile a seconda del proprio statuto – «non è comune a tutte il livello di individuazione a cui deve spingersi lo studio scientifico» (cfr. *supra* p. 28).

«La scienza, d'altra parte, con l'attenuarsi del materialismo diventa, come già abbiamo osservato, sempre più metodologista e settoriale. Certo, il settorialismo ha il suo campo di validità: una singola scienza può — e, in certe fasi del suo sviluppo, deve — andare avanti per un buon tratto ignorando i problemi interdisciplinari e i rapporti tra i diversi livelli. Il materialismo non consiste nella negazione della relativa autonomia delle singole scienze e della relativa legittimità della specializzazione. Consiste invece nel rifiuto di assolutizzare tale autonomia [...]»¹⁰³.

Emerge chiaramente da queste parole la potenzialità gnoseologica dello studio materialistico delle scienze nella visione di Sebastiano Timpanaro, senza eccezione alcuna per la scienza filologica, che, come osserva Perry Anderson, nell'insolito percorso del filologo marxista «ha avuto almeno

¹⁰¹ Peraltro, l'Engels a cui Timpanaro fa riferimento non è tanto l'Engels del materialismo dialettico in senso stretto, quanto piuttosto l'Engels teorico del materialismo scientifico e delle sue implicazioni metodologiche. Cfr. Per esempio il passo engelsiano per quanto riguarda la fine della filosofia che pretende di trascendere le scienze specifiche, poiché ogni disciplina contribuisce alla comprensione del tutto: «il materialismo dialettico caletta coi progressi delle scienze naturali, per cui pure la natura ha uno sviluppo storico: i corpi celesti e le specie organiche che ci abitano nascono e muoiono in situazioni favorevoli, e le orbite assumono dimensioni molto più vaste (nei limiti del possibile). In ambi i casi al moderno materialismo dialettico non serve una filosofia che trascenda le scienze. Se ogni scienza particolare trova posto nel nesso generale delle cose e della conoscenza delle cose, allora una scienza specifica del nesso generale è superflua. Ciò che resta di tutta la filosofia esistita finora è la dottrina del pensiero e delle sue leggi (logica formale e dialettica). Il resto è scienza della natura e della storia» (Engels 1970, cap. *Il materialismo dialettico*).

¹⁰² Timpanaro 1997 p. 37.

¹⁰³ Ivi p. 38.

un'importante seconda vita»¹⁰⁴. Il materialismo timpanariano, in quanto fondamento dalla potenza demistificante e anti-ideologica, sta alla base di quella «costante metodologica» antagonista a cui faceva riferimento Cataldi (cfr. *supra* p. 7); ed è chiaramente entrato in rapporto dialettico con la sua filologia, nella forma di un reciproco potenziamento per la messa a punto di un metodo d'indagine e verifica scientifica inattaccabile¹⁰⁵. Si pensi, ad esempio, alla ricchezza di alcune brillanti ricostruzioni storico-politiche e critico-letterarie, abilmente condotte da Timpanaro mettendo a frutto le acquisizioni di uno studio filologico così caratterizzato: prima fra tutte, la confutazione delle spiegazioni freudiane dei lapsus verbali e degli errori di memoria contenute ne *La psicopatologia della vita quotidiana* (1901), smentite e reinterpretate proprio attraverso le tecniche e la terminologia messa a punto dalla critica testuale¹⁰⁶.

In conclusione, non si intende qui sovradeterminare in senso marxista la filologia di Timpanaro, ma piuttosto far emergere e valorizzarne gli aspetti e le acquisizioni fondamentali incentivate dalla sua formazione marxista, e soprattutto l'affondo materialista che ha permesso alla critica testuale di calarsi nella realtà materiale per illuminarne i nessi e i processi, liberando testi e interpretazioni dagli strati ideologici.

¹⁰⁴ Anderson 2013, p. 11.

¹⁰⁵ Sul rapporto tra filologia e filosofia e politica, le nostre conclusioni coincidono con quelle espresse da Tom Geue nel suo recente e meritorio studio di ricostruzione della personalità intellettuale di Sebastiano Timpanaro, cfr. Geue 2025, pp. 61-62: «While respecting Timpanaro's modus operandi of conflict and contestation, in this chapter I want to show that he was not entirely right about the missing overlap between these different spheres. Not only did philology equip him with an intellectual toolkit on which he would draw again and again for all his subsequent activities, but its history, methodologies, obsessions, filters – its worldview – supplied him with a distinctive means of sense-making that would express itself, in different ways, in all his subsequent work. What big things, then, can this small field teach?»

¹⁰⁶ cfr. Timpanaro 1974.

2. Dagli illuministi a Marx: il materialismo integrale di Sebastiano Timpanaro

2. 1. La lezione del leopardismo tra materialismo del limite e pessimismo agonistico

2. 1. 1. Timpanaro marxista e leopardista

Come evidenziato nel capitolo precedente, costituirebbe una forzatura sottoporre a un immediato rapporto di derivazione la filosofia materialistica di Timpanaro rispetto alla sua filologia essenzialmente formale. Lo scienziato materialista, infatti, diversamente dal materialista dialettico, ritiene primaria e necessaria l'immanenza del metodo all'oggetto sul quale si esercita. Una tale distinzione metodologica in relazione a un materialismo radicale come quello proposto dal nostro autore, definito *adialettico*, non è affatto oziosa; e permette di traghettare la presentazione del Timpanaro in quanto filologo materialista verso una disamina più approfondita del suo profilo di pensatore "marxista-leopardista", con particolare attenzione alle similarità e alle divergenze rispetto alle tradizioni di pensiero con cui l'autore si è confrontato.

La produzione intellettuale di Sebastiano Timpanaro si distingue, nel contesto del dibattito politico-culturale italiano del secondo Dopoguerra, per una vigorosa e agguerrita difesa del sostrato materialistico del marxismo, inteso come elemento imprescindibile e ineliminabile. Timpanaro insisteva sulla necessità di riconoscere il marxismo quale «*Weltanschauung* dinamica»¹⁰⁷ capace di ricalibrare, senza perciò snaturarle, le analisi della critica marxista contemporanea, alla luce delle «correzioni che il progresso della ricerca scientifica e della pratica sociale rende necessarie»¹⁰⁸. Tuttavia, la visione eccentrica dello studioso e la caratura inconsueta dei suoi spunti critici che animarono le discussioni sui «Quaderni Piacentini» nella seconda metà degli anni Sessanta, contribuirono a relegarne le istanze filosofiche a una posizione spesso marginale e considerata trascurabile. Le tesi contenute nel saggio filosofico d'esordio, *Considerazioni sul Materialismo* (1966), suscitarono un acceso dibattito: tra gli interlocutori di Timpanaro figurano personalità di rilievo nel mondo scientifico, accomunate da un forte impegno sociale e da una vicinanza agli ambienti della sinistra parlamentare ed extraparlamentare. In particolare, emergono le

¹⁰⁷ «E se per *Weltanschauung* si intende una simile pretesa enciclopedico-dogmatica, è del tutto giusto negare che il marxismo sia una *Weltanschauung*. Ma se invece si vuol dire che marxismo è soltanto una sociologia rivoluzionaria, cosicché sarebbe indifferente per un marxista optare a favore del sistema tolemaico o del sistema copernicano, del fissismo biologico o dell'evoluzionismo, della religione o dell'ateismo e via discorrendo, allora si nega una esigenza fondamentale del marxismo stesso: l'esigenza di mettere, sì, al centro i problemi della critica teorica e del superamento pratico, rivoluzionario, della società borghese, ma di riconsiderare poi, partendo da questo centro, tutti gli altri aspetti della situazione dell'uomo nel mondo. Si potrebbe dunque dire che il marxismo è una *Weltanschauung* dinamica» (Timpanaro 1997, pp. 207-209).

¹⁰⁸ Ivi, p. 54.

figure di Giovanni Jervis, intellettuale e psicanalista noto soprattutto come esponente della *Psichiatria Democratica*, per le lotte portate avanti nel processo di riforma del trattamento della malattia mentale in Italia e culminate con l'approvazione della legge Basaglia e la chiusura dei manicomi (1978)¹⁰⁹; Fiamma Baranelli, studiosa di biologia e militante politica, il cui percorso intellettuale la portò da un iniziale impegno nel Partito Comunista Italiano (PCI) a un successivo avvicinamento alle istanze della sinistra critica; Francesco Ciafaloni, ingegnere impegnato nello studio e nella promozione di tematiche sociali; Massimiliano Aloisi, medico patologo di formazione marxista, interessato anche a questioni di epistemologia e al rapporto fra scienza e politica. A questi si aggiungono storici della filosofia come Paolo Cristofolini e Marzio Vacatello, che contribuirono a dare risonanza alle riflessioni di Timpanaro.

Tuttavia, – come lo stesso filologo ebbe modo di constatare con una certa delusione – la reazione non fu altrettanto vivace da parte di altri «filosofi di sinistra tutt'altro che chiusi nel loro specialismo»¹¹⁰, i quali, riflettendo una formazione culturale largamente influenzata dalla tradizione crociana e, in parte, gentiliana, mostravano scarso interesse per le scienze naturali¹¹¹. Le posizioni di Timpanaro, infatti, non trovarono ampio consenso tra gli intellettuali vicini al Partito Comunista Italiano, dove prevaleva una concezione del marxismo come filosofia della prassi. Tale visione implicava una gerarchia di valori che subordinava la scienza naturale alla filosofia della storia, accompagnata da una diffidenza marcata verso tutto ciò che potesse richiamare il materialismo

¹⁰⁹ Timpanaro nutriva riserve nei confronti di alcune implicazioni teoriche e pratiche del lavoro di Jervis, riserve che riflettevano la sua più ampia visione filosofico-politica, critica verso approcci che, a suo avviso, rischiavano di trascurare il fondamento materialistico delle scienze moderne. Su questo Cfr. Stok 2002, pp. 12-13.

¹¹⁰ Un accenno alla ricezione fiacca della sua raccolta di saggi si trova in Timpanaro 1985 pag 9: «mi dorrebbe (ma non mi scoraggerei per questo) un silenzio pressoché generale, che è ormai troppo spesso il modo di reagire a posizioni di minoranza o a invasioni di campo da parte di chi, proveniente da altri studi (nel mio caso, dalla filologia classica), non è ammesso fra gli addetti ai lavori». Il dibattito continuò a non soddisfare Timpanaro anche negli anni successivi, cfr. Timpanaro 1997 p. X; p. XXIII: «non sarà certo la ripubblicazione di questo mio vecchio libro a smuovere le montagne: non ho così folli ambizioni senili. Mi accontenterei (ritorno al punto dal quale sono partito) se qualcuno lo leggesse e poi, magari lo discutesse anche aspramente. Ho sempre pensato che le stroncature, quando non si riducono a invettive generiche, facciano bene alla salute dei libri: quello che davvero li uccide è il silenzio».

¹¹¹ Ovviamente, ci furono studiosi e amici che discussero dei problemi evidenziati da Timpanaro, per lo più in forma privata. Tra i tanti, Cesare Cases (cfr. *Cesare Cases, Sebastiano Timpanaro. Un lapsus di Marx. Carteggio 1956-1990*, a cura di Luca Baranelli), che nell'ultimo dialogo con Ernesto de Martino parlò dell'amico Timpanaro come di «un illustre studioso del Leopardi che vuole integrare Marx col suo poeta prediletto» (cfr. *Un colloquio con Ernesto De Martino*, 1965).

“volgare”. La prospettiva timpanariana, per contro, portava con sé implicazioni di carattere ecologico e sollevava interrogativi cruciali sul rapporto uomo-natura e sulla critica all’antropocentrismo – temi che, all’epoca, non erano ancora stati pienamente recepiti nel dibattito marxista italiano. In questo contesto, il richiamo di Timpanaro a un materialismo fondato sulla biologia, la fisiologia e la geologia appariva eccentrico, se non anacronistico¹¹².

«Il suo “leopardismo” materialistico-illuministico», nota Paolo Quintili, «appariva come un’originale stravaganza di studioso, di “grande filologo” (indiscutibilmente), ma... una vera eresia politica, tollerata di malagrazia solo in forza dell’assoluta onestà dell’uomo»¹¹³. D’altronde, Timpanaro denunciò sin dalle prime battute la natura non specialistica e non sistematica del proprio lavoro, definito, con il suo caratteristico eccesso di modestia, «prefilosofico e prescientifico»¹¹⁴ – modestia che, a nostro avviso, ha poco di convenzionale e affettato, ma poggia su una genuina disposizione all’auto-critica e al ripensamento. Pur riconoscendo in queste parole una tendenza ricorrente nella personalità di Timpanaro a sottostimare il proprio contributo, è innegabile, per certi aspetti, il carattere più critico che teoretico dell’opera¹¹⁵: egli, infatti, nelle sue riflessioni, mantenendosi su un piano analitico-descrittivo, non sempre accompagna alla *pars destruens* una vera e propria *pars costruens*, ma si limita a fornire nuovi spunti di ricerca da intraprendere, rettifiche interpretative e lucidissime ricostruzioni genetico-storiche dei fenomeni di suo interesse. Tale *modus operandi* non inficia, però, la validità di molte valutazioni esposte da Timpanaro e l’originalità della sua concezione filosofico-politica, riassumibile in quello che doveva essere un sintagma provvisorio, ma che divenne nella *vulgata* una definizione programmatica spesso

¹¹² Quello tra il Partito Comunista Italiano e le lotte di natura ecologica fu un incontro mancato, di cui in seguito si fece carico la cultura operaista. Su questo tema una posizione non dissimile da quella di Timpanaro fu quella di Laura Conti (cfr. *Una lepre con la faccia da bambina*, 1978; *Questo pianeta*, 1983), il cui interesse per le questioni di tutela ambientale la misero spesso in contrasto con la linea produttivista del PCI, che negli anni Settanta puntava a favorire la crescita economica e il progresso tecnologico, sorvolando sulle implicazioni ecologiche. Sulla storia del PCI in rapporto all’ambientalismo e le lotte ecologiche cfr. Nebbia 2014 (*Scritti di storia dell’ambiente e dell’ambientalismo 1970-2013*).

¹¹³ Quintili 2012, p. 25.

¹¹⁴ Ivi p. XXV; ma l’attitudine non teorica dei saggi sul materialismo è ribadita anche in Timpanaro 2001, p. 170.

¹¹⁵ In accordo con Finelli: «da critico testuale quale egli è stato, è del pari al genere letterario della “critica”, e non dell’opera sistematica, che Timpanaro ha consegnato i suoi pensieri sul marxismo, visto appunto che intenzionalmente *critico* è stato il suo approccio metodologico» (Finelli 2013, p. 35).

travisata: *marxismo-leopardismo*, ricordata dal nostro autore come una «disgraziata espressione, fonte di fraintendimenti di tutto ciò che ho scritto e pensato in questo campo»¹¹⁶.

Su questo concetto, abbozzato per la prima volta nel 1964, nel saggio che costituì poi la *Prefazione* alla prima edizione di *Classicismo e Illuminismo nell'Ottocento italiano* (1965), Timpanaro ritornò varie volte nei successivi contributi di carattere politico, filosofico e anche storico-letterario, «a più riprese e con alcune modifiche e ripensamenti»¹¹⁷, al fine di giustificare ideologicamente la natura e le finalità di questo accostamento concettuale. Inizialmente, questa «specie di marxismo-leopardismo»¹¹⁸ fu evocata per sintetizzare la concezione generale «non aprioristicamente sovrapposta alla ricerca storica»¹¹⁹ che sorreggeva l'impianto interpretativo di *Classicismo e Illuminismo*. Timpanaro, con questa precisazione, intendeva riaffermare la propria adesione completa all'analisi marxista della società, in quanto scienza e in quanto teoria rivoluzionaria, dichiarando, al contempo, la necessità di un ripensamento critico sulla concezione dell'uomo in relazione alla natura. Tale ripensamento, secondo Timpanaro, avrebbe dovuto riallacciarsi al filone illuminista del materialismo radicale e adialettico, nonché ai motivi edonistici e pessimistici organicamente connessi alla tradizione filosofica del Sette-Ottocento, rappresentata da pensatori come Diderot, Voltaire, La Mettrie, Helvétius e d'Holbach, e culminante nel pessimismo agonistico di Giacomo Leopardi. In questo modo, Timpanaro proponeva una rilettura del marxismo che, pur mantenendo salde le sue fondamenta materialistiche, si apriva a una riflessione più articolata sul rapporto tra soggetto e oggetto, recuperando elementi della tradizione illuminista e leopardiana che egli considerava utili per un'analisi completa della condizione umana nella modernità.

Un successivo approfondimento teorico di questo «sottofondo ideologico»¹²⁰, riflesso nello studio su Leopardi del 1965, ha trovato una sua attuazione negli interventi pubblicati successivamente su «Quaderni Piacentini» (n. 28 a. 1966): nella *Prefazione* a *Sul Materialismo* Timpanaro rivendica provocatoriamente il carattere materialistico-volgare delle sue pagine in quanto esse si richiamano nella loro lettura materialistica della realtà a una soluzione che rigetta la

¹¹⁶ Timpanaro 2001, p. 156.

¹¹⁷ Ivi, p. 170.

¹¹⁸ Timpanaro 2011, p. LXXVII.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ Ivi, p. XCVIII.

dialettica¹²¹; mentre, per quanto concerne il nesso natura-società, Timpanaro si rifà non tanto alla teorizzazione marxiana ma al precedente materialismo illuminista e alla sua espressione leopardiana. In particolare, il filologo insiste su determinati aspetti della condizione umana assenti o poco sviluppati nei testi di Marx ed Engels, e che trovarono invece una sistemazione poetica nell'opera di Giacomo Leopardi: il perenne condizionamento esercitato dalla natura sull'uomo e la componente di passività insita in tale interazione, mutuata dal concetto leopardiano di Natura Maligna, e trascurata, invece, dal marxismo, in particolare nelle sue letture più "pragmatistiche", che secondo Timpanaro eludono la dimensione del limite naturale e del male non superabile con l'azione storica e pratica, limitandosi a considerare la natura come puro oggetto di lavoro. Il filologo insiste anche sul superamento dell'antropocentrismo, che egli considerava ancora presente, seppur in forma attenuata, nella concezione marxiana. Al centro della sua riflessione vi è il riconoscimento del livello biologico nella definizione dell'individuo come realtà psico-fisica, condizionata da limiti naturali irriducibili. In questa prospettiva, Timpanaro riprende una distinzione formulata da Antonio Labriola nei *Saggi sul materialismo*: quella tra il «terreno naturale», che permane come base dell'esistenza umana, e il «terreno artificiale», definito nel suo sviluppo storico dal lavoro e da determinati rapporti di produzione¹²². In questo senso, anche nella società più evoluta, il primo non cessa di operare, esercitando una pressione ineliminabile sul secondo. Secondo Timpanaro, il contributo più radicale di Leopardi al materialismo moderno consiste proprio nel riconoscimento della dimensione del "male naturale": le conseguenze pessimistiche che derivano dal contrasto tra le fragilità biologiche dell'essere umano (malattia, indebolimento, vecchiaia, morte) e il suo innato bisogno di felicità. In questo quadro, il "pessimismo" leopardiano

¹²¹ L'autore usa provocatoriamente quest'espressione per definire il "suo" materialismo, polemizzando con l'indirizzo al tempo maggioritario nel marxismo occidentale, che tendeva a ridurre a materialismo volgare tutto ciò che si distanziasse dal materialismo dialettico. Tuttavia, pur prendendo nettamente le distanze dal materialismo volgare di pensatori come Moleschott, Vogt e Büchner (si veda a questo proposito il saggio *Engels, Materialismo, "Libero Arbitrio"* in Timpanaro 1997 pp. 47-105), ritiene degne di nota alcune considerazioni emerse dal loro lavoro: «credo che al materialismo volgare ottocentesco (i cui aspetti negativi non hanno bisogno di essere illustrati) vada pur riconosciuto il merito notevole di aver combattuto, in modo più netto e radicale che lo stesso marxismo, contro ogni concezione antropocentrica, e di aver posto l'accento sul condizionamento dell'uomo da parte della natura». Timpanaro 2011, p. 446.

¹²² A partire da queste istanze Timpanaro avanza con forza la necessità di costituire una teoria dei bisogni ancorata a un fondamento edonistico-materialistico; su questo *desideratum* torneremo più avanti (cap. 3 e 4), in relazione allo sviluppo che ne diede Jean Fallot nei suoi testi (*Sfruttamento, inquinamento, guerra*, 1974; *Marx e la questione delle macchine; Matérialisme et Marxisme*). A tal proposito, cfr. Timpanaro 1978, p. XXIX; Timpanaro 1997, p. XXVII.

assume per Timpanaro un valore attivo, etico, lontano da ogni forma di passività esistenzialistica. Si radica in un materialismo edonistico, reso ancora più esplicito nell'ultima fase del pensiero leopardiano, interrotta dalla morte e suggellata dalla *Ginestra*. Per Timpanaro, questo componimento rappresenta l'espressione più compiuta della filosofia «dolorosa ma vera»¹²³ di Leopardi: il fiore del deserto che, consapevole del proprio limite naturale, resiste all'oppressione della natura rifiutando ogni tipo di illusione – religiosa, mitologica, storica o filosofica. La *Ginestra* è così letta come un manifesto di estremo pessimismo e al contempo di «eroismo disperato»¹²⁴, tra le cui righe si intravede una visione morale e sociale avanzata, fondata su un solidarismo laico: un atteggiamento di reciproco riconoscimento tra esseri umani che, privi di consolazioni metafisiche, condividono la stessa condizione di fragilità.

È proprio in questo fiero pessimismo che – secondo Timpanaro – risiede il contributo più valido e attuale di Leopardi al materialismo: un «rifiuto coerente di tutte le consolazioni»¹²⁵ che accetta il limite naturale senza rinunciare all'ideale edonistico – al desiderio di felicità, proprio perché costantemente negato dalla natura. Questo rifiuto rappresenta, per il filologo, il punto di contatto tra il pensiero leopardiano e il marxismo: entrambe le concezioni respingono ogni forma di idealismo, di stoica assunzione di libertà interiore o di forma atarassica di esistenza come risposta alla sofferenza umana (*infra* par. 4. 2. 2). Nessuna consolazione metafisica o ascetica può infatti annullare o mitigare l'oppressione socio-economica e politica, così come nessuna negazione della realtà esterna o di sé stessi può rappresentare un vero conforto di fronte all'oggettività sensistica del dolore, del male psico-fisico e della morte, fonti inestinguibili di paura e angoscia. Tuttavia, se il

¹²³ *Dialogo di Tristano e di un amico* in Leopardi 2008.

¹²⁴ Timpanaro 2011 p. 83. Sulla lettura timpanariana della *Ginestra* si veda il saggio *Alcune osservazioni sul pensiero di Leopardi* (Timpanaro 2011 pp. 108-148), in particolare p. 140: «Rifacendoci ancora una volta alla distinzione tra progressismo politico-sociale e progressismo “scientifico”, possiamo dire che il Leopardi assorbe il primo nel secondo. Soltanto, in quest'ultima fase del suo pensiero, egli toglie al proprio materialismo pessimistico quel carattere alquanto solitario e umbratile che aveva assunto negli anni di Bologna, così come, riprendendo il titanismo del *Bruto minore*, ne elimina quella coloritura aristocratica che il titanismo aveva sempre avuto fin allora». A questo proposito, cfr. anche Timpanaro 1985.

¹²⁵ Timpanaro 1997 p. 39. Un esempio di questo rifiuto si trova nel passo contenuto nel *Dialogo di Tristano e un suo amico*: «Non so se questi miei sentimenti nascano da malattia: so che, malato o sano, calpesto la vigliaccheria degli uomini, rifiuto ogni consolazione e ogn'inganno puerile, ed ho il coraggio di sopportare la privazione di ogni speranza, guardare intrepidamente il deserto della vita, non nascondermi nulla dell'infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera, che, se non è utile ad altro, procura agli uomini forti il fiero compiacimento di veder strappato ogni manto alla crudeltà nascosta e misteriosa del destino umano».

marxismo, attraverso la scienza rivoluzionaria, auspica il superamento del «male sociale» mediante l'abolizione dei modi di produzione capitalistici, l'eliminazione del «male naturale» – ovvero dell'infelicità connaturata alla condizione umana – appare un traguardo irraggiungibile, persino in una società senza classi liberata da ogni disuguaglianza e sfruttamento. In questo contesto, il materialismo e il pessimismo leopardiano appaiono indissolubilmente connessi all'edonismo e alla teoria del piacere: si delinea una visione dell'esistenza in cui l'infelicità fisica si configura come una condizione biologica, intrinseca alla natura stessa dell'essere umano (cfr. par. 4. 2. 1.)¹²⁶. Tale infelicità, che innerva il pensiero e la poesia di Leopardi, si fonda sulla consapevolezza dell'inermità delle cose e dei godimenti, sull'esperienza della malattia e della morte, e su una sofferenza materialmente radicata che, inevitabilmente, prevale sulla costante ricerca di felicità, propria dell'essere umano. La vicinanza tra Leopardi e Marx può essere individuata, allora, nel divieto categorico di evadere dalla realtà materiale, sia essa di ordine individuale o generale. Entrambi gli autori, seppur in contesti diversi, esortano a una lotta coesa contro i mali che affliggono l'umanità. La sottolineatura del dualismo tra male sociale e male naturale è uno dei contributi più originali di Timpanaro al dibattito filosofico-politico, in quanto essa impone una riflessione critica più ampia: da un lato illumina i limiti della nostra progettualità politica, dall'altro l'inevitabile peso esercitato dalle forze naturali sull'azione umana vanifica qualsiasi soluzione idealistica al problema.

La tesi provvidenzialistica secondo la quale Dio o la natura consegue, pur attraverso l'infelicità dei singoli individui, la felicità generale dell'umanità, o la variante della stessa tesi, secondo cui la civiltà moderna assicurerebbe, se non la felicità degli individui, la felicità delle masse, erano, a loro modo, tentativi di superamento “dialettico” del pessimismo. [...] Ebbene, il Leopardi, seguendo Voltaire e andando molto oltre Voltaire, non si è mai stancato di respingere e di deridere tale soluzione “dialettica”, proprio perché essa è una soluzione illusoria, una “negazione ideale” che maschera la reale incapacità di liberare l'uomo dall'oppressione che su di esso esercita la natura. Sotto questo aspetto, la polemica leopardiana contro gli apologeti della divinità o della natura presenta una reale analogia con la polemica marxista contro la pretesa degli hegeliani (e di tutta una millenaria tradizione filosofica) di sopprimere l'alienazione umana “nel pensiero” e non, prima di tutto, “nella realtà”: di giustificare il mondo e non di cambiarlo. Soltanto, per il pensiero marxista la realtà che è causa dell'infelicità umana è essenzialmente una realtà economico-sociale; per il Leopardi, è essenzialmente una realtà fisico-biologica. Per il marxista, la forza condizionatrice della natura sull'uomo si è esercitata soprattutto ai primordi dell'umanità, in una specie di prologo o di antefatto preistorico: da

¹²⁶ Cfr. Timpanaro 2011 p. 130.

quando l'uomo ha cominciato a lavorare e a produrre, la natura avrebbe cominciato a ridursi (e sempre più si ridurrebbe in futuro) a mero oggetto di attività umana: l' "uomo storico" metterebbe sempre più in ombra, e alla fine assorbirebbe e supererebbe del tutto l' "uomo naturale". Per il Leopardi, la natura conserva anche di fronte all'uomo civilizzato tutta la sua formidabile forza logoratrice e distruttrice: perciò la lotta dell'uomo contro la natura si configura nel pensiero leopardiano come una lotta disperata, e la distruzione di tutti i miti non dà luogo a una visione ottimistica della realtà, ma ad un pessimismo lucido e combattivo¹²⁷.

Ma la pulsione demistificante e anti-consolatoria che caratterizza il pensiero di Leopardi non si limita a colpire soltanto le chimere religiose, in linea con l'illuminismo materialistico, ma si estende anche a quelle storico-ideologiche. Il mito delle cosiddette «magnifiche sorti e progressive» viene smantellato dal giudizio disincantato del poeta, che ridicolizza e smaschera l'entusiasmo ottocentesco per il progresso tecnico-scientifico, sostenuto dal movimento romantico e dalla cultura cattolico-liberale priva del «lucido razionalismo»¹²⁸ e dell'antiteismo tipici dell'illuminismo settecentesco. Opere come la *Palinodia al marchese Gino Capponi* e il *Dialogo di Tristano e di un amico* rappresentano esempi emblematici di questo acuto giudizio, in cui Leopardi ironizza sulle illusioni di un'epoca che celebra acriticamente l'avanzamento tecnologico e scientifico¹²⁹.

2. 1. 2 Leopardi, il progresso e la critica alla cultura borghese

Questa disamina impietosa delle illusioni progressiste, trova in Leopardi una delle sue formulazioni più radicali. Tuttavia, il poeta recanatese non assume una posizione di totale opposizione a qualsiasi forma di progresso; piuttosto, secondo Timpanaro, la sua critica si intensifica quando tale concetto

¹²⁷ Timpanaro 2011, pp. 146-47.

¹²⁸ Ivi, p. 136.

¹²⁹ Cfr. il *Dialogo di Tristano e di un amico* in Leopardi 2008 p. 319 («studiando più profondamente la questione, compresi che l'infelicità dell'uomo era uno degli errori inveterati dell'intelletto, e che la falsità di questa opinione e la felicità della vita era una delle grandi scoperte del diciannovesimo secolo. Allora trovai pace e ammetto che avevo torto a credere quello che credevo») e il canto XXXII, *Palinodia al marchese Gino Capponi* (in Leopardi 1993 p. 255): «Vidi l'eccelso | Stato e il valor delle terrene cose, | E tutto fiori il corso umano, e vidi | Come nulla quaggiù dispiace e dura. | Nè men conobbi ancor gli studi e l'opre | Stupende, e il senno, e le virtù, e l'alto | Saver del secol mio [...] Aureo secol omai volgono, o Gino, | I fusi delle Parche. Ogni giornale, | Gener vario di lingue e di colonne, | Da tutti i lidi lo promette al mondo | Concordemente. Universale amore, | Ferrate vie, molteplici commerci, | Vapor, tipi e choléra i più divisi | Popoli e climi stringeranno insieme. [...] Questa legge in pria | Scrisser natura e il fato in adamante; | E co' fulmini suoi Volta nè Davy | Lei non cancellerà, non Anglia tutta | Con le macchine sue, nè con un Gange | Di politici scritti il secol novo».

viene rimasticato all'interno dell'ideologia dominante, trasformandosi in una nuova forma di illusione e alienazione, pronta a sostituire «ogni conforto stolto»¹³⁰ della religione e della superstizione – che si credevano superati dall'illuminismo – con nuovi miti e convinzioni. Nella lettura timpanariana, Leopardi punta il dito contro un progresso specificamente “borghese”, inebriato dalle conquiste della ragione e della scienza, ma dimentico dell'oppressione radicata nella natura fragile e mortale degli uomini¹³¹. Timpanaro, nel suo approccio critico, evita di manipolare il pensiero del suo autore trasformandolo in quello di un rivoluzionario o di un teorico politico. Al contrario, restituisce una lettura puntuale e dettagliata della riflessione politica di Leopardi, valorizzandolo come critico della civiltà moderna e dei suoi falsi miti progressisti¹³². Il filologo materialista è ben conscio del fatto che Leopardi non possa essere “marxistizzato” o reso un precursore della lotta di classe; infatti, seppur emerga con chiarezza nelle sue opere il forte disprezzo per lo «spirito di affarismo, di rapina, di meschinità arrogante della nuova società

¹³⁰ Canto XVII, *Amore e Morte*, v. 119, in Leopardi 1993, p. 224.

¹³¹ Cfr. Timpanaro 1985, pp. 20-21.

¹³² Cfr. Ivi, p. 21.

borghese»¹³³, non bisogna dimenticare che Leopardi ignora del tutto il concetto di *classe* nel senso moderno del termine¹³⁴.

Dunque, tornando al concetto di progresso, Timpanaro nega che il poeta recanatese sia stato un anti-progressista in senso assoluto. La critica leopardiana, infatti, procede parallelamente a una filosofia materialistico-pessimista da un lato e a un forte sentimento anti-borghese dall'altro. Come sottolinea Timpanaro, «nel suo pensiero le esigenze progressiste non sopraffanno mai il pessimismo; anzi, nell'ultima fase, progressismo e pessimismo si esaltano e si potenziano

¹³³ Timpanaro 2001, p. 171. Per un approfondimento del Leopardi anti-borghese, cfr. Timpanaro 1985, p. 20, pp. 147-48, p. 154, pp. 180-182. Timpanaro, inoltre, fa un interessante confronto fra lo sguardo ironico e sdegnoso del Manzoni verso il “volgo” e l'atteggiamento mostrato da Leopardi: cfr. Timpanaro 1985 p. 23, pp. 35-36; e pp. 186-87: «Contiene, invece, un'implicita carica antimeritocratica la simpatia con cui il Leopardi, in contrasto col disprezzo che ha per i vecchi proprietari fondiari non meno che per i nuovi borghesi trafficanti, guarda sempre gli artigiani, i contadini, l'unico “popolo” di cui aveva conoscenza di retta. Egli non pensa (e appunto perciò non è un socialista, nemmeno un socialista utopista) al popolo lavoratore come potenziale instauratore di un nuovo ordine sociale attraverso una rivoluzione. Ma non ha nemmeno, mai, la paura della rivoluzione; e, ciò che più importa, non è un populista. Nella sua valutazione del popolo come persone la cui vita si fonda sul vero e non sul falso” non c'è l'idoleggiamento della religiosità popolare, del popolo come ultimo rifugio del Medioevo; e non c'è neppure, mai, l'ironia paternalistica del Manzoni. Silvia, Nerina, gli artigiani del *Sabato* e della *Quiete* non hanno nulla a che vedere con Renzo e Lucia; meno ancora il giovane e la fanciulla popolani di *Amore e morte*, che arrivano per la potenza d'amore al suicidio concepito come atto eroico. Il popolo è, per usare ancora una volta la distinzione a cui il Leopardi tanto teneva, primitivo, non barbaro».

¹³⁴ Ibidem: «In un errore [...] credo di non essere mai caduto: l'errore di aver forzato il pensiero del Leopardi e di altri [...] per avvicinarlo o assimilarlo al marxismo, e, viceversa, di aver forzato il marxismo in una direzione “leopardiana”. Un problema di rapporti tra Leopardi - o meglio: tra quella corrente del materialismo settecentesco che il Leopardi porta al massimo grado di esasperata coerenza - e il marxismo esiste certamente; ma va affrontato, ripeto, a partire dalla consapevolezza della diversità». Inoltre, sulla distinzione tra progressismo filosofico e progressismo ideologico-politico, Timpanaro tornò svariate volte nel corso della sua produzione saggistica, rimarcando la non sovrapponibilità di materialismo e progresso e idealismo e reazione, cfr. ad esempio Timpanaro 1985 pp. 168-70; Timpanaro 1981 (*Prefazione a Aspetti e figure della cultura ottocentesca*). Egli, a questo proposito, abbraccia la spiegazione dell'amico Antonio La Penna, e scrive: «credo anche indispensabile mantenere la distinzione, che ho ripreso da Antonio La Penna, tra progressismo politico-sociale e progressismo come conquista di una visione laica e materialistica della realtà: una distinzione che certamente ha ancora bisogno di precisazioni e approfondimenti, ma che ad ogni modo serve già ad escludere che si possano mettere sullo stesso piano fasi di pensiero borghese laico-materialista, come l'illuminismo e come il darwinismo, e fasi di involuzione spiritualistica, come il romanticismo e la “rinascita idealistica” del primo Novecento. Va anche notato che tale distinzione non coincide con quella, più comunemente adoperata, fra progresso sociale e progresso tecnico: spesso, anche nell'epoca attuale, il progresso tecnico coesiste con concezioni generali della realtà agnostiche o spiritualistiche» (Timpanaro 2011 p. XCVII).

entrambi»¹³⁵. Tuttavia, il pessimismo spietato di Leopardi comportava un rischio non trascurabile, già evidenziato da Pietro Giordani: quello di innescare una spirale di infecondità politico-sociale, esposta a un potenziale ripiegamento sterile e autoreferenziale. Questo pericolo, che avrebbe potuto condurre a esiti reazionari, viene efficacemente arginato nella fase matura del pensiero leopardiano, di cui, ancora una volta, l'esempio più emblematico si trova nella *Ginestra*. In questo componimento, la consapevolezza di una lotta impari contro la natura non scoraggia l'impegno per il progresso umano e la liberazione dall'oscurantismo politico. Al contrario, il poeta introduce non soltanto il concetto di solidarismo e di «social catena»¹³⁶, ma anche una rivendicazione di ateismo universale definito da Timpanaro come «il più alto risultato a cui arriva il Leopardi 'politico'»¹³⁷. Questa prospettiva rinsalda la fecondità del pensiero leopardiano, orientandolo verso una riflessione radicale sulla morale, l'educazione e i costumi. In tal modo, Leopardi propone una visione che, pur radicata nella lucida consapevolezza dei limiti umani, mantiene una tensione etica e sociale di straordinaria attualità.

Questa lettura si distingue rispetto ad altre interpretazioni novecentesche del poeta recanatese, e pone le basi per un confronto critico particolarmente significativo tra l'ermeneutica timpanariana e quella avanzata da Cesare Luporini nel celebre saggio *Leopardi progressivo*. Sebbene entrambi gli autori condividano l'intento di sottrarre Leopardi a ogni forma di spiritualismo reazionario e ne riconoscano la radicale critica alla società borghese, essi divergono profondamente nella definizione di quali aspetti del Leopardi debbano essere assunti per una riflessione che si lega al marxismo. Secondo Timpanaro, il marxismo può farsi forza del leopardismo filosofico e delle sue potenzialità teoretiche, ma non nel senso suggerito da Luporini. Non si tratta di cercare nella *Ginestra* una tensione razionale verso il progresso storico, bensì di riconoscere nell'opera leopardiana, – compresa la fase delle *Operette morali* –¹³⁸, la denuncia più

¹³⁵ Timpanaro 2011 p. 83

¹³⁶ Concetto che, come sottolinea Timpanaro, risulta ancora astratto e inattuabile per la mancanza di un'analisi classista che presupponga una società egualitaria, cfr. Timpanaro 2001 p. 171: «il “solidarismo”, che non è il motivo centrale della *Ginestra* e, nella misura in cui c'è, è un elemento di indeterminatezza, dovuto al fatto che il Leopardi, [...] non conosce la lotta di classe, e non è, perciò, un socialista nemmeno premarxista».

¹³⁷ Timpanaro 2001 p. 171.

¹³⁸ Luporini, al contrario, tende a ridimensionare il significato delle *Operette*, considerate un momento di irrigidimento moralistico, rispetto alla fase dello *Zibaldone* e della *Ginestra*, in cui vedrebbe invece delinearsi un pensiero progressivo fondato sulla ragione e sull'impegno collettivo.

lucida e intransigente della morale borghese, del mito del progresso, dell'antropocentrismo e delle illusioni dialettiche, oltre.

Timpanaro rifiuta di classificare Leopardi né come reazionario né come progressista in senso tradizionale: Egli non aderisce a nessuna visione storicistica del progresso, il suo anti-progressismo non è assoluto; la tensione etica verso la solidarietà umana e la lotta contro la superstizione e l'oppressione è letta da Timpanaro come un atto di eroismo agonistico e disperato ma che non prelude a una redenzione storica né a una spinta più razionale di superamento del pessimismo. Proprio in virtù di questa profonda lettura del pessimismo – in contrasto con quella luporiniana – il pensiero leopardiano assume un ruolo centrale nella riflessione timpanariana: esso non lascia spazio a nessuna sintesi dialettica aperta al superamento della negatività, ma enuclea una visione radicalmente laica, materialistica e pessimista, che fonda una solidarietà non su un orizzonte storico da conquistare, bensì su un destino naturale da condividere¹³⁹. Luporini, proponeva invece una ricomposizione dialettica del pessimismo leopardiano, sostenendo che il suo pensiero evolve da una visione disillusa e “passivista” a una fase in cui la ragione pur conscia dei suoi limiti si organizza, costruendo volontaristicamente le condizioni per un «efficace movimento popolare»¹⁴⁰.

In sintesi, anche rispetto alla critica del concetto di progresso, Timpanaro considera Leopardi un pensatore straordinariamente avanzato, la cui analisi anticonvenzionale e sfaccettata mantiene una sorprendente attualità, soprattutto se confrontata con l'ottimismo fiducioso che, secondo l'autore, ha caratterizzato gran parte del Novecento:

Basti pensare da un lato alla rifioritura di cattolicesimo del più basso livello, superstizioso, bigotto (e in cerchie culturalmente più raffinate, l'irrazionalismo dominante anche tra molti

¹³⁹ Cfr. Timpanaro 1985, p. 149 e *passim*.

¹⁴⁰ Luporini 2006, p. 59. Luporini, di converso, tende a valorizzare gli elementi di razionalismo attivo presenti soprattutto nello *Zibaldone* e nella *Ginestra*, leggendo Leopardi come pensatore “progressivo” nella misura in cui dalla coscienza del limite naturale nasce una progettualità umana, una possibilità di trasformare il dolore in azione storica. Ovviamente la ragione di questa operazione di lettura è già politica. Timpanaro rileva che la posizione luporiniana, pur presentando delle forzature, ha il pregio di collocarsi «su una linea diversa da quella del sia pur migliore gramscianesimo» (Timpanaro 1985 p. 149); tuttavia Luporini, sottovaluta le «implicazioni teoretiche che potevano esservi implicite (anche quelle in apparenza più scomode ma in realtà più feconde per un marxista)» (ibidem), cioè che il male naturale resta e che la felicità ha limiti inemendabili. Il confronto tra la posizione di Timpanaro e quella di Luporini non dovrebbe esaurirsi qui ma un'analisi esaustiva del rapporto tra i due leopardisti richiederebbe uno spazio di approfondimento autonomo.

scienziati, o all'idolatria del 'progresso' meramente tecnico, apportatore di sempre maggiori guasti sociali e biologici)¹⁴¹.

Timpanaro, infatti, mostra una profonda sintonia con l'antiteodicea leopardiana, che in qualche modo risuona con la sua polemica contro certi esponenti del marxismo italiano, eccessivamente imbevuti di una fiducia storicistica nel progresso umano e nel «comunismo come meta ormai sicura della storia umana»¹⁴² e del suo movimento teologicamente dialettico. Di qui, la contraddizione costitutiva, il «vizio d'origine»¹⁴³ riconosciuto nel *marxismo-leopardismo*, risultante «dalla giustapposizione di un ottimismo storico-sociale e di un pessimismo riguardante l'oppressione della natura sull'uomo, la quale avrebbe continuato a essere motivo di infelicità anche nella società comunista»¹⁴⁴. Questa tensione insoluta nel marxismo di Timpanaro tra la speranza rivoluzionaria e la lucida accettazione dei limiti umani costituisce uno degli aspetti più profondi e drammatici del suo materialismo.

Il marxismo-leopardismo è un'apparente contraddizione in termini, un sintagma parzialmente antinomico che, pur evidenziando la discordanza delle due prospettive, permette di far emergere anche significativi punti di contatto tra queste. Da un lato, vi è la lotta per il socialismo, come sforzo per liberare l'umanità dalle strutture oppressive della società; dall'altro, vi è la lotta contro la natura in cui l'individuo solo è destinato a soccombere. Queste due dimensioni non possono essere né separate né identificate: separarle significherebbe appiattire la complessità dei diversi piani comunicanti dell'esistenza umana, riducendola esclusivamente al piano economico-sociale o a quello fisico; identificarle significherebbe invece vanificare le conquiste teorico-scientifiche del marxismo, attenuandone la carica rivoluzionaria. Questo doppio binario va tuttavia accostato, secondo Timpanaro, per favorire uno scambio proficuo che avvenga sempre sul terreno del materialismo e della scienza. Se è vero che il male naturale non può essere completamente estirpato e che la forza cieca della natura finirà comunque per sovrastare l'uomo, è altrettanto vero che la scienza rappresenta uno strumento imprescindibile per tamponare e arginare le conseguenze infelicitanti che tale dominio esercita sulla specie umana. La scienza, tuttavia, richiede un approccio critico e consapevole, lontano da ogni manipolazione ideologica. Pertanto Timpanaro,

¹⁴¹ Timpanaro 2001, p. 154.

¹⁴² Timpanaro 1997, p. XXVIII.

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ Ibidem.

attraverso il materialismo, promuove la saldatura fra marxismo e scienza, con l'obiettivo di fornire all'essere umano le tecnologie atte a rallentare la violenza mortale della natura che agisce dentro e fuori di lui. In questa prospettiva è auspicabile scindere la scienza dal suo uso capitalistico, trasformandola in uno strumento al servizio dell'emancipazione totale della specie¹⁴⁵.

Il connubio tra Leopardi e Marx, concepito da Sebastiano Timpanaro, trova un'ulteriore applicazione nella sua critica alla psicanalisi freudiana e alle sue derive idealistiche, esistenzialistico-borghesi e decadenti. Nel libro del 1974, *Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale*, Timpanaro analizza in modo polemico le teorie dello psicanalista viennese attraverso una prospettiva marxista sviluppata in senso materialista-edonista-pessimista. Secondo il filologo materialista, la psicanalisi freudiana incarna l'ideologia di una borghesia raffinata e decadente, critica e disincantata verso la propria classe in crisi, ma incapace di riconoscersi nell'ottimismo borghese tradizionale e, al contempo, consapevole dell'infelicità umana. Timpanaro individua il contraccolpo ideologico di questa posizione nella mistificazione della realtà obiettiva, derivante dal mancato incontro tra questa élite borghese disorientata e il punto di vista del proletariato. Ciò porta a una sovrapposizione indiscriminata tra l'«infelicità umana in generale» e l'«infelicità storico-sociale», con il risultato di offuscare le vere cause della sofferenza umana:

E anche l'infelicità in generale non sarà da lui [scil. il borghese "raffinato-decadente"] vista, il più delle volte, con la lucida coscienza materialistica di un Leopardi, come effetto della fragilità biologica dell'uomo, dell'oppressione esercitata su di lui dalla natura, ma assumerà connotazioni romantico-esistenzialeggianti, su una linea più schopenhaueriana che leopardiana¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Cfr. Timpanaro 1997, p. XXIX: «Il vero modo di superare quel mio iniziale difetto di impostazione a cui accennavo poco sopra non consiste nel sognare evasioni dalla scienza o nel dare per scontato che l'uomo abbia già vinto la lotta per il dominio della natura e debba soltanto fare di tale dominio un uso comunistico [...] Ciò richiede anche un tipo nuovo di scienziato. 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 parere, 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».

¹⁴⁶ Timpanaro 1974, p. 216.

Questa cecità nei confronti delle cause stratificate dell'infelicità umana – che affondano le loro radici non solo nella fisiologia ma anche nelle condizioni storico-sociali – rappresenta, secondo Timpanaro, una conseguenza diretta della mancanza di un approccio materialista rigoroso. Da un lato, infatti, l'infelicità è generata leopardianamente dai condizionamenti della natura, sia interna che esterna all'uomo; dall'altro, essa è prodotta marxianamente dalle conseguenze della divisione in classi, che si manifestano sul piano economico, culturale, lavorativo, familiare e sessuale. Il mancato ancoraggio della psicologia alle sue basi neurofisiologiche conduce, secondo Timpanaro, a un iperpsicologismo anti-scientifico e ideologico, che finisce per oscurare le vere radici della sofferenza umana. Un ulteriore elemento di riflessione e confronto è rappresentato dal pessimismo freudiano, che Timpanaro definisce come elitario e «misanthropico»¹⁴⁷, in netto contrasto con il “materialismo e pessimismo per tutti” di stampo agonistico-militante professato da Leopardi. È proprio attraverso questa chiave di lettura contemporaneamente marxista e leopardiana che Timpanaro fa emergere la sua carica demistificante, mettendo in luce le contraddizioni e le limitazioni della psicanalisi freudiana e proponendo, al contempo, una visione più radicale e materialista della condizione umana¹⁴⁸.

Fatta questa ricostruzione del cosiddetto marxismo-leopardismo, è tuttavia necessario aggiungere che già alla fine degli anni Ottanta, in un articolo pubblicato su «Belfagor» (Leopardi

¹⁴⁷ Ivi, p. 217: «Mentre l'accusa di pansessualismo rivolta alla psicanalisi è almeno in gran parte errata, assai più seria, io credo, è l'accusa di psicologismo. La spiegazione preferita è sempre la più complicata e tortuosa, e quindi la più “misanthropica”. Anche sotto questo aspetto Freud si dimostra espressione del suo tempo – un tempo in cui lo psicologismo trionfa in tutta la cultura borghese europea, a cominciare dalla letteratura – e quindi, fino a un certo segno, interprete di una complicatezza psicologica realmente esistente nei suoi pazienti; ma, al di là di quel limite, “sovrainterprete”».

¹⁴⁸ Cfr. Timpanaro 1974, p. 146: «Muovere a Freud un'accusa generica di pessimismo sarebbe errato; e in questo errore sono in qualche misura caduti sia i cosiddetti “revisionisti freudiani” (Fromm, la Homey, Sullivan ecc.) [...]. Non è il pessimismo in quanto tale, ma il tipo freudiano di pessimismo che va discusso: vanno discusse, assai più a fondo di quanto abbiamo accennato nelle pagine precedenti, le sue radici romantiche e schopenhaueriane. Il problema non si limita all'accoglimento o no di Thanatos accanto ad Eros, ma investe l'oggetto stesso del pessimismo (la natura leopardianamente nemica dell'uomo, o la “natura umana” cattiva?) e l'atteggiamento stesso di fronte alla realtà (affermazione dell'insopprimibile diritto dell'uomo alla felicità, e quindi lotta contro i limiti biologici, oltreché storico-sociali, che si ergono contro tale diritto, oppure “sublimazione”, saggio adattamento a una società e ad una natura infelicitanti?). Il rifiuto della seconda alternativa rappresenta ciò che – senza dimenticare neanche per un momento le grandi differenze di formazione, di priorità d'interessi e di prospettive – il marxismo e il pessimismo materialistico di Giacomo Leopardi hanno in comune. Ma questo sarebbe l'inizio di un discorso molto più ampio, che solo in parte abbiamo cercato di avviare già alcuni anni fa e che non possiamo qui sviluppare».

Verde, 1987), e successivamente nell'inchiesta del 1994 curata da Guido Oldrini, Timpanaro volle sottolineare il carattere del tutto provvisorio che tale designazione assunse fin dalla sua prima apparizione (1964), nonché il suo raro e incerto utilizzo da parte dell'autore nel corso degli anni. Questa presa di distanza rappresentò un chiaro allontanamento dal marxismo-leopardismo come significante, ma non certo come significato; infatti, nelle stesse pagine, Timpanaro torna a evidenziare il rapporto sottile ma significativo tra il leopardismo materialista e il marx-engelsismo:

Su un punto vorrei insistere. Io non ho mai mirato a “conciliare” la linea di pensiero marxista e quella leopardiana. Le ho piuttosto ritenute complementari, il che è ben diverso. Ho cercato e trovato in Leopardi e in alcuni suoi precursori illuministi ciò che mi sembrava di non trovare, o di trovare in forma troppo incompleta, nel marxismo; e ho cercato e trovato la lucidità necessaria. Naturalmente, per complementarità non si può intendere una giustapposizione del tutto “pacifica”; ma non credo nemmeno che una posizione come quella che ho troppo brevemente delineato possa essere tacciata di “dualismo” irrelato. La duplicità è insita nella condizione umana stessa, nel trovarsi l'uomo sul “terreno naturale” e sul “terreno artificiale” a un tempo. D'altra parte, un punto di contatto molto importante tra le due linee di pensiero è il rifiuto di considerare rimedi validi contro l'infelicità umana le consolazioni meramente “filosofiche”, le “negazioni ideali” del male. Il male (fisico e sociale) dev'essere eliminato di fatto; e se ciò non appare possibile, bisogna, senza piagnistei, prenderne atto per ora, e continuare a lottare¹⁴⁹.

Ciò che è stato interpretato scorrettamente come un'eretica e bizzarra ibridazione di Leopardi e Marx, dettata dalla volontà di correggere quest'ultimo servendosi del poeta filosofo recanatese, finendo per ridurre il marxismo a materialismo “volgare”, rinunciatario e pessimista, rappresenta in realtà un tentativo di rinviare il concetto di materialismo alla base del pensiero di Marx ed Engels, evidenziando «ciò che non c'è in Marx né in altri, ed è tuttavia vero e vivo»¹⁵⁰. Quello di Timpanaro è però un recupero che non intende emendare il materialismo marxiano-engelsiano di tipo economico, ma porlo in dialogo reciproco con quei motivi illuministici che Leopardi ha portato «al massimo grado di esasperata coerenza»¹⁵¹: il materialismo pessimistico, il rifiuto

¹⁴⁹ Timpanaro 2001, p. 220.

¹⁵⁰ Timpanaro 1985, p. 196.

¹⁵¹ Timpanaro 2001 p. 171.

dell'antropocentrismo e un «illuminismo per tutti»¹⁵² che secondo il filologo fiorentino rappresenta la sintesi delle posizioni più avanzate dell'*âge des lumières*¹⁵³.

Alla luce di questa ricostruzione, riteniamo sia preferibile sorvolare su una terminologia che non ha giovato particolarmente alla comprensione del pensiero di Timpanaro e che l'autore stesso aveva evitato di usare. È bene, piuttosto, concentrare l'attenzione sul punto cardine della visione politica, filosofica e scientifica di Timpanaro: la rivendicazione di un materialismo radicale, a-dialettico, di matrice illuminista. Bisogna chiedersi, pertanto, come Timpanaro abbia inteso la rifondazione del marxismo sulle sue radici materialiste e come l'accurato studio critico-letterario, filologico e storico del poeta recanatese abbia contribuito alla speculazione materialistica del nostro autore.

2. 2. Condizionamenti naturali e liberazione umana: un'ontologia materialista

2. 2. 1. Engels, natura e catastrofe

A questo punto della trattazione è indifferibile una riflessione approfondita sugli aspetti rimarchevoli della concezione materialistica di Sebastiano Timpanaro, partendo dalla definizione che egli stesso propone nell'omonimo saggio, facendo valere i diritti del corpo e della materia su quelli dello spirito. Da sempre, sostiene il filologo, negli studi marxisti si riscontra una difficoltà a fare chiarezza in modo definitivo sulla nozione di materia e, conseguentemente, di materialismo; a suo modo di vedere, tale incertezza, riscontrabile anche nelle interpretazioni successive, risale a un'iniziale carenza nella riflessione sulla materia, rimasta tale anche negli scritti marxiani della maturità¹⁵⁴. La materia tematizzata dal giovane Marx delle *Tesi su Feuerbach* (1845) è realtà in movimento, che subisce un mutamento processuale su base storica, per mezzo dell'«attività umana sensibile»¹⁵⁵: il materialismo marxiano, dunque, «concepisce il mondo sensibile come attività pratica»¹⁵⁶; e, più tardi, nel *Capitale*, tale attività pratica si concretizza nel lavoro come fattore di mediazione e ricambio organico tra l'uomo e la natura. La concettualizzazione delle forme di

¹⁵² Timpanaro 1985, p. 188.

¹⁵³ Ibidem: «l'egualitarismo rousseauiano ma senza religione, il materialismo holbachiano (e il deismo tendenzialmente pessimistico e perfino antiteistico di Voltaire) ma senza l'esclusione, anzi con la partecipazione necessaria e determinante del “volgo”».

¹⁵⁴ Cfr. Timpanaro 1997, p. 21.

¹⁵⁵ Marx 1854 (tesi I).

¹⁵⁶ Marx 1854 (tesi IX).

movimento della materia è dipendente dalla formazione economico-sociale, dall'insieme dei rapporti materiali di produzione che costituiscono la struttura economica della società¹⁵⁷. È una visione che indubbiamente mette al centro l'uomo – storicamente determinato e caratterizzato da rapporti socio-economici – e il suo ruolo di coscienza attiva nella trasformazione della materia e di agente principale della storia. Se, in questa visione che aggiorna il materialismo “naturalistico” di Feuerbach, Marx comprende giustamente il profondo legame e storico tra materia e soggettività attiva, egli pecca, secondo Timpanaro, di una sorta di “riduzionismo pragmatistico” del rapporto uomo-natura: non è sufficientemente marcato il riconoscimento del «lato passivo» dell'oggetto-uomo che subisce e continuerà a subire l'azione condizionante della natura. Il marxismo occidentale accentuerà l'interpretazione pragmatista e incrinerà sempre di più i rapporti tra il marxismo e la sua base materialistica. Senza tale riconoscimento deciso il materialismo marxista difetta di un tassello essenziale: la critica dell'antropocentrismo e l'effetto limitante e dominante dell'azione naturale, mai completamente invertibile con lo sviluppo e il progresso tecnico-scientifico.

Quello di Timpanaro è un materialismo biologicamente e scientificamente fondato, che pur riconoscendo il manufatto marxiano del materialismo storico, esige un passaggio all'indietro per riproiettarsi in avanti, dalla materia *tout court* alla materia passibile di lavoro umano. Egli vuole, cioè, correggere lo sguardo troppo fiducioso del materialismo marxista, nutrito della dialettica hegeliana, per rivolgerlo verso un materialismo compiuto che riconosca l'azione vincolante del piano fisico-biologico sull'operato umano¹⁵⁸. Nella concezione timpanariana, ai rapporti sociali di produzione che determinano *necessariamente* l'agire materiale umano, si deve premettere una sorta di “sotto-struttura” fisiologica e biologica costituita da quelli che potremmo chiamare *rapporti di subordinazione biologico-naturali* indipendenti dalla volontà umana. Essi determinano il rapporto

¹⁵⁷ Cfr. Marx 1859 (*Prefazione*): «nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita».

¹⁵⁸ Cfr. Timpanaro 1997, p. 6: «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 di 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 continua ad esercitare, almeno in un futuro prevedibile».

dell'animale umano con la natura e condizionano, di conseguenza, l'interazione dell'uomo-sociale con la stessa¹⁵⁹. Timpanaro, dunque, dà accreditamento a un livello preliminare meno immediatamente percettibile nell'analisi dei processi storico-sociali, ma fondamentale per sopperire alla generale attenuazione materialistica nel marxismo.

Entrando nel merito degli influssi materiali che limitano l'esistenza umana, egli parla di «dati costanti della condizione umana»¹⁶⁰, interpretabili come aspetti universalmente umani intesi dal nostro autore come *diuturni*, dunque tendenzialmente stabili e lentamente alterabili nell'arco dell'evoluzione umana. Le costanti che Timpanaro porta come esempio accompagnano l'essere umano in tutto il suo arco vitale, e contribuiscono a limitarne le libertà sin dalla nascita, la quale *in primis* non avviene su base volontaria: «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»¹⁶¹. Ma non solo; l'ereditarietà genetica, dunque i caratteri e le potenzialità assunte naturalmente dall'individuo, gli stati patologici dell'organismo, la sua fragilità e precarietà fisica, la costituzione biologica dell'individuo e i parziali effetti sul suo temperamento nervoso; la sofferenza psico-fisica derivante dall'impossibilità effettiva di appagare certi bisogni materiali o le aspirazioni di tipo edonistico e intellettuale, a causa dei vincoli connaturati nell'uomo.

Quelli elencati sono gli aspetti principali afferenti all'essenza propriamente biologica del cosiddetto «uomo in generale» di cui si afferma l'esistenza e la persistenza nell'uomo sociale moderno, – contrariamente a quanto dice Marx –¹⁶², benché mediata dall'ambiente storico-

¹⁵⁹ Cfr. Ivi, pp. 15-19.

¹⁶⁰ Ivi, p. 24.

¹⁶¹ Ibidem.

¹⁶² Karl Marx, *Einleitung del 1857*, in Curi 2011 p. 82.

economico, sociale e culturale¹⁶³. Oltre alla natura intrinseca e consustanziale all'essere umano, Timpanaro prende in considerazione anche quella che ne condiziona la vita dall'esterno, abbracciando una visione materialista anche di declinazione geologica e astronomica: l'uomo, infatti, si trova a fronteggiare, *leopardianamente*, anche la natura fisica, come dato esterno all'animale umano non riducibile a mero oggetto del suo pensiero o del suo lavoro. La specie umana costituisce una frazione infinitesimale e sostanzialmente impotente di fronte alla vastità di un cosmo regolato da leggi intrinseche, del tutto indipendenti dalle logiche del principio antropico e da qualsiasi prospettiva di matrice antropocentrica. Su un piano strettamente geologico, inoltre, «esistono forze telluriche e cosmiche dinanzi alle quali l'uomo non può che opporre un lucido coraggio»¹⁶⁴, come efficacemente rappresentato da Leopardi¹⁶⁵.

L'elaborazione filosofica dello studioso fiorentino trova conferma e approfondimento nei testi leopardiani, risultando dall'incontro intellettuale e dalla sintesi tra queste due figure. Il pensiero di Timpanaro non si limita a esprimere una sfiducia di carattere storico-cosmico, ma riflette una sorta di timore atavico verso l'estinzione di massa, accompagnato da una profonda malinconia per il naufragio della sua tradizione scientifica, culturale e politica dell'umanità.

¹⁶³ cfr Timpanaro 1997, p. 24: «La polemica storicistica contro l' "uomo in generale", giustissima finché nega che siano proprie dell'umanità in generale certe caratteristiche storico-sociali come la proprietà privata o la divisione in classi, diventa errata quando trascura il fatto che l'uomo come essere biologico, dotato di una certa (non illimitata) adattabilità all'ambiente esterno, dotato di certi impulsi all'attività e al raggiungimento della felicità, soggetto a vecchiezza e a morte, non è una costruzione astratta e non è nemmeno un nostro antenato preistorico, una specie di pitecantropo ormai superato dall'uomo storico-sociale, ma esiste tuttora in ciascuno di noi e con tutta probabilità esisterà anche in futuro. Cambiano, certo, in conseguenza dello sviluppo della società, i modi di sentire il dolore, il piacere e le altre reazioni fisio-psichiche elementari; non c'è più nell'uomo odierno quasi nulla di "puramente naturale", che non sia stato arricchito e riplasmato dall'ambiente sociale e culturale. Ma tuttavia quegli aspetti generali della "condizione umana" rimangono, e le caratteristiche specifiche introdotte dalle varie forme di vita associata non sono state tali da sovvertirli completamente».

¹⁶⁴ Ivi, p. X.

¹⁶⁵ Cfr. Canto XXXIV in Leopardi 1993: «e fur città famose | che coi torrenti suoi l'altero monte dall'igneo bocca fulminando oppresse | con gli abitanti insieme. Or tutto intorno | una ruina involve, | dove tu siedì, o fior gentile, e quasi | i danni altrui commiserando, al cielo | di dolcissimo odor mandi un profumo, | che il deserto consola. A queste piagge | venga colui che d'esaltar con lode | il nostro stato ha in uso, e vegga quanto | è' il gener nostro in cura | all'amante natura. E la possanza | qui con giusta misura | anco estimar potrà dell'uman seme, | cui la dura nutrice, ov'ei men teme, | con lieve moto in un momento annulla | in parte, e può con moti | poco men lievi ancor subitamente | annichilare in tutto. Dipinte in queste rive | son dell'umana gente | le magnifiche sorti e progressive».

L'autore ne parla in una testimonianza biografica, pubblicata nel primo numero di «Giano» del 1989:

Alla fine “naturale” del mondo, in un futuro molto lontano, per raffreddamento, del sole o altre cause cosmiche, io avevo pensato con molta angoscia già da ragazzo. [...] La lettura del Leopardi mi trovò quindi già predisposto all'adesione al suo materialismo e al suo pessimismo: pessimismo agonistico, non “rassegnato” né “buddhistico” alla Schopenhauer, ma *vero, integrale pessimismo* [...]. Del pessimismo leopardiano faceva parte, insieme a molti altri motivi, anche la “fine del mondo” (non ho bisogno di ricordare, prima ancora della *Ginestra*, la chiusa del *Cantico del Gallo silvestre* e il *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*).¹⁶⁶

Una così radicale accentuazione materialistica non solo sottolinea la priorità cronologica della natura — geologica, astronomica e cosmologica — ma ne richiama l'ordine di grandezza e la potenziale violenza insopprimibile, capace di annientare l'uomo tanto nella sua dimensione biologica quanto in quella storica. Uno sviluppo in senso cosmologico del marxismo era stato già tentato, com'è noto, da Friedrich Engels nella *Dialettica della natura*, con l'intento di estendere il materialismo storico alle scienze naturali e ricollocare così la vicenda umana entro un più ampio quadro evolutivo e fisico.

Tra i meriti più significativi della polemica materialistica di Timpanaro, c'è quello di rimettere al centro la figura di Friedrich Engels, non solo come energico teorico della rivoluzione sociale, ma come pensatore che si assunse il compito di mettere a punto una teoria materialista della natura. Pur non essendo uno scienziato di professione, Engels si assunse il compito di elaborare un'interpretazione scientifica del nesso uomo-natura, che si fondasse su presupposti scientifici. Timpanaro apprezza la più complessa formulazione engelsiana sulla natura, come entità preesistente all'uomo e irriducibile a puro oggetto di lavoro umano. In questa sua opera, Timpanaro coglie un aspetto congeniale al suo pessimismo: la consapevolezza, pienamente espressa nel materialismo cosmologico engelsiano, che la natura non sia un semplice sfondo neutro o un oggetto manipolabile,

¹⁶⁶ Timpanaro 2001, p. 185-86. Dalla sua concezione di natura, presente in questo e altri passi tratti da articoli di carattere più schiettamente politico, derivano alcune implicazioni di natura ecologica.

ma una forza autonoma, potenzialmente distruttiva, la cui azione può vanificare ogni conquista del soggetto storico¹⁶⁷.

C'è un evidente consonanza con l'insolita rivendicazione della passività dell'essere biologico avanzata e difesa da Timpanaro. Nell'opera di Engels, dopotutto, il materialismo potrebbe essere considerato separatamente dalla prassi, dal momento che permangono elementi "primo-materialistici" non modificabili attraverso l'azione umana: tra questi la fine naturale della Terra. Un *excursus* dai toni lucreziani – come rileva il nostro autore – descrive il declino incontrovertibile del nostro sistema e di tutte le galassie, i cui pianeti sono destinati a morire raffreddandosi per lo spegnimento del proprio sole, e con loro qualsiasi forma di vita animata: la morte termica dell'universo¹⁶⁸.

Questa visione, indubbiamente tragica, non è tuttavia sufficiente, per Timpanaro, a fondare un autentico pessimismo filosofico. Nonostante in questo passo emerga con chiarezza la sua inadeguatezza, la forza della dialettica continua a imporsi in Engels, il quale riserva un finale speranzoso alla vicenda umana: egli riafferma il principio di movimento proprio della materia, capace di generare nuovi mondi e nuove condizioni di vita organica, attraverso stadi di aggregazione e disgregazione. «*Ciò che è nato deve perire*»: la lezione fondamentale della dialettica materialista, per come sintetizzata da Engels nell'*Anti-dühring* al fine di spiegare dialetticamente la fine della specie. Timpanaro mette in luce come molti fenomeni naturali, tra cui, appunto, l'estinzione della specie o la fine del mondo, non possano più spiegarsi enfatizzando il «momento

¹⁶⁷ Timpanaro osserva che un rapporto tra natura ed eventi storici esiste poiché «la natura influisce sulla storia umana attraverso la morte dei vari attori di tale storia. Non ci si converte al culto degli "eroi", non si abbandona il marxismo dicendo che la morte di Lenin, dovuta a malattia, ha avuto un notevole (anche se non preminente) influsso su certe degenerazioni del Partito bolscevico e della Russia rivoluzionaria; e questo, in misura minore, è vero anche per ciascuno dei personaggi minori e minimi del dramma umano» (Timpanaro 1997 p. 25).

¹⁶⁸ Cfr. Engels 1978, p. 51: «Potranno trascorrere milioni di anni, potranno nascere e morire centinaia di migliaia di generazioni; ma si avvicina inesorabile l'epoca in cui il calore esausto del sole non riuscirà più a sciogliere i ghiacci che avanzano dai poli: nella quale gli uomini, addensatisi sempre più attorno all'equatore, non troveranno alla fine neppure lì calore sufficiente per vivere; scompare via via fin l'ultima traccia di vita organica: la terra — un corpo morto e freddo come la luna — ruota in orbite sempre più strette attorno al sole ugualmente estinto e infine precipita su di esso. Alcuni pianeti l'hanno preceduta, altri la seguono; al posto del sistema solare — armonicamente articolato, luminoso, caldo — ormai solo una sfera morta e fredda prosegue il suo solitario cammino attraverso gli spazi celesti. Ed anche agli altri sistemi della nostra galassia accade, prima o poi, quello che accade al nostro sistema solare; accade a tutte le altre innumerevoli galassie, anche a quella la cui luce non raggiungerà mai la terra fin quando viva l'occhio di un uomo per riceverla».

critico-negativo»¹⁶⁹ del processo, proprio perché quest'ultimo prevale definitivamente, senza lasciare spazio a una fase di superamento. In natura esistono quelle che il filologo chiama «negazioni adialettiche»¹⁷⁰ o «perdite secche»¹⁷¹, momenti e processi scientifici che nessuna consolazione dialettica può salvare da un epilogo senza prosecuzione (*infra* par. 2. 4.). Questa potenziale difficoltà di conciliare il principio dialettico con l'avanzamento della ricerca scientifica su determinati temi è, probabilmente, la motivazione della tensione di fondo percepibile nell'ultimo Engels, il quale però non ebbe né il tempo né la necessità di riflettere sulle eventuali aporie del metodo dialettico¹⁷².

Ma tralasciando, per il momento, il discorso sulla dialettica, è necessario notare intanto l'implicazione filosofica del passaggio engelsiano sulla fine del mondo e della vita: il composto materialista dialettico, secondo il filosofo, è tale da dare specifica valenza tanto alla fase materialistica quanto a quella dialettica. Ne consegue che la primarietà del momento materiale si conserva, e che dunque, viene riconosciuta la parziale indipendenza della natura rispetto alla facoltà umana di trasformarla e dominarla. Ecco spiegata, quindi, la maggiore vicinanza di Timpanaro a un pensatore come Engels, più sensibile, come lui, a problemi di ordine generale dedicati alla primarietà dell'essere naturale e alla logica primo-materialistica che ne regola il rapporto con l'esterno.

¹⁶⁹ Timpanaro 1997, p. 57.

¹⁷⁰ Ivi p. 22.

¹⁷¹ Ivi p. XII.

¹⁷² Cfr. Timpanaro 1997, p. 22, p. 58; si trovano, in effetti, accenni a questi dubbi sulla dialettica, seppur in maniera sfumata, già nell'*Anti-dühring* (Prefazione alla seconda edizione), poi, più evidentemente nel *Ludwig Feuerbach*; Cfr. Engels 1976 p. 7: «Non abbiamo bisogno di discutere qui se questa concezione [la hegeliana] 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, e non possiamo pretendere che la filosofia di Hegel si occupasse di un argomento che ai suoi tempi le scienze naturali non avevano ancora messo all'ordine del giorno». Il passo di Engels riportato è commentato così da Timpanaro: «chi scrive così non considera certo la natura come mero "oggetto del lavoro umano", e toglie ogni assolutezza ai concetti di progresso e di dialettica (la catastrofe cosmica finale sarebbe un tipico caso di "negazione adialettica", di vera distruzione di valori, non di negazione-conservazione); eppure altrove Engels continua a celebrare l'avvento del socialismo come passaggio dalla necessità alla libertà assoluta, e a considerare l'infelicità umana come dovuta soltanto a cause di ordine economico-sociale» (Timpanaro 1997, p. 22).

2. 2. 2. Natura, struttura e sovrastruttura: verso un materialismo integrale

L'affinità con Engels rivela in Timpanaro una particolare attenzione per il lato attivo della natura, che lo induce a riconsiderare criticamente alcune formulazioni giovanili di Marx. È possibile che, in questo processo, il filologo tenda talora ad accentuare la distanza teorica tra i due fondatori del marxismo – pur riconoscendone la sostanziale consonanza nella divisione dei compiti – anche per sottolineare il ruolo decisivo di Engels nello sviluppo di un materialismo attento ai dati della natura. Per esempio, alcune celebri definizioni marxiane, pur fondamentali, apparivano a Timpanaro troppo parziali. In questa prospettiva, non è sufficiente limitarsi alla definizione contenuta nella Sesta Tesi su Feuerbach (1845), secondo cui l'essere umano si definisce come «l'insieme dei rapporti sociali» ed «entra in rapporto alla natura soltanto attraverso il lavoro» (*Ideologia tedesca*, 1845-46)¹⁷³. Timpanaro ha il merito di cogliere la lacuna di questi scritti, riconoscendo il materialismo più avanzato della maturità, e l'integrazione importante apportata da Engels¹⁷⁴. Ciò nonostante, ci sembra che, da un lato, nella sua valutazione il filologo fiorentino valorizzi correttamente le formulazioni più approfondite dell'Engels teorico delle scienze naturali, ma dall'altro non colga a pieno la profondità di alcuni spunti essenziali del pensiero marxiano giovanile consegnati ai *Manoscritti economico-filosofici* (1844), i quali si sposano non solo con il materialismo proposto da Engels, ma anche con le istanze avanzate dallo stesso Timpanaro¹⁷⁵. Nei *Manoscritti del 1844*,

¹⁷³ Marx-Engels 1967, p. 16.

¹⁷⁴ Timpanaro 1997, p. 14: «Il Marx della maturità [...] era certamente molto più materialista del Marx delle Tesi su Feuerbach. Ma il gigantesco lavoro a cui si era dedicato nel campo dell'economia politica non gli consentì di sviluppare una nuova concezione del rapporto uomo-natura, pienamente sostitutiva rispetto a quella delineata negli scritti giovanili». In particolare, apprezza maggiormente la definizione data da Marx nei *Grundrisse*, cfr. Timpanaro 2001 p. 95-96: «Quando Marx scriveva nei *Grundrisse* che l'uomo non è solamente un «corpo organico», definiva il rapporto tra l'uomo e un elemento diverso dal suo corpo organico, un elemento esterno al singolo individuo. Ma quella piccola frase presuppone (come del resto lo presuppone tutto il marxismo) che, se l'uomo non è *solamente* un corpo organico, ciò significa che è *in primo luogo* – come ogni altro essere vivente in quanto tale – un corpo organico. Disconoscere ciò non significa soltanto conoscere male l'uomo in ciò che ha di essenziale, ma non affrontare l'aspetto essenziale del marxismo, la nozione stessa di rapporti sociali di produzione e quelle, addirittura, di «rapporto» e di «produzione», le quali definiscono ciò che l'uomo non è *solamente*. Altrimenti si darebbe una concezione idealisteggiante dei rapporti sociali di produzione, che equivarrebbe, correlativamente, a un'idealizzazione dell'uomo». Sull'anti-engelsismo negli studi marxisti del Novecento, si veda il saggio *Engels, Materialismo e Libero Arbitrio* in Timpanaro 1997 pp 47-105.

¹⁷⁵ Ivi, p. 51: «Tutti quelli che incominciano col raffigurarsi un Engels banalizzatore e travisatore del pensiero di Marx, finiscono inevitabilmente col trovare troppo “engelsiane” molte affermazioni di Marx stesso. Ecco allora che si intraprende un processo di regressione dal Marx maturo al Marx dei manoscritti economico-filosofici del 1844 e delle glosse a Feuerbach».

Marx esprime una concezione naturalistica dell'uomo come *essere primariamente organico*, sancendo così un legame a doppio filo tra l'uomo e la natura. Questa relazione si configura innanzitutto come passività e condizionamento, ma non si esaurisce in questa dimensione: essa si sviluppa storicamente attraverso il lavoro, inteso come pratica distintiva dell'umano rispetto agli altri animali. Marx afferma:

L'uomo è immediatamente ente naturale. Come ente naturale, e ente naturale vivente, è da una parte fornito di forze naturali, di forze vitali, è un attivo ente naturale, e queste forze esistono in lui come disposizioni e capacità, come impulsi; e d'altra parte, in quanto ente naturale, corporeo, sensibile, oggettivo, è un ente passivo condizionato e limitato, come è anche l'animale, e la pianta: e cioè gli oggetti dei suoi impulsi esistono fuori di lui come oggetti del suo bisogno, oggetti indispensabili, essenziali alla manifestazione e conferma delle sue forze essenziali¹⁷⁶.

Il materialismo timpanariano si propone di riprendere le fila di questo discorso, abbozzato nel pensiero marxiano ma rimasto in gran parte implicito nel corso della sua evoluzione. Lo studioso arricchisce tale prospettiva attraverso i contributi avanzati dalla biologia e dalle scienze umane, accentuando ulteriormente il ruolo condizionante della natura sull'uomo, concepita come una forza infelicitante e distruttiva. Nella sua prospettiva d'impronta leopardiana, il comunismo dovrà rappresentare certamente il grado massimo di emancipazione sociale dell'uomo e il suo sviluppo *onnilaterale* ma non potrà, per i limiti intrinseci della specie, rappresentare «la vera risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo» – come prospettava Marx¹⁷⁷. Su questo punto, come già evidenziato, Timpanaro si distanzia dall'ottimismo progressista del marxismo, mettendone in luce la stridente contraddizione di fondo, così come Leopardi, con il suo pessimismo, si distacca dall'ottimismo razionalista degli intellettuali illuministi, evidenziando una divergenza analoga nel contesto del pensiero ottocentesco.

Nonostante il marcato accento naturalistico, non si può tuttavia condividere la definizione proposta da Roberto Finelli di un Timpanaro sostenitore di un «materialismo senza natura

¹⁷⁶ Marx 1844. In realtà la traduzione del termine che qui interessa maggiormente non è precisa. «Theils ist er als natürliches, leibliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ein leidendes, bedingtes und beschränktes Wesen, wie es auch das Thier und die Pflanze ist». La parola “leidendes” si traduce con “essere che patisce” “sofferente”.

¹⁷⁷ Marx 1844.

seconda»¹⁷⁸. Il suo, infatti, non è un materialismo “settoriale”: nel valorizzare la dimensione biologica, senza ridurla al sociale, Timpanaro non intende affatto negare o trascurare i contributi apportati dal lavoro e dai rapporti di produzione. Al contrario, anticipando possibili critiche di questo tipo, egli dedica particolare attenzione al nesso tra natura, cultura e storia, sostenendo che il livello biologico esercita un impatto non trascurabile sulle vicende dei singoli individui, «sul carattere psico-intellettuale»¹⁷⁹, sullo «stimolo all’attività scientifico-filosofica e artistica e di oggetto delle medesime attività»¹⁸⁰, ma riconoscendo al contempo che esso «ha un’importanza praticamente nulla riguardo alla determinazione di caratteri comuni a grossi gruppi umani»¹⁸¹. È, infatti, inequivocabile che il “ritmo evolutivo” che scandisce il movimento della struttura economico-sociale, ivi compresi i fenomeni sovrastrutturali, è significativamente più rapido rispetto ai lentissimi mutamenti che caratterizzano il mondo naturale e animale. Questa consapevolezza emerge con chiarezza nei saggi di Timpanaro sul materialismo, in particolare nel terzo (*Engels, Materialismo, “Libero Arbitrio”*): si consideri, ad esempio, la comprensione della complessità dei fattori concomitanti (economici, culturali, politici e biologici) che concorrono a determinare le cause, gli sviluppi e gli esiti di una situazione politica:

Un gruppo dirigente politico è, sì, l’espressione di una data classe sociale, ma può interpretarne le aspirazioni immediate (sinché in quello che hanno di immaturo e di legato al passato) oppure può tendere a interpretarne le esigenze più profonde e più a lunga scadenza; può, all’interno di una classe, puntare di più sull’uno o sull’altro ceto o gruppo sociale; può impostare in modi assai diversi — più autoritari o più tendenti, invece, a ottenere un consenso almeno parziale— il rapporto fra la classe che esso rappresenta e le classi e i ceti subalterni o egemonizzati. Che si orienti verso l’una o l’altra di queste numerose soluzioni, dipende dalla sua formazione politico-culturale in senso lato, la quale non è *soltanto* (corsivo mio) la conseguenza di quella situazione economico-sociale in cui si presenta la scelta tra le varie soluzioni, ma di tutto il «passato» di quel gruppo dirigente e di ciascun suo membro; degli influssi subiti da precedenti esperienze pratiche e da precedenti indirizzi di pensiero, dell’educazione politica e culturale ricevuta, e infine anche (quando si tratti di individui singoli)

¹⁷⁸ Finelli 2013 p. 44: «Dove ‘natura seconda’ sta a designare tutte quelle pratiche di vita, quelle consuetudini proprie di una comunità, che il singolo rispetta e riproduce spontaneamente, senza necessità alcuna di sottoporle al vaglio della sua critica e della sua scelta: cioè l’insieme dei valori e dei comportamenti che sono pre-dati alla sua esistenza individuale e cadono, come tali, fuori della sua possibilità di decisione, di elaborazione e di trasformazione».

¹⁷⁹ Timpanaro 1997, p. 23

¹⁸⁰ Ibidem.

¹⁸¹ Ivi, p. 24.

della costituzione fisio-psichica, dell'ambiente familiare e locale, ecc. [...] Distinguere, come abbiamo cercato di fare, la formazione politico-culturale dei gruppi e delle persone che agiscono nella storia dall'immediata situazione economico-sociale in cui essi si trovano ad agire, significa riproporre la necessità di approfondire il rapporto fra struttura e sovrastruttura. È noto che questo rapporto costituisce ancora in larga misura un problema aperto all'interno del marxismo¹⁸².

Questo passo esemplifica bene l'intento timpanariano di superare una visione meccanicistica del rapporto tra base e sovrastruttura: infatti sulla base di queste considerazioni stratificate e riorganizzate su molteplici piani – economico, storico, politico, culturale e ambientale – Timpanaro elabora un prototipo di storiografia marxista sviluppato «su un terreno rigorosamente materialistico e antivolontarista»¹⁸³, alternativa allo storicismo giustificazionista che ha orientato gli studi storici fino alla crisi del gramscianesimo del 1956¹⁸⁴. Questo nuovo indirizzo storiografico si fonda su un'analisi concomitante delle condizioni oggettive e dei condizionamenti soggettivi, che devono essere mantenuti distinti: infatti, mentre le prime delineano i limiti strutturali entro cui si muove l'azione politica, i secondi possono amplificare errori e distorsioni, influenzando in modo decisivo l'esito delle scelte storiche. Timpanaro sostiene che, sebbene le condizioni oggettive esercitino un'influenza significativa, esse non costituiscono un sistema chiuso e vincolato, tale da annullare la possibilità di scelte alternative. Al contrario, i soggetti politici e i gruppi dirigenti possono interpretare in modi estremamente diversificati le esigenze della classe sociale che rappresentano, in virtù di una pluralità di fattori materiali e culturali.

Partendo da questa premessa, il filologo concretizza tali riflessioni, analizzando il corso storico-politico dell'Unione Sovietica sotto la guida staliniana e le sue ripercussioni sul Partito Comunista Italiano. Egli mostra come lo stalinismo non fu solo il prodotto dell'oggettiva arretratezza russa, ma anche delle carenze soggettive di Stalin e del suo gruppo dirigente. A sua volta, lo sviluppo del socialismo in URSS ha avuto un impatto significativo sul contesto italiano,

¹⁸² Ivi, pp. 63-64.

¹⁸³ Ivi, p. 86.

¹⁸⁴ Cfr. Ibidem. Timpanaro distingue due forme di giustificazionismo: una idealistica, che vede il divenire storico come l'inverarsi di uno spirito razionale e progressivo nella storia umana, e una più insidiosa che attribuisce alle condizioni oggettive un potere determinante, quasi assoluto, sulle scelte politiche: «ci si immagina, da un lato, una situazione oggettiva assolutamente vincolante, tale da consentire un unico tipo di azione e da condannare anticipatamente all'insuccesso qualsiasi altra soluzione e dall'altro lato, un soggetto politico (individuo o gruppo) del tutto libero da angustie corporative e da interessi settoriali, del tutto capace di individuare con lucidità quell'unica scelta obbligata» (Ivi, p. 82).

dove, secondo Timpanaro, gli intellettuali comunisti – condizionati da una tradizione rivoluzionaria, in parte fallita, e da un’educazione di matrice crociana – hanno spesso *giustificato* gli errori dello stalinismo, mescolando una visione rivoluzionaria con una concezione antidemocratica della politica. Questo approccio ha favorito una crisi teorica e pratica del marxismo italiano, che si è trovato impreparato a rispondere agli influssi e agli attacchi esterni, irrigidendosi e mostrando crescenti difficoltà nel produrre strumenti critici capaci di promuovere un rinnovamento autonomo. In sintesi, la proposta di Timpanaro consiste nell’approfondire e rendere più complesso il rapporto tra struttura e sovrastruttura su basi materialistiche, evitando tanto il determinismo economicistico quanto il volontarismo soggettivo, così da ripensare il marxismo in modo critico e creativo¹⁸⁵.

Inoltre, una prospettiva simile trova applicazione anche al di là dei grandi fenomeni storico-politici, e può essere estesa anche a campi d’indagine *individualizzati*. Infatti, declinato su scala microscopica, questo materialismo integrale consente di valorizzare il dato particolare, restituendo rilievo alla dimensione individuale e concreta dell’esperienza, anche nella produzione artistica e letteraria. È possibile un’analisi marxista del caso letterario non più solo come prodotto di determinate condizioni sociali ed economiche, ma anche come espressione di scelte storico-culturali, ambientali, familiari e persino biologiche, mediate dalla soggettività degli autori e dal contesto in cui operano. Timpanaro scrive:

Per fare un esempio banale: l’amore, la brevità e caducità delle cose umane, il contrasto fra la piccolezza e debolezza dell’uomo e l’infinità del cosmo, si esprimono nelle opere letterarie in modi molto diversi a seconda delle varie società storicamente determinate, e tuttavia non in modi talmente diversi che vada perduto ogni riferimento a quei dati costanti della condizione umana [...]. E d’altra parte, il modo di sentire l’amore o di deplorare la vecchiezza da parte di un poeta si differenzia dal modo di un altro poeta non solo per la diversa formazione sociale-

¹⁸⁵ La lettura storico-politica di Timpanaro si rivela particolarmente interessante per comprendere gli sviluppi e il declino della politica comunista nel XX e XXI secolo. Egli sottolinea come il giustificazionismo, in entrambe le sue forme (oggettivistica e soggettivistica), abbia contribuito a legittimare scelte politiche discutibili o fallimentari. Questo atteggiamento ha finito per offuscare la responsabilità soggettiva dei leader dei partiti dirigenti, rendendo l’intera tradizione rivoluzionaria più esposta alle critiche esterne e alle sue stesse derive. Scrive Timpanaro: «quando il XX congresso del PCUS mise in crisi anche in Italia lo stalinismo, la mancanza di chiarezza su quel problema di fondo venne in luce; e la critica borghese e social-democratica non mancò di trarne profitto. Da un lato essa ebbe buon giuoco nell’applicare polemicamente a ritroso, per ciò che riguardava l’URSS, quel modo di concepire la situazione oggettiva come assolutamente obbligata: fare il processo allo stalinismo era insufficiente, bisognava farlo al leninismo di cui lo stalinismo era una conseguenza ineluttabile, e a ogni comunismo rivoluzionario che sarebbe stato sempre destinato a finire come era finito lo stalinismo. Dunque o socialdemocrazia, o accettazione della tirannia staliniana in ogni suo aspetto» (Timpanaro 1997 p. 86).

culturale, ma anche per il diverso “temperamento nervoso”, di cui fan parte anche fattori schiettamente biologici. Su questa base possono stabilirsi delle affinità pur nella diversità dell’ambiente sociale e culturale. Il tassismo del Leopardi si spiega, certo, con l’educazione letteraria del Leopardi stesso e magari con certe analogie tra l’ambiente della Controriforma e l’ambiente della Restaurazione, ma si spiega anche con affinità di cagionevole salute e di indole melanconica fra il Tasso e il Leopardi, che portarono l’uno e l’altro a scorgere e ad esprimere con particolare intensità certi aspetti dolorosi della “condizione umana”¹⁸⁶.

In questo passo, Timpanaro riprende e sviluppa una questione già sollevata da Antonio Labriola: la complessa mediazione tra la struttura economica e i fenomeni sovrastrutturali, e in particolare il ruolo del cosiddetto *terreno naturale*¹⁸⁷. Il filologo si interroga sull’opportunità di ricondurre l’intero spettro delle attività culturali alla sfera della sovrastruttura in modo automatico e indiscriminato. A partire da questa riflessione, prende avvio una problematizzazione del rapporto tra natura e cultura, che si estende fino a includere quei fattori biologici e ambientali che contribuiscono a suscitare nell’individuo un interesse specifico per determinati ambiti del pensiero umano, quali la matematica, la fisica o la filologia. Inoltre, Timpanaro pone a tema la differenziazione non trascurabile tra sovrastruttura e aspetti *non interamente* sovrastrutturali all’interno delle attività e delle istituzioni umane, come ad esempio l’ideologia e la conoscenza scientifica¹⁸⁸. In tale contesto, l’autore fa riferimento a quegli «aspetti strumentali ideologicamente neutri»¹⁸⁹ che, pur inseriti all’interno di società divise in classi, non si lasciano ricondurre direttamente all’ideologia dominante, ma mantengono una relativa autonomia e non possono essere definiti come sovrastruttura *stricto sensu*.

Tuttavia, a spingere verso un ripensamento del concetto di sovrastruttura e delle forme che vi rientrano è anche la convinzione, radicata in Timpanaro, che esistano, – non solo nell’uomo antico ma anche nell’uomo in generale –, dati costanti della condizione umana che derivano da influenze prettamente naturali e biologiche, e che non si esauriscono nella dimensione dell’individuo. Questi aspetti, a loro volta, esercitano un condizionamento parziale sulle relazioni sociali tra gli individui, introducendo una dimensione ulteriore che complica la tradizionale dicotomia tra struttura e sovrastruttura. Su questa linea di pensiero labriolana, Timpanaro introduce una terza sfera d’analisi che rende più articolata la comprensione del rapporto tra natura e cultura.

¹⁸⁶ Timpanaro 1997, p. 24.

¹⁸⁷ Labriola 1964, pp. 145-147.

¹⁸⁸ Cfr. Timpanaro 1997, pp. 21-22.

¹⁸⁹ Ivi, p. 21.

Egli decodifica la triplice azione della natura sulla cultura, o meglio del terreno naturale sul terreno artificiale: «influsso della costituzione biologica sul carattere psico-intellettuale di ciascun individuo, di stimolo all'attività scientifico-filosofica e artistica e di oggetto delle medesime attività»¹⁹⁰. Questa tripartizione evidenzia come la natura non rappresenti soltanto lo sfondo passivo delle vicende umane, ma altresì uno degli elementi attivi e costitutivi nelle varie espressioni e formazioni culturali.

L'osservazione risulta nient'affatto ingenua per un filologo marxista dalla spiccata propensione alla critica letteraria, che, come si è visto, non si limita alla meccanica applicazione in campo letterario delle teorie marxiste prodotte in tale ambito, ma è coinvolto in una continua riflessione filosofico-metodologica sulle leggi, o meglio le tendenze, che regolano lo scambio fra struttura e sovrastruttura, e fra terreno naturale e artificiale¹⁹¹. Non è un caso che le corde della sensibilità umana vengano ancora stimulate da antichissime espressioni artistico-letterarie come l'*Iliade*, e che l'arte greca riesca ancora a offrire un profondo e trans-storico «godimento estetico»¹⁹². Marx, nell'*Einleitung*, attribuiva tale risposta al fatto che l'epica greca appartiene a una fase infantile dello sviluppo umano a cui l'uomo moderno anela con fascinazione nostalgica. Timpanaro, tuttavia, avrebbe ritenuto questa spiegazione marxiana incompleta: non è soltanto la nostalgia a rendere attuale l'*Iliade*, ma anche l'attivazione di quei *dati costanti della condizione umana*, impressi nelle opere letterarie di ogni tempo e luogo. Proprio perché espressioni di un'esperienza universale – come la morte, la sofferenza, il valore, l'amore – tali elementi continuano a essere riconoscibili, al di là delle trasformazioni storico-sociali. Scrive Timpanaro, «l'*Iliade* non interessa solo come esempio di poema epico, ma proprio come *Iliade*»¹⁹³.

Secondo Marx, l'arte greca era strettamente vincolata alle condizioni materiali della sua epoca e si nutriva necessariamente di una mitologia configurata come «elaborazione

¹⁹⁰ Ivi, p. 23.

¹⁹¹ Tenendo presente anche la lettera di Friedrich Engels a Conrad Schmidt del 27 ottobre 1890, Timpanaro riconosce alla cultura una sua specificità e autonomia, con materiale, modi e tempi di trasmissione, con principi intrinseci che le conferiscono una sua determinazione coerente. Dice: «Il primo a porsi questo problema è stato Engels nelle ben note lettere a J. Bloch e a C. Schmidt. Che egli non ne abbia dato una soluzione esauriente, è cosa più volte sottolineata da Engels stesso. Non è vero, però, che egli si sia limitato a sciorinare le due formule dell' "azione reciproca" e della struttura come elemento decisivo "in ultima istanza": in quelle stesse lettere si trovano accenni molto importanti, che permettono di riempire di contenuto quelle due formule» (Timpanaro 1997 p. 66).

¹⁹² K. Marx, *Einleitung del 1857*, in Curi 2011 p. 130.

¹⁹³ Timpanaro 1997, p. 156.

inconsapevolmente artistica della natura (ivi compreso ogni elemento oggettivo, e quindi anche la società)»¹⁹⁴. Il suo valore universale, dunque, deriverebbe dal legame emotivo con un passato irripetibile. Tuttavia, il filosofo di Treviri non approfondisce la questione, il significato di questa universalità, né chiarisce come essa si manifesti nelle singole opere o personalità artistiche; in altri termini, non prende in considerazione anche il ruolo dei fattori biologici e psicologici nella creazione e nella ricezione dell'opera. Timpanaro insiste, invece, sulla specificità storica delle opere creative e delle esperienze umane: il poema iliaco, quindi, è un oggetto storicamente trasversale, in quanto prodotto di specifici rapporti sociali, di determinati modi di produzione e di una concezione mitologizzante della natura; ma è anche un'opera singolare, che riflette tanto il contesto storico da cui proviene quanto aspetti universali della natura umana. Come nel caso delle affinità fra l'opera di Torquato Tasso e Giacomo Leopardi, l'analisi filologico-letteraria deve concepirsi come rapporto dialettico tra universalità e specificità storica, tra struttura e sovrastruttura, che pone in dialogo tanto le condizioni materiali quanto i fattori biologici e psicologici.

Timpanaro si pone a favore di un tipo di materialismo storico capace di conciliare lo studio delle strutture economiche e sociali con l'interesse per le singolarità artistiche nella loro espressione globale. La sua proposta evita tanto il dogmatismo ideologico quanto ogni riduzionismo biologico, estendendo la riflessione materialista a tutte le dimensioni dell'esperienza umana, compresa la cultura e la creatività. Pur ribadendo il principio della determinazione economica in ultima istanza, l'autore apre alla possibilità di studiare le singolarità come espressioni uniche con una loro *relativa autonomia*, intesa come articolazione specifica all'interno di un contesto storico-materiale. In questa prospettiva, le opere non vengono appiattite sulle condizioni sociali che le generano, ma studiate nella loro irriducibile singolarità, come prodotti complessi di forze biologiche, psicologiche e storico-sociali.

Che, poi, vi siano nelle attività e istituzioni culturali aspetti non sovrastrutturali, è un riconoscimento a cui non si può sfuggire. Altrove ho cercato di mostrare come questo riconoscimento non intacchi per nulla il materialismo, anzi solleciti una considerazione più attenta di quella biologicità dell'uomo che il marxismo – e più che mai il marxismo odierno – tende a mettere troppo in ombra. Il binomio struttura-sovrastruttura rimane (contro ogni tentativo di svalutarlo o di dissolverlo da parte di avversari del marxismo) fondamentale, perché indica la parte preponderante che la struttura economica ha nel determinare i grossi mutamenti di istituzioni giuridico-politiche, di ambiente culturale e di psicologia collettiva: costituisce quindi, sia come criterio di spiegazione della realtà sociale sia come guida per modificarla, una

¹⁹⁴ K. Marx, *Einleitung del 1857*, in Curi 2011 p. 129.

scoperta di immensa portata. Diviene, invece, insufficiente se lo si assume come una classificazione esaustiva della realtà, quasiché non esistesse nulla che non fosse o struttura o sovrastruttura¹⁹⁵.

Quanto emerge dall'applicazione critica del materialismo da parte di Timpanaro è, ancora una volta, un metodo che si sviluppa in stretta aderenza all'oggetto: un materialismo immanente, che non impone dall'esterno uno schema analitico, ma segue la struttura concreta e stratificata della realtà in oggetto. Significativa, a tal proposito, è la metafora architettonica proposta dal filologo e filosofo: la configurazione dell'edificio umano – sociale e culturale – non può prescindere dalle sue fondamenta costitutive, ossia quelle relative al livello fisico e biologico. Cosicché il materialismo timpanariano si articola su almeno tre livelli: il primo, biologico-naturale, il secondo economico, il terzo ideologico-culturale. Più lo studio si avvicina al dettaglio, al particolare, più nell'indagine materialistica assumono incidenza fattori che pertengono non più soltanto alla struttura economica e alla sovra-struttura in senso lato, ma anche all'insieme di tutti i fattori biologici e fisiologici. Quanto più la lente dello studio specifico ingrandisce sull'individuo singolo, tanto meno la descrizione del fenomeno potrà prescindere da un'analisi materialistica condotta fino alle sue estreme conseguenze: nelle azioni individuali e nei fenomeni particolari le condizioni organiche e neurobiologiche avranno un peso specifico decisivo e maggiore rispetto a quanto possa averne all'interno di un fenomeno più grande e collettivo, che andrà comunque analizzato su larga scala.

Sulla base di quanto esposto, non rileviamo nella critica di Timpanaro una «rimozione totale dal suo marxismo del concetto di “natura seconda”»¹⁹⁶ come nota Finelli. Piuttosto Timpanaro, preferendo *nuances* più materialistiche, rivaluta questa categoria adottando l'equivalente coniato da Labriola: il filosofo napoletano definisce «terreno artificiale» la somma delle funzioni create dallo sviluppo dei rapporti sociali e dalla divisione del lavoro, e dal rapporto fra i viventi e l'ambiente naturale e sociale. A quest'ultimo livello – che poggia sempre sul «sottosuolo immediato»¹⁹⁷ della Natura – appartengono lo sviluppo e l'affinamento di strumenti tecnologici, gli usi e i costumi, le abitudini e le tradizioni, le forme di espressione creativa e il linguaggio. Quella tra terreno naturale e terreno artificiale è una distinzione che Timpanaro fa propria, impiegandola per sostituire una terminologia hegeliana probabilmente troppo astratta per il suo sentire.

¹⁹⁵ Timpanaro 1997, pp. 91-92.

¹⁹⁶ Finelli 2013, p. 45.

¹⁹⁷ Timpanaro 1997, p. 22.

2. 3. Problemi gnoseologici

2. 3. 1. Materialismo dell'affezione e neurofisiologia: per una psicologia marxista oltre Freud

Una concezione materialistica integrale come quella proposta da Timpanaro, capace di accogliere molteplici angolazioni di lettura, si configura come una chiave per decifrare la totalità dei fenomeni. Essa presuppone, necessariamente, una teoria della conoscenza «che non si basi più sull'eterno discorso dell'oggetto che presuppone il soggetto *et similia*, ma su uno studio del pensiero come funzione degli organi di senso e del cervello»¹⁹⁸, tenendo altresì conto dell'influenza che il terreno artificiale – storicamente determinato – esercita sulla percezione sensistica e razionalistica dell'individuo:

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 di 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. 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).¹⁹⁹

Su questo materialismo dell'affezione si innesta una nuova teoria della conoscenza che – per come Timpanaro la vorrebbe vedere impostata²⁰⁰ – non si riduce a un realismo gnoseologico, ma va ancorata saldamente ai dati più aggiornati della scienza contemporanea. Qualsiasi arretramento rispetto a questo orizzonte rappresenterebbe, a suo avviso, una regressione idealistica, basata sull'assunzione di un Io assoluto e fondativo da cui dipenderebbe la realtà esterna. Ne consegue che, poiché un'impostazione meramente filosofica rischierebbe di produrre «soluzioni verbalistiche

¹⁹⁸ Timpanaro 1997, p. XII.

¹⁹⁹ Ivi, p. 6.

²⁰⁰ Egli è infatti consapevole che quelle riportate nel saggio sono soltanto delle indicazioni, degli appunti preparatori di una teoria della conoscenza che dovrebbe essere sviluppata innanzitutto su base sperimentale e su uno studio scientifico del cervello e delle sue funzioni, non direttamente di sua competenza. Su questo cfr. Timpanaro 1997 p. XII: «il materialismo è sul piano della teoria della conoscenza, qualcosa di ancora incompiuto».

e illusorie»²⁰¹, la scienza va preposta alla filosofia – pur senza scadere in forme di scientismo o metodologismo rigido²⁰². In ragione di ciò, il materialismo gnoseologico di Timpanaro insiste sul carattere materiale dell'atto conoscitivo e sull'irrinunciabilità del momento passivo in ogni esperienza conoscitiva. In altri termini, significa riconoscere che «i risultati della ricerca scientifica ci insegnano [...] che il pensiero umano è condizionato da determinate strutture anatomico-fisiologiche, ed è offuscato o impedito da determinate alterazioni patologiche»²⁰³.

Strettamente connessa allo studio materialistico del pensiero e delle sue alterazioni è, in Timpanaro, una concezione della psicologia saldamente ancorata alla fisiologia e al funzionamento organico del sistema nervoso. Più vicina alla riflessione pavloviana che all'impostazione freudiana, la concezione timpanariana della psicologia si pretende sostanziata da una solida base scientifica e materialistica, che parte dallo studio neurofisiologico degli stati mentali e comportamentali, dunque del sistema nervoso.²⁰⁴ Egli dice: «l'approfondimento deve venire dallo studio dei meccanismi fisiologici della memoria, della dimenticanza, dell'attenzione, delle turbe emotive di questi comportamenti»²⁰⁵. Ne *Il lapsus freudiano*, Timpanaro si sofferma in particolare sul problema dell'origine organica delle malattie mentali e delle alterazioni della psiche umana – non riducibili a

²⁰¹ Ivi p. 22.

²⁰² Cfr. Ivi, p. 7: «Certo la conoscenza scientifica è l'unica forma esatta e rigorosa di conoscenza. Ma se la filosofia sposta tutta la sua attenzione dai risultati e dall'oggetto della ricerca scientifica alla ricerca 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».

²⁰³ Ivi, pp. 7-8.

²⁰⁴ Una delle critiche che Sebastiano Timpanaro fa al metodo freudiano è il distacco dall'iniziale materialismo e dalla neurofisiologia. Sul rapporto Freud-Pavlov Timpanaro 1974, pp. 143-45.

²⁰⁵ Timpanaro 1974, p. 78.

cause esclusivamente sociali – e sull’importanza di questo riconoscimento per la fondazione di una psicologia marxista, sentita come necessaria e urgente²⁰⁶.

Un approccio di questo genere – sostiene Timpanaro – aiuta anche a salvarsi da sviluppi ideologici della gnoseologia, utilizzata col fine di sgomberare la realtà esterna da qualsiasi impedimento all’assoluta libertà dell’uomo, tramite metodi che, in un modo o nell’altro, ricadono nell’idealismo e nel soggettivismo volontaristico²⁰⁷. Secondo la stessa logica esposta per il materialismo “ontologico”, Timpanaro difende con decisione l’ineludibilità del momento ricettivo nell’esperienza conoscitiva, senza però negare il ruolo attivo di elaborazione e mediazione svolto dal cervello – ruolo che va però analizzato attraverso la neurofisiologia. D’altronde, afferma, «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»²⁰⁸. L’attività razionale, insomma, è una fase essenziale dell’esperienza, ma non va identificata con l’intero processo conoscitivo, né posta come suo fondamento assoluto: essa si innesta su un momento precedente, organico e passivo, che ogni teoria della conoscenza materialistica deve necessariamente riconoscere.

²⁰⁶ Timpanaro ha più volte sottolineato la legittimità – anche all’interno del marxismo – dell’esigenza di una psicologia marxista, ritenendola necessaria per una comprensione piena dei fenomeni politico-sociali. A suo avviso, tale esigenza nasce da un problema reale e ineludibile: «l’animalità dell’uomo, il rapporto uomo-natura, l’infelicità come fatto non esclusivamente storico-sociale» (Timpanaro 1974, p. 145 e sqq). Premessa imprescindibile per sviluppare una simile psicologia è un saldo ancoraggio materialistico e scientifico, fondato sulle neuroscienze, nonché «un approfondimento del rapporto marxismo-edonismo» (ibidem). Sul piano politico, però, Pur riconoscendo – insieme a molti specialisti – il «carattere nevrotizzante della società capitalistica e di ogni società divisa in classi» (ibidem), Timpanaro mette in guardia da ogni riduzionismo ideologico o volontaristico che voglia spiegare la malattia mentale esclusivamente come prodotto socio-economico. ricordando che la «sede delle malattie nervose è il sistema nervoso» (ibidem). Ricorda invece che «la sede delle malattie nervose è il sistema nervoso» (ibidem).

²⁰⁷ Timpanaro sostiene, infatti, che buona parte della filosofia moderna che affronta il problema del rapporto fra soggetto e oggetto abbia usato sofisticate «trappole gnoseologiche» (Timpanaro 1997, p. 6) per distruggere l’autonomia della realtà esterna e ridurre il dato a una proiezione del soggetto e della sua attività. Il riferimento è all’idealismo tedesco (Fichte, Schelling, Hegel) che propone soluzioni trascendentali al dualismo soggetto-oggetto. Cfr. ivi, pp. 6-7: «Che questo compito sia stato assolto nel senso di un idealismo romantico dell’Io assoluto o nel senso di un empirismo critico, che il rapporto soggetto-oggetto sia stato concepito come un rapporto di creazione, o di scissione di un’unità originaria, o di azione reciproca o di “transazione” o che so io, implica, certo, tutta una serie di importanti differenze di formazione culturale e di ambiente sociale, e rende ragione delle aspre polemiche che vi sono state e vi sono tra i propugnatori di questi diversi idealismi».

²⁰⁸ Timpanaro 1997, p. 32.

Timpanaro accoglie uno spunto offerto da Fiamma Baranelli («Quaderni Piacentini» n. 30, a. 1967, pp. 119 sqq.) sostenendo che nel ricevere le sensazioni dall'esterno, l'uomo viene colpito tendenzialmente solo dai dati che lo interessano, e in senso positivo e in senso negativo. Questo implica ammettere un intervallo attivo – ma non in senso pragmatistico o attivistico – nella ricezione sensibile, che si verifica su due livelli di selezione dell'oggetto che si desidera apprendere: la scelta è regolata da un interesse materiale per fenomeni riguardanti la persona «in senso favorevole o sfavorevole»²⁰⁹, in forza di un bisogno, un desiderio, un patimento o un oppressione. Anche in questo caso Timpanaro mira a ridimensionare il concetto di azione umana come *unicum* incondizionato, sia nell'ambito dell'esperienza, che in quello della conoscenza²¹⁰; e mette in evidenza come, quando la ricezione dei fenomeni esterni non avviene in modo totalmente passivo, il criterio discriminatorio passi per il filtro gnoseologico dell'interesse materialistico-edonistico.

In sostanza, ci sembra che Timpanaro in questo appunto a Baranelli, voglia sottolineare come in questo processo non intervenga una cognizione razionale, bensì un insieme di fattori edonistici: essi muovono l'attenzione del soggetto in direzione dell'oggetto con cui ha bisogno di entrare in contatto, sia esso fonte di piacere o di dolore. Si arriva, dunque, al ruolo di agente e di “agito” che l'individuo empirico svolge nella conoscenza, e alla riaffermazione della sua importanza come realtà psico-fisica plurideterminata da fattori ambientali, sociali, culturali, biologici ecc. che si traducono in «determinati “caratteri acquisiti” del cervello e del sistema nervoso»²¹¹. I soggetti empirici, dice Timpanaro, si differenziano l'uno dall'altro sulla base degli elementi menzionati sopra, ma non è possibile un materialismo gnoseologico se tali soggetti – «i soli sperimentabili, i soli con cui possiamo dialogare, cooperare o da cui dissentire»²¹² — vengono neutralizzati in un unico Io assoluto.

²⁰⁹ Ivi, p. 34.

²¹⁰ Il problema della teoria della conoscenza si lega a quello, assai caro a Timpanaro, del libero arbitrio e del nesso causa-fine: la *pars activa* tanto nell'atto del conoscere quanto in quello dell'agire, non è concepibile come un principio incondizionato, ma va colta attraverso una spiegazione al contempo diacronica e sincronica, che tenga insieme sia lo sviluppo storico-evolutivo del pensiero nella vita umana, sia lo studio dei meccanismi cerebrali. Su questo cfr. Timpanaro 1997 pp. 58 sqq.

²¹¹ Ivi, p. 18.

²¹² Ivi p. XII.

2.3.2. Le radici illuministiche della conoscenza in Timpanaro: da D'Holbach a Diderot

Un avvio di teoria della conoscenza come quello proposto da Timpanaro si innesta chiaramente nella tradizione del materialismo settecentesco, trovando in particolare affinità con la posizione del barone Paul Thiry d'Holbach e, per certi versi, con il materialismo biologico di Denis Diderot. D'Holbach, fautore di un materialismo radicale ed energetico in cui «tutto ciò che esiste è uscito dal grembo della materia»²¹³, contraddistingue quest'ultima sulla base di specifiche proprietà, come l'estensione e il movimento. Nel capitolo 41 dell'operetta *Il Buon Senso*, il filosofo illuminista descrive quelli che, secondo la sua visione, sono i movimenti della materia che inducono e condizionano il *cogitare* dell'essere vivente; e lo fa attraverso un ragionamento che suggerisce una calzante affinità non solo con i contenuti, ma anche con le modalità con cui Timpanaro si esprimerà nel saggio del 1966. Il Barone d'Holbach, accennando al processo conoscitivo, parla di effetti e di «diversità di impressioni»²¹⁴ prodotte dalla materia in movimento sul soggetto “empirico” e, concordemente all'istanza timpanariana, afferma: «per percepire o sentire un oggetto, bisogna che esso agisca sui nostri organi»²¹⁵.

L'impressione, il dato esterno, non sono determinati dal pensiero, ma si impongono all'organismo, suscitando una reazione sensoriale²¹⁶. L'«abbozzo di gnoseologia»²¹⁷ tracciato dal filosofo non si riduce all'esame sensistico dell'esperienza passiva del soggetto, ma constata anche il complesso funzionamento della materia organica del cervello, il cui processo razionale è superiore

²¹³ Holbach 2005, p. 31.

²¹⁴ Ibidem.

²¹⁵ Ibidem.

²¹⁶ Ibidem: «Perché io veda un oggetto, è necessario che i miei occhi ne siano affetti: non posso concepire la luce e la visione senza un movimento nel corpo luminoso, esteso, colorato, che si comunichi al mio occhio o agisca sulla mia retina. Perché io senta l'odore di un corpo, è necessario che il mio odorato sia irritato o messo in moto dalle particelle che si effondono da un corpo odoroso. Perché io oda un suono, è necessario che il timpano del mio orecchio sia colpito dall'aria messa in moto da un corpo sonoro che non agirebbe affatto se esso stesso non fosse mosso. Ne consegue evidentemente che, senza movimento, non posso né sentire, né percepire, né distinguere, né confrontare, né giudicare i corpi, né, addirittura, esercitare il mio pensiero su un argomento qualsiasi».

²¹⁷ Timpanaro 2005, p. XXXVIII.

perché in grado di raddrizzare gli errori commessi dalla «testimonianza dei sensi»²¹⁸ attraverso la loro «applicazione reiterata»²¹⁹.

Nell'*Introduzione* all'edizione del *Buon Senso* curata da Timpanaro, emerge con chiarezza il grado di condivisione e sviluppo da parte dell'autore nei confronti della concezione materialistica elaborata dal Barone d'Holbach. Timpanaro riconosce in d'Holbach un saldo riferimento teorico, attestando così la persistente vitalità del materialismo premarxista e rivendicandone il pieno statuto filosofico. La riflessione del filosofo francese, sebbene radicata nel contesto intellettuale del Settecento, viene interpretata da Timpanaro non come un mero antecedente storico, bensì come un contributo originale e ancora rilevante per la costruzione di una teoria materialistica della conoscenza. L'analisi testuale rivela un'affinità profonda con diversi aspetti del pensiero holbachiano, al punto da rendere non immediatamente distinguibile il confine tra la prospettiva del materialista illuminista e quella del materialista marxista. Tale continuità concettuale sottolinea, in ultima istanza, la piena adesione di Timpanaro al materialismo radicale dell'età dei Lumi:

La teoria della conoscenza di Holbach, pur ridotta da lui volutamente all'essenziale e aliena da esigenze di approfondimento specificamente gnoseologico, non è etichettabile come un volgare empirismo o sensismo pre-filosofico. [...] Non c'è affatto in Holbach la negazione o la svalutazione del pensiero; c'è la negazione della sua spiritualità [...] Basta confrontare l'abbozzo di gnoseologia fornito da Holbach con la teoria della conoscenza, davvero empiristica in senso riduttivo, di Helvétius (un materialista nel quale le origini sensiste rimasero sempre assai forti), per vedere come per Holbach non vi sia conoscenza senza elaborazione da parte di un organo molto complicato: il cervello, che è materia pensante, cioè attiva, non materia puramente recettiva: materia capace anche di criticare concetti e mostrarne la contraddittorietà o l'infondatezza, operazione che Holbach suole chiamare *examiner*. La falsa alternativa tra la conoscenza ridotta a sensazione e la conoscenza come attività spirituale è del tutto superata: si tratta di processi, diremmo oggi, neurofisiologici, di cui la materialità non esclude la complessità. D'altra parte, non c'è pensiero che non sia preceduto, magari non immediatamente, da stimoli esterni, non c'è conoscenza senza un aspetto di passività. L'autocoscienza stessa, la certezza della mia esistenza non può essermi data che da movimenti, da processi che si svolgono nel mio corpo e sono sollecitati dall'esterno del mio corpo²²⁰.

²¹⁸ Holbach 2005, p. 126

²¹⁹ Ibidem.

²²⁰ Timpanaro 2005, p. XXXVIII.

L'analisi di D'Holbach, come riconosce lo stesso Timpanaro, non si dota di una fondazione epistemologica del suo materialismo energetico ma procede secondo il cosiddetto *buon senso*, inteso come capacità di comprendere e criticare la realtà attraverso una *ratio* libera da preconconcetti ideologici e religiosi, fondata su una visione laica e scientifica dell'esistente. La rinuncia a ordinare la teoria del materialismo entro un sistema scientifico dipende dal suo modo di intendere il rapporto tra scienza e materialismo. Mentre Diderot intuisce il ruolo centrale della biologia quale disciplina fondativa dell'Illuminismo e premessa indispensabile per una visione materialistica dell'uomo e della natura, d'Holbach mostra un interesse più circoscritto verso le scienze in sé, considerandole principalmente uno strumento funzionale – sebbene non esaustivo – alla confutazione della religione e della metafisica. L'insufficienza delle scienze naturali, soprattutto nel contesto del Settecento, deriva dalla continua evoluzione della disciplina, scandita da scoperte e acquisizioni capaci di invalidare e rendere obsoleti i dati precedenti. Tale instabilità del progresso dissuade d'Holbach dal legare troppo saldamente il materialismo e la critica della teologia ai risultati di una scienza in fieri, col rischio che in futuro lo studio della sostanza naturale ancora ignota infirmo l'intera sistemazione materialistica del pensiero²²¹. Quello di d'Holbach si configura, dunque, come un materialismo del movimento e della sensazione, piuttosto che come una teoria generale della conoscenza²²². Timpanaro coglie questa cautela e ne sottoscrive parzialmente le ragioni, nella convinzione che, sebbene «il materialismo stesso, per non diventare un dogma, debba autocriticarsi, mutare, progredire, tenendo conto delle nuove acquisizioni (metodologiche e di fatto) delle scienze»²²³, lo studio scientifico di per sé non è sempre garanzia di materialismo.

Se la dottrina holbachiana, fondata sul *buon senso*, rinuncia deliberatamente a costruire un sistema filosofico in grado di risolvere la *vexata quaestio* sulla genesi della materia – dal regno inorganico a quello organico, dalla vita alla coscienza –, diversa e più audace appare, sotto molti aspetti, la prospettiva elaborata dall'illuminista Denis Diderot. Diderot rifiuta ogni concezione dogmatica della scienza, consapevole che l'interprete della natura deve «muovere da ciò che è per avanzare ipotesi su ciò che deve essere»²²⁴, ma ricordando anche che «un'ipotesi non è un fatto»²²⁵. In quanto filosofo della scienza, egli si astiene sistematicamente dall'affrontare questioni che

²²¹ Cfr. Timpanaro 2005, p. XXX.

²²² Esempi tratti da d'Holbach 2005 capp. 40-41.

²²³ Timpanaro 2005, p. XXXVI. Così anche in Timpanaro 1997 p. 209.

²²⁴ Diderot 1990, cap. LVI.

²²⁵ Diderot 1990, p. 12.

travalichino i dati empirici disponibili. Già nella conclusione del suo *De l'interprétation de la nature* (1753), manifesta con chiarezza questa fondamentale consapevolezza epistemologica: l'intelletto umano, di fronte all'infinita complessità dei fenomeni naturali ancora da esplorare, deve riconoscere i propri limiti costitutivi. Diderot ritiene, infatti, che finché la ricerca non disponga di tutti i dati sperimentali e delle osservazioni utili a circoscrivere, tramite una spiegazione universale e onnicomprensiva, la totalità fenomenologica della natura, le congetture del fisico e dello scienziato abbiano per la filosofia materialistica un'importanza essenziale, senza però rappresentare la verità assoluta²²⁶. Ma è pur sempre vero che il materialismo si orienta sulla base del dibattito scientifico, e conscio di questo, Diderot prosegue la sua riflessione sulla natura e sull'essere umano come ente psicofisico, cercando di comporre gli sviluppi degli studi scientifici in un complesso materialistico coerente e basato su un'interpretazione di tipo biologico. Il suo orientamento filosofico ci interessa in particolare modo per la sua declinazione gnoseologica e la vicinanza epistemologica con la prescrizione timpanariana all'impiego delle scienze anatomiche.

In *Colloquio fra d'Alembert e Diderot* (1769), egli si addentra nella giustificazione del rapporto tra l'oggetto, stimolo di sensazione, e l'intelletto che ne elabora le caratteristiche, attraverso lo studio scientifico della memoria, del pensiero e dell'immaginazione. La spiegazione prende avvio dall'analisi della sensazione che si imprime nella memoria – attività alla base delle facoltà intellettive –, tramite un processo razionale del pensiero e tramite la reiterazione nel tempo della sensazione²²⁷. Per lo sviluppo ulteriore del momento conoscitivo il *philosophe* impiega i risultati sperimentali delle moderne scienze biologiche, fisiologiche, chimiche ecc., al fine di esaminare il rapporto di causalità reciproca tra organi di senso e sistema nervoso centrale che interessa il passaggio dalla sensazione alla memoria e dalla memoria al pensiero complesso. Donde il superamento di D'Holbach nel punto in cui i suoi accenni di teoria della conoscenza si interrompevano, per mancanza di dati attendibili e di interesse effettivo nel fondare una gnoseologia materialistica. Diderot, invece, ambisce a tale sistematizzazione e compie un notevole salto in avanti nel pensiero settecentesco, materializzando la *res cogitans* cartesiana e sottoponendola al dominio del cervello in quanto «sede della sensibilità e del pensiero e [...] base biologica dell'intero organismo»²²⁸.

²²⁶ Ivi, p. 85-86.

²²⁷ Cfr. Il *Colloquio fra d'Alembert e Diderot* in Diderot 2019; *Elementi di fisiologia*, III parte, *Memoria*, cfr. Diderot 2019 p. 1187 e sgg.

²²⁸ Casini 1980, p. 412.

Éléments de physiologie, l'opera testamento della sua filosofia della natura che non vedrà mai la luce in forma compiuta, avrebbe dovuto legarsi ai precedenti dialoghi filosofici con d'Alembert e rappresentarne l'aggiornamento teorico²²⁹. Timpanaro probabilmente non ebbe modo – per questioni editoriali, dato che non è presente nel catalogo del fondo Timpanaro nessuna miscellanea che contenga l'opera né l'edizione francese curata e pubblicata da Jean Mayer nel 1964 – di consultare l'ultimo scritto del *philosophe*²³⁰. In essa, Diderot realizza l'obiettivo di costruire una spiegazione non solo materialistica e proto-evoluzionistica, ma anche in un certo senso sensistico-edonistica, dell'attività umana, attraverso una disamina degli elementi anatomici che costituiscono gli stadi di costruzione della vita: dalla molecola organica alla fibra che si contrae in risposta agli stimoli, dal tessuto cellulare (oggi tessuto connettivo) all'organo specifico. Gli organi che costituiscono e organizzano la complessità dell'organismo vivente vi si trovano in una relazione di connessione e coordinamento reciproco, e le loro funzioni e forme si determinano in base al criterio del bisogno.

La conoscenza dell'uomo fisico e delle sue attività si fonda, secondo Diderot, sullo studio biologico e fisiologico delle sue componenti più complesse. Centrale in questa prospettiva è l'indagine sperimentale e dettagliata dei *fenomeni del cervello* come la sensazione, la memoria, l'immaginazione e il pensiero: tale approccio scientificamente materialistico non può non evocare l'indicazione di Timpanaro alla costruzione di una teoria della conoscenza sostanziata dai più avanzati studi neurofisiologici e quelli ad essi collegati, come la biochimica e la cibernetica²³¹. È proprio questa attenzione ai meccanismi fisiologici particolari con cui opera l'uomo e il focus sull'organo più complesso, il cervello, che rende il Diderot sensista e materialista-biologista uno

²²⁹ Per la datazione e gli studi relativi alla ricostruzione filologica dell'opera frammentaria, cfr. Quintili 2004. Denis Diderot, *Éléments de physiologie*, Texte établi, présenté et commenté par Paolo Quintili, Paris, 2004, ora in Diderot 2019.

²³⁰ Per un approfondimento sui contenuti e la struttura dell'opera, cfr. Quintili 2019, pp. 1085-1092.

²³¹ Timpanaro insiste particolarmente sugli usi innovativi della cibernetica come disciplina utile per una «spiegazione materialistica dei processi mentali» (Timpanaro 1997 p. 115), mostrando interesse e ammirazione per l'epistemologo Vittorio Somenzi e i suoi studi sul rapporto tra mente e cervello e mente e macchina.

degli ispiratori del pensiero di Timpanaro²³². Il materialismo biologico diderotiano resta un'ipotesi, ma un'ipotesi metodologicamente ancora attuale per Timpanaro, proprio perché la biologia e le scienze naturali rappresentano il più saldo baluardo del materialismo contro «l'equivoco idealistico»²³³.

2.3.3. La teoria della conoscenza nel materialismo marxista: la critica a Gramsci

Per quanto concerne la trattazione dei problemi gnoseologici derivanti dal rapporto tra il soggetto e l'oggetto, tra l'essere e il pensiero, essa emerge in maniera frammentaria nella produzione di Marx ed Engels. In particolare, Engels nell'*Anti-Dühring* e nel *Ludwig Feuerbach* sostiene la corrispondenza sostanziale fra le leggi generali del movimento della materia e quelle del pensiero umano, in virtù del fatto che coscienza e pensiero sono «prodotti dal cervello umano e che l'uomo stesso è un prodotto della natura che si è sviluppato col e nel suo ambiente»²³⁴; con il discrimine che l'umano compie un uso cosciente dei principi funzionali del pensiero che gli permettono di rapportare i mezzi al fine, mentre l'evoluzione storico-naturale non permette a piante e animali di esprimere coscientemente tali leggi²³⁵. Seguendo una prospettiva strettamente materialistica, lo spirito, il pensiero, la coscienza non sono forze promotrici e generatrici di materia, ma piuttosto l'esito più sofisticato e complesso del moto organizzativo della stessa: di conseguenza, le sensazioni e la facoltà di pensiero si configurano come processi dipendenti non da cause primordiali, ma dall'attività fisiologica del cervello e dal sistema nervoso centrale²³⁶. Engels getta le basi per una teoria materialistico-dialettica del pensiero umano, ribadendo l'esistenza della realtà esterna come entità obiettiva a sé stante e come oggetto passibile di conoscenza scientifica, sottolineando il punto materialistico primario: le forme esterne dell'essere «il pensiero non può mai crearle né dedurle da

²³² Timpanaro, nell'introduzione al *Buon Senso*, dedica svariate righe al pensiero di Diderot: cfr. per esempio Timpanaro 2005 p. XXXII: «Diderot aveva compreso ciò che è tuttora sostanzialmente vero, sotto un certo aspetto: che la scienza-guida dell'illuminismo, quella destinata a combattere la battaglia più difficile e decisiva contro la religione e contro ogni forma di spiritualismo, era la biologia. [...] E, pur non essendo biologo "professionale", Diderot aveva avuto intuizioni geniali, che gli assicurarono nella storia delle scienze della natura (e dei loro nessi con la filosofia) un posto di grande rilievo».

²³³ Timpanaro 1997, p. 19.

²³⁴ Engels 2021, p. 41.

²³⁵ Cfr. Engels 1976, p. 38.

²³⁶ Cfr. Ivi, p. 16.

se stesso, ma precisamente solo dal mondo esterno»²³⁷, il quale ha, per l'appunto, una sua storicità e una sua autonomia rispetto al pensiero umano.

Il punto di partenza elementare non solo del materialismo marxista, ma di tutto il materialismo tradizionale, risiede nella constatazione basilare e immediata della realtà esterna come esistente indipendentemente dalla coscienza umana. Questo principio, definito da Lenin come “realismo ingenuo” nella sua confutazione dell’empiriocriticismo, costituisce il fondamento epistemologico del materialismo²³⁸: la realtà materiale, costituita sia dalla struttura fisico-naturale sia da quella economica, con i rapporti sociali che da quest’ultima derivano, precede e condiziona la coscienza, e non viceversa. Tuttavia, secondo Timpanaro, tale premessa è andata progressivamente attenuandosi in una parte della riflessione di Antonio Gramsci. Nella sua riformulazione del marxismo come “filosofia della prassi” – intesa anche come reazione necessaria contro le deformazioni idealistiche di Croce – Gramsci finirebbe per compromettere l’autonomia della realtà materiale. In alcune sue formulazioni, Timpanaro individua una tendenza a ridurre la realtà oggettiva a costruzione soggettiva o a «espressione della concezione mitologica del mondo»²³⁹, svalutandone il carattere di dato obiettivo e indipendente. Questo slittamento concettuale, secondo Timpanaro, rappresenta una sussunzione del sofisma idealistico e porta Gramsci a identificare ogni affermazione oggettiva di realtà con una concezione quasi creazionistica.

Secondo Timpanaro, sebbene Gramsci non neghi l’esistenza del mondo esterno, egli ne vincola la conoscibilità all’attività pratica dell’uomo, arrivando a sostenere che il riconoscimento dell’oggettività materiale implicherebbe una prospettiva teocentrica che ammette un agente esterno di natura divina: di riflesso, il materialismo naturalistico rappresenterebbe così una sorta di

²³⁷ Engels 2021, p. 40.

²³⁸ Cfr. Lenin 1978, p. 66: «il realismo ingenuo di ogni persona sana di mente, che non è mai stata in manicomio o a scuola dei filosofi idealisti, consiste nel riconoscere l’esistenza delle cose, dell’ambiente, dell’universo, *indipendentemente* dalla nostra sensazione, dalla nostra coscienza, dal nostro Io e dall’uomo in generale [...]. Le nostre sensazioni, la nostra coscienza, sono soltanto l’*immagine* del mondo esterno ed è ovvio che l’immagine non può esistere indipendentemente da chi lo immagina. Il materialismo mette *consapevolmente* alla base della sua teoria della conoscenza la convinzione ingenua dell’umanità».

²³⁹ Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*, II, p. 1456 e *passim*. Per la critica a Gramsci, cfr. Timpanaro 1997 p. 203 e Timpanaro 1985 p. 237-313.

volgare «dottrina pretesca»²⁴⁰, una fase primitiva e superabile della coscienza rivoluzionaria, da trascendere mediante la filosofia della prassi, più matura, incentrata sull'attività trasformativa dell'uomo²⁴¹. Di conseguenza, per quando concerne la teoria della conoscenza, Gramsci tenta una rifondazione in linea con il suo concetto di prassi, strettamente legata al ruolo attivo del soggetto nella trasformazione politica e sociale della realtà; ne consegue che l'oggettività non è intesa come un dato oggettivo e precostituito, ma è sempre mediata dalla prassi umana e dalle relazioni sociali. Il fondamento della filosofia della prassi risiede nello storicismo assoluto, caratterizzato da una marcata impronta anti-deterministica e dalla concezione della storia come processo dinamico in cui l'azione umana può coscientemente intervenire con funzione trasformativa. Come si è in parte visto, e come si approfondirà in seguito, per Timpanaro, questo anti-determinismo, e il rischio volontaristico che si accompagna, rappresenta un significativo indicatore di antimaterialismo, che porta a leggere Gramsci come «partecipe di tutto il marxismo occidentale del XX secolo, che era ed è, tranne rarissime eccezioni, tutto orientato in senso attivistico-pragmatistico»²⁴².

Pur condividendo l'importanza del nesso teoria-prassi – elemento centrale anche nello storicismo assoluto gramsciano, dove ogni elaborazione filosofica deve trovare riscontro nella prassi politica e nella costruzione egemonica – Timpanaro prende le distanze dall'impostazione

²⁴⁰ Timpanaro 2001, p. 217: «Ma [Gramsci] nella teoria della conoscenza e nella concezione generale dell'uomo, rimase troppo ancorato al falso dilemma “o teocentrismo o antropocentrismo”, e optò per la seconda alternativa, considerando il materialismo come una dottrina pretesca o, tutt'al più, come un “buon senso” *provvisoriamente* utile per proletari incolti».

²⁴¹ Per un primo confronto tra il pensiero di Timpanaro e quello di Gramsci, cfr. Timpanaro 1985, pp. 287-314; Timpanaro 1997, pp. 200-208; Timpano 2001, pp. 135-141 e *passim*, in particolare per una testimonianza dell'opinione di Timpanaro su temi gramsciani di carattere politico, come la teoria dell'egemonia e dell'intellettuale organico, cfr. Timpanaro 1985, pp. 295-96.

²⁴² Timpanaro 2001, p. 136.

gramsciana²⁴³. Il suo intento è preservare il materialismo come base epistemologica della prassi, rifiutando la riduzione operata da Gramsci che, a suo avviso, rischierebbe di indebolire il rigore scientifico del marxismo, trasformandolo in una forma di sociologia rivoluzionaria. La sua critica si concentra su quello che definisce un eccesso di antropocentrismo nella filosofia della prassi, che tende a subordinare ogni aspetto della realtà alla capacità dell'uomo di conoscerla e modificarla. In tale quadro, la natura viene ridotta a semplice oggetto di trasformazione: ogni entità esistente, organica o inorganica, viene concepita come risorsa sfruttabile per l'interesse della specie umana. Questa riduzione funzionalistica della natura, secondo Timpanaro, non solo è teoricamente inaccettabile per un materialismo coerente, ma se la natura viene subordinata a una dimensione passiva, funzionale esclusivamente alle esigenze umane, il rischio è quello di giustificare lo sfruttamento e la mercificazione delle risorse naturali²⁴⁴.

Sebbene Timpanaro sollevi critiche legittime alla deriva antimaterialista di alcune formulazioni gramsciane carenti di materialismo, – come lo stesso Timpanaro aveva riconosciuto –, la statura teorico-politico di Gramsci non è riassumibile in queste tesi. Egli forse tende a riprendere troppo puntigliosamente la teorizzazione gramsciana, che anzi si fonda su analisi concrete dei rapporti di forza, sempre attraverso categorie materialmente radicate nella struttura economico-sociale. È fondamentale osservare come gli accenti anti-materialisti presenti nei *Quaderni* siano

²⁴³ Su una possibile conciliazione della praxis con un materialismo integrale di matrice timpanariana, è interessante osservare la prospettiva teorica recentemente proposta da Matteo Mameli nel saggio *Why human nature matters*, il quale discute criticamente la contrapposizione tra filosofia della prassi gramsciana e il “materialismo rigoroso”, riconoscendo a Timpanaro il merito di aver insistito sui limiti corporei e naturali all'azione umana. Tuttavia, sostiene che la nozione di “prassi” possa essere reinterpretata in senso pienamente materialista, incorporando il dato biologico e ambientale, e che essa rimanga una categoria filosofico-politica concettualmente feconda: «But all this does not mean that the term “praxis” should be abandoned. This term, with its multifaceted history, is sufficiently flexible and can be appropriated by those seeking to pursue a rigorously materialist strategy. It can be utilized to draw attention not only to the different ways in which humans transform the world but also to the concrete materiality of these processes. Human praxis is embodied, and it is embedded within broad ecological, planetary, and cosmic contexts. A thoroughly materialist philosophy of praxis is both (conceptually) possible and (philosophically and politically) desirable» (Mameli 2024 p. 3).

²⁴⁴ Questa deriva, secondo il nostro autore, non solo contraddice i principi emancipatori del marxismo, ma rischia di minarne le basi teoriche e pratiche, compromettendo la possibilità di una relazione armoniosa e non predatoria tra l'uomo e l'ambiente. Timpanaro, polemizzando con questo genere di concezione della natura, invita a un ripensamento del marxismo che riconosca la complessità della relazione materiale tra uomo, società e natura. Questo approccio anti-antropocentrico non solo rafforzerebbe il fondamento teorico del materialismo, ma aprirebbe anche nuove prospettive per una critica ecologica e anti-capitalista della modernità.

marginali e non rappresentino il nucleo della sua riflessione, incentrata piuttosto su concetti quali quello di egemonia, di intellettuale organico, e sul fulcro dello storicismo assoluto, che vanno contestualizzati nel loro quadro storico-culturale. La critica di Timpanaro a Gramsci si articola su due fronti: quello storico-filosofico e quello legato al terreno metafilosofico del materialismo, che abbiamo appena visto. Come è noto, il progetto gramsciano si configura come un tentativo, peraltro legittimo nelle intenzioni, di costruire un canone anti-crociano e superare le distorsioni neo-idealiste; ora, seppur Timpanaro non consideri «Gramsci un epigono di Croce»²⁴⁵, riconosce che muovendosi sulle stesse tracce del filosofo napoletano, abbia ereditato insieme all'impostazione antipositivistica anche alcune istanze anti-materialistiche.

Come si è visto, uno dei capisaldi costanti della linea di pensiero timpanariana è l'evasione dal dogma crociano, e nella storia del marxismo italiano la reazione all'idealismo ha generato percorsi diversi: una via è stata, appunto, quella gramsciana – proseguita poi prevalentemente nel marxismo italiano del novecento, come visto nel primo capitolo – che ha assorbito la lezione crociana della storicità assoluta ma rovesciandola in chiave politica, volta a coniugare prassi trasformativa e materialismo storico²⁴⁶. Sappiamo, però, che l'obiezione timpanariana muoveva da radici speculative assai diverse, proponendo un recupero della tradizione del materialismo radicale che, sviluppatasi con i *philosophes* francesi tra Sette e Ottocento, trova nel positivismo ottocentesco la sua espressione più compiuta – una tradizione che il marxismo post-labriolano aveva sostanzialmente trascurato, preferendo confrontarsi direttamente con Croce e Gentile. Questa differente genealogia teorica aiuta a comprendere la distanza tra le due prospettive e la particolare sensibilità timpanariana verso i rischi di deriva antimaterialista nella filosofia della prassi²⁴⁷.

²⁴⁵ Timpanaro 2001, p. 136.

²⁴⁶ Sul rapporto Gramsci-Croce la bibliografia è sterminata, ci limitiamo a menzionare un contributo riassuntivo ma chiaro della questione, cfr. Cospito 2021.

²⁴⁷ Sulla reazione anti-positivista del primo Novecento e la conseguente riabilitazione dell'idealismo, Timpanaro si esprime nel suo scritto principale *Sul materialismo* (cfr. Timpanaro 1997 pp. 100-101 e *passim*). È significativo però come egli ponga l'accento su un dato spesso trascurato: l'esistenza in Italia, tra gli anni '70 e '90 dell'Ottocento, di un positivismo minoritario come in autori quali Ardigò, Graf, Morselli ecc. Timpanaro sembra voler recuperare criticamente questa genealogia materialista, riaprendo il dialogo con una tradizione che l'egemonia crociano-gentiliana aveva sistematicamente marginalizzato. Un'indagine più sistematica su questo rapporto – tra il materialismo ottocentesco “scientista” e la sua eredità nel marxismo italiano – rimarrebbe un compito storiografico fecondo, soprattutto per comprendere le radici dell'originale posizione timpanariana.

2. 3. 4. La teoria della conoscenza nel materialismo marxista: Lenin

Per un rilancio della teoria marx-engelsiana della conoscenza, Timpanaro guarda invece con favore allo sviluppo del materialismo dialettico gnoseologico elaborato da Lenin. Il rivoluzionario russo, nel 1908, porta a compimento l'opera nata per contenere le fughe idealistiche nelle tesi machiste di stampo empiriocriticista che destavano polemiche e aspre discussioni all'interno della fazione bolscevica e di cui mirava a contrastare l'impatto teorico sul marxismo. A *Materialismo ed Empiriocriticismo* (1909) Timpanaro dedica diverse pagine del proprio saggio *Sul Materialismo* e non solo, rivalutando il valore teorico e scientifico dello scritto e mostrando una compatibilità profonda con la concezione filosofica difesa da Lenin²⁴⁸. Il teorico bolscevico riallacciandosi ai concetti fondamentali dalla teoria materialistica della conoscenza, dagli illuministi a Engels, prende in esame i passaggi che conducono gli uomini dalla *non conoscenza* alla *conoscenza*, quindi alla trasformazione delle «cose in sé» in «cose per noi». Attraverso la descrizione della conoscenza come atto che riproduce veracemente l'oggetto esterno nel pensiero, Lenin espone il movimento delle sensazioni – «immagine soggettiva del mondo obiettivo»²⁴⁹ – come risultati dall'interazione dell'oggetto dell'esperienza con gli organi sensoriali, tradotti in determinati processi interni all'organismo e meccanismi neurofisiologici operanti nel cervello²⁵⁰:

Se il colore è una sensazione soltanto in quanto dipende dalla retina (come vi costringono a riconoscere le scienze naturali), allora i raggi della luce producono la sensazione del colore, in quanto cadono sulla retina. Ciò significa che al di fuori di noi, indipendentemente da noi e dalla nostra coscienza, esiste un movimento della materia, diciamo, onde dell'etere di una determinata lunghezza e di una determinata velocità che, agendo sulla retina, producono

²⁴⁸ Al di là degli errori tecnici dell'opera («il cui valore non è affatto infirmato da dieci o da cinquanta errori di fisica che vi si possono trovare» Timpanaro 1997 p. 22), Timpanaro ne apprezza non solo il meritorio valore filosofico, ma anche la battaglia per il materialismo militante, lo smascheramento degli usi ideologici della scienza perpetrati dalle filosofie borghesi e «il processo alle intenzioni» (Timpanaro 1997 p. 197) di intellettuali e «avversari» politici interni al Partito come Alexander Bogdanov e Lunačarskij; e in generale, più largamente, una critica lungimirante al processo in atto da fine Ottocento che vedeva una contaminazione del marxismo con interpretazioni più o meno idealistiche. Processo di restaurazione neo-idealista che, come già è stato notato, Timpanaro considerava ancora in corso di svolgimento nel quadro di quelli che definiva *pastiches* filosofici tra marxismo e freudismo, strutturalismo, pragmatismo, neo-positivismo ecc.

²⁴⁹ Ivi p. 116.

²⁵⁰ Ivi p. 100.

nell'uomo la sensazione di un determinato colore. [...] La sensazione dipende dal cervello, dai nervi, dalla retina, ecc. ecc., cioè dalla materia organizzata in un modo determinato²⁵¹.

Questa successione oggetto-sensazione-pensiero traccia un percorso concettuale coerente col punto di vista materialistico *tout court* il cui presupposto fondamentale è il primato della materia sulla coscienza, pertanto dell'esistenza indipendente dell'oggetto riflesso rispetto al soggetto osservante e cosciente²⁵². Secondo questa prospettiva, la coscienza non è un'entità autonoma o creatrice della realtà, bensì una funzione del sistema nervoso che, attraverso il rispecchiamento, permette di comprendere la realtà oggettiva. Dunque, primariamente mediante i sensi, poi con la mente l'uomo riflette la realtà obiettiva, sovrapponendo – anche se in maniera non perfettamente speculare – l'oggetto materiale e la sua immagine riflessa dalla coscienza²⁵³. Si tratta, però, di un riflesso di natura soggettiva, dove la conoscenza umana risulta rappresentare *soggettivamente e approssimativamente* la realtà esterna, in virtù del fatto che la mediazione dei sensi e del cervello non restituisce una copia perfetta di tale realtà: essa, infatti, è condizionata da limiti sensoriali, psicologici e fisiologici nonché da fattori quali l'esperienza pregressa, le strutture cognitive individuali e il contesto culturale e sociale di riferimento²⁵⁴. Tale è la teoria dell'immagine o del riflesso, strettamente in sintonia con gli scritti di Engels il quale parla di *Gedankenabbilder* (immagini mentali) come riflessi della realtà materiale. Tali immagini sono il risultato di un processo neurologico e cognitivo attraverso cui la realtà viene dapprima percepita (momento passivo) e successivamente compresa (momento attivo)²⁵⁵. Concordemente con Engels, anche Lenin ribadisce la natura storica e la dinamica del processo conoscitivo, interpretandolo come un divenire dialettico che, attraverso l'accumulo di esperienze, osservazioni e pratiche – quali il lavoro e la sperimentazione scientifica – si avvicina progressivamente alla verità oggettiva e alla

²⁵¹ Ivi, p 52.

²⁵² Ivi, p. 72 «La materia è primordiale, il pensiero, la coscienza, la sensazione sono il prodotto di uno sviluppo molto elevato. Questa è la teoria materialistica della conoscenza, sulla quale poggiano istintivamente le scienze naturali».

²⁵³ Cfr. Ivi, pp. 119-134 e *passim*.

²⁵⁴ Ivi, p. 115: «Gli oggetti delle nostre rappresentazioni si differenziano dalle nostre rappresentazioni, la cosa in sé si differenzia dalla cosa per noi, perché quest'ultima è solo una parte o un aspetto della prima, così come l'uomo stesso è solo una piccola parte della natura riflessa nelle sue rappresentazioni»

²⁵⁵ Lenin in *Materialismo ed empiriocriticismo* sistematizza e difende questa teoria, arricchendola con una critica alle posizioni idealistiche.

conoscenza obiettiva assoluta²⁵⁶. In tal modo, la teoria del riflesso si configura come un pilastro del materialismo dialettico, affermando il legame indissolubile tra la realtà materiale e la sua rappresentazione nella coscienza umana.

Anche in relazione a Lenin ritorna l'accusa di materialismo volgare, avanzata soprattutto per il presunto insufficiente sviluppo del lato attivo del processo conoscitivo, e per l'eccessiva insistenza sull'azione unidirezionale del mondo esterno sul soggetto sensibile²⁵⁷. Secondo la lettura proposta da Timpanaro, il limite principale dell'opera leniniana *Materialismo ed empiriocriticismo* non risiede tanto nel presunto carattere volgare, quanto piuttosto nella sua incompiuta realizzazione di un materialismo integrale. Egli osserva che la trattazione oscilla tra una critica materialista radicale e un'insistenza su istanze di puro oggettivismo o realismo gnoseologico, rischiando così di trascurare lo sfaccettato spettro di proprietà della materia²⁵⁸. Pur affermando correttamente l'indipendenza della realtà oggettiva dalla coscienza umana, il ragionamento di Lenin si limita spesso a ribadire questo principio, senza approfondire adeguatamente il rapporto tra la prospettiva gnoseologica del materialismo e le sue altre implicazioni e declinazioni. In altre parole, Lenin non chiarisce sufficientemente come la dimensione gnoseologica si intrecci con le questioni storico-sociali, biologiche ed edonistiche,

²⁵⁶ Lenin, ricalcando Engels e Dietzgen, afferma che «il pensiero umano, per sua natura, è capace di darci, e ci dà effettivamente, la verità assoluta che è formata dalla somma delle verità relative. Ogni passo nello sviluppo della scienza aggiunge nuovi granelli a questa somma di verità assoluta, ma i limiti della verità di ogni tesi scientifica sono relativi giacché vengono ora allargati, ora ristretti col progredire della conoscenza [...] Per il materialismo dialettico non esiste linea di separazione insormontabile tra la verità assoluta e relativa. Dal punto di vista del materialismo moderno, cioè del marxismo, i limiti di approssimazione delle nostre conoscenze alla verità obiettiva, assoluta sono storicamente relativi, ma l'esistenza di questa verità è incontestabile, come è incontestabile il fatto che noi ci avviciniamo ad essa. I contorni del quadro sono storicamente condizionati, ma è incondizionato il fatto che questo quadro rappresenta un modello obiettivamente esistente, ma ciò che non è condizionato è il fatto che ogni scoperta di questo genere è un passo avanti della conoscenza obiettiva assoluta» (Lenin 1978 pp. 131-132).

²⁵⁷ Cfr. Timpanaro 1997, p. 195. L'accusa risulta in questo caso infondata dato che un elemento chiave della teoria della conoscenza leniniana è il ruolo della pratica come criterio della verità. Lenin – in accordo con il motto *marxengelsiano* che “l'uomo conosce la natura attraverso il lavoro” – sostiene che la conoscenza non può essere verificata solo teoricamente, ma deve essere testata attraverso l'azione concreta (ad esempio, l'esperimento scientifico o la pratica rivoluzionaria). La pratica è il ponte che collega il riflesso soggettivo alla realtà oggettiva, permettendo di correggere e affinare la conoscenza.

²⁵⁸ Cfr. Ivi, pp. 214-16. Lenin 1978, p. 57: «Realismo ingenuo, cioè quel punto di vista materialistico, spontaneo e inconscio, proprio dell'umanità intera, che riconosce l'esistenza del mondo esterno indipendentemente dalla nostra coscienza».

rendendo il discorso a volte slegato dal resto della riflessione materialistica²⁵⁹. Un ulteriore aspetto critico individuato da Timpanaro riguarda l'approccio di Lenin ai problemi sollevati in relazione al mutamento concettuale della categoria di materia. A inizio Novecento si poneva, infatti, la sfida e la necessità di ripensare il concetto di materia e le sue implicazioni sul piano filosofico, sulla base dei nuovi stimoli e delle decisive scoperte della fisica moderna. Il modo in cui il rivoluzionario affronta la questione del carattere storicamente determinato della conoscenza e della trasformazione della materia risulta manchevole, perché, da una parte, sostiene che le nuove scoperte scientifiche non potevano invalidare il materialismo, che andava semplicemente ridefinito in termini dialettici; dall'altra Lenin non sviluppa una riflessione sistematica sulla natura della materia, limitandosi a contrapporre il realismo materialista alle posizioni idealistiche. Timpanaro si esprime così a questo riguardo:

L'altro punto discutibile è la convinzione che le profonde trasformazioni del concetto tradizionale di materia, delle quali si facevano forti le nuove tendenze idealistiche, trovino la loro soluzione nella dialettica. Ciò è giusto soltanto se per dialettica non si intende la logica dell'unità degli opposti, ma soltanto una sorta di materialismo dinamico, energetico, non-fissista, evolucionista, ma non in senso obbligatoriamente gradualistico: a condizione, però, di rendersi conto che la dialettica così intesa è solo un moderno eraclitismo, valevole come schema generalissimo di concezione della realtà e di metodo d'indagine, ma bisognoso poi di moltissime precisazioni epistemologiche. Altrimenti potrebbe accadere che il materialista dialettico non si trovi, no, imbarazzato di fronte alla crisi del vecchio dualismo materia-energia, ma non si trovi imbarazzato nemmeno ad accattare per buoni pseudo-fenomeni e pseudo-esperimenti di alchimia, di spiritismo, di biologia vitalistica più o meno fantasiosa e via dicendo²⁶⁰.

L'efficacia euristica di un approccio dialettico alternativo alla formulazione triadica classica risiederebbe, secondo questa prospettiva, nella sua capacità di fornire una chiave interpretativa dell'evoluzione storica. Se intesa come flusso dinamico e processo in divenire, per quanto generica, tale concezione abbraccerebbe la totalità degli sviluppi storici nella loro complessità. Tuttavia,

²⁵⁹ Cfr. Timpanaro 1997, pp. 214-15.

²⁶⁰ Ivi, p. 216. Per quanto riguarda questo rischio, tuttavia, Lenin "cade in piedi", come si premura di sottoscrivere Timpanaro: «Lenin è lontano mille miglia da simili pericoli (che diventeranno realtà, per es. con Lysenko); ma ne è lontano grazie al suo materialismo, al suo robusto sperimentalismo, alla connessione-distinzione che egli mantiene sempre tra scienza e prassi e tra scienza e storia: non grazie a quanto di hegeliano, o genericamente "anti-senso comune", è sempre rimasto inerente alla dialettica marxista» (Ibidem).

questa impostazione, pur cogliendo adeguatamente il carattere processuale della storia e il continuo succedersi delle determinazioni concrete, rischierebbe di risolversi in «una specie di eraclitismo che non rende ragione della specificità del marxismo nei confronti di ogni altra teoria che non rifiuti la storicità del reale»²⁶¹. Timpanaro riconosce la parziale legittimità di questa nozione provvisoria di dialettica, in quanto recupera una visione della storia come processo *in fieri* e in costante trasformazione. Tuttavia, egli ne evidenzia i limiti, sostenendo che un simile approccio, sebbene abbia consentito ai marxisti di contrastare concezioni statiche e mistificatorie, finisce per presentare gli eventi storici come un flusso indifferenziato, privando l'analisi di quel rigore necessario a cogliere le specificità evenemenziali e le determinazioni materiali che caratterizzano la realtà. In tal modo, una dialettica così concepita rischia di appiattire la complessità storica in una narrazione troppo generica e semplicistica, incapace di restituire la ricchezza del reale nelle sue articolazioni concrete.

2. 4. Un materialismo naturalistico e senza dialettica

2. 4. 1. Negazioni adialettiche e trapassi gradualisti

Il contrappunto offerto da questa riflessione consente di approfondire la complessa questione del marxismo *senza dialettica* proposto da Sebastiano Timpanaro, il quale rifiuta di reintrodurre questo strumento nell'indagine sulle forme di movimento e organizzazione della materia e le sue implicazioni. Egli, infatti, esprime una netta opposizione al concetto classico di dialettica, considerato da lui l'emblema dell'idealismo più astratto e metafisico, incapace di cogliere *in toto* la materialità del reale. Il filologo si discosta dalla soluzione al dibattito sulla materia proposta da Lenin, il quale concepisce la dialettica come unità degli opposti e la declina nel materialismo, ricadendo in quello che, secondo Timpanaro, rappresenta il problema fondamentale della dialettica: il suo essere un approccio teorico che non rappresenta adeguatamente la processualità storica. Un tale procedimento logico, secondo lui, potrebbe essere adatto a cogliere la discontinuità qualitativa, ma risulta inefficace nel descrivere il mutamento quantitativo. Timpanaro rifiuta, pertanto, la struttura triadica della dialettica hegeliana ed esprime scetticismo rispetto all'operazione marxiana di razionalizzazione della dialettica, tesa a riscontrare empiricamente le sue leggi negli eventi concreti, attraverso la celebre formula del capovolgimento «per scoprire il nocciolo razionale entro la scorza mistica»²⁶². Secondo lo studioso, tale applicazione si rivela incapace di confrontarsi

²⁶¹ Cfr. Ivi, pp. 64-65.

²⁶² Marx 2013, p. 79, *Poscritto alla seconda edizione del Capitale*.

con l'evoluzione della scienza e l'eterogeneità dei fenomeni, risultando inadatta a fornire una lettura autenticamente materialistica di questi ultimi. In altri termini, il tentativo di trasformare la dialettica da strumento idealistico a materialistico non è sufficiente a eliminarne i presupposti metafisici e astratti. Timpanaro rivendica, invece, un materialismo integrale e, soprattutto, a-dialettico: egli sostiene che, anche all'interno del marxismo materialista, la dialettica conservi un'«intrinseca idealisticità»²⁶³ e che, pertanto, vada ripensata radicalmente.

Tuttavia, come scrive altrove il filologo, «la discussione su marxismo e dialettica non può limitarsi all'aspetto strettamente logico, ma deve coinvolgere i concetti di superamento, di razionalità della storia, di progresso, di ritmo del divenire storico»²⁶⁴. Il problema si articola, quindi, su vari livelli. In primo luogo, riguardo allo sviluppo storico, le leggi dialettiche – concepite come motore di un processo di *superamento* (*Aufhebung*), attraverso contraddizioni e risoluzioni – dipingono, secondo Timpanaro, una possibilità ideale difficilmente riscontrabile e attuabile, specialmente nei rivolgimenti economico-sociali di natura “eruttiva”²⁶⁵. Egli sostiene che la realizzazione triadica di tale movimento abbia un riscontro empirico soltanto in presenza di requisiti specifici, difficili da realizzare, e che, in generale, tanto lo sviluppo storico quanto quello naturale siano scanditi da ritmi al loro interno disomogenei: «vi sono infatti anche processi riformistici, di

²⁶³ Ivi, p. 52.

²⁶⁴ Timpanaro 1997, p. 64.

²⁶⁵ Ibidem: «il rivoluzionario potrà e dovrà certamente esprimere una preferenza per il ritmo di sviluppo dialettico e lavorare per la sua attuazione; ma dovrà ammettere che in moltissimi casi esso non si è attuato, perché richiede condizioni ottimali: la classe oppressa deve essere talmente matura da saper raccogliere dalla classe dominante tutta l'eredità che merita di essere conservata, e al tempo stesso deve mantenere una coscienza antagonistica talmente forte da respingere gli allettamenti del riformismo. Il fatto che ancora non sia avvenuta nessuna rivoluzione corrispondente a un modello “marxista-classico” dimostra la difficoltà di attuazione di un processo dialettico per ciò che riguarda il trapasso dal sistema capitalista al sistema socialista; ma ancora più difficile sarebbe ricondurre a uno schema dialettico il trapasso, per esempio, dalla società schiavista alla società feudale». Cfr. Stefano G. Azzarà, *Intervista a Sebastiano Timpanaro a proposito della nuova edizione del suo libro “Sul materialismo”*, in «l'Ernesto», anno V, n. 5, luglio 1997: «Ora, questo schema potrebbe applicarsi al passaggio dalla società feudale alla società borghese. Ma è enormemente più difficile applicarlo alle rivoluzioni proletarie, perché il sistema capitalistico condanna sempre il proletariato a uno stato di minorità di coscienza, di esperienze, di capacità direzionale. Occorre necessariamente, quindi, che il proletariato si doti di un partito-guida, con tutti i rischi che questo poi, a rivoluzione avvenuta, si rovesci in una burocrazia oppressiva. Qui c'è una difficoltà obiettiva. Qui lo schema dialettico finisce col non tornare».

trapasso graduale, e vi sono d'altra parte negazioni adialettiche, distruttive, "perdite secche" come da tempo soglio chiamarle»²⁶⁶.

Tuttavia, ci sembra che le argomentazioni del nostro autore a sfavore del metodo dialettico si prestino ad alcune osservazioni aggiuntive. Prendiamo, per esempio, il problema dei fenomeni storici e naturali privi di superamento dialettico che assumono un particolare rilievo di natura pessimistica all'interno del suo immaginario filosofico. Si tratta di momenti negativi destinati a non vedere un superamento in positivo, distruzioni senza mezzi termini in cui ciò che perisce non si conserva né si trasforma. Questa idea presenta delle coincidenze con delle obiezioni già familiari alla tradizione del pensiero anti-dialettico²⁶⁷. Ebbene, la teoria della negazione che emerge da questa riflessione intende problematizzare un aspetto peculiare del momento negativo così come concepito all'interno della tradizione storico-filosofica che comprende la dialettica. La critica avanzata da Timpanaro, in quanto espressione di una visione integralmente materialista, tende a interpretare la legge della negazione della negazione – con il suo esito di ricomposizione – come solo una delle possibili configurazioni della negatività. Egli, come già accennato, ha spesso sottolineato l'importanza di rivolgere l'attenzione a fenomeni di distruzione cosmica e di estinzione delle specie, sia animale che umana – causati da disastri ecologici, condizioni ambientali avverse e simili – insieme al suo corredo culturale e tradizionale (per esempio la scomparsa di interi popoli, lingue e tradizioni culturali)²⁶⁸. Tuttavia, riteniamo che una teoria della negazione intesa in senso materialistico assuma un significato ulteriore per un pensatore come Timpanaro, il quale ha dimostrato un interesse profondo e critico verso le conseguenze individuali e sociali del malessere psico-fisico. Una negazione a-dialettica, applicata su scala individuale e coinvolgente la sfera della biologia, della neurofisiologia e della psicologia, può configurarsi non soltanto come soppressione,

²⁶⁶ Ibidem.

²⁶⁷ Questo aspetto risulta particolarmente significativo, in quanto presenta alcune similitudini con alcune obiezioni già consolidate all'interno di questa tradizione di pensiero. Si pensi ad esempio al pensiero di George Bataille, il quale sostiene che la dialettica si rivela teoricamente inadeguata, perché una simile logica di sintesi *cancella l'eccesso* irriducibile di certi fenomeni, come l'erotismo, il sacrificio, la violenza, elementi che definisce come la «parte maledetta» (cfr. Bataille *La parte maledetta. Preceduto dalla nozione di dépense*, Torino, 2015). Questa posizione anti-dialettica, in opposizione alla tradizione hegeliana, ha esercitato un'influenza profonda sul pensiero francese del Novecento, contribuendo a delineare una linea argomentativa che, giunge a mettere radicalmente in discussione la pretesa euristica della dialettica. In particolare, Foucault riprenderà e rielaborerà questa critica, mostrando come la dialettica non sia in grado di rendere conto della dispersione dei rapporti di potere, aprendo così la strada a un pensiero della differenza e della molteplicità.

²⁶⁸ Timpanaro 2001, p. 185.

ma anche come lacerazione irreversibile. In altre parole, essa si presenta come una fase di ricomposizione continuamente mancata, soggetta a un processo inconvertibile che perpetua gli effetti dello strappo originario, conducendo a una perdita definitiva; in termini psicoanalitici, ciò equivale a un trauma, inteso come frattura che resiste a ogni tentativo di sintesi o riscatto dialettico.

Alla luce delle considerazioni svolte da Timpanaro, il dibattito sulla dialettica può essere interpretato da due prospettive distinte, difficilmente conciliabili ma forse entrambe presenti, non senza contraddizioni, nel suo ragionamento. Da un lato, è possibile collocarlo entro una genealogia interna al pensiero dialettico, riconoscendo nella sua critica un dialogo con riflessioni già presenti in nuce nella teorizzazione di Hegel, Marx ed Engels. Dall'altro, è ancora più legittimo situarlo al di fuori di tale tradizione, considerando la sua requisitoria contro la dialettica classica e in favore di un materialismo rigoroso e integrale come un rifiuto netto di questo dispositivo logico. In effetti, ponendosi sulla prima linea argomentativa, si possono considerare alcuni passi dell'*Antidüring* come anticipazione delle critiche timpanariane. È già stato menzionato il noto passaggio sulla fine della specie umana e del sistema solare, ma si può prendere in considerazione un altro esempio al fine di complicare questo quadro. Engels, in un noto passo, cercando di estendere la spiegazione dialettica nell'ambito delle scienze naturali, riflette sul problema della negazione e sul suo carattere specifico a seconda della natura generale o particolare del processo:

Prendiamo un chicco di orzo. Miliardi di tali chicchi di orzo vengono macinati, bolliti e usati per fare la birra, e quindi consumati. Ma se un tale chicco di orzo trova le condizioni per esso normali, se cade su un terreno favorevole, sotto l'influsso del calore e dell'umidità subisce un'alterazione specifica, cioè germina, il chicco come tale muore, viene negato, e al suo posto spunta la pianta che esso ha generata, la negazione del chicco. [...] Si può obiettare però che la negazione che qui ha avuto luogo non è una vera negazione: io nego un chicco d'orzo anche macinandolo, un insetto anche calpestandolo, la grandezza positiva *a* anche cancellandola, ecc. [...] Nella dialettica negare non significa dir di no, o dichiarare che una cosa non è sussistente o comunque distruggerla. [...] E inoltre qui il carattere specifico della negazione è determinato in primo luogo dalla natura generale e in secondo luogo dalla natura particolare del processo. Io devo non soltanto negare, ma anche di nuovo sopprimere la negazione. Devo quindi costruire la prima negazione in un modo tale che la seconda resti o diventi possibile. Come? A seconda della natura particolare di ogni singolo caso. Macinando un chicco di orzo, calpestando un insetto, ho certo compiuto il primo atto, ma ho reso impossibile il secondo²⁶⁹.

²⁶⁹ Engels 2021, pp. 144-145.

Da un certo punto di vista, il materialismo dialettico di Engels sviluppato in questo passaggio evidenzia una chiara risonanza con le considerazioni sulla negazione riportate da Timpanaro. Si può, quindi, direzionare il ragionamento verso quella che potrebbe rappresentare una saldatura: ci si chiede se la dialettica possa essere intesa soltanto come *dialettica della negazione determinata*, o se ci siano anche casi in cui essa assume le sembianze di una *negazione assoluta*. Vediamo come già Engels nelle sue considerazioni sulle leggi della dialettica, metteva in rilievo alcuni aspetti distruttivi dei fenomeni naturali. Nello specifico, in determinate condizioni in cui il chicco germina naturalmente, annullandosi e dando vita a una pianta, questo tipo di negazione dialettica dà avvio a un esito chiaramente ricomprensibile entro il processo circolare della natura; ma nel caso in cui il seme non dovesse riprodursi, bensì annientarsi, l'operazione darebbe luogo a una negazione "assoluta". In questo caso la peculiarità sta nel fatto che l'atto di distruzione di cui Engels parla è dato dal lavoro umano o meccanico che introducono un diverso tipo di negazione: dunque, se da una parte egli concepisce e prevede una pluralità tipologica di negazioni con altrettanti esiti diversi, dall'altro rileva la necessità di mantenere il carattere processuale della negazione, centrale per il pensiero dialettico; e lo fa sussumendo al suo interno quei fenomeni di eliminazione netta che per Timpanaro sono cadute irreversibili. In ultima analisi, il passaggio sulla macinazione del chicco d'orzo sembra in effetti contemplare una forma di castrazione nell'articolazione del divenire dialettico, dove sembra mancare la possibilità di una sintesi in senso classico; tuttavia contiene solo in nuce l'ammissione di una perdita secca per come viene intesa da Timpanaro, poiché per Engels la negazione della negazione prevede che «ogni genere di cose ha una sua maniera peculiare di essere negata in modo che ne risulti uno sviluppo, e la stessa cosa si ha per ogni genere di idee e di concetti»²⁷⁰. Inoltre, anche i testi hegeliani presentano esempi simili di negazioni che non originano inveramenti dialettici²⁷¹. Tuttavia, così come Hegel sostiene che la dialettica possa costituire una riconciliazione nel processo complessivo, per Engels la negazione della negazione rimane una legge dialettica con validità universale: la materia è viva, capace di produrre la contraddizione dentro di

²⁷⁰ Ibidem.

²⁷¹ Ad esempio nella sua *Filosofia della storia*, Hegel vede la guerra del Peloponneso come un conflitto privo di esiti storici positivi. Il filosofo tedesco contempla anche la possibilità di contraddizioni sociali distruttive, eventi storici senza alcun impatto progressivo. La guerra del Peloponneso, in particolare, viene interpretata come un evento puramente distruttivo, incapace di produrre un reale superamento dialettico. Questa prospettiva hegeliana trova ulteriore sviluppo nella sua *Filosofia del diritto*, dove egli esamina fenomeni come la plebe, la disoccupazione e l'emarginazione e il risentimento delle classi subalterne, come esempi di antagonismi irrisolti, che restano solo negazioni, senza risoluzione positiva.

sé, costruendosi e distruggendosi, e tornerà a creare «il suo più alto frutto, lo spirito pensante, per quella stessa ferrea necessità che porterà alla scomparsa di esso sulla terra»²⁷². Questa capacità della materia di riorganizzarsi in forme inedite nel pensiero di Timpanaro non è contemplata; la perdita materiale, quando si verifica, produce un risultato irreversibile, una distruzione assoluta: contro la morte, il trauma, l'estinzione e la distruzione di massa la dialettica non può nulla²⁷³.

Insomma, sul problema delle perdite secche o negazioni adialettiche, rapportando Timpanaro con la linea di pensiero derivante da Hegel e la sua successiva elaborazione marxista, sarebbe lecito affermare che il nostro autore abbia manifestato un'ostilità alla legge dialettica e una critica frettolosa non suffragata da una lettura accurata dell'opera hegeliana. Tuttavia, la sua presa di posizione non risulta poi così netta e rigettante, le sue critiche al pensiero dialettico, per quanto manchevoli di un approfondimento adeguato, possono leggersi anche come istanza di ripensamento delle categorie della dialettica alla luce dei particolari sviluppo storici e naturali. Questa molteplice lettura riflette la complessità e la tensione contraddittoria insita nel pensiero di Timpanaro, che si situa in un territorio liminale tra l'eredità marxista e la volontà di recuperare gli esiti ancora attuali di un materialismo pre-marxista e «senza Hegel». In effetti, una valutazione sulla concezione adialettica di Timpanaro non può esimersi dal tenere in conto, ancora una volta, la sua operazione di rivalutazione del leopardismo filosofico e l'elemento di pessimismo agonistico che stride forzatamente con la logica hegeliana: l'approccio "sensistico-edonistico" rappresenta per Timpanaro un modello di materialismo coerente in sé stesso che rifiuta ogni consolazione filosofica, mantenendo una lucidità tragica di fronte all'irriducibilità del dolore. Ci basterà richiamare un passo tratto dal saggio *Alcune osservazioni sul pensiero del Leopardi* (in *Classicismo e Illuminismo nell'Ottocento italiano*) i cui punti chiavi sono già stati esposti in precedenza:

A più riprese, nel suo saggio, il Luporini osserva che ciò che impedì al Leopardi di sviluppare fino in fondo il nucleo progressista del suo pensiero fu (oltre alla mancanza di contatto con un movimento popolare rivoluzionario) la mancanza della dialettica, il nuovo "strumento mentale" che si andava elaborando in quegli anni nella filosofia tedesca. Il Leopardi, anzi, arriverebbe alle soglie del concetto dialettico in quel gruppo di pensieri dello Zibaldone in cui nota che le "contraddizioni palpabili che sono in natura" (aspirazione naturale dei viventi alla felicità e

²⁷² Engels 1971, p. 54.

²⁷³ Cfr. Timpanaro 2011, p. 146 n. 90: «Si noti ancora che le catastrofi naturali che, come il Leopardi più volte sottolinea, hanno annientato estesi gruppi umani e annienteranno alla fine l'umanità stessa, costituiscono tipici casi di "negazione adialettica", non di negazione-conservazione».

impossibilità naturale di conseguirla; perpetuazione della vita della specie che si attua solo attraverso la distruzione degli individui) sembrerebbero infirmare la validità del principio stesso che “non può una cosa insieme essere e non essere”, su cui si basa la nostra ragione. Ora, è indubbio che qui il Leopardi constata una difficoltà logica che gli appare, giustamente, insolubile col vecchio strumento della logica aristotelica. Ma supporre che l’acquisizione di un nuovo strumento teoretico (la logica dialettica) avrebbe indicato al Leopardi, o possa indicare a un leopardiano del secolo ventesimo, la via per superare il pessimismo, significa disconoscere il carattere tutto pratico, sensistico-edonistico, del pessimismo leopardiano. Per un pensatore così profondamente antiteoreticista, antimetafisico come Leopardi, l’infelicità non si supera «dialettizzandola» sul piano logico, ma soltanto (ove ciò fosse possibile) eliminandola di fatto²⁷⁴.

Lo stesso tipo di riflessione può guidare l’obiezione riguardante i casi di trapasso graduale, che delineano situazioni di sostanziale continuità o lenta transitorietà. Esse pongono il problema di fenomeni caratterizzati da mutamenti quantitativi piuttosto che da salti qualitativi – come negli eventi di discontinuità più esplosiva –, e sembrano sfuggire a una logica dialettica così come viene concettualizzata da Timpanaro. Nella sua critica, i processi storici e naturali di questo genere rappresentano un *continuum* non interpretabile tramite ragionamento dialettico «in senso stretto»²⁷⁵, poiché si suppone che tale variazione si possa descrivere anche mediante gli strumenti del pensiero scientifico tradizionale.

Questa posizione solleva alcune perplessità riguardo alla rappresentazione forse troppo schematica che Timpanaro offre della dialettica hegeliana. La sua posizione sembra sottovalutare la complessità della riflessione di Hegel sulla storicità, poiché la dialettica non è riducibile a uno schematismo triadico rigido, bensì include soprattutto l’analisi delle continuità e delle singolarità storiche. Una lettura di questo tipo rischia di appiattire la dialettica su una versione dogmatica, trascurandone le potenzialità ermeneutiche per comprendere i ritmi differenziati del divenire storico e naturale. Ad ogni modo, l’idea di dialettica, nella riflessione di Timpanaro, assume connotazioni particolarmente problematiche, evocando livelli di analisi storica troppo eterogenei per essere racchiusi in un unico modello interpretativo.

Emerge però con chiarezza una tensione fondamentale: più che un rifiuto categorico, Timpanaro propone un ripensamento articolato della dialettica, che tenga conto delle concrete condizioni empiriche necessarie per l’effettiva realizzazione dei “salti” dialettici. Tale ripensamento

²⁷⁴ Ivi, pp. 145-46.

²⁷⁵ Timpanaro 1997, p. 64.

deve includere la critica dei residui idealistici, la considerazione dei diversi ritmi di sviluppo storico, e l'analisi dei limiti imposti sia dalle strutture materiali che dalle sovrastrutture ideologiche e dai vincoli biologici²⁷⁶.

In conclusione, il rapporto di Timpanaro con la dialettica si configura come un campo di tensioni irrisolte, forse impossibile da svolgersi su un piano totalmente teoretico. A tal proposito, non vanno trascurate, secondo l'autore, le implicazioni pratico-politiche della rigidità della dialettica – particolarmente nella versione del *Diamat* – e dell'«ottimismo elastico e perciò più resistente»²⁷⁷, che Timpanaro considera un'arma a doppio taglio per le lotte operaie. Da un lato, esso funge da motore propulsivo, alimentando la speranza consolatoria in un futuro rovesciamento dei rapporti di dominio; dall'altro, rischia di trasformarsi in una consolazione cieca, basata su un'illusoria aura messianica che può distogliere dalla concretezza delle lotte immediate e dalla riflessione sugli errori e le sconfitte del movimento²⁷⁸.

2. 4. 1. Timpanaro e il marxismo anti-hegeliano italiano

L'analisi delle radici teoriche della critica timpanariana alla dialettica ci conduce a un terreno interpretativo più complesso di quanto possa apparire a prima vista: tali radici affondano forse nell'influenza esercitata sul filologo dalla lezione di Galvano Della Volpe e poi di Lucio Colletti. Esiste infatti una significativa continuità tra le posizioni appena illustrate e la tradizione del marxismo anti-hegeliano italiano rappresentata da questi autori. Proponendo una lettura comparativa, emergono sostanziali affinità su diversi piani. Innanzitutto, prima di assumere specifici motivi teorici da Colletti, alcuni presupposti della critica di Timpanaro trovano riflessi nella temperie anti-crociana e anti-storicista da cui ha attinto Galvano Della Volpe, erede di un marxismo “scientifico” refrattario allo storicismo assoluto, tanto crociano quanto gramsciano.

Per quanto riguarda, poi, la questione cruciale della dialettica, il rifiuto di questo strumento analitico accomuna i tre studiosi, pur con diverse gradazioni e sfumature. Timpanaro legge il marxismo scientifico del dellavolpismo proprio attraverso Colletti con cui presenta alcune affinità evidenti²⁷⁹.

²⁷⁶ Cfr. Ivi, p. 65.

²⁷⁷ Ibidem.

²⁷⁸ Cfr. Ibidem.

²⁷⁹ Ivi, p. 44 e sqq.

Marx è il Galilei del mondo storico-sociale. Il marxismo è scienza. Estende il metodo della scienza dal mondo naturale a quello storico-umano. I concetti del *Capitale* sono concetti scientifici: 'astrazioni determinate'. Il marxismo è materialismo storico. E fa perno sull'analisi scientifica della società moderna. Viene respinto il *Diamat*. Il 'materialismo dialettico', la 'dialettica della natura' è una filosofia romantica della natura: un prodotto del diletterismo filosofico di Engels. Affermo il massimo distacco tra Marx e Hegel. La tesi di fondo è che *non si può fare scienza con la dialettica* di Hegel. Se Marx è scienziato, deve essere lontanissimo da Hegel. Parlo (è vero) di 'dialettica scientifica', ma in senso metaforico. La 'dialettica', di cui parlo, è l'unità di induzione e deduzione del metodo scientifico²⁸⁰.

La missiva di Lucio Colletti a Martin Jay, datata 23 maggio 1982, costituisce un documento fondamentale per ricostruire l'evoluzione del pensiero del filosofo romano alla fine degli anni Sessanta, periodo cruciale per la sua elaborazione teorica. È proprio a questa fase che Timpanaro si riallaccia nella sua critica alla dialettica, sviluppando una posizione che, pur condividendo alcuni punti essenziali con Colletti, se ne distanzia decisamente nel profilo complessivo. La sostanziale concordanza tra Timpanaro e Colletti si manifesta nella radicale messa in discussione di qualsiasi sintesi possibile tra il nucleo materialistico del marxismo e la dialettica hegeliana, considerata da entrambi come uno strumento irrimediabilmente compromesso con l'idealismo. Entrambi i pensatori propongono di sostituire la dialettica tradizionale con un metodo scientifico più rigoroso, fondato su criteri di verificabilità empirica. Tuttavia, è proprio su questo terreno apparentemente comune che iniziano a emergere significative divergenze teoriche.

Timpanaro, infatti, pur concordando sull'inadeguatezza dello strumento dialettico tradizionale, avanza una posizione più sfumata e storicamente consapevole. Egli ritiene che una semplice eliminazione della dialettica non sia sufficiente: piuttosto, si tratterebbe di riformularne il concetto – «troppo sfuggente e troppo carico di pericolosa eredità speculativa»²⁸¹ – attraverso un'operazione condotta con rigore scientifico. Questa volontà di superamento della dialettica dovrebbe però saper riconoscere e preservare quanto di fecondo i fondatori del socialismo scientifico avevano saputo individuare nel suo riutilizzo. La divergenza più significativa tra i due autori emerge nella valutazione del ruolo di Friedrich Engels e nella conseguente concezione del materialismo. Colletti, nel *Marxismo e Hegel*, attribuisce a Engels e al materialismo dialettico la

²⁸⁰ La lettera di Lucio Colletti a Martin Jay (Roma, 23 maggio 1982) qui riportata è stata pubblicata per la prima volta da Gianluca Pozzoni, in un articolo che si propone di ricostruire tramite la corrispondenza con Jay il pensiero di Lucio Colletti tra fine anni Sessanta e inizio anni Settanta (cfr. Pozzoni 2018).

²⁸¹ Timpanaro 1997, p. 53.

responsabilità di aver introdotto nel marxismo originario quelle derive che avrebbero poi contaminato l'intera tradizione successiva. Timpanaro, al contrario, sviluppa una comprensione più articolata e storicamente fondata del progetto engelsiano, riconoscendone il contributo essenziale allo sviluppo di un materialismo saldo e in dialogo con le scienze. La proposta di sostituire la dialettica con concetti più precisi, da parte di Timpanaro, va di pari passo con un rinnovamento del materialismo confacente con una priorità logica ed ontologica, in netto contrasto con l'approccio metodologista della scuola dell'avolpiana. Questa divergenza non è meramente esegetica, ma investe questioni teoriche fondamentali.

Timpanaro, così come Colletti e Della Volpe, sono anche fautori di un rinnovamento nel marxismo che si richiama esplicitamente alla migliore tradizione settecentesca, ma con significative differenze nell'interpretazione di tale eredità. Se il primo mette in pratica questa ripresa attraverso lo studio e la viva riattualizzazione di *philosophes* valorizzati dallo stesso Marx nella *Sacra Famiglia*, i secondi mostrano una preferenza per gli aspetti materialisti del kantismo e dell'empirismo inglese, nel caso di Della Volpe²⁸². Queste differenti opzioni filosofiche portano a esiti materialistici decisamente divergenti. Timpanaro critica l'idea di materia formulata da Colletti come erroneamente influenzata da un metodologismo «di stampo empiriocriticista»²⁸³ e per un'elisione anti-naturalistica della priorità dell'ontologia materiale su ogni proiezione soggettiva. Il materialismo collettiano, nel suo rifiuto della dimensione cosmologica come posizione filosofica, si configura come una forma di metafisica separata dall'idea di prassi e dall'aggiornamento scientifico²⁸⁴. Questa concezione si accompagna al tentativo scienziatista di Colletti di leggere il marxismo tramite principi rigidamente razionalisti, aderendo così all'indirizzo generale della scuola dell'avolpiana che propone

²⁸² Cfr. Pozzoni 2018: «A questa linea “mistica” di pensiero, Della Volpe ne contrappone un'altra che fa della rivalutazione della *molteplicità* il suo punto di forza e che accomuna in modo inedito Hume e Marx. Proprio assumendo la “positività del molteplice”, infatti, l'empirismo humeano avrebbe fornito una concezione induttivistica dell'attività conoscitrice dell'intelletto, che dall'astrazione di caratteristiche generali dai fenomeni particolari – molteplici, appunto – ritorna alla positività del reale come banco di prova e tribunale di validazione di tali astrazioni, fornendo così il presupposto per la loro assunzione in forma di conoscenza veritativa. In questo modo, la teoria della conoscenza di Hume rappresenta per Della Volpe «il primo passo decisivo verso una coscienza speculativa della scienza moderna; è già conferma *critica* delle intuizioni metodologiche di Galileo e Newton» (Della Volpe 1972c, 438). È precisamente l'applicazione di questo metodo sperimentale di conoscenza alla realtà capitalistica, secondo Della Volpe, ad aver fatto di Marx il “Galileo delle scienze morali”, secondo la nota formula».

²⁸³ Timpanaro 1997, p. 54.

²⁸⁴ Cfr. Ibidem.

una concezione della scienza e del rapporto pensiero-essere di tipo fondamentalmente anti-materialista.

In netta contrapposizione alle posizioni di Colletti, Timpanaro elabora una peculiare concezione materialista che, pur mantenendo un solido ancoraggio alle scienze naturali, si distanzia consapevolmente da ogni forma di scientismo riduzionista. Il suo originale approccio si fonda su una riflessione metateorica che mira a individuare le specificità tanto dei fenomeni naturali quanto di quelli storico-sociali, senza ridurre gli uni agli altri. Nel senso che, tenendo una posizione tipicamente illuminista radicale, ripresa dallo stesso Lenin, concepisce diversamente il rapporto tra filosofia e scienza: egli consegna alla filosofia il compito di interpretare i risultati scientifici e le stesse definizioni della materia, sempre nella consapevolezza del loro carattere storicamente determinato; alla filosofia rimane la possibilità di cogliere questa relatività. Timpanaro aderisce a questa peculiare dialettica tra relatività e assoluto del leninismo filosofico. Rivendica così un materialismo naturalistico e non scientifico, che va oltre il realismo, che sia non solo riconoscimento della fisicità dell'oggetto ma anche quella del soggetto umano e delle sue attività intellettuali, come già le intuizioni più avanzate del materialismo illuminista, in particolare con le posizioni di Diderot, erano arrivate a sostenere²⁸⁵. E così, dice Timpanaro, «iniziato come rifiuto della gravosa eredità hegeliana e come riscoperta di un autentico materialismo, l'operazione anti-Engels finisce per compromettere gravemente il materialismo stesso»²⁸⁶.

Infine, diversamente da Colletti, il ripensamento della dialettica non porta Timpanaro alla rinuncia al marxismo, e la sua profilassi sta proprio nell'originale e ben più salda ossatura del suo materialismo. Entrambi si fanno fautori di un'istanza di rinnovamento, ma mentre Colletti chiama "dialettica scientifica" l'unità di induzione e deduzione, Timpanaro insiste sulla necessità di un materialismo come *Weltanschauung* capace di integrare criticamente i risultati della scienza senza ridursi a essi. Tuttavia, la sua rimase una posizione scettica e pessimista: non troviamo in Timpanaro una sistemazione definitiva del proposito di utilizzare nuove terminologie per sostituire la dialettica. Delle venature terminologiche più materialistiche erano già presenti all'interno della scienza della logica di Hegel – l'uso del termine *assimilazione* per esempio –, ma il filologo rinunciò a mettere il "primo mattone" alla fase di ristrutturazione della dialettica nel marxismo, limitandosi a mettere in luce le manchevolezze di questo sistema. Come egli stesso osserva in una nota:

²⁸⁵ Cfr. Lenin 1908.

²⁸⁶ Ivi, p. 49.

Ritengo, però, poco utile continuare a usare il termine di “dialettica” per indicare processi e fenomeni da cui sono del tutto assenti le nozioni di “superamento”, di “razionalità della storia” ecc. [...] Trovo perciò più giusto affermare, con Aloisi, la sostanziale estraneità del materialismo biologico moderno alla dialettica²⁸⁷.

Un’ultima valutazione riguarda un ulteriore elemento contraddittorio che si ricava dalle analisi svolte da Timpanaro in *Sul Materialismo*. Infatti, il movimento dialettico si inverte, secondo l’analisi marxista, anche nel processo di particolareggiamento del generale. In diverse sezioni della sua opera, egli applica un metodo che, pur dichiarandosi ostile alla dialettica, sembra riprodurre alcuni meccanismi. In più sezioni di questo elaborato, ci siamo soffermati sulla declinazione del materialismo timpanariano nell’esame di elementi particolari in relazione al fenomeno in misura più larga. Nel primo capitolo, è stato preso in esame il metodo di Timpanaro: si è visto come il lavoro del filologo possa contare su una certa riserva di sapere che per essere studiata deve essere singolarizzata, attraverso un meccanismo che si può dire dialettico. Egli, ha infatti manifestato la necessità metodologica che la filologia si piegasse allo studio del caso singolo e che tale affondo scientifico risultasse meritorio anche dal punto di vista marxista.

Nella sua prassi tecnico-formale Timpanaro si basa su un’analisi dettagliata delle complesse determinazioni causali, che si presentano nello studio in ordine crescente del testo: dai fattori linguistici, stilistici, metrici, lessicografici, agli aspetti psico-fisici, storici, politici e ideologici che interessano l’opera. Questo approccio, che combina l’esame dei dati empirici con una visione più generale, configura di fatto una relazione dialettica tra il particolare e il generale. Lo stesso procedimento si osserva nei suoi studi storici e letterari, come nei saggi su Leopardi o sulla cultura ottocentesca contenuti in *Classicismo e Illuminismo*. Insomma, nei suoi studi filologici e storico-letterari, Timpanaro sviluppa infatti un metodo che combina costantemente l’esame dei dati empirici, l’individualizzazione delle acquisizioni teoriche e una visione più generale, muovendosi continuamente tra particolare e universale in un processo che ricorda da vicino il circolo ermeneutico dell’*avvolpiano*, basato su un processo di induzione che disegna un «movimento *circolare* dal concreto all’astratto e dall’astratto al concreto»²⁸⁸. Questa contraddizione suggerisce che l’ostilità di Timpanaro alla dialettica sia solo parzialmente giustificata e che il suo effettivo modo di procedere nella ricerca si possa leggere, per certi versi, come una forma di

²⁸⁷ Timpanaro 1997, p. 42 n. 4.

²⁸⁸ Della Volpe 1973, p. 458.

dialettica “negata ma praticata”, dimostrando così la persistente fecondità di questo strumento analitico al di là delle dichiarazioni programmatiche.

3. Jean Fallot epicureo e teorico marxista della Rivoluzione

3.1. Genesi di un pensiero militante: Epicuro e l'antico nel percorso di Fallot

3.1.1. Profilo biografico-intellettuale

La storia della filosofia novecentesca è costellata di figure la cui marginalizzazione editoriale in vita ha finito per condizionarne anche la ricezione postuma. Tra queste, spicca il caso di Jean Fallot, pensatore marxista francese la cui opera, nonostante l'indubbio rigore teorico e l'originalità degli studi sul materialismo antico e moderno, non ha ancora ottenuto il riconoscimento che merita. Conviene a questo proposito tracciare un quadro quanto più possibile esaustivo delle vicende biografiche del filosofo francese: questa ricostruzione si presenta come una sfida storiografica non banale, data la natura non istituzionale del suo percorso e la dispersione delle fonti che lo riguardano²⁸⁹. Tuttavia, un'analisi critica delle testimonianze esistenti – tra cui epistolari, scritti autobiografici e documenti d'archivio – consente di delineare un quadro significativo della sua traiettoria, collocandola nel contesto delle tensioni politiche e teoriche del marxismo europeo del Novecento.

Jean Fallot nasce nel 1912 ad Argenteuil, sobborgo industriale dalla forte presenza operaia alle porte di Parigi, noto per la forte tradizione socialista sin dalla fine del XIX secolo. Un evento cruciale nella sua infanzia fu la morte prematura del padre, Charles-Auguste Fallot, caduto nella Grande Guerra il 27 dicembre 1915, a ventinove anni. Tale perdita, attestata da una dedica autografa sul dattiloscritto *La guerre qui n'est pas loin* (conservato nell'archivio Timpanaro della Scuola Normale Superiore di Pisa), lasciò il futuro filosofo orfano a soli tre anni. Questi primi cenni biografici risultano significativi per comprendere i futuri sviluppi ideologici e il posizionamento politico del filosofo. Gli anni della formazione coincisero con un periodo di profonde trasformazioni politiche: l'ascesa del fascismo, la nascita dei partiti comunisti e la radicalizzazione del movimento operaio europeo. Considerando che l'età d'inizio degli studi superiori in Francia oscillava tra i 17 e i 19 anni, è plausibile che Fallot abbia intrapreso il percorso accademico tra il 1929 e il 1931, laureandosi alla facoltà di Legge di Parigi tra il 1935 e il 1939. Il conseguimento del *Doctorat d'État* (o *Doctorat-ès-lettres*), ottenuto intorno agli anni Cinquanta dopo un iter di oltre un decennio, testimonia l'alto livello di preparazione scientifica; tale titolo è, infatti, il massimo grado accademico nel sistema francese prima della riforma del 1984. La tesi, intitolata *Pouvoir et morale*²⁹⁰ e approvata per la pubblicazione il 12 maggio 1966, segnò la

²⁸⁹ Per uno sguardo sulla biografia di Jean Fallot, cfr. Ormesini-Picone 2025, pp. 8-9.

²⁹⁰ Jean Fallot, *Pouvoir et morale*, Paris, 1966. Paris.

conclusione del suo percorso accademico e l'inizio di una carriera incostante e peregrina nello stesso ambito. In seguito, infatti, Fallot ottenne un incarico quinquennale a Parigi come ricercatore al *Centre national de la recherche scientifique* (CNRS), sezione di filosofia, senza però raggiungere una piena stabilizzazione professionale. Non è semplice, in mancanza di fonti adeguate, ricostruire l'accidentato corso accademico e intellettuale del filosofo, ma è possibile muoversi tramite alcune coordinate, fornite dalle prefazioni ai testi pubblicati, dalle lettere a Timpanaro e da alcuni inserti biografici contenuti nel diario che tenne tra il gennaio 1953 e il gennaio 1959 (*L'angoisse devant le mort. Journal*. Villeneuve d'Ascq, 2020).

Già durante il dottorato, Fallot sviluppò un interesse per il marxismo tanto sul piano teorico (con un orientamento più idealistico negli anni dell'università)²⁹¹ quanto su quello pratico, iscrivendosi al Partito Comunista Francese (PCF) in un periodo non precisato ma verosimilmente riconducibile agli anni Trenta. Come ricorda Sebastiano Timpanaro, tra il 1940 e il 1947 Fallot scrisse alcuni capitoli delle opere che successivamente raggiungeranno un'elaborazione più completa, tra cui il capitolo V di *Pouvoir et morale*, il cap. V di *Lotta di classe e Morale Marxista* e l'appendice IV di *Marx e la questione delle macchine*, pubblicati solo negli anni Sessanta e Settanta²⁹². La produzione giovanile, seppur frammentaria, rivela una precoce attenzione per i nessi tra etica e lotta di classe, scienza e marxismo, che diverranno il nucleo centrale della sua opera matura. Contemporaneamente le pagine del diario filosofico intitolato *L'angoisse devant la mort* (1953-1959) mostrano come la dimensione esistenziale e quella teorica fossero per lui indissociabili: riflessioni sulla mortalità, sul tempo e sull'arte si intrecciano a frammenti di pensiero antico e moderno, dando vita a intuizioni che troveranno uno sviluppo più ampio in opere come *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, *Il pensiero dell'Egitto Antico* e nei numerosi scritti editi e inediti su estetica e letteratura.

Gli anni Cinquanta corrispondono a un periodo di relativa tranquillità e intensa attività intellettuale: dopo il divorzio dalla prima moglie, il matrimonio con Paola – da cui nacquero i figli Daniele e Solange – ²⁹³ rappresentò una certezza sensibile e un antidoto consolante di fronte

²⁹¹ Riferendosi all'orientamento filosofico sensista di un compagno universitario, Fallot aggiunge: «quanto a me, io ero a quei tempi idealista e negavo l'importanza del mondo sensibile» (Fallot 1980, p. XX).

²⁹² Cfr. Timpanaro 1978 p. XXI: «tra il 40 e il 47 aveva scritto il cap. V di *Pouvoir et Morale*, il cap. V di *Lotta di classe e Morale Marxista* (uscito a parte nella rivista «Révolution», 1964) e l'appendice IV di *Marx e la questione delle macchine*».

²⁹³ Fallot parla di un altro figlio, Gille (nato tra il 1944 e il 45), che sulla base degli indizi cronologici si può presupporre che fosse frutto del precedente matrimonio (cfr. Fallot 1990).

all'instabilità lavorativa e all'angoscia esistenziale, come testimoniano alcune pagine del suo *journal*:

Je pense à Paola, à quel point je suis heureux d'être marié, d'avoir trouvé enfin une épouse, mon épouse, de pouvoir être repris, grâce à elle, dans la trame de l'existence, et à l'abri de l'angoisse, non pas avec une réalité rugueuse à étreindre mais belle, mais aimable, faite de petits devoirs journaliers, faciles, de tout ce qui rend l'homme humain.²⁹⁴

Dal punto di vista professionale, questo periodo è caratterizzato da una mobilità geografica che riflette la difficoltà di collocazione istituzionale di Fallot: in questo decennio svolge le sue attività di ricerca e didattica prima a Bari - dove insegna Letteratura francese ed Estetica - e poi a Bologna (verosimilmente intorno al 1957: infatti, da questa data in poi la maggior parte delle pagine di diario sono localizzate non più in Puglia ma in area emiliana) e successivamente a Messina. Nonostante le difficoltà istituzionali, questo periodo risulta prolifico sul piano editoriale: tra le pubblicazioni spiccano *Réalité de l'oeuvre d'art*, Juilliard 1952; *Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Epicure*, 1952; *L'esthétique de Bernard Berenson*, 1956, Bari; *La notion de limite dans la philosophie d'Epicure*, 1956, Bari; *I tre momenti della pittura italiana*, 1957, Bari.

La successiva fase della carriera, in seguito agli anni di insegnamento in Italia, prosegue oscillando tra precari rifugi accademici: gli anni Sessanta e Settanta vedono Fallot impegnato in varie istituzioni europee (Varsavia, Saarbrücken²⁹⁵, Bonn) prima di ottenere nella prima metà degli anni Settanta una cattedra francese all'Università di Nizza, dove insegnò per un breve periodo prima del pensionamento²⁹⁶. Come nota Timpanaro nel 1978, questa mobilità internazionale è insieme conseguenza e metafora di un'irriverente e sferzante attività creativa più militante che professorale, di prese di posizione politiche in contrasto tanto con le traiettorie accademiche quanto con gli indirizzi filosofici dominanti in area marxista:

Ma rimane un suo merito eccezionale il non essersi mai rifugiato nella pura teoria come un alibi, l'aver sempre considerato il marxismo come "scienza della lotta di classe". [...] Basta leggere

²⁹⁴ Fallot 1990 p. 19.

²⁹⁵ All'Universität des Saarlandes di Saarbrücken Fallot ha insegnato Filosofia.

²⁹⁶ Aggiunge Timpanaro, sottolineando la portata delle ostilità lavorative a cui dovette sottostare l'amico, che ottenne il posto a Nizza «in forza di una legge francese a favore di chi ha insegnato all'estero, non per benevolenza di colleghi accademici o autorità ministeriali» (Timpanaro 1978, p. XII).

poche pagine delle sue opere, basta godere per un'ora o due della sua conversazione vibrante e tagliente, per avere la certezza di trovarsi dinanzi a un marxista militante, non a un "marxista dalla cattedra". E allora si capisce anche come la Francia sia stata così avara di cattedre a questo suo pensatore che pure è dotato, per la lucidità del suo modo di esposizione, di eminenti qualità didattiche.²⁹⁷

La svolta teorica più significativa avviene tra il 1959 e il 1965, anni in cui Fallot si immerge nello studio diretto di Marx ed Engels, - come egli stesso ricorda in una lettera a Timpanaro -, dando vita ai suoi studi forse più avanzati in questo campo, concepiti come *vademecum* per la pratica politica:

Io intravidi che la risposta ai problemi che la scienza mi aveva posto si trovava nella teoria di Marx. Decisi di leggerlo attentamente da cima a fondo (nei miei anni giovanili avevo letto soprattutto Lenin e di Marx ciò che tutti conoscono) ... Dal 1959 al 1965 non feci quasi nient'altro che leggere Marx²⁹⁸.

Da questa quinquennale immersione nei classici fondamentali del marxismo, nasceranno libri che Timpanaro definisce «modelli di rigore teorico in atto»²⁹⁹ di uno dei pensatori marxisti francesi «più vigorosi e originali, [...] scrittore di rara efficacia e limpidezza»³⁰⁰; saggi come *Prestiges de la science*, Neuchâtel, 1960; *Marx et le machinisme*, Éditions Cujas, 1966, trad. italiana 1971, La Nuova Italia; *Lutte de classe et morale marxiste*, 1969³⁰¹, Bertani, 1972; *Scienza della lotta di classe*, Bertani 1974; *Inquinamento, Sfruttamento, Guerra*, 1976; *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, Politecnico, 1978. Tali pubblicazioni, tuttavia, ottengono più gradimento in Italia che in Francia (soprattutto grazie all'intercessione di Luciano Della Mea, Federico Codignola e lo stesso Timpanaro), si constata la quasi totale mancanza di interesse della terra natia verso le teorie di Fallot, dovuta principalmente al disallineamento concettuale di quest'ultimo rispetto alle

²⁹⁷ Timpanaro 1978, p. XI-XII.

²⁹⁸ Ivi, pp. XX-XXI.

²⁹⁹ Ivi, p. XIII.

³⁰⁰ Ivi, p. IX.

³⁰¹ L'edizione francese fu pubblicata a proprie spese, sotto lo pseudonimo di Antoine Brognard.

tendenze strutturaliste³⁰². Risalta, per l'appunto, nel carteggio, l'avversione fortemente critica, condivisa con Timpanaro, verso le formulazioni di filosofi francesi contemporanei quali Foucault, Althusser, Lévi-Strauss; costoro vengono criticati per la «boria teorica»³⁰³ e l'artificioso *terminologismo* contrapposto a uno spostamento concettuale che si allontana dal marxismo («termini nuovi e non concetti marxisti» li definisce Fallot nella prima lettera all'amico Timpanaro):

Prima di tutto mi colpisce la Sua onestà intellettuale, rigore (rigore scientifico nell'analisi), assenza di “effets” ed “afféteries” (tutto ciò che lei rimprovera così giustamente a quelli come Lévi-Strauss, Foucault e, malgrado le pretese, Althusser... e, si potrebbe aggiungere quasi tutti quanti oggi si occupino di marxismo). [...] Se lei potesse fare un saggio, dimensione articolo di rivista centrato su Althusser, e mandarmelo, diciamo tra 15 giorni 3 settimane (vi sono tutti elementi, un po' sparsi nel libro) potrei proporlo (dopo averlo tradotto) ai collaboratori della rivista che prepariamo. So che dispiacerà non poco a diversi di loro che hanno un passato (passato prossimo non remoto!) althusseriano; ma so anche che Gilbert Mury (il quale assumerà la direzione) e altri ne saranno contentissimi. E a me non dispiacerebbe di far sapere, fin dall'inizio, che non siamo althusseriani³⁰⁴.

Nel passo, Fallot menziona una rivista di cui sembra essere uno dei collaboratori, se non fondatori. Tuttavia, al momento non è possibile risalire al titolo del periodico che curava assieme a Gilbert

³⁰² Timpanaro nella sua *Prefazione* si chiedeva le ragioni della «persistente sordità» della cultura francese verso Fallot. Prova ad abbozzare delle risposte che fanno riferimento, soprattutto al contesto storico-politico francese e allo stato dell'arte dei suoi studi filosofici, e alle nuove tendenze del marxismo in Francia e all'estero. In particolare il filologo individua le ragioni della sua impopolarità in un pubblico influenzato maggiormente dalla cultura borghese, «più sensibile alle mode che ad effettive esigenze di verità e libertà»; ma anche alla semplicità caratteriale di un filosofo come Fallot, poco interessato a costruirsi un personaggio accattivante e trascinante: «non a siffatti profeti appartiene Fallot, tutt'altro che privo di *esprit de finesse*, egli è però del tutto alieno dalle civetterie, dagli esibizionismi di un Lévi-Strauss o di un Althusser»: cfr. a questo proposito l'ottava *Lettera a Timpanaro di Fallot, del 5 febbraio 1973*: «in Francia non essendo un althusseriano, e non vedendo chiaramente in Marx il fondatore di una filosofia del linguaggio, ma (ciò che mostra la mia ignoranza) l'autore della critica scientifica del modo capitalistico di produzione... e non essendo stato nel passato né Goldmanniano, né Garandista, ecc... non ho, va da sé, il diritto di città tra i marxisti francesi». Ma soprattutto, Fallot è stato un intellettuale inconciliante, che ha messo davvero in pratica il tanto discusso concetto di “prassi”, in aperta polemica con qualsiasi linea politica riformista, revisionista, opportunistica e socialdemocratica (cfr. Timpanaro 1978 pp. IX-XII); diversamente dai cosiddetti “marxisti professorali” aspramente criticati dallo stesso Timpanaro nelle sue opere (cfr. Timpanaro 1997; Timpanaro 2001, *passim*).

³⁰³ Timpanaro 1997, p. 38.

³⁰⁴ Lettera a Timpanaro del 23 marzo 1972.

Mury³⁰⁵; certamente egli scrisse e pubblicò sulla rivista «Révolution», legata al Parti Communiste Internationaliste (PCI) e in aperta polemica con il Partito Comunista Francese³⁰⁶. La sua adesione al maoismo – culminata nell'iscrizione all'*Association des Amitiés Franco-Chinoises* – lo portò all'allontanamento e all'espulsione dal PCF nel 1964, per via delle sue posizioni antirevisioniste in accordo con la linea del Partito comunista cinese. Fallot, a differenza di molti intellettuali, non aveva strappato la tessera del partito neanche dopo i fatti del 1956³⁰⁷. Come nota Timpanaro, si trattò di una «rottura verso sinistra, senza possibilità di equivoci (niente a che vedere, dunque, con casi come quello di Garaudy), ma una rottura che, mentre ha sanzionato la sua incompatibilità col tipo dell'ideologo-burocrate di partito, non lo ha nemmeno accostato a quei *gauchistes* di formazione fenomenologica o addirittura cattolica»³⁰⁸.

Fallot ebbe, appunto, una forte fascinazione per il maoismo sia dal punto di vista politico-strategico che teorico — il suo intendimento della dialettica è fortemente influenzato dagli scritti di Mao, definito «il pensatore-stratega per eccellenza della rivoluzione»³⁰⁹. Egli, infatti, sviluppa una riflessione politica profondamente segnata dell'esperienza rivoluzionaria cinese e dalla rilettura maoista del marxismo. In particolare, egli riprese e rielaborò il principio dell'unione organica tra avanguardia e masse – sintetizzato nell'espressione «essere e restare legato al tronco delle

³⁰⁵ Gilbert Mury (1920-1975), filosofo e sociologo impegnato, è stato un intellettuale comunista la cui carriera ha affondato le radici nella Resistenza per poi estendersi alla militanza radicale marxista-leninista. Inizialmente vicino al PCF, partecipò attivamente alla sua elaborazione teorica prima di aderire alle correnti maoiste negli anni Sessanta, pubblicando numerosi saggi che combinavano sociologia, marxismo e critica politica. Su Mury cfr. «Le Maitron. Dictionnaire biographique, mouvement ouvrier, mouvement social» (<<https://maitron.fr/mury-gilbert-jean-francois/>>) notice MURY Gilbert, Jean, François par Jacques Girault; dernière modification le 20 mai 2013; accesso: 16 giugno 2025.

³⁰⁶ Cfr. Timpanaro 1978, p. XXI.

³⁰⁷ Su questo punto potrebbero esserci stati motivi di dissenso con Timpanaro, estremamente critico dello stalinismo, il quale scrive: «può darsi (anzi io personalmente ne sono convinto) che egli senta troppo poco la frattura tra leninismo e stalinismo, e che al suo leninismo nuoccia la mancanza di un'adeguata riflessione sul pensiero politico e sull'azione rivoluzionaria svolta da Trockij» (Timpanaro 1978 p. XI). Anche se troviamo un'aggiunta lacunosa e poco comprensibile nella lettera di Fallot del 5 febbraio 1973: «d'accordo per ciò che dice del stanilismo».

³⁰⁸ Ivi, p. X

³⁰⁹ Fallot 1974, p. 64.

masse»³¹⁰ – considerandolo un elemento centrale tanto nel marxismo-leninismo quanto, in forma ancor più radicale e completa, nella prassi maoista. A differenza delle interpretazioni meccanicistiche del materialismo dialettico diffuse nel marxismo occidentale, Fallot individuò nella concezione maoista della contraddizione una dialettica più fluida e storicamente situata, capace di mediare tra teoria e prassi senza subordinare l'una all'altra. Questa rilettura trova la sua formulazione più compiuta in *Scienza della lotta di classe* (1974), dove Fallot critica la tendenza del marxismo europeo a concepire la relazione tra dirigenti e masse in termini rigidamente dicotomici:

Il marxismo occidentale prima del Presidente Mao ha sempre conservato su questo punto qualcosa di meccanico: o - o (aut-aut) invece di: nello stesso tempo - nello stesso tempo, la compatibilità dei contrari, ma non di tutti i contrari. Praticamente una burocrazia privilegiata che si pone al di sopra delle masse e che si separa da esse non è compatibile con una direzione marxista della rivoluzione; scientificamente una direzione rivoluzionaria del partito, sia dal punto di vista strategico sia tattico, non solo è compatibile ma ha bisogno di un'influenza reciproca delle masse sui dirigenti come dei dirigenti sulle masse³¹¹.

In questa prospettiva, la dialettica non è riducibile a un mero strumento analitico, ma diviene prassi trasformativa, in linea con gli scritti maoisti del 1937 (*Sulla pratica* e *Sulla contraddizione*). Sebbene Fallot non approfondisca in modo originale e approfondito la dialettica hegeliana – da lui considerata l'ultima espressione dell'idealismo borghese, raccolta e superata dal materialismo

³¹⁰ Ivi, p. 65. Questo concetto-guida di ascendenza maoista viene espresso e declinato parallelamente all'analisi della massa comunista, del rapporto tra quest'ultima e l'individuo che la pensa e la direziona, nella *Lettera a Giorgio Bertani del settembre 1972*, anteposta all'edizione italiana di *Lotta di classe e morale marxista*. L'autore fa un'autocritica rispetto all'andamento del libro e alla prospettiva da cui è stato scritto, riflettendo su come rimanere "saldo al tronco delle masse" pur essendo un individuo; come trattare, da intellettuale marxista, il problema della morale marxista, che è una morale di lotta di classe appartenente alla massa, la quale «resta "massa" anonima, indifferenziata, anche nella sua rivolta» contro gli oppressori egemoni. La morale del marxista-massa deve essere colta nella sua collettività: «Per poter pensare una morale marxista (non per il fatto di averla e di seguirla) bisogna pensare se stessi, estrapolarsi come individuo (cioè capo, dirigente proletario ma non più proletario in sé, non più massa). [...] Si tratta per la massa sfruttata di capire che essa non è una casta, fatta di individui, ma una classe e che la sua ragione d'essere non consiste nel fatto che gli individui se ne staccino, ma che anche quelli che la dirigono non se ne separino».

³¹¹ Fallot 1974, p. 65-66.

storico³¹² – la sua rilettura in chiave pragmatista segna una netta divergenza rispetto all'impostazione di Timpanaro³¹³. Quest'ultimo, pur condividendo con Fallot un approccio militante al marxismo e al materialismo, mantenne, come si è visto, una posizione critica verso la dialettica materialista; inoltre, il suo materialismo poteva avere una vocazione in parte prassistica ma non preponderante, privilegiando un materialismo di matrice leopardiana più attento alla dimensione naturalistica che a quella strettamente politico-rivoluzionaria.

Di fronte ai moti del 1968, Fallot assunse un atteggiamento realista e critico, coerente con la sua adesione a un marxismo-leninista legato al movimento operaio organizzato. Pur riconoscendo il potenziale eversivo delle proteste contro la trasformazione politico-culturale in senso autoritario-repressivo del governo (1958-1969), egli guardò con scetticismo alle tendenze spontaneiste e alla mancanza di una strategia rivoluzionaria organica. La sua diffidenza verso i movimenti privi di un motore organizzativo forte rifletteva la convinzione che ogni rottura storica efficace dovesse fondarsi su un'avanguardia strutturata, in grado di mediare tra teoria e azione senza cedere né al volontarismo estremista né al riformismo socialdemocratico³¹⁴.

Dopo lo scambio epistolare con Sebastiano Timpanaro negli anni Settanta, le tracce biografiche di Jean Fallot si fanno sempre più rarefatte, lasciando un vuoto documentario che rende difficile ricostruire con precisione gli ultimi decenni della sua vita. Nel 1978, Timpanaro – con un tono che unisce ammirazione e amarezza – traccia un bilancio della parabola esistenziale del filosofo francese, sottolineando come le avversità materiali e l'ostracismo accademico non abbiano intaccato la sua tenacia: «Queste difficoltà e il passare degli anni [...] non gli hanno tolto né la voglia di lavorare, fattasi anzi più intensa in questi ultimi tempi, né quella di lottare»³¹⁵. Nonostante una produzione teorica ricca e articolata, molti dei suoi lavori rimasero inediti, e la precarietà economica lo accompagnò fino al pensionamento. La testimonianza più vivida di questa condizione

³¹² Su questo punto Timpanaro dimostra particolare apprezzamento. Cfr. Timpanaro 1978: «su un argomento discusso fino alla noia come il rapporto Hegel-Marx, io conosco ben poche pagine degne di stare alla pari con quelle di due appendici di *Marx e la questione delle macchine* (pp. 189-208) anche se il problema di una dialettica materialista è ancora bisognoso, credo, di approfondimenti e chiarimenti».

³¹³ Su questo punto cfr. il dissenso con la prospettiva di Timpanaro: «Può darsi che nel suo maoismo (un maoismo visto come continuazione e sviluppo, non come negazione del leninismo e dell'engelsismo; e anche in ciò egli si differenzia da gran parte del maoismo spontaneista e idealisteggiante della «nuova sinistra» occidentale) vi sia qualcosa di troppo rigido e fideistico». (Timpanaro 1978, p. XI).

³¹⁴ Timpanaro 1978, p. XI.

³¹⁵ Ivi, p. XII.

emerge da una lettera a Timpanaro del 7 settembre 1975, in cui Fallot riflette con un tono di avversione e insofferenza sulle dinamiche di esclusione subdolamente in atto nelle democrazie liberali:

Non sono stato revocato. Del resto essendo funzionario di ruolo revocarmi sarebbe impossibile in un paese di democrazia formale qual è la Francia. Ma la democrazia borghese funziona in modo molto più intelligente. Benché io sia due volte dottore, laureato della facoltà di Legge e che io abbia pubblicato i libri che Lei conosce, io non riesco ad andare oltre la categoria di "Maître Assistant, deuxième catégorie". Con i miei titoli credo di essere l'unico in questo caso. A Nizza ci sono dei professori titolari che non hanno fatto quasi niente per esserlo. Evidentemente non accenneranno mai alle mie opinioni politiche. Secondo loro, la ragione sarebbe semplice: sarei la vergogna dell'insegnamento e della cultura filosofica nel paese chiamato Francia. Così il sistema si protegge, poiché combatterlo significa non soltanto umiliazioni ma, più prosaicamente, condizioni economiche che toccano la povertà, soprattutto che tra tre anni sarò pensionato. Come già adesso (con tre figli ancora a carico) riesco appena a vivere. Paola, come Le ho scritto, ha dovuto impiegarsi presso il consolato di Francia a Monaco nell'ultima categoria e per un lavoro quasi meccanico e che la stanca moralmente e fisicamente. Forse ho fatto male di accennare, nella mia ultima lettera, a questo fatto personale. In un paese democratico le misure di prigione o di coercizione fisica contro i militanti politici sono rare, viviamo nel mondo della libertà, ma, non di meno il sistema sa perfettamente come ridurre gli avversari.

Questa confessione, oltre a rivelare il peso delle ritorsioni indirette subite per le sue posizioni politiche, mette in luce il paradosso di un intellettuale la cui opera – pur riconosciuta da alcuni contemporanei – fu sistematicamente marginalizzata, costringendolo a una lotta quotidiana per la propria sussistenza materiale.

Dopo il pensionamento, Fallot non pubblicò quasi più nulla, morì a Roma nel 1992 – città dove trascorse sempre molto tempo, per legami familiari, essendo la moglie Paola presumibilmente romana – dopo aver vissuto gli ultimi anni in un «sempre più disperato isolamento»³¹⁶, lasciando un'ampia eredità intellettuale caratterizzata da una produzione eclettica, che spaziava dalla filosofia politica all'estetica, dal pensiero antico all'ecologia politica. La vicenda umana di Fallot si chiude così sotto il segno della marginalità. Eppure, la sua opera – oggi oggetto di una timida riscoperta³¹⁷ – conserva una certa attualità, non solo per le sue analisi ecologiche e anti-speciste, ma anche per la

³¹⁶ Timpanaro 1997, p. XXXIII.

³¹⁷ Di recente ripubblicazione a cura della collana Ecologia Politica sono le opere *Marx e la questione delle macchine*, Napoli, 2024 (Introduzione di G. Peterlongo) e *Sfruttamento, inquinamento, guerra. Scienza di classe*, Napoli, 2025 (Introduzione di G. Ormesì e A. Picone).

sua capacità di coniugare cura e rigore metodologico e militanza politica. La sfida storiografica futura consisterà nel restituire a questo autore il posto che merita nel panorama del marxismo europeo, al di là dei silenzi e delle rimozioni che ne hanno segnato la ricezione.

La sua ultima opera, *La pensée de l'Égypte antique* (1992; trad. italiana 2009, Bollati Boringhieri), rappresenta una sintesi emblematica dei temi che avevano attraversato la sua riflessione: il materialismo, la morte, la coppia, gli stati di coscienza, il rapporto tra società e natura, tra uomo e animali, la dimensione onirica e l'estetica. In esso, Fallot esplora la civiltà egizia non solo come oggetto di studio archeologico, ma come laboratorio concettuale in cui riemergono, in forma condensata, le sue preoccupazioni più ricorrenti, tutte racchiuse entro il quadro descrittivo di una civiltà antichissima che sembra fissare le condizioni di una società alternativa al modello di tematizzazione della materia ereditato dall'Occidente.

3. 1. 2. Epicuro come chiave teorica: il bisogno, il tempo e la morte

Pubblicata per la prima volta nel 1951 da René Julliard (1900-1962), editore con cui Jean Fallot intratteneva un rapporto professionale e amichevole, *Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Épicure* si presentava come un'opera di dimensioni contenute (novanta pagine nell'edizione originale), ma già significativa per l'attenta analisi dell'etica e della psicologia epicurea. La struttura bipartita del volumetto – articolata nelle sezioni *Les trois Critères du Plaisir: Sensation, Affection, Anticipation* e *Les problèmes de la Mort* – rifletteva una duplice esigenza analitica: da un lato, l'indagine sui fondamenti gnoseologici dell'epicureismo; dall'altro, uno studio scientifico sull'atavica paura umana della morte, cifra di tutti gli altri turbamenti della vita umana che rimandano al concetto di tempo, di destino, e di paura degli dèi. Nonostante la circolazione limitata, questa prima edizione rappresentava un intervento originale nel panorama degli studi su Epicuro, dimostrando come Fallot considerasse il filosofo greco non solo un oggetto di studio, ma un interlocutore privilegiato per riflettere su questioni ancora sentite; nel quadro complessivo del pensiero antico egli definisce il Epicuro come «il più audace di tutti perché il più lucido»³¹⁸.

Al momento dell'incontro con Sebastiano Timpanaro, la situazione editoriale dell'opera era mutata: le copie francesi risultavano esaurite e Julliard era morto. Fallot si trovava dunque in possesso non solo di un testo rivisto e pronto per la traduzione, ma anche dei diritti di pubblicazione, circostanza che avrebbe favorito la ripresa del progetto. Nel 1978, grazie all'intermediazione di Timpanaro, il testo conosce una seconda vita attraverso la pubblicazione

³¹⁸ Fallot 1978, p. 94.

presso Einaudi, nella collana «Nuovo Politecnico»³¹⁹. Questa nuova edizione presentava un'importante innovazione strutturale: l'aggiunta di una terza sezione, dedicata a un'analisi comparata del materialismo epicureo in relazione alle posizioni di Democrito, Aristippo, Platone e Aristotele. Lo stesso Fallot, in una lettera a Timpanaro del 20 giugno 1972, anticipava questo lavoro di revisione: «ho finito di rimettere il testo *en pied*. Ci saranno poche cose in più, perché desidero lasciare a questo libro la sua “fisionomia”». E ancora, in quello che potrebbe essere un riferimento proprio alle nuove sezioni di analisi materialistica: «credo che lei potesse aspettare di fare una presentazione dell'*Epicuro*, mostrando anche le sue lacune (forse sul piano dell'interpretazione materialista). Sono pronto a mandarle i diversi articoli apparsi al momento della pubblicazione in Francia». L'evoluzione del testo tra la prima edizione francese e la versione italiana riflette, quindi, un approfondimento dell'esame storiografico e comparativo, ma soprattutto una maggiore consapevolezza teorica, che porta Fallot a sottolineare alcuni passaggi interpretativi ed ermeneutici, alla luce di una rinnovata comprensione del materialismo morale e gnoseologico. Questa vicenda editoriale è esemplificativa di un *modus operandi* che vediamo in atto nell'evoluzione costante della riflessione fallotiana che si traduce in un processo di continuo aggiornamento e revisione dei propri scritti³²⁰; un'evoluzione dove, in più di un'occasione, il dialogo con Timpanaro e la lettura dei suoi testi ha contribuito, a nostro avviso, ad affinare la disamina del filosofo francese. Il filologo marxista coglie perfettamente l'originale angolatura con cui Fallot guarda all'opera di Epicuro: «non è una lettura meramente filologico-esplicativa, né un'arbitraria e fuorviante “lettura sintomale” di stampo althusseriano. È una lettura lucida e appassionata al tempo stesso»³²¹. Seppur non si collochi né tra i lavori di carattere tecnicamente filologico né tra quelli di presentizzazione dell'antico in chiave marxista, l'appassionato studio di Fallot, che nasce in risposta a inquietudini di carattere personale ed esistenziale, non risulta per questo dilettantesco o poco oculato. Egli non scrive seguendo principalmente un intento scientifico-ricostruttivo del pensiero di Epicuro; tant'è che si concentra su quelle questioni che, in linea con l'afflato pragmatistico del Fallot marxista, potevano avere una spendibilità e un'applicabilità nel contemporaneo. A Fallot interessa la morale

³¹⁹ Inizialmente la casa editrice veronese di Giorgio Bertani, che si prodigò nella pubblicazione di ben tre libri di Jean Fallot, aveva manifestato l'interesse anche per quest'opera (cfr. *Lettera a Timpanaro del 12 luglio 1972*). Probabilmente, in seguito, per le serie difficoltà economiche che dovette affrontare l'editore, i diritti non vennero acquistati, e Timpanaro premette per una pubblicazione con Einaudi, come riferisce Luca Baranelli (Chitussi 2009 p. 152).

³²⁰ È sufficiente osservare i numerosi dattiloscritti del filosofo conservati nell'archivio della Scuola Normale Superiore di Pisa per constatare questa prassi.

³²¹ Timpanaro 1978, p. XXII.

epicurea, la psicologia, la sua teoria della liberazione dal turbamento e del godimento, cioè ciò che di vivo e utile all'uomo contemporaneo egli trova nel pensatore del IV secolo a.C. Non si sofferma sui problemi della fisica, pur conoscendone e riconoscendone l'importanza per la comprensione generale della dottrina epicurea e per il suo confronto con pensatori precedenti e successivi; la morale epicurea e la teoria dei bisogni non è soltanto uno strumento di pratica individuale di cui Fallot si serve come *vademecum* per affrontare il presente, ma anche una riserva di sapere passibile di rielaborazione anche sul piano dei rapporti sociali. Infatti, a ben vedere, il suo ripensare la teoria epicurea si intreccia e si fonde con tematiche presenti in maniera implicita nel filosofo ateniese, ma già da tempo radicate in seno al pensiero fallotiano: il materialismo, la scienza, la politica, i bisogni individuali e collettivi, l'animalità dell'uomo. L'esito finale è un'accurata analisi delle tematiche centrali che si apprendono dai principali testi epicurei, letta e approfondita dall'autore in una traduzione filosofica che talvolta sopravanza la fonte originale, tralasciando l'approccio filologico ma riecheggiando motivi più schiettamente contemporanei³²².

Per esempio, nel saggio del 1980, *Perché essere epicureo oggi*, Fallot riprende e sintetizza i nuclei teorici già delineati nella sua precedente monografia su Epicuro (1978), e le riflessioni che nel frattempo Fallot andava ulteriormente svolgendo nei suoi scritti di carattere politico, nello specifico il saggio *Marxisme et Matérialisme*³²³. In questo saggio introduttivo, il filosofo francese si interroga sulle ragioni che potrebbero spingere un individuo del XX secolo ad abbracciare una prospettiva epicurea, proponendo una lettura che unisce dimensione soggettiva e oggettiva:

La certezza della verità filosofica fondata sulla scienza e, uniti ad essa, il conforto e la dolcezza che questa certezza intellettuale non può cessare di procurare, purché solo la si concepisca e nella misura stessa in cui la si concepisce. Non c'è motivo allora di distinguere nell'adesione che si dà all'epicureismo tra le ragioni soggettive, individuali, e le ragioni oggettive, razionali, perché esse sono intimamente legate. Ogni certezza oggettiva che l'epicureismo offre non va disgiunta da una sorta di risonanza in tutto l'essere della sua sensibilità al lucido rigore dell'intelligenza ed è questa unità, questa fusione, che indicano chiaramente che un uomo – ai giorni nostri come in Grecia o a Roma – è epicureo e non un semplice fabbricante di testi di

³²² Edizione francese usata da Fallot: *Épicure, Doctrine et Maximes* (2e éd., 1937), Maurice Solovine, trad. et commentaire, ed. Hermann.

³²³ Il saggio qui menzionato è uno scritto inedito di Fallot, contenuto nell'archivio di Timpanaro, e che ho avuto modo di leggere e studiare col consenso della direzione della Scuola Normale Superiore di Pisa. Alcuni passi dello stesso testo vengono citati nel testo *Materialismo e infelicità* di Timpanaro, posto ad *Introduzione* dell'*Epicuro* di Fallot (1978) con l'auspicio, non realizzato, che venisse presto pubblicato.

erudizione universitaria. Per chiarezza di esposizione ricondurrò le motivazioni oggettive per essere epicureo (e spero di far comprendere che si tratta anche delle mie ragioni soggettive) a tre: quella del bisogno, quella del tempo, quella della morte³²⁴.

Quando Fallot evoca una verità filosofica *fondata sulla scienza*, è plausibile che alluda all'*Epistola a Pitocle*, – sulla cui autenticità si dibatte ancora –, dove leggiamo: «Per prima cosa si deve credere che della conoscenza dei fenomeni celesti, sia che vengano trattati in connessione con altri, sia a indipendentemente, l'unico scopo è la tranquillità e la sicura fiducia, così come anche per le altre scienze»³²⁵. Questa dichiarazione rivela una concezione della scienza strumentale all'etica e subordinata alla filosofia, che presenta delle caratteristiche ovviamente diverse dalla scienza in senso moderno: per Epicuro, l'indagine scientifica circoscritta alla natura (φυσιολογία) ha valore solo in quanto contribuisce al raggiungimento dell'*atarassia*, rigettando ogni spiegazione delle questioni relative ai corpi terrestri e celesti non verificabile attraverso l'evidenza dei sensi. La sua gnoseologia, di stampo empiristico e anti-teleologico, si oppone alle ipotesi non verificabili per mezzo dei sensi e dell'esperienza, considerate spiegazioni mitologiche³²⁶. Di qui la polemica contro tutte le scienze teoriche, come la matematica e l'astronomia, e il loro progresso tramite la produzione di strumenti tecnici. L'unica scienza teorica indispensabile è quella che permette la giusta conoscenza della natura, la φυσιολογία, e che risulta valida produttrice di utilità, in quanto viatico per emanciparsi dal turbamento e della paura³²⁷. Questa è un'interpretazione piuttosto consolidata nella letteratura successiva, a partire da Sesto Empirico che legge l'epicureismo come una filosofia che svaluta le scienze tecniche, ritenendole discipline prive di contenuto oggettivo e incapaci di fornire verità certe sui fenomeni non direttamente osservabili³²⁸. Una lettura simile del rapporto fra Epicuro e la scienza è offerta da Marx nella sua tesi dottorale (*Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, 1841), dove si afferma: «mentre Democrito, insoddisfatto della filosofia, si getta nelle braccia del sapere empirico, Epicuro disprezza le scienze

³²⁴ Fallot 1980, p. V.

³²⁵ Epic., Ep. a Pit., 85 in Diog. Laerz., X, 84-116, traduzione di G. Arrighetti (Torino, 1983 pp. 76-77).

³²⁶ cfr. Epic., Ep. a Pit., 115: «καὶ ἄλλοι δὲ τρόποι εἰς τοῦτο τελέσαι ἀμύθητοί εἰσιν» (trad. Isnardi-Parente 1983 p. 157).

³²⁷ Cfr Isnardi-Parente 1983, p. 38.

³²⁸ Si veda per esempio quanto scrive Sesto Empirico su Epicuro e la sua polemica sulle scienze e le arti: cfr. Sext. Emp., «Adversus mathematicos», 1-6.

positive, perché secondo lui esse non contribuiscono affatto alla vera perfezione. Egli viene chiamato un nemico della scienza, un dispregiatore della grammatica»³²⁹.

Contrariamente a una certa tradizione interpretativa che ha dipinto Epicuro come un pensatore ostile alla scienza, Fallot propone invece una rilettura del pensatore greco che ne esalta la valenza filosofico-materialistica e il fondamento scientifico, tralasciando però quegli aspetti della dottrina epicurea spesso accusati di essere anti-progressisti o anti-sperimentalisti. Per Fallot, il nucleo teorico più fecondo dell'epicureismo risiede nella sua capacità di elaborare un'etica edonistica rigorosamente materialista, la quale, sul piano metodologico, assume un carattere scientifico proprio perché riesce a conciliare universalità e particolarità in una visione unitaria del rapporto tra uomo e natura³³⁰. La rilevanza di Epicuro nel pensiero di Fallot emerge dalla sua capacità di sviluppare un materialismo edonistico che, anziché dividere sul piano biologico e atomizzare sul terreno sociale, riconduce l'uomo a una condivisione e a un legame materiale con il mondo naturale e con gli altri uomini, impostando così i presupposti per un modo corretto di concepire la coesistenza di natura e società.

In questa prospettiva, il materialismo epicureo non è una filosofia relegata al passato, ma riacquista un'attualità feconda in tempi moderni, poiché riafferma una dimensione collettiva del piacere, radicata nella natura stessa degli esseri viventi: Epicuro individua, infatti nel bisogno materiale il substrato comune a tutti gli esseri viventi, rivelando così un'«universalità del piacere di vivere»³³¹ che scaturisce dall'armonia tra l'individuo e la sua natura, ed è lo scopo principale della vita umana. Secondo Fallot, è proprio questa connessione che conferisce all'edonismo epicureo un carattere scientifico: esso, infatti, non si limita a una mera giustapposizione di particolarità individuali, ma riconosce una struttura universale che accomuna l'intera specie, quella dei bisogni che concorrono a determinarne l'animalità. In tal modo, il materialismo epicureo dissolve l'illusione di un soggetto autonomo e avulso dalla natura, e riàncora l'uomo alla sua animalità condivisa, superando l'immagine idealista di un'unitarietà del mondo data dal pensiero:

Secondo Epicuro i beni ed i mali più grandi provengono dal pensiero; i più grandi beni se il pensiero tramite la saggezza conforma i desideri ai bisogni naturali e necessari e tramite la scienza evita le opinioni vane. Infatti sono i desideri e le vane opinioni che impediscono all'uomo di affidarsi alla propria animalità, di confermarla con la riflessione, anziché

³²⁹ Marx 2023, p. 18.

³³⁰ cfr. Fallot 1980, pp. V-VI.

³³¹ Ivi, p. VI.

separarsene e in certo senso sconvolgere i bisogni vitali con i desideri illimitati e le divagazioni dello spirito³³².

Per Fallot, dunque, l'epicureismo si configura come una filosofia di carattere scientifico, ma è essenziale precisare cosa si intenda in questo caso per "scientifico". Non si tratta, infatti, di un'adesione a un empirismo sperimentale vicino a un'accezione moderna, quanto piuttosto un sistema concorde con i risultati delle osservazioni naturali del suo tempo: un sistema in cui si stabilisce un rapporto di tipo materiale tra particolarità empirica e universalità naturale (le leggi che regolano la vita). In questo quadro, Fallot riconosce in Epicuro non un semplice continuatore di Democrito, bensì un pensatore originale che, pur muovendosi nell'alveo dell'atomismo, ne rinnova profondamente le implicazioni filosofiche. L'esperienza sensibile, per Epicuro, non è un mero accumulo di dati, ma il fondamento stesso della verità: la certezza sensibile diventa criterio di conoscenza, in opposizione a qualsiasi forma di apriorismo.

Pertanto, il filosofo francese, sebbene il suo interesse per Epicuro moralista piuttosto che quello fisico atomista, si oppone – sulla scia di Marx e di uno studioso particolarmente caro a Timpanaro, Theodor Gomperz – all'idea diffusa che la grande fioritura teorica del pensiero greco si sia compiuta con la morte di Aristotele, e che le successive filosofiche ellenistiche siano solo rimedi

³³² Ivi p. VIII.

per l'anima³³³. Egli, pur riconoscendo che queste filosofie hanno una dimensione terapeutica, dimostra che esse sono tutt'altro che prive di valore teoretico. Anzi, sostiene che proprio in queste scuole si siano sviluppate risposte innovative alle aporie del pensiero precedente. Fallot, nella terza parte del suo libro, si impegna a smontare l'idea che Epicuro rappresenti un semplice epigono di Democrito, mostrando invece come il filosofo del Giardino si misuri direttamente con Platone e Aristotele, superandone le contraddizioni. In particolare, Fallot evidenzia i limiti del pensiero aristotelico: da una parte, il dualismo tra principi primi ed esperienza, esponendo come Aristotele cerchi di conciliare l'eredità platonica (le forme eterne) con un approccio più fisiologico e forte dei suoi studi scientifici, ma finisce per cadere in un idealismo *mitigato* che non riesce a risolvere il rapporto tra universale e particolare; dall'altra parte, v'è la separazione tra logica e conoscenza empirica, dove per Aristotele la logica è uno strumento formale, per Epicuro la verità si dà solo nella sensazione. Di fronte a queste aporie, Fallot sostiene che solo una filosofia materialista coerente poteva offrire una soluzione. Ed è qui che Epicuro compie il suo passo decisivo: ripartire dall'esperienza, restituendo alla sensibilità il suo ruolo primario nella conoscenza. In questo senso, secondo Fallot, l'epicureismo non è solo una filosofia della morale, ma una risposta necessaria alle contraddizioni del platonismo e dell'aristotelismo.

³³³ Su questo punto, Fallot si trova in sintonia con Marx, il quale, nella sua dissertazione giovanile *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, valorizza l'originalità di Epicuro rispetto a Democrito e si pone in controtendenza rispetto all'interpretazione predominante della filosofia alessandrina «come un'aggiunta quasi non pertinente, che non starebbe in nessun rapporto con le sue possenti premesse» (cfr. Marx 2023 pp. 10-13). Secondo Timpanaro, che condivide l'interpretazione di Fallot, questo è uno degli aspetti più rilevanti del lavoro giovanile di Marx: dimostrare che Epicuro non è un semplice epigono, ma un pensatore che riattualizza l'atomismo in una prospettiva etica e gnoseologica originale (cfr. Timpanaro 1978 pp. XXV-XXVI). Per una disamina del contesto storico culturale in cui Marx inserisce il suo giudizio sulla filosofia greca, e dello sviluppo storico del pensiero filosofico che ha condotto all'interpretazione delle filosofie post-aristoteliche come espressione della parabola discendente del percorso speculativo greco, cfr. Bonacina 1996 pp. 239 e sqq. In questo studio, Bonacina ricostruisce l'evoluzione di tale giudizio tra il XVIII e il XIX secolo, mostrando come esso emergesse in seguito all'abbandono di una valutazione positiva delle scuole epicuree, stoiche e scettiche – ancora presente in Kant, il quale considerava la ripresa del filone socratico in queste correnti come una svolta necessaria, non inferiore per rilevanza alla precedente tradizione metafisica. Tale mutamento interpretativo si sviluppò con il movimento idealistico (Schleiermacher, Jacobi) e romantico (Schlegel), parallelamente all'affermazione e alla ricerca di una “nuova metafisica”, avviata tramite la filosofia critica kantiana e il superamento dell'empirismo humiano. Nella scansione idealistica e soprattutto nella storiografia romantica, l'epicureismo e le altre filosofie ellenistiche vengono declassate a filosofie “impropriamente dette”, a empirismo infecondo che imita soltanto la tradizione precedente (cfr. Bonacina 1996 p. 255, p. 267-29 e *passim*).

3. 2. Epicureismo e marxismo per una morale della liberazione in Fallot

3. 2. 1. Teoria dei bisogni e propedeutica dei piaceri

Questa riflessione conduce a un'analisi più approfondita dell'interpretazione fallotiana dell'edonismo epicureo, in particolare della sua triade concettuale di bisogni, piaceri e desideri, e del suo rapporto con la felicità. «Diciamo che il piacere è principio e termine estremo di vita felice. Esso noi sappiamo che è il bene primo (ἀγαθὸν πρῶτον) e a noi connaturato (συγγενικόν)»³³⁴. Per il filosofo greco, dunque, vivere una vita felice consiste nel vivere una vita di piacere: questo non significa però trasformare la vita in un mezzo per il perseguimento di un piacere illimitato (come nell'edonismo cirenaico di Aristippo), ma nel riconoscere l'immanenza del piacere all'esistenza stessa, nella sua coincidenza con la salute del corpo (τοῦ σώματος ὑγίεια) e l'imperturbabilità dell'anima (ἀταραξία τῆς ψυχῆς). «Il piacere non è cosa diversa dalla vita»³³⁵ deduce Fallot; per realizzarlo, è necessario tenere lontani dall'esistenza i mali morali – quelli prodotti dal pensiero distorto – attraverso un uso rigoroso della ragione (πρόληψις, «anticipazione»), che in Epicuro assume una funzione insieme etica ed epistemologica.

La soluzione epicurea al problema del turbamento risiede nella saggezza (φρόνησις) e nella conoscenza – che in questo senso non è diversa dalla scienza, in quanto strettamente dipendente dalla conoscenza della natura: le rette opinioni sui fenomeni si raggiungono tramite un νήφρων λογισμός (*Lettera a Meneceo*, 132), un «sobrio calcolo, che indaga le cause di ogni atto di scelta e di rifiuto, che scacci le false opinioni dalle quali nasce quel grandissimo turbamento che prende le anime»³³⁶. La canonica epicurea, con i suoi tre criteri di verità (sensazioni, anticipazioni, affezioni), non è dunque solo una teoria della conoscenza, ma anche una tecnica di liberazione: in quanto strumento conoscitivo per distinguere la verità dalla δόξα, nell'esplicitazione di Fallot, essa risalta come fonte stessa di piacere, poiché funge da solvente delle credenze che inquietano l'anima³³⁷. Come nota Fallot, la morale epicurea è una morale delle equivalenze, non delle opposizioni: in essa, non agisce alcuna dialettica, come sintesi positiva di pulsioni contraddittorie, esiste solo l'identità

³³⁴ Arrighetti 1973, p. 112.

³³⁵ Fallot 1978, p. 7.

³³⁶ Ibidem.

³³⁷ Cfr. Epic., Ep. Ad Men., 132: «Di tutte queste cose il principio e il massimo bene è la prudenza (φρόνησις); per questo anche più apprezzabile della filosofia è la prudenza, dalla quale provengono tutte le altre virtù, che insegna come non vi può essere vita felice senza che essa sia saggia e bella e giusta, né saggia bella e giusta senza che sia felice».

del sensibile che si sviluppa e si potenzia da solo, rimanendo se stesso³³⁸. In questa prospettiva, non esiste alcuna opposizione tra piacere e virtù e altri atti cognitivi simili a questa, poiché la natura non si oppone a se stessa: il piacere sensibile è insieme causa e fine dell'agire umano, e la conoscenza del limite – inteso come adeguamento al «bene secondo natura» (κατὰ φύσιν) – diviene la chiave per la virtù, il piacere e la felicità. A differenza delle tradizioni etiche, che separano artificiosamente piaceri e virtù, rendendo queste ultime esterni alla natura umana, l'epicureismo prescrive di seguire la sensazione, configurandosi come una morale fissata entro i confini della natura umana³³⁹.

³³⁸ Cfr. Fallot 1978, pp. 14-15. La questione della non dialetticità del materialismo di Epicuro sarà sviluppata e trattata con più profondità nell'opera successiva *Marxisme et matérialisme*, cfr. ad esempio: «Tout est ici dans le problème du lien de l'affectivité à la sensation. Sentir les besoins, naturels et vouloir conformément à ses besoins telle est la règle du matérialisme antique, il n'y a pas de dialectique, pas de pratique parce que par définition rien ne s'interpose entre besoins et désirs, aucun "ordre du monde" au sens politique du terme, non ce que fait la nature mais ce qu'y transforme la société. Leur rapport regarde un chacun, tout seul. Pour le matérialisme moderne l'adéquation des désirs aux besoins passe par l'ordre social ou plus exactement pose cet ordre social comme pensée du rapport dialectique (contradictoire) de la volonté de satisfaire ses besoins par le travail, ou plutôt en travaillant, et l'impossibilité de le faire dans un système social de domination d'une classe sur les masses. Il s'agit donc de faire que cette adéquation devienne économiquement possible. Or cela est devenu possible sous le capitalisme. On a un possible matériel obtenu par la société (par des forces productives), mais que cette même société, en terme précis ses rapports sociaux de production, persiste à rendre impossible. Le matérialisme marxiste ne nie donc pas une contradiction dialectique (contradiction dans le même objet), savoir que les besoins des masses peuvent être satisfaits et à la fois ne le peuvent pas; au contraire il reconnaît cette contradiction, et c'est elle qui oblige non pas à ramener l'homme à ses besoins (comme, de manière simple, faisait le matérialisme antique, et, de façon déjà ambiguë, l'utilitarisme bourgeois) puisque précisément le système empêche qu'ils soient satisfaits tout en ayant fait par le développement des forces productives qu'ils pourraient l'être».

³³⁹ Da questo punto di vista Epicuro si distingue da Aristotele per un angolatura differente, come evidenziato efficacemente in Mitsis 2018, pp. 65-66. L'autore, analizzando l'etica aristotelica così come emerge dall'*Etica Nicomachea*, sottolinea come per Aristotele il piacere non costituisca un τέλος autonomo, bensì un effetto concomitante di attività perfette e conformi alla natura umana, quali l'esercizio della virtù (ἀρετή) e la ricerca scientifica (θεωρία). Pertanto, il fine etico della vita non risiede nella ricerca diretta del piacere, ma nella realizzazione di tali «atti cognitivi» (Mitsis 2018 p. 65), che in virtù del loro compimento, causano piacere. Dunque, se il piacere, in Aristotele, è causalmente dipendente dall'attività virtuosa o cognitiva, senza assumere una priorità assiologica rispetto ad essa, la risposta epicurea a tale impostazione – cruciale per comprendere la questione sollevata da Fallot riguardo all'identificazione tra vita e piacere, nonché di piacere e virtù – consiste nell'aver rifiutato una mera relazione di derivazione causale. Epicuro, infatti, ha mostrato come il piacere non sia un effetto secondario, ma immanente alla vita secondo natura e secondo ragione, alle giuste opinioni scientifiche (dunque anche alla pratica della ricerca, della virtù, della moralità). La differenza principale sta nell'autoconsapevolezza che genera piacere, dal momento che le credenze cognitive (come la saggezza o la comprensione della natura) non possono essere separate dall'affezione di piacere che provocano. Anzi, è proprio la sensazione e il piacere che si accompagna, in quanto criterio primo di conoscenza, a confermare la validità della credenza.

Nell'edonismo epicureo «l'ordine naturale dei doveri è identico all'ordine naturale dei piaceri»³⁴⁰ e «la pratica delle virtù non si separa da una propedeutica dei piaceri»³⁴¹.

Secondo Epicuro esistono essenzialmente due tipi di piaceri, quelli cinetici e quelli stabili; tuttavia, l'unico modo per raggiungere l'eudaimonia è attraverso un piacere stabile, costante e privo di turbamento – in una parola catastematico – che non deriva dalla soddisfazione di quelli che Fallot categorizza come desideri, i quali sono fonte di angoscia e di piaceri imperfetti, incompiuti e in movimento. Per raggiungere e rimanere in questo stato di piacere atarassico Fallot osserva che, per Epicuro si richiede un percorso duplice e concomitante: quello della moralità e quello della filosofia, quale strumento di liberazione dalle paure (soprattutto quelle legate alla morte e alla divinità), che minano la stabilità del piacere. In questa visione, l'atarassia non implica il rifiuto delle sensazioni e dei piaceri che ne derivano, ma piuttosto la quiescenza dei desideri e il rallentamento dei piaceri, affinché non degenerino in una «fantasmagoria di desideri»³⁴² vani. Ne deriva che lo scopo della moralità epicurea, nella lente di Fallot, è quello di adeguare i desideri ai bisogni mettendo in pratica la saggezza, ottenere piaceri puri tramite lo studio della sensazione e la conoscenza del bene κατὰ φύσιν. Il bisogno, infatti, per non deviare dal proprio corso naturale, non deve distanziarsi dalla sensazione, diversificandosi e diventando un bisogno contro natura, non più frutto della sensazione corporea; mentre il compito della filosofia è proprio quello di preservare tali piaceri nella loro purezza, impedendo che i turbamenti dell'anima li corrompano attraverso proiezioni irrazionali³⁴³.

Un contributo decisivo di Fallot all'interpretazione dell'etica epicurea risiede nella sua riformulazione della teoria dei bisogni, tramite l'elaborazione di una distinzione concettuale più precisa tra bisogni e desideri. Lo scopo della morale è la «regolazione dei desideri»³⁴⁴, sostiene il

³⁴⁰ Fallot 1978, p. 9.

³⁴¹ Ibidem.

³⁴² Fallot 1978, p. 19.

³⁴³ Sul nesso filosofia e piacere, cfr. Mitsis 2018, p. 66-67 dove si ribadisce che «apprendimento e godimento hanno luogo simultaneamente (cfr. Epic. GV 27 Ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων μόλις τελειωθείσιν ὁ καρπὸς ἔρχεται, ἐπὶ δὲ φιλοσοφίας συντρέχει τῇ γνώσει τὸ τερπνόν· οὐ γὰρ μετὰ μάθησιν ἀπόλαυσις, ἀλλὰ ἅμα μάθησις καὶ ἀπόλαυσις.).

³⁴⁴ Fallot 1978, p. 22.

nostro autore, rimanendo aderente al proposito epicureo e alla sua espressione testuale³⁴⁵. Fallot si propone, inoltre, di chiarire quale sia il meccanismo attraverso cui la morale opera la regolazione dei desideri:

Ep. ad Men. 127: E analogamente bisogna pensare che dei desideri alcuni sono naturali, altri vani; e di quelli naturali, alcuni necessari, altri solo naturali; e di quelli necessari alcuni lo sono per la felicità, altri per il benessere del corpo, altri per la vita stessa.

Ratae Sent., XXIX: Dei desideri alcuni sono naturali < e necessari, altri naturali e > non necessari, altri né naturali né necessari, ma nati solo da vana opinione.

Ratae Sent., XXX: Fra i desideri naturali che, se non vengono soddisfatti, non danno luogo a vera sofferenza, ve ne sono di quelli in cui sussiste una forte tensione; e questi hanno origine da vana opinione; e ci è difficile dissiparli non per la loro propria natura, ma per le stolte credenze degli uomini.

Se è vero che Epicuro, nella sua teoria dei bisogni, distingue tra tre tipologie di desiderio – classificazione ripresa anche da Cicerone nel *De finibus*³⁴⁶ – Fallot va oltre la mera riproposizione di questa tripartizione, introducendo una discontinuità terminologica e semantica che complica l’approccio alla questione. Mentre Epicuro utilizza soltanto il termine ἐπιθυμία applicandolo indistintamente alle tre categorie di desideri Fallot aggiunge, una distinzione terminologica rilevante: egli, da un lato, definisce le φυσικαὶ ἐπιθυμίαι «bisogni naturali» – intesi come impulsi «necessari» (ἀναγκαῖαι) o «non necessari», legati alla sensazione immediata e *naturale*, – e, dall’altro, identifica le κεναὶ ἐπιθυμίαι come «bisogni chimerici»³⁴⁷, ossia i desideri propriamente detti. Questi ultimi trovano la loro genesi in una «vana opinione» (κενὴ δόξα), ossia in una

³⁴⁵ Epic., *Sent. Vat.*, XXI: «non bisogna far violenza alla natura, ma persuaderla; e la persuaderemo soddisfacendo i desideri necessari, quelli naturali se non recano danno, respingendo aspramente quelli dannosi»; *Sent. Vat.*, XXXV: «non si deve sciupare ciò che si ha col desiderio di ciò che non si ha, ma bisogna considerare che anche questo che si ha faceva parte dei desideri»; Sen., *Epist. ad Luc.*, 21, 7: «Epicuro gli scrisse quella famosa frase con cui lo esorta a rendere ricco Pitocle non con i mezzi comuni e incerti. “Se vuoi,” dice, “rendere ricco Pitocle, non devi aumentargli i beni, ma diminuirne i desideri”».

³⁴⁶ Cic., *De fin.*, I, 45: «Quale partizione può essere più opportuna e più adatta al bene vivere che quella posta da Epicuro? Egli ha stabilito tre generi di desideri, uno di naturali e necessari, un altro di naturali e non necessari, un terzo di non naturali e non necessari. La loro logica impone che i desideri necessari si possano soddisfare senza molta fatica né spesa; i naturali non richiedono neppure essi troppo, poiché la natura stessa ha racchiuso in limiti determinati e facilmente raggiungibili i beni di cui si soddisfa; invece il desiderio di cose vane non ha né misura né fine».

³⁴⁷ Fallot 1978, p. 18.

percezione illusoria del bisogno che, lungi dal corrispondere a un'esigenza reale, manifesta piuttosto una mancanza, uno stato di sofferenza *psichica* che genera spinte apparenti verso un piacere cinetico, scisso dall'autentica fruizione della sensazione. Questo processo determina una frattura nel fondamentale binomio bisogno-piacere, allorché l'anima turbata sviluppa un'esigenza a differenziare e moltiplicare artificialmente le fonti di piacere. In questo circolo vizioso, i desideri, nella loro intrinseca incapacità di appagamento, diventano essi stessi ulteriore fonte di turbamento, generando a loro volta l'illusione paradossale che la soluzione risieda nella proliferazione di nuovi bisogni e nuovi piaceri: un processo infinito che conduce, da un lato, a un progressivo allontanamento dall'esperienza del piacere puro e dall'altro, a una fatica senza requie³⁴⁸. In sostanza, Fallot pur mantenendosi fondamentalmente fedele al dettato epicureo, opera una precisa scelta ermeneutica: restringe l'utilizzo del termine "desiderio" alla terza categoria di bisogni, quelli privi di perimetro materiale e costretti a un dinamismo potenzialmente infinito.

Questa nuova griglia concettuale permette a Fallot di ampliare il problema della regolazione morale e dell'ontologia del limite edonistico, elaborando un'introduzione al corretto uso e comprensione dei piaceri: il punto non è limitare direttamente i desideri, poiché essi, in quanto mere apparenze, non sono riducibili per via volontaristica; ma si tratta piuttosto di agire sui bisogni, conoscendoli in profondità e facendo sì che il piacere corrisponda esclusivamente alle prime due categorie, quelle naturali. Il desiderio, in quest'ottica, non è che «uno specchio dove appare l'immagine dei nostri bisogni, dove si riflettono i nostri piaceri»³⁴⁹: un'ombra priva di sostanza, che svanisce non attraverso la repressione moralistico-ascetica del piacere, ma grazie alla corretta ristrutturazione dei bisogni reali, fisiologici e spirituali³⁵⁰. Questa distinzione consente a Fallot di rileggere l'etica epicurea non come una semplice esaltazione del piacere, ma come «una propedeutica dei piaceri basata su una teoria dei bisogni»³⁵¹ il cui fine ultimo è il raggiungimento dell'atarassia. Quest'ultima viene concettualizzata non come mera assenza di dolore, bensì come quel silenzio spontaneo del desiderio che scaturisce dall'armonia perfetta tra l'individuo e le sue

³⁴⁸ Cfr. Fallot 1978, p. 19.

³⁴⁹ Ivi, p. 18.

³⁵⁰ Sul considerare l'epicureismo un'etica ascetica, *infra* cap. 4.

³⁵¹ Ibidem. Epicuro, in alcune *Massime capitali*, insiste sull'importanza del limite come criterio etico fondamentale che si pone grazie alla conoscenza dei piaceri, delle loro sfumature e delle loro potenziali degenerazioni (ad esempio, in paure o desideri illimitati). Tuttavia, come evidenzia Fallot, la capacità di autolimitarsi presuppone prima una conoscenza approfondita dei bisogni, e poi un avviamento consapevole al godimento dei piaceri giusti.

necessità fisiologiche. Infatti, la peculiare lettura fallotiana si esplica nell'affermazione secondo cui «il piacere crea l'unità dell'essere, mentre il bisogno lo dissocia»³⁵²; in tal senso, la ricomposizione di tale unità presuppone la perfetta coincidenza tra il soddisfacimento oggettivo della mancanza fisiologica, e la percezione soggettiva del piacere come consapevolezza di un'armonia tra individuo e natura. Nella configurazione epicureo-fallotiana, il rapporto bisogno-piacere può essere immaginato come un segmento chiuso, delimitato a monte dall'emergere del bisogno naturale e a valle dal raggiungimento di quel piacere puro che, nella fenomenologia epicurea, si mantiene ad uno stadio valoriale costante, corrispondente al limite massimo di piacere realizzabile³⁵³. L'adesione a questo paradigma finito e circoscritto costituisce l'essenza della prassi morale epicurea, permettendo l'emancipazione dalla tirannia del desiderio e della passione, di quei bisogni illusori che, trascendendo il perimetro della φύσις, introducono una dimensione di inquietudine e di infinito protendimento.

Il piacere, una volta raggiunto il suo apice, non può quantitativamente aumentare; ogni incremento denoterebbe infatti uno stato cinetico, indicando la persistenza del bisogno insoddisfatto³⁵⁴. Tuttavia, nella fenomenologia dei piaceri tratteggiata dal nostro autore, il piacere può assumere varie sfumature e forme in relazione alle modalità attraverso cui l'eccitazione corporea si riflette nell'anima sensibile: infatti, sebbene esistano variazioni assiologiche nella manifestazione del piacere – differenziate sia intersoggettivamente sia in relazione ai vari oggetti che lo suscitano –, è cruciale non confondere tale polimorfismo del piacere – ammesso nell'etica

³⁵² Fallot 1978, p. 22.

³⁵³ Fallot identifica in realtà vari tipi di piaceri: primo fra tutti il piacere in riposo (puro), il piacere fisico e vivo e il piacere dell'attesa dell'avvenimento (se si riesce a strappare dalla noia l'attesa e viverla come gioia). Sulla questione assai dibattuta della relazione tra i vari tipi di piacere, Fallot sostiene che Epicuro non tolga di importanza al piacere fisico ma riconduce ogni piacere alla moralità, a un modo corretto di intenderlo per evitare le sofferenze. Cfr. Mitsis 2018 p. 62, pp. 126 e sqq. dove si conferma la corretta lettura di Fallot: «nemmeno questi filosofi [gli epicurei] affermavano, infatti, che vi fossero godimenti e sofferenze in sé peggiori o migliori in senso morale. [...] Se Epicuro respingeva spesso queste esperienze [godimenti sensuali dei cirenaici] è perché coglieva le loro conseguenze negative a lungo termine, oppure perché comprendeva che l'abbandonarsi a essere non permette, come lo studio della scienza della natura, di eliminare la paura della morte o degli dei» (Mitsis 2018 p. 128). Del resto una netta distinzione tra piaceri fisici e psichici potrebbe avvenire solo entro sistemi di pensiero che differenziano fortemente l'anima dal corpo, cosa che per gli epicurei non si dà (cfr. ivi pp. 128-29).

³⁵⁴ In linea con la massima epicurea: Οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἡ ἡδονή, ἐπειδὴν ἅπαξ τὸ κατ' ἐνδειαν ἀλγοῦν ἐξαίρεθῇ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται. τῆς δὲ διανοίας τὸ πέρας τὸ κατὰ τὴν ἡδονὴν ἀπεγέννησεν ἢ τε τούτων αὐτῶν ἐκλόγισις καὶ τῶν ὁμογενῶν τούτοις, ὅσα τοὺς μεγίστους φόβους παρεσκεύαζε τῇ διανοίᾳ (Epic., RS XVIII).

epicurea delineata dall'autore – con quella che Fallot definisce «tensione erotica dell'essere»³⁵⁵ caratteristica dei desideri, che spingono costantemente a oltrepassare la soglia del «massimo sensibile»³⁵⁶ e ad alterare l'equilibrio fra corpo e anima, e le loro funzioni, eccitabilità e sensibilità. Il problema della dinamica fra piaceri, bisogni e sensazioni risiede nell'eccitazione che li origina, la quale va rallentata e modulata: ogni eccesso nell'eccitazione fisica comporta, infatti, il rischio di compromettere la serenità psichica, rischiando di inibire o alterare la capacità sensibile dell'anima, la quale percepisce le proprie affezioni sempre attraverso la mediazione dell'eccitabilità corporea. Il fine ultimo della propedeutica epicurea al piacere resta quello della giusta sensibilità al piacere, pur riconoscendo che non tutti i soggetti presentano la stessa disposizione ricettiva. Come sottolinea Fallot, riprendendo le intuizioni dell'epicureo seicentesco Saint-Évremond nelle sue pagine *Sul bene sovrano di Epicuro*, la morale materialista epicurea offre dei principi guida, dei criteri per sentire e vivere secondo la propria natura, ma non decreta una morale normativa rigidamente applicabile a tutti³⁵⁷. La filosofia epicurea si caratterizza, secondo Fallot, non come un'ascesi ma come un pensiero della calma e della moderazione, che propone un'etica della prudenza che si traduce in un duplice movimento: da un lato l'accrescimento della sensibilità dell'anima, dall'altro la riduzione dell'eccitazione attraverso il rallentamento e la stabilizzazione dei piaceri stessi, resi così duraturi e distesi.

3. 2. 2. Per una propedeutica materialistico-dialettica dei piaceri: il bisogno epicureo alla prova del marxismo

Questa riflessione rappresenta un tassello fondamentale non solo per l'interpretazione complessiva dell'epicureismo, ma anche, e in modo più specifico, per comprendere l'evoluzione del pensiero di Fallot quale teorico marxista della rivoluzione. Dall'analisi dei suoi numerosi testi teorico-pratici prodotti negli anni Settanta, emerge con chiarezza come la sua rilettura della teoria epicurea del bisogno presenti una duplice valenza: da un parte, il suo approccio fornisce una chiave di lettura per decodificare alcuni meccanismi di falsa coscienza nelle società capitalistiche avanzate. Dall'altra si nota l'incidenza decisiva dei suoi studi sull'epicureismo e sull'edonismo nella formulazione di una morale marxista, in cui la comprensione della differenza tra bisogni autentici e desideri artificiali si

³⁵⁵ Fallot 1978 p. 26.

³⁵⁶ Ibidem.

³⁵⁷ Cfr. Cap. XVIII Sur la morale d'Épicure, à la moderne Leontium in C. De Saint Evremond, *Idées et maximes sur la religion, la philosophie, la morale et les autres sciences (1647-1686)*, éditions Paleo, 2014.

rivela un problema urgente per la critica dell'ideologia dominante e della morale borghese. Tale confronto tra epicureismo e marxismo non viene tuttavia sviluppato da Fallot in maniera ingenua: come egli stesso sottolinea, il materialismo antico concepisce il rapporto uomo-natura – tanto nella sua dimensione soggettiva che oggettiva – in termini di immediatezza, senza l'intercessione di una pratica dialettica. Nell'universo concettuale epicureo, come già evidenziato (cfr. *supra* pp. 120-121), «nulla si frappone tra bisogni e desideri, nessun “ordine del mondo” in senso politico»³⁵⁸; ed è proprio su questo punto che Fallot individua la discontinuità fondamentale tra materialismo antico e materialismo storico. Nel testo *Marxisme et matérialisme* – citato da Timpanaro nella sua *Introduzione all'Epicuro* – egli dedica un intero capitolo a questo rapporto di convergenza e divergenza tra le due tradizioni:

Il rapporto tra il materialismo antico, l'epicureismo (e lo stesso anche per il materialismo borghese) e il materialismo moderno (marxismo) è dialettico. Sono allo stesso tempo identici e diversi; non identici sotto alcuni aspetti e diversi sotto altri. La natura (in senso oggettivo) e i bisogni (in senso soggettivo) sono la base stessa del materialismo di Epicuro e di Marx. Ma questa natura e questi bisogni sono concepiti dal materialismo tradizionale in una semplice relazione con l'uomo e la società. L'uomo è il bisogno e la società è la natura. Non si pone il rapporto di classe, non si pone la storia e non si pone il legame pratico tra l'uomo e la soddisfazione dei suoi bisogni attraverso il lavoro e quello tra la società e la natura attraverso la produzione³⁵⁹.

La disamina fallotiana mette in luce come, nel materialismo antico, l'uomo si relazioni ai bisogni e la società alla natura, in modo immediato, senza l'intercessione di un legame pratico concepito come lavoro: nell'epicureismo la sensibilità fisica al piacere e il godimento provato nell'adeguare il piacere al bisogno, offre immediatamente la certezza di essere natura (animalità) e di trovarsi nella natura. Nel suo saggio del 1980, Fallot espone un'interpretazione del turbamento – inteso come disallineamento tra bisogno e desiderio – come fenomeno che nelle società antiche produceva

³⁵⁸ Fallot 1980, p. X.

³⁵⁹ *Marxisme et matérialisme*, (trad. mia). Il testo originale recita: «Le rapport du matérialisme antique, l'épicurisme (et même du matérialisme bourgeois) au matérialisme moderne (marxisme) est dialectique. Ils sont à la fois identiques et différents; non pas d'un côté, sous certains aspects, identiques et sous d'autres aspects autre chose. *La nature (objectivement), les besoins (subjectivement) tel est le fond même du matérialisme d'Epicure et de celui de Marx.* Mais cette nature et ces besoins sont conçus par le matérialisme traditionnel dans un rapport simple avec l'homme et la société. L'homme est le besoin et la société est la nature. Le rapport de classe n'est pas posé, l'histoire n'est pas posée et le lien pratique de l'homme à la satisfaction de ses besoins par le travail, celui de la société à la nature par la production ne sont pas posés».

ripercussioni significative a livello socio-politico, influenzando il benessere stesso della polis³⁶⁰. Ricollegandosi a una base d'analisi già formulata da Lukács nel terzo capitolo di *Storia e coscienza di classe*, Fallot postula che la società antica, caratterizzata da una struttura economica meno omogenea e complessa, e non ancora dominata da una logica della produzione, dello scambio e del consumo massiccio di merci, mantenesse un rapporto più organico e immediato con la natura – tanto sul piano sociale quanto su quello individuale³⁶¹. In questo senso, il rapporto con l'affettività e

³⁶⁰ Fallot 1980, p. X-XI. Cfr. per esempio p. XI: «Le contraddizioni e i “turbamenti” a livello della polis, della Città, sono il prodotto del turbamento che c'è nell'uomo. [...] Se poi sembrasse che io esageri sia poco sia tanto l'importanza di questo turbamento, di questa divergenza, tra i desideri e i bisogni, nella civiltà greco-latina e in particolare a Roma nel I secolo della nostra era, si ripensi ai testi di San Paolo, dei Padri della Chiesa, sulla “fornicazione”; a quelli di Seneca sui giochi del circo. Si pensi a che cosa ha potuto essere questa società antica [...] nella parte libera, era tutta quanta rivolta verso i desideri fisici, verso il loro soddisfacimento, tutta volta a coltivarli sapientemente e a esasperarli: a partire dalla sensualità più violenta fino alla crudeltà, perpetuamente, senza sosta, senza di che il cristianesimo (fondato sul rifiuto e la negazione della carne e della natura, e per ciò stesso accolto come la “salvezza”) sarebbe inspiegabile».

³⁶¹ Cfr. Lukács 1973, cap. III par. II: «Da tutto ciò risulta che nelle epoche precapitalistiche ed anche, nel capitalismo, in rapporto al comportamento di numerosi strati sociali le cui basi economiche di vita sono precapitalistiche, la coscienza di classe non è in grado, per sua essenza, né di ricevere una forma del tutto chiara, né di influire coscientemente sugli eventi storici. Anzitutto perché ciò che caratterizza nella sua essenza qualsiasi società precapitalistica è che in essa gli interessi di classe non possono mai emergere in primo piano in piena chiarezza (economica); per via dell'organizzazione della società secondo caste, stati, ecc., nella struttura economica oggettiva della società, gli elementi economici sono inestricabilmente unificati con elementi politici, religiosi, ecc. La differenza che ora è rilevante per noi e che salta subito agli occhi è il fatto che ogni società precapitalistica – dal punto di vista economico – forma un'unità incomparabilmente meno coerente di quella capitalistica».

Per quanto riguarda i rapporti di dominio e sopraffazione nelle società antiche, questo avviene attraverso rapporti diretti di dipendenza, diversamente dal capitalismo dove lo sfruttamento si realizza indirettamente su base economica e nella forma astratta del plusvalore, Lukács scrive: «Un'altra parte della società vive a sua volta – dal punto di vista economico – in modo del tutto parassitario. Lo Stato, l'apparato statale del potere non è per essa, come per le classi dominanti della società capitalistica, un mezzo per imporre, se necessario, con la violenza, i principi del proprio dominio economico oppure per creare con la violenza le condizioni di questo dominio (colonizzazione moderna), quindi non è una *mediazione* del dominio economico della società, ma è *immediatamente questo dominio stesso*. E precisamente non soltanto nei casi in cui si tratta della pura e semplice razzia di paesi, di schiavi, ecc., ma anche nei cosiddetti rapporti “economici” pacifici».

la sensazione si svolgeva direttamente, il privato si rifletteva sul politico e gli individui liberi erano maggiormente dediti al soddisfacimento e alla reiterazione dei desideri naturali³⁶².

La svolta del materialismo marxista, sostiene Fallot, consiste nell'aver spostato l'attenzione verso i rapporti sociali di produzione. Ciò non implica la negazione dell'esistenza di rapporti di produzione nelle società premoderne, quanto una loro espressione più opacizzata, frammista o subordinata ad elementi extra-economici; e soprattutto la constatazione che nelle concezioni materialistiche pre-marxiste mancava la consapevolezza di un rapporto conflittuale e contraddittorio tra individuo e società, poiché quest'ultima non era ancora coscientemente concettualizzata come una struttura economica in grado di distorcere i bisogni umani o di ostacolarne la realizzazione. Come sintetizza efficacemente Fallot, nelle filosofie materialiste antiche *l'uomo è il bisogno e la società è la natura* (*supra* p. 127), e questa equivalenza ha una sua espressione anche sul piano artistico e urbanistico: il tempio, il teatro e l'architettura tutta nell'antichità si apriva all'esterno, concependo la società come un'estensione organica della natura³⁶³.

Questa tematizzazione non stride con l'originale interpretazione che Fallot offre della rielaborazione epicurea del concetto aristotelico di ζῷον πολιτικόν, riletto tramite l'introduzione dell'amicizia che supera la dimensione solipsistica del godimento³⁶⁴. Infatti, a ben vedere, in questo caso Fallot contempla una possibile modificazione sociale del bisogno individuale, ma tale potenzialità trasformativa assume un'accezione positiva, non contraddittoria. Nella comunità di amici teorizzata da Epicuro, l'uomo si configura come animale sociale che riconosce la propria natura attraverso la fisicità dei bisogni e il loro accordo con i piaceri, il cui godimento naturale e necessario possiede una duplice dimensione, sia fisica che sociale. «Il soddisfacimento sociale, nell'epicureismo – osserva Fallot – conduce in un certo modo i bisogni al loro fondamento naturale, ma contemporaneamente li trasforma, poiché il bisogno di condivisione li modifica in senso sociale»³⁶⁵. Nel giardino epicureo, dove convivevano liberamente schiavi, etere, donne e uomini liberi, non sussistevano rapporti sociali determinati su base economica. Fallot sottolinea come Epicuro proponga un modello sociale alternativo e marginale rispetto alle conflittualità dominanti,

³⁶² Per quanto riguarda la parte schiavile della popolazione, il lavoro era in funzione della soddisfazione dei bisogni e dei desideri della classe egemone, dunque Fallot non nega lo sfruttamento del lavoratore, bensì afferma con forza il suo essere *assolutamente* sfruttato.

³⁶³ Cfr. *Infra* par. 3.3.4.

³⁶⁴ Per un'approfondimento del confronto Epicuro-Aristotele sul tema del rapporto fra l'uomo e la Polis, cfr. Fallot 1978, pp. 101 sqq. e Fallot 1980, p. VIII-IX.

³⁶⁵ Fallot 1980, p. IX.

una comunità in cui l'individuo gode dei propri bisogni naturali in compagnia, vedendoli riconosciuti e trasformati³⁶⁶. Nel sistema epicureo l'amicizia è quel rapporto che modifica il piacere portandolo al suo perfezionamento tramite la riconoscenza: essa non è diversa dal bisogno e permette di godere insieme dei più grandi piaceri senza timori e soprattutto con saggezza, allenando la sensibilità al piacere e appagando uno dei bisogni chiave dell'uomo, la sicurezza³⁶⁷.

Tuttavia, quella configurata da Epicuro non è una concezione politica e filosofica rivoluzionaria, e Fallot non cerca di forzarla in questo senso: se da un lato l'epicureismo propone una morale anti-convenzionale, fondata sulla *φιλία* come pratica sociale emancipativa, dall'altro esso presuppone un ritiro dalla sfera pubblica – un rifugio in uno spazio alternativo rispetto alla società tradizionale, percepita come regno dell'ostilità, del desiderio smodato e del turbamento. Questa comunità, seppur rassicurante nella sua armonia, rappresenta al contempo una chiusura: un esercizio di autosufficienza che riduce la soggettività alla soddisfazione immediata dei bisogni individuali, senza confrontarsi con le contraddizioni sistemiche. Tale modello, pertanto, diviene impraticabile nel contesto capitalista, dove l'appagamento dei bisogni è *mediato* dalla posizione dell'individuo all'interno dei rapporti di produzione. La radicale innovazione del marxismo risiede proprio nella presa in considerazione di un terzo elemento – il processo produttivo – che si interpone tra bisogni e desideri e si fa veicolo della forma ideologica assunta dal singolo³⁶⁸. Mentre nel materialismo antico il legame tra uomo e natura rimane immediato, il

³⁶⁶ Questo concetto di società si distanzia nettamente dall'edonismo utilitaristico di Aristippo, più vicino all'individualismo borghese, che concepiva la società come mero strumento per la soddisfazione di bisogni non necessari (Fallot 1978, pp. 91-93; Fallot 1980 p. IX).

³⁶⁷ Cfr. Fallot 1978, pp. 37-42.

³⁶⁸ Cfr. *Marxisme et matérialisme*: «L'idéologie (sociale) est fondée sur la matière même dont l'existence des hommes est faite, sur la manière propre que l'animal humain a de vivre et de se rapporter à la nature pour la transformer par son travail qui est force naturelle. Alors que le matérialisme antérieur ne voyait que le rapport de la sensibilité physique de l'homme à la nature le matérialisme dialectique ajoute que cette sensibilité purement physique de l'homme individuel ou des masses productrices formées de travailleurs individuels reçoit de l'extérieur sa forme idéologique, par la médiation de laquelle il se représente son propre rapport, ressenti et vécu, à la production. [...] Lorsque Marx écrivit dans les "Grundrisse" que l'homme n'est pas seulement un "corps organique" il définissait ce rapport avec autre chose que son corps organique, et qui vient de l'extérieur. Mais cette petite phrase pose, comme tout le marxisme au demeurant, que si l'homme n'est pas seulement un corps organique cela signifie qu'il est d'abord comme tout autre être vivant et en tant que tel un corps organique. Le méconnaître est non seulement mal connaître l'homme dans ce qu'il a d'essentiel mais passer à côté de l'essentiel du marxisme, la notion même de rapports sociaux de production (et celles mêmes de "rapport" et de "production") qui définissent ce que l'homme n'est pas "seulement"».

materialismo dialettico rivela come tale relazione sia strutturata dalla contraddizione tra capitale e lavoro salariato. L'unità di desiderio e bisogno cessa così di essere una questione meramente individuale, e vi interviene effettivamente un problema di «ordine del mondo»: un contrasto tra forze produttive e rapporti di produzione, tra la possibilità teorica di soddisfare i bisogni attraverso il lavoro e l'impossibilità concreta imposta dalla società di classe³⁶⁹.

Come evidenziato in precedenza, Fallot identifica nella duplice categoria di natura e bisogni il fondamento teorico comune che lega il materialismo epicureo a quello marxiano. Si può notare come questa tesi sia fortemente presente già nelle lettere a Timpanaro, e come la perfetta concordia nell'affermare che nel «materialismo dialettico c'è anche (per non dire prima) il materialismo»³⁷⁰ si delinei come il terreno di partenza comune a entrambi gli studiosi³⁷¹. Tale posizione trova piena coerenza con gli sviluppi della riflessione fallotiana sul marxismo quando nella Lettera del marzo 1972 si accenna alle due forme specifiche attraverso cui si afferma e si ristruttura il materialismo nella sua moderna versione dialettica:

D'altra parte lei dice giustamente ciò che il materialismo diviene nel mat. dialettico, cioè non sparisce ma si afferma sotto forme specifiche. Ne vedo due forme, che lei indica, ma, mi sembra che avrebbe forse <senso> partire di questo e sviluppare questi punti. Come lei vedrà da testi miei che le manderò si potrebbe invece rimproverarmi il contrario, di avere svillipato i 2 punti, ma senza capire bene (è perciò che dicevo che, prima di tutto, il Suo libro mi ha insegnato e chiarificato cose essenziali), certamente rimanevo influenzato dall'ambiente borghese che tenta di trasformare in marxismo la riluttanza idealista verso il pensiero del materialismo. I 2 punti, le 2 forme secondo <cui> si afferma il materialismo marxista sono: il rapporto alla natura (forma oggettiva del materialismo marxista) ed i bisogni delle masse (che naturalmente sono i bisogni di ognuno di suoi componenti, e non bisogni costretti). Questo è il punto che lei mette il più in rilievo; si tratta dei bisogni di mangiare, di vivere (come in Cina, dove la prima "conquista" socialista è stata di debellare le famine ed il denutrimiento perpetuo di grandi masse). Sono forme di materialismo. Per il rapporto alla natura, ce ne sono 2 forme: dominare la natura, rispettarla. Nel capitalismo si ricerca la prima, ma "dominazione senza rispetto" non vale. [...]

³⁶⁹ Cfr. *Marxisme et matérialisme*: «Le matérialisme marxiste, c'est son coup de maître, se place du point de vue non pas de la production (qui est encore lien à la nature) mais des rapports sociaux des hommes entre eux qui leur permettent de produire, qui sont des rapports de production. Cela ne signifie pas pour autant que le matérialisme marxiste ne parte plus de la nature, ou extrapole la société de la nature».

³⁷⁰ Lettera del 23 marzo 1972.

³⁷¹ Come si è avuto modo di evidenziare, il materialismo costituisce un asse portante della riflessione filosofica di Timpanaro; nell'ultimo capitolo si approfondirà un ulteriore elemento di convergenza con il pensiero di Fallot, ovvero l'edonismo (cfr. *infra*, cap. 4).

Ebbene, tutto ciò è materialismo (e questo, senza di lei, non l'avevo capito chiaramente), tutto ciò è "passività" davanti alla natura in noi (bisogni umani, bisogni, come dice lei, biologici delle masse umane - ed, aggiungerei, animali) è passività davanti alla natura fuori di noi, cioè il suo rispetto come mezzo di produzione, fuori del quale tutta la nostra attività non è che distruzione (di pace o guerra del sistema).

In questa sezione della lettera, Fallot precisa ulteriormente quale sia la continuità dialettica tra materialismo antico e moderno, rimarcando come il marxismo non si limiti a negare l'intuizione materialista precedente circa la centralità dei bisogni naturali, bensì la rielabori attraverso la mediazione storica e l'analisi economica, proponendo di rendere «economicamente possibile»³⁷² l'attuazione del bisogno collettivo mediante la pratica. Come sottolinea l'autore, «il principio della pratica emerge dal principio materialista dell'unità tra bisogno e desiderio»³⁷³: la prassi rivoluzionaria si configura, dunque, come esito dello sviluppo dialettico dell'originaria istanza materialista e, nell'interpretazione fallotiana del marxismo, deve assumere il ruolo di motore di un nuovo desiderio, quello agonistico³⁷⁴. A tal fine, il soggetto sfruttato è chiamato anzitutto ad ampliare e generalizzare le proprie esigenze, «educare la propria affettività»³⁷⁵ alle contraddizioni materiali che lo determinano, «attraverso il senso dei bisogni più semplici delle masse e la preoccupazione per la possibilità di vita "delle generazioni successive"»³⁷⁶.

In sintonia con le crescenti esigenze teoriche emerse nel corso del XX secolo, volte a elaborare una riflessione sui bisogni e i desideri capace di confrontarsi con le radicali trasformazioni politiche, economiche e sociali dell'epoca, Fallot si serve dell'epicureismo come strumento critico

³⁷² *Marxisme et matérialisme*.

³⁷³ *Marxisme et matérialisme*. Introduzione: «Le principe de la pratique sort du principe matérialiste de l'unité besoin-désir».

³⁷⁴ Cfr. *Ibidem*.

³⁷⁵ *Ibidem*.

³⁷⁶ *Ibidem*.

per abbozzare una teoria materialistico-edonistica centrata sulla psicologia delle masse oppresse³⁷⁷. Il filosofo francese interviene nel dibattito proponendo una rinnovata teoria marxista dei bisogni di matrice epicurea, articolata su un duplice livello: da un lato, i bisogni delle masse, vincolate al lavoro; dall'altro, quelli delle classi egemoni³⁷⁸. Nel panorama storico dominato del modo di produzione capitalistico, il capitale e la produzione esercitano un controllo sui bisogni umani, condizionando tanto quelli dei lavoratori quanto quelli dei capitalisti.

Per quanto riguarda il proletariato, è possibile distinguere tra bisogni vitali (definiti da Fallot, sulla scia del materialismo di Sebastiano Timpanaro, come «biologici»), relativi alla sussistenza fisica – fame, sete, sicurezza –, e bisogni sociali, a loro volta suddivisi in autentici e

³⁷⁷ In quel periodo, vengono pubblicati diversi contributi che affrontano tale tematica, alimentando un dibattito dal quale Fallot evidentemente attinge. A nostro avviso, la scelta di introdurre la categoria del *bisogno* nella rilettura dell'epicureismo risente delle istanze teoriche coeve, in particolare degli anni Settanta. Tra i lavori più significativi figura *La teoria dei bisogni in Marx* (1974) di Ágnes Heller, allieva di György Lukács, che propone un'interpretazione filosofico-politica del concetto di bisogno in Marx. Heller rifiuta una concezione naturalistica dei bisogni (un'interpretazione umanistica che la distingue da Fallot e da Timpanaro), insistendo, in linea con l'impianto marxiano, sul loro carattere storicamente determinato e modellato dai rapporti di produzione. La studiosa opera inoltre una distinzione tra bisogni radicali e bisogni falsi: i primi, radicati nella natura umana ma sistematicamente negati dal capitalismo, sono di natura qualitativa e legati all'emancipazione personale e allo sviluppo intellettuale; i secondi, imposti dal sistema capitalista, sono funzionali alla riproduzione del dominio di classe e alla logica del profitto, caratterizzati da una dimensione quantitativa, legata al possesso e a un consumo ideologicamente condizionato e strutturalmente insaziabile. Mentre nel capitalismo i bisogni risultano distorti e indotti, in una società socialista, fondata sul valore d'uso anziché sul valore di scambio, possono emergere bisogni autentici, orientati alla realizzazione umana. Di particolare rilievo è anche la raccolta *Bisogni e teoria marxista* (Rovatti, Tommassini, Vigorelli, 1976), pubblicata appena due anni dopo il lavoro di Heller, che testimonia ulteriormente la vivacità del dibattito teorico sull'argomento in quegli anni.

³⁷⁸ Cfr. Fallot 1976 p. 58: «Per schematizzare una distinzione che riprende quella di Epicuro per poi differirne, si potranno identificare innanzi tutto i fini necessari e naturali (nutrimento per tutti e difesa collettiva contro il freddo e il caldo) ai quali la produzione dovrà necessariamente conformarsi. Ora questa produzione – a causa dello sviluppo della potenza del lavoro, vale a dire della scienza – occuperà un posto sempre più ridotto. Non c'è che l'agricoltura che, in una società in cui la scienza è forza produttiva, richiede un lavoro sempre più complesso per soddisfare i bisogni biologici, nel rispetto delle possibilità della natura e delle sue leggi».

«costretti» (questi ultimi indotti dal mercato o dalla propaganda)³⁷⁹. A entrambe queste categorie di bisogni il proletario rimane legato, trovandosi costretto a perpetuare il proprio sfruttamento lavorativo per soddisfarli. La classe egemone, al contrario, beneficiaria del plusvalore, non solo ha la capacità di garantire la propria soddisfazione dei bisogni vitali e sociali, ma è anche indotta ad accumulare desideri e bisogni superflui, ugualmente plasmati dal capitale e dall'imperativo della sua riproduzione.

L'originalità del contributo fallotiano risiede nella capacità di integrare l'istanza edonistica di derivazione epicurea con l'analisi marxiana dello sfruttamento (centrata sulla contraddizione tra plusvalore e sussistenza), coniugando la prospettiva soggettiva (desideri della classe dominante e bisogni delle masse) con quella oggettiva (contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione). Ne emerge una teoria coerente della contraddizione dei bisogni nella società di classe, secondo cui il bisogno sociale, da un lato, determina la proliferazione di desideri soddisfatti per la classe dominante, dall'altro preclude la realizzazione delle necessità più urgenti delle masse produttrici. In tal modo, risulta chiaro come la contrapposizione tra i desideri degli sfruttatori e i bisogni degli sfruttati costituisca un effetto soggettivo dei rapporti sociali di produzione e dell'iniqua distribuzione dei prodotti del lavoro³⁸⁰.

Il cosiddetto «edonismo proletario» costituisce un elemento fondamentale della morale marxista, in quanto strettamente legato alla teoria dei bisogni delle masse e, dunque, profondamente radicato nella materialità dei rapporti di produzione. Sebbene esso condivida con l'epicureismo una

³⁷⁹ Si confronti con quanto scrive Fallot in *Sfruttamento, Inquinamento, Guerra*: «Col socialismo sarà evidentemente il contrario, poiché la scala dei bisogni umani — da quelli fisici a quelli dello spirito, secondo il materialismo antico, e il materialismo dialettico è innanzitutto un materialismo — sarà la norma della produzione e del suo sviluppo. Ora, mangiare e bere (purezza delle acque che si riversano negli oceani) sono, con il bisogno di respirare e di non patire gli eccessi del caldo e del freddo, come ebbe ad affermare Epicuro, la base delle naturali esigenze degli esseri umani; non lo sono invece, «esigenze» come quella di correre in automobile al solo fine di consentire alle compagnie petrolifere, e a tutte le altre industrie molto redditizie che gravitano su questo mezzo di trasporto, di ricavare lavoro non pagato dai loro sfruttati» (Fallot 1976, p. 101).

³⁸⁰ Fallot scrive in *Marxisme et matérialisme*: «Or cette contradiction des désirs des exploiters et des besoins des exploités est l'exacte transposition pour le matérialisme dialectique du problème épicurien fondamental: l'adéquation des désirs et des besoins naturels et nécessaires». Lo stesso concetto è ribadito nel capitolo «Bisogni e sfruttamento» di *Sfruttamento, Inquinamento, Guerra*: «Nella società senza classi l'unità fine-mezzo, lavoro in atto e prodotto del lavoro, sarà resa possibile dal fatto che la considerazione del «per chi», dell'uomo come lavoratore prenderà il posto dominante. E questa ha già, nella teoria materialistico-dialettica della produzione e della scienza, il posto che aveva nella teoria del materialismo antico del consumo il bisogno naturale e necessario. C'è un confronto della produzione con i bisogni delle masse allo stesso modo che c'era per il materialismo antico un confronto del consumo con i bisogni individuali» (Fallot 1976, p. 58).

struttura *propedeutica* – con una riduzione dei desideri ai bisogni –, se ne distingue per la sua dimensione economico-politica e per il carattere attivo-trasformativo che lo contraddistingue. A differenza della fuga epicurea, che presuppone un distacco dalle contingenze storiche, il marxismo esige un impegno diretto nel conflitto sociale, orientato alla modificazione dei rapporti di produzione che impediscono l'appagamento universale dei bisogni e la felicità, fine ultimo di ogni filosofia edonistica. Solo tramite una pratica del conflitto sviluppata metodicamente – fondata sulla scienza della lotta di classe, pilastro della morale marxista – è possibile scongiurare tanto la devastazione della natura quanto la degradazione della specie umana³⁸¹. Inoltre, l'edonismo proletario assume un senso primariamente politico, secondo Fallot, configurandosi come una *propedeutica dei piaceri* adeguata alle condizioni moderne, che interpella l'uomo non solo in quanto essere biologico, ma anche in quanto produttore, risultando una prospettiva essenziale anche in vista di una programmazione economica etica ed ecologica: essa esclude la legittimità dei bisogni sociali non necessari della classe capitalista e riconosce, al contrario, i bisogni vitali delle masse come esigenze collettive da soddisfare attraverso la produzione sociale³⁸².

In un capitolo dedicato ai bisogni all'interno del saggio *Sfruttamento, Inquinamento, Guerra* (Bertani, 1976), Fallot elabora consapevolmente questa nuova *propedeutica materialistico-dialettica* dei piaceri e della produzione:

L'esigenza finale (e in qualche modo assoluta) del "per chi" è quella dell'ozio totale, vale a dire non l'assenza di lavoro ma di lavoro parcellizzato perché solo quello non parcellizzato soddisfa questo bisogno essenziale di lavorare senza essere una appendice dello strumento scientifico del lavoro e un meccanismo della produzione. Il problema è dunque interamente differente da quello definito dal materialismo e dall'antica filosofia nel loro insieme. In una società senza classi i bisogni non saranno più ricondotti alle condizioni biologiche dell'uomo. Non si dovrà considerare i bisogni come dati una volta per tutte, ma che ogni nuova produzione implica la loro trasformazione dialettica come una equazione mutevole e da risolvere come tale. Non si potrà rifiutare una invenzione, secondo i criteri del materialismo-dialettico, per la sola ragione che essa non corrisponde agli antichi bisogni, naturali e necessari. L'antichità del bisogno non giustifica più della sua novità l'apparizione e la moltiplicazione di un certo tipo di oggetto o di effetto. Non si potrà dunque né ricusare in anticipo le invenzioni nuove né farle precedere ai bisogni delle masse, ma occorrerà considerare questi bisogni nella loro possibile evoluzione di fronte alle invenzioni che li plasmano e che cambiano l'uomo. La società senza classi dovrà

³⁸¹ Cfr. Ibidem.

³⁸² Di tutto questo Fallot scrive nel capitolo III di *Marxisme et matérialisme*.

difendersi dalle invenzioni che la rovinerebbero e che distorcerebbero in un modo non desiderato la sua evoluzione³⁸³.

Mentre nel modo di produzione capitalistico i bisogni reali vengono soddisfatti solo in modo casuale, poiché la produzione è subordinata alla logica del profitto piuttosto che all'utilità sociale, in un sistema realmente conforme alla natura oggettiva (ambiente) e soggettiva (bisogni della popolazione), l'oggetto prodotto cessa di essere merce per divenire un bene direttamente funzionale alle necessità delle masse, nel rispetto delle effettive condizioni produttive e del mezzo di produzione primario, la natura. La regolazione della produzione deve dunque adeguarsi alla scala dei bisogni umani, e, come sostiene Fallot, ciò non può avvenire attraverso una mera «umanizzazione» del capitalismo, bensì solo mediante il suo superamento. A tale scopo, è necessaria una scienza e una morale della lotta di classe, sostenute da un edonismo marxista che Fallot rielabora in dialogo con la tradizione antica. È significativo, a questo proposito, che una monografia sul *piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, apparentemente distante da opere come *Sfruttamento*, *Inquinamento*, *Guerra* o *Scienza della lotta di classe*, si concluda con un'inequivocabile riaffermazione degli obiettivi politici e un'evidente affiliazione con le precedenti opere:

Infine la via marxista – la riduzione marxista-leninista dei nostri desideri – consiste, grazie all'unione della teoria e della pratica, nel sostituire a poco a poco ai nostri desideri personali (di distinguerci, di eccellere, di possedere, di godere) il senso dei bisogni delle masse. Fondersi con le masse, unirsi al tronco delle masse: quante volte non abbiamo sentito queste espressioni, che, oggettivamente, hanno un senso politico preciso, poiché sono le masse che fanno la storia, ma hanno pure il loro senso in morale, soggettivamente - il senso di ridurre i nostri desideri personali e insignificanti fondendoli nel mare immenso dei bisogni di coloro che sono sfruttati e asserviti. Che è anche un modo di trovare la pace individuale e la serenità, o almeno dovrebbe aiutarci a farlo³⁸⁴.

³⁸³ Fallot 1976, p. 60.

³⁸⁴ Fallot 1978, p. 116.

3. 3. Filosofia del tempo e della morte: Fallot tra idealismo e materialismo

3. 3. 1. L'io empirico e l'io assoluto davanti alla morte: l'aporia nel diario degli anni 50

Nel suo breve saggio del 1980, Fallot individuava, tra le ragioni oggettive e soggettive che rendevano attuale l'insegnamento epicureo nel XX secolo, non solo il bisogno, ma anche la concezione del tempo e della morte³⁸⁵. Tali riflessioni, in particolare, avevano incontrato il vivo consenso di Timpanaro, il quale, riguardo all'interpretazione della dottrina epicurea proposta dall'amico, ne aveva sottolineato la rilevanza teorica e la profondità analitica, specialmente in relazione alla trattazione dei concetti di piacere, desiderio, tempo e morte³⁸⁶. La paura della morte, tema cardine della filosofia epicurea, rappresenta altresì uno dei nuclei propulsori delle prime riflessioni filosofiche di Fallot³⁸⁷. Nel testo *L'angoisse devant la mort*, caratterizzato da uno stile più informale e frammentario – in cui si intrecciano elementi autobiografici (quali la malattia, i sogni, le riflessioni sul matrimonio e i ricordi personali), analisi filosofica e suggestioni artistiche – l'autore esplora le proprie percezioni riguardo all'esistenza, alla paura della fine e alla scomparsa dalla realtà, con particolare attenzione ai piccoli e grandi eventi che segnarono la sua vita e la sua opera speculativa. Fallot confronta le proprie intuizioni con diverse prospettive filosofiche, tra cui quelle di Heidegger, François Cuzin, Epicuro, Pascal e alcune tradizioni induiste, elaborando al contempo un lessico originale per definire le tensioni irrisolte legate al tema della morte, che rivela la complessità dell'essere umano, diviso tra animalità e spiritualità. Il suo approccio si avvale di una terminologia eclettica, che attinge all'ermeneutica e alla linguistica (con espressioni come «texte empirique» e «contexte empirique»), alla letteratura («trama dell'esistenza») e alla filosofia («io empirico», «io assoluto»), nonché a suggestioni artistiche e a una personale rilettura dell'epicureismo (si veda, ad esempio, la nozione di «volume» dell'io, dell'esperienza). Così facendo, Fallot costruisce un discorso coerentemente polifonico, che pur componendosi di espressioni variegiate provenienti da tradizioni diverse, dà vita a un flusso di coscienza razionale, dinamico e iterativo, teso a sondare con sempre maggiore precisione il problema psicologico ed esistenziale legato alla mortalità.

³⁸⁵ Cfr. *Supra* pp. 115-116.

³⁸⁶ Cfr. Timpanaro 1978, p. XXIII: «le analisi dei concetti epicurei di piacere, di desiderio, di morte, di immortalità umana non come durata indefinita, ma come negazione del tempo e uguagliamento agli dèi nella beatitudine, – soprattutto, direi, l'analisi del rapporto tra morte e tempo, a cui Fallot attribuisce un'importanza centrale – sono così penetranti e, insieme, così immuni da forzature che credo si debba assegnar loro un posto di eccezione nella pur sterminata bibliografia su Epicuro».

³⁸⁷ Cfr. Fallot 1990, pp. 9-15 e *passim*.

Fin dall'*Introduzione* all'*Angoisse*, Fallot manifesta la consapevolezza di adottare un linguaggio e di sviluppare riflessioni che lo avvicinano parzialmente alla tradizione idealistica e spiritualistica, anziché a quella materialistica a cui intende aderire. Nel corso delle sue riflessioni – anche quelle successive agli anni Cinquanta – emergono tensioni mai completamente risolte tra l'analisi di matrice materialista e le tracce idealiste, presenti tanto a livello stilistico quanto concettuale³⁸⁸. Tuttavia, nell'*Epicuro* del 1978, il richiamo al materialismo antico conduce a una formulazione più chiaramente sensista, che rielabora in senso coerentemente materialista molte delle intuizioni precedenti. Accanto ai riferimenti agli esistenzialisti e ai pensatori materialisti antichi, nelle pagine dell'*Angoisse* compaiono anche suggestioni di matrice orientale, spesso appena accennate, ma evocative nei temi affrontati: l'identità, l'accettazione della morte, la dissoluzione del tempo e il ritorno a una forma primordiale di sensazione³⁸⁹. Tali motivi contribuiscono a chiarire il rapporto tra corpo e interiorità, tra umano e animale. Sulla scia di queste intuizioni l'autore si accosta alla spiegazione della paura della morte: «il confronto dell'uomo con la sua morte è prima di tutto un confronto con la sua animalità»³⁹⁰. La riflessione fallotiana dà molto rilievo, appunto, al legame tra mortalità e animalità, evocando momenti di comunione cosmica con tutti i viventi, umani e non, intesi come condizione essenziale dell'esistenza. L'animale, nella sua visione, rappresenta non solo uno specchio dell'umano, ma anche una presenza rassicurante, un sostegno che accompagna l'uomo fino al limite estremo della vita, mitigandone l'isolamento³⁹¹. Per Fallot, l'animalità incarna la dimensione corporea, sensuale e immediata dell'esistenza, ciò che radica l'uomo nel mondo materiale e riafferma, attraverso i sensi primari, il suo legame con la vita. Tale

³⁸⁸ La riformulazione stessa del καταστηματική ἡδονή in piacere “puro”.

³⁸⁹ Fallot riordinando i testi degli anni Cinquanta, osserva: «oltre ai testi sulla coppia, le pagine che mi sono più vicine in questo momento sono quelle in cui parlo di animalità» (Fallot 1990, p. 9, traduzione mia) e non è un caso, forse, dal momento che dello stesso periodo è la pubblicazione dell'opera in cui questa riflessione sull'animalità raggiunge una forma definitiva, ossia *Il pensiero dell'Egitto Antico*, (*infra* par 3. 3. 4.).

³⁹⁰ Fallot 1990, p. 9.

³⁹¹ Cfr. Ibidem: «Perché ci sono due modi di intendere il materialismo, due strade che partono da Epicuro, quella dei “porci del gregge di Epicuro”, che è la mia quando parlo della pace del cane che fa l'amore, alla quale mi paragono e verso la quale voglio tendere, la pace che ho trovato in uno stato puro, per così dire, come quel pomeriggio con “la giovane di casa Madame Albertina” – che è sì epicureismo, ma che è anche la mutilazione dell'epicureismo che non ne comprende nulla. E poi ci sono gli animali, tutti gli esseri viventi, soprattutto i più umili, come tanti “testimoni invisibili, metafisicamente esistenti” – che ci accompagnano nell'ora della nostra morte e per tutta la vita» (traduzione mia).

condizione procura una pacificazione tramite il piacere allo stato puro – emblematicamente espresso nell'immagine della «pace del cane che fa l'amore»³⁹² – poiché l'animale, privo della consapevolezza della morte, vive in un eterno presente sensuale ed empirico³⁹³. La sua fine si configura come mero evento biologico, privo di risonanza spirituale. L'uomo, al contrario, sperimenta una frattura: è un *animale consapevole* della propria mortalità, e questa coscienza lo strappa alla tranquillità del godimento e lo porta a proiettarsi fuori dal “testo empirico”:

Non è forse il cogliere, o almeno una sorta di sentimento – una sensazione forse in senso epicureo – di un io assoluto, diverso dal volume dell'io empirico anche se da esso postulato (di un piacere puro, il piacere di esistere) che non è concepibile senza una forma particolare, e in ogni momento mutevole, della mia esistenza? Non è forse da questa contraddizione, interna alla vita stessa, che nasce l'angoscia della morte, perché non sappiamo se abbiamo paura di morire perché temiamo di perdere la vita (la vita in generale, ovvero l'io assoluto) o perché temiamo di perdere la “nostra” vita (una vita particolare). Il problema della morte non consiste forse nel fatto che essa non può essere concepita né da un punto di vista (l'io fuori dal suo testo) né dall'altro (il volume delle esperienze), la vita empirica. Per Heidegger, la morte dà un significato spirituale alla vita; pone il soggetto al di fuori del testo che vive. Sembra dire che il soggetto sarebbe indistinguibile, il piacere di vivere mai “puro” (nel senso epicureo) se vivessimo per sempre. Ma è proprio così? Mi sembra che la domanda sia almeno implicita nei miei testi del '53. Non è piuttosto questo io, al tempo stesso indistinguibile eppure percepibile attraverso il volume delle sue esperienze, a dare un senso spirituale alla sua scomparsa? Questo mi ha portato (anche se non lo dico mai in nessun punto dei testi del '53) a tentare in tutti i modi possibili la descrizione psicologica della paura di scomparire e dell'angoscia di cessare di essere³⁹⁴.

La domanda che, a nostro avviso, va valorizzata è appunto quest'ultima, quella che Fallot si pone in questo passaggio; che ruolo ha questo io, paradossalmente indistinguibile ma percepibile, nella paura della morte? Qual è il ruolo del sentimento puro di esistenza non riconducibile alla materialità, ma manifestantesi solo attraverso di essa? Questa fondamentale aporia – che vede l'io assoluto postulato dall'io empirico, pur transcendendolo – genera una contraddizione costitutiva dell'essere umano. La morte risulta incomprensibile sia dall'ottica dell'io assoluto che da quella dell'io empirico che non può sperimentare la propria assenza; si produce, così, una duplice paura:

³⁹² Ibidem.

³⁹³ Questo modo di intendere l'edonismo ci sembra più vicino alla visione dei Cirenaici e di Aristippo. Cfr. Mitsis 2018, p. 134 e *passim*.

³⁹⁴ Fallot 1990, p. 9 (trad. mia).

una empirica, legata alla perdita del corpo, dei piaceri sensuali e degli affetti, insomma della vita concretamente particolare; e una metafisica, l'angoscia dell'annullamento del soggetto in quanto Io assoluto. Il riconoscersi animali – ovvero corpi mortali – può condurre a una riconciliazione solo con la prima paura. Dunque è l'Io assoluto, percepito attraverso l'empirico, a rendere la morte un'incognita angosciata.

Il Fallot degli anni Cinquanta non sembra risolvere totalmente la contraddizione, ma la esplora: il «valore metafisico dell'animalità umana», come egli stesso lo definisce, viene qui solo accennato, senza essere pienamente sviluppato nelle sue implicazioni teoriche, che sembrano riguardare proprio la giusta percezione dell'io e del suo volume, dunque il ruolo dell'identità nella concezione della morte. L'intuizione dell'animalità umana, che potrebbe rappresentare la chiave materialista per comprendere tutte queste questioni, verrà ripresa e approfondita da Fallot nelle opere successive – dal paragrafo sull'animalità in *Marx e la questione delle macchine*, agli scritti su Epicuro e gli innumerevoli inediti, fino al saggio del 1991 sul pensiero dell'antico Egitto, vero e proprio lascito testamentario intellettuale del filosofo francese, in cui sembra trovare una possibile soluzione all'annosa problematica.

3. 3. 2. Il tempo come epifenomeno: dalla diagnosi epicurea all'analisi fallotiana

Sospendendo momentaneamente la risposta fallotiana a questi primi interrogativi, è bene riprendere il punto di vista di Epicuro: nel diario filosofico di Fallot (1953-1959) si trovano numerosi passaggi concettuali e spunti di riflessione che si riagganciano al pensiero del filosofo ateniese; in essi si evidenzia come la sua comprensione della morte sia inscindibilmente connessa a una rifondazione e un'analisi del desiderio, del tempo e del piacere puro. Sebbene Epicuro conoscesse la tradizione platonico-aristotelica, che matematizzava il tempo riconducendolo a una misura astratta, egli propose una dottrina del χρόνος radicalmente alternativa, negandone l'autonomia ontologica e riscrivendolo come fenomeno accidentale, privo di entità fisica e prodotto dal movimento dei corpi. Le testimonianze principali di questa teoria – brevi ma significative – si trovano nella *Lettera a Erodoto*, 72-73, nella *Lettera a Meneceo*, 126-127, in alcune massime e nel controverso *Papiro Ercolanese 1413*, la cui attribuzione è stata a lungo dibattuta sin dal suo ritrovamento e che Fallot non prende in considerazione nella sua trattazione³⁹⁵. Il brano epicureo più illuminante in proposito recita:

³⁹⁵ Cfr. Arrighetti 1973, p. 650; Isnardi-Parente, pp. 262-263. Nell'edizione di M. Solovine che Fallot utilizza il frammento di papiro non figura.

E anche questo bisogna ritenere per certo, che riguardo al tempo non si deve ricercare come per le altre cose che si indagano in un oggetto, riferendoci alle anticipazioni che noi scorgiamo in noi stessi, ma bisogna considerarlo in analogia a quell'evidenza stessa sulla base della quale noi diciamo "molto" o "poco tempo", esprimendo il concetto in maniera conforme (ad essa evidenza). Né si debbono cambiare i modi di esprimersi come se altri fossero migliori, ma bisogna usare di quelli che già esistono in proposito, né alcun'altra cosa si deve predicare come se avesse la medesima essenza di questo fatto particolare (che è il tempo) – poiché anche questo fanno alcuni – ma bisogna porre attenzione a ciò cui lo annettiamo e in base a cui lo calcoliamo. Poiché invero questo fatto non ha bisogno di essere dimostrato, ma che se ne tenga sufficientemente conto, cioè che noi connettiamo con i giorni, con le notti e le loro parti, così come con le nostre affezioni e con la mancanza di esse, col moto e con la quiete, un certo qual particolare accidente, e che a sua volta pensiamo proprio questo come dipendente da essi, in quanto nominiamo la parola tempo³⁹⁶.

In questo passo, Epicuro opera una decisa rottura con il pensiero che l'aveva preceduto: il tempo non è una proprietà intrinseca degli oggetti, né un'entità autonoma come gli atomi o il vuoto in cui si muovono. Esso va invece compreso come un «ἰδίον τι σύμπτωμα» (accidente particolare), un epifenomeno che emerge soltanto dalla percezione soggettiva, sulla base delle anticipazioni e delle evidenze concrete, quali l'alternarsi di giorni e notti, i movimenti corporei e le affezioni (piaceri e dolori). A differenza della concezione platonica e aristotelica – che lo reificano in una categoria metafisica –, per Epicuro il tempo non è una categoria aprioristica, ma è una convenzione derivata da altri elementi misurabili che manifestano una durata tramite il movimento³⁹⁷.

In sostanza, l'errore filosofico fondamentale, secondo Epicuro, consiste nell'attribuire al tempo un'essenza trascendente separata dai fenomeni osservabili. Coerentemente con il suo materialismo atomista, egli lo riduce a un effetto secondario del movimento degli atomi e della sensibilità umana, rendendolo una realtà relativa, e soprattutto immateriale; e in quanto tale, esso risulta un'astrazione inconsistente, inesistente in senso ontologico forte. Questa demistificazione ha conseguenze etiche (e pratiche) decisive, come sottolinea Fallot nella sua analisi: se il tempo non è un'entità assoluta, angosciarsi per il suo fluire diventa irrazionale e controproducente. Infatti, si

³⁹⁶ Epic, Ep. Ad Her. 72-73, trad. Arrighetti.

³⁹⁷ Sul rapporto col pensiero precedente, proprio sulla base di questo rapporto del tempo con i movimenti dei corpi, Margherita Isnardi-Parente sostiene che «a Epicuro sembra non essere stata estranea la concezione del *tempo come misura del movimento*, che si riconduce ad Aristotele, e, al di là di Aristotele, allo stesso Platone e all'Accademia, nel cui ambito questa concezione matematizzante era stata formulata» (Isnardi-Parente p. 13). Si vedrà come la lettura di Fallot presenti una vicinanza con questa interpretazione.

legge nella Lettera a Meneceo, Epicuro afferma espressamente: «Il saggio [...] né è contrario alla vita, né reputa un male il non vivere. E come dei cibi non cerca certo i più abbondanti, ma i migliori, così del tempo non il più durevole, ma il più dolce si gode»³⁹⁸. Da tale affermazione emerge una concezione del piacere svincolata dalla dimensione temporale: la pienezza del godimento, infatti, non dipende dalla sua estensione temporale – finita o infinita – bensì dall'intensità e dalla qualità dell'esperienza. La relativizzazione epicurea è funzionale a disfarsi delle paure legate al futuro, pensando unicamente alla qualità della propria esistenza, ricercando immediatamente una felicità completa e priva di dolore. In questo senso, Epicuro non solo smaschera il tempo come costruito illusorio, ma lo svuota del suo potere conturbante, riconducendo la filosofia all'immediatezza dell'esperienza³⁹⁹.

Prendendo le mosse dal passo sopracitato, Fallot sottolinea come la teoria epicurea del tempo non si limiti a una mera speculazione fisica, ma rappresenta un atto terapeutico, volto a liberare l'uomo dalle angosce legate alla temporalità e alla mortalità. Egli rifacendosi alle fonti, utilizza all'interno del suo ragionamento la categoria di rapporto: il filosofo francese ricalca l'espressione riportata da Sesto Empirico sul tempo epicureo come σύμπτωμα συμπτωμάτων («accidente degli accidenti»)⁴⁰⁰, per elaborare e articolare una riflessione più approfondita sulla base della categoria filosofica di *relazione* (πρός τι), che distanzia decisamente il tempo dall'idea di essere e di sostanza. L'aspetto relazionale del χρόνος epicureo, che esiste in dipendenza dalla sensazione umana in rapporto con l'esterno, si discosta, ad esempio, dalla definizione proposta da Pierre Gassendi – principale mediatore dell'epicureismo in età moderna – con la sua teoria anti-

³⁹⁸ Epic. Ep. ad Men., 126 (trad. Arrighetti, cfr. Arrighetti 1973 pp. 108-110).

³⁹⁹ Sull'interpretazione epicurea di durata e sul paradosso del tempo epicureo, allo stesso tempo rilevante e irrilevante per la felicità, cfr. Mitsis 2018, pp. 173-177: «mi pare che esso [Epicuro] si limiti a dire che dobbiamo preoccuparci dell'aspetto qualitativo, invece di quello quantitativo».

⁴⁰⁰ Sesto Empirico, Πυρρωνεῖαι ὑποτυπώσεις, Libro III, cap. 17

metafisica dello spazio e del tempo⁴⁰¹. Fallot, al contrario, offre una rilettura più coerente del tempo epicureo, interpretandolo come «rapporto dei rapporti»⁴⁰² o «relazione tra le relazioni»⁴⁰³. Pertanto, secondo l'autore, Epicuro ridefinisce il tempo come la risultante che mette a sistema due ordini fenomenici: i movimenti esterni al soggetto, ossia i processi fisici misurabili (come l'alternarsi di giorno e notte determinato dal moto celeste); e i movimenti interni al soggetto, ovvero gli stati di coscienza (come complesso di dolori e di piaceri) legati alla percezione del bisogno. Il tempo, in questa prospettiva, non è negato nella sua esistenza come sequenza, ma viene ripensato attraverso uno schema di determinazioni causali: esso è il prodotto dell'interazione tra la dimensione esterna (fisica) e interna (psichica). Di conseguenza, il tempo ci sembra esistere perché all'interno degli stati di coscienza si produce e riproduce una variazione che crea una durata: eppure essa non è un'entità autonoma, poiché si dà solo nella relazione tra i bisogni del soggetto e il loro appagamento o meno, messa a confronto con i ritmi oggettivi del mondo fisico. Si tratta, dunque, di un doppio rapporto: una correlazione tra movimenti su scale diverse (individuale e cosmica) che genera l'illusione del tempo come realtà indipendente.

Un contributo decisivo dell'analisi fallotiana consiste nell'aver collegato la percezione temporale al turbamento generato dallo scarto tra bisogni naturali e desideri non necessari, i quali, una volta attivati, allontanano progressivamente l'individuo dall'equilibrio del piacere stabile (καταστηματική ἡδονή) o *piacere puro* nella terminologia di Fallot. Mentre i bisogni naturali, pur generando una tensione momentanea, consentono il ripristino immediato dello stato di assenza di dolore una volta appagati, i bisogni chimerici creano uno stato di attesa perpetua, una rincorsa infinita al piacere che genera quel dinamismo psicofisico alla base dell'impressione di un "tempo che scorre". L'idea falsa del tempo è legata a doppio filo con il rapporto triadico desiderio-piacere-

⁴⁰¹ Cfr. Gassendi, *Syntagma Philosophicum*, *Physica* p. 180, ad esempio: «nobis porro, quia videtur, etsi nulla essent corpora, superfore tamen et locum constantem et tempus decurrens, ideo videntur locus et tempus non pendere a corporibus, corporeaque adeo accidentia non esse». («Per noi, infatti, poiché sembra che, anche se non ci fossero corpi, sussisterebbero comunque uno spazio saldo e un tempo che scorre, per questo motivo luogo e tempo sembrano non dipendere dai corpi e per questo, gli elementi materiali non sono accidenti», trad. mia). La concezione del tempo che emerge dall'opera di Gassendi si distanzia dall'esito che assume in Fallot. Nell'epicureo del Seicento vi è il tentativo di conciliare l'atomismo epicureo con la teologia cristiana: infatti, egli assume che sia lo spazio che il tempo sono entità infinite e anteriori alla Creazione. Essi non sono proprietà delle sostanze, ma condizioni necessarie per l'esistenza delle sostanze stesse, perciò lo spazio e il tempo esistono indipendentemente dagli oggetti e dagli eventi, fornendo il "contenitore" all'interno del quale la realtà fisica si manifesta.

⁴⁰² Fallot 1980.

⁴⁰³ Fallot 1978, p. 51.

desiderio che impone una corsa continua oltre la soglia del piacere necessario, nell'attesa di un appagamento che non arriva; così facendo crea l'apparenza di un tempo, frutto di turbamento. Fallot che estrapola il concetto di piacere puro dalla filosofia epicurea del piacere, mostra come sia proprio tale concetto a offrire la chiave per colmare il divario tra bisogno e desiderio, annullando il turbamento e identificando l'io empirico con il suo volume⁴⁰⁴. Quando il turbamento cessa, si dissolve anche la percezione della durata temporale: il tempo si rivela così come idea meramente ombratile, un εἶδωλον privo di consistenza materiale. Ecco che torna quindi l'utilità della propedeutica dei piaceri, la via filosofica alla riduzione dei desideri ai bisogni e alla ricerca del piacere puro, tramite una volontà illuminata da una ragione che conosce le cose necessarie e le leggi della natura. In questa prospettiva sensista, l'anticipazione non costituisce un indebolimento della sensazione, ma piuttosto un suo potenziamento che permette di liberare l'esperienza sensibile dalla «vertigine dell'essere»⁴⁰⁵ identificata col desiderio. L'anticipazione ha infatti la funzione di ricondurre l'essere alla sua verità sensibile, liberandolo tanto dalla nostalgia del passato quanto dalla proiezione fantasmagorica nel futuro. Il bisogno e il desiderio dividono l'essere, contrapponendo l'io al suo volume, mentre il piacere puro ricompono e stabilizza⁴⁰⁶.

Fallot sottolinea con particolare forza come l'epicureismo, più di ogni altra filosofia antica, abbia espulso il tempo dalla sostanza sia dell'uomo che dell'universo, in netta contrapposizione con l'idealismo, che dotando il tempo di un'essenza metafisica (sia come attributo divino che come categoria a priori), non solo presuppone una componente teologica nella riflessione, ma contribuisce ad alimentare la paura per l'eternità e per la morte⁴⁰⁷. Fallot afferma che «essere votati alla relazione

⁴⁰⁴ cfr. Fallot 1978, pp. 61-66.

⁴⁰⁵ Ivi, p. 26.

⁴⁰⁶ A proposito della dissociazione dell'essere, si può osservare il sottoparagrafo sul piacere e la sua attesa che caratterizza la vita dei dissoluti: cfr. Fallot 1978, pp. 57-58. Per l'analisi della concezione e del raggiungimento del piacere puro, cfr. invece ivi, pp. 58-60.

⁴⁰⁷ cfr. Fallot 1980, p. XII: «Qual è il senso di prima e di dopo al di fuori dell'idea di tempo? precisamente quello di una relazione causale, e questa relazione causale è materiale. [...] Il materialismo farebbe coesistere una cronologia e un aitiologia, il che è possibile solo per l'idealismo che non si libera mai – nella sua conoscenza che procede per cause – del mito cronologico, cioè delle spiegazione tramite il tempo. [...] La tesi di Epicuro è che fuori dall'universo non c'è nulla; di conseguenza non c'è un *prima*, una esteriorità (in termini teologici e metafisici: una trascendenza eterna) a questo universo di relazioni causali e se esse vengono definite vengono definite per sempre». Sull'ipostatizzazione del tempo legato a una concezione spiritualistica in cui il tempo stesso è creato e realizzato per volontà di Dio cfr. Fallot 1980, p. XIV-XVII.

tempo è votarsi alla disperazione della morte»⁴⁰⁸ perché significa porsi, in quanto esseri sottoposti a un processo naturale di disgregazione atomica, in una relazione contraddittoria con qualcosa compreso tra l'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande, un'entità illusoria risultante dal rapporto di movimento di determinazioni fra di loro contraddittorie; dunque, definire tramite una misura determinata e finita un complesso di fenomeni legati all'indefinito, e contemplare questa misura nella propria esistenza mortale, implica consegnare la vita o all'inafferrabilità del presente – un errore concettuale che distorce la vivibilità –, o alla morte e alla sua paura⁴⁰⁹. Se pensiamo in termini di tempo, stentiamo a vivere e ci costringiamo in una logica di attesa, appesi tra l'infinito e il nulla. Se si accetta, seguendo Epicuro, che il tempo costituisca soltanto una convenzione percettiva – dove non siamo noi a dipenderne, ma è piuttosto esso a dipendere dalla nostra capacità di identificare i piaceri e i bisogni ancorandoci al presente – allora l'angoscia temporale si rivela come il prodotto di un errore gnoseologico fondamentale: l'attribuzione indebita del «sentimento di un valore»⁴¹⁰ a ciò che è mera relazione fenomenica. In conclusione, una volta dimostrata la sua natura di relazione, il tempo va rifiutato e ignorato.

3. 3. 3. Pensare la morte senza il soggetto: Fallot da *L'angoisse* all'*Epicuro*

Come si è visto, Fallot interrogava il problema del pensiero angosciato legato alla fine della vita, servendosi di fonti e confronti ripresi dall'idealismo e dall'esistenzialismo. In una pagina

⁴⁰⁸ Fallot 1978, p. 52.

⁴⁰⁹ Cfr. Ibidem: «Il tempo è dunque la contraddizione delle contraddizioni, poiché stabilisce una comune misura fra due relazioni che sono già contraddittorie prese di per sé. Essere votati alla relazione tempo è dunque votarsi alla disperazione della morte, poiché l'idea della morte è presente nella doppia relazione quantitativa e qualitativa tra una grandezza e una piccolezza illimitate; è stato questo uno dei sentimenti fondamentali di Pascal, non soltanto una sua affermazione teorica. In rapporto all'illimitato, quantitativo o qualitativo, nella grandezza noi siamo già morti. In rapporto all'illimitato nel piccolo noi non esistiamo. Porci come relativi al tempo significa dunque avere il sentimento (e la certezza) di una doppia impossibilità di vivere (per cui noi temiamo la morte). Ora, noi sentiamo e viviamo, è di qui che bisogna partire, e il tempo è una relazione mal posta».

⁴¹⁰ Ivi, p. 49. Finché si concepisce il tempo come «attributo del movimento» (Ivi p. 52) l'angoscia che ne deriva può apparire, almeno in parte, giustificata. Tuttavia, tale sentimento perde ogni fondamento razionale quando si introduce una misura non empirica – come quella del tempo assoluto – all'interno della costituzione stessa dei corpi organici, attribuendo a essi una temporalità metafisica estranea alla loro materialità; e soprattutto quando si pretende di matematizzare il mondo reale in base a categorie astratte, proiettando una misura priva di corrispondenza sensibile sull'esperienza concreta o su una presunta «vita empirica fuori dal mondo» (Ivi p. 49), come avviene nelle concezioni che pensano un aldilà o un tempo eterno.

significativa del 19 gennaio 1953 – il cui contenuto verrà ripreso *verbatim* nell'Epicuro del 1978 – egli scriveva:

L'idea della vita empirica, l'identificazione con la trama dell'esistenza pone la necessità di dare alla nostra vita una cornice: lo spazio e il tempo, e (il che mostra che ci mettiamo in una prospettiva falsa) da questo punto di vista noi siamo incapaci di considerare la questione del nostro essere e della sua scomparsa "in se stessa" senza formulare un giudizio di realtà sullo spazio e sul tempo "in se stessi". Scompare dalla vita empirica non è tanto (in questa prospettiva) uno "scompare" (in quanto tale), quanto uno scomparire da una realtà. Ora, la vita empirica può essere intesa soltanto come un rapporto⁴¹¹.

Nella concettualizzazione proposta da Fallot, la vita empirica si configura come una relazione tra l'io empirico e il suo volume di esperienza, che include tanto l'essenza fisiologica del soggetto (la sua base materiale e corporea) quanto gli effetti di coscienza che da essa scaturiscono: sensazioni, affezioni, e l'intero complesso di piaceri e dolori che costituiscono lo storico dell'esperienza vissuta⁴¹². In questo quadro fenomenologico-materialista, la morte risulta come l'interruzione radicale di questa relazione costitutiva, generando un'angoscia esistenziale frutto dell'impossibilità di perpetuare l'esperienza sensibile e il perseguimento dei desideri.

Tuttavia, quando la vita empirica viene identificata con quella che Fallot definisce la "trama dell'esistenza" – ossia l'intreccio degli aspetti particolari che la caratterizzano – emerge inevitabilmente l'esigenza di inscrivere la vita entro coordinate spazio-temporali. Le due coordinate diventano così non solo cornice della vita ma anche cornice della morte. La morte viene a delinearsi come l'interruzione definitiva del rapporto tra la vita empirica e il suo contesto spazio-temporale, ovvero la realtà esterna. Per questo ciò che l'essere umano teme non è semplicemente la sua cessazione, bensì la dissoluzione del legame tra la vita e la realtà che la ospita. In altri termini, l'ansia scaturisce dalla rappresentazione immaginaria di un mondo privo del soggetto e,

⁴¹¹ Ivi, p. 49.

⁴¹² Ivi, p. 56.

simmetricamente, di un soggetto privo del mondo⁴¹³. Il dolore che ne deriva è l'effetto della consapevolezza di tale frattura, conseguenza di un'erronea reificazione del tempo come sostanza⁴¹⁴.

Pertanto, l'analisi fallotiana della paura della morte, rielaborando le riflessioni epicuree, distingue due livelli di angoscia: a livello primario corrisponde alla paura della fine empirica, già tematizzata da Epicuro, legata all'estinzione delle sensazioni e alla perdita del piacere in vita. La soluzione epicurea a tale aporia risiede nell'accesso al piacere catastematico, inteso come dato sperimentale dal valore puramente qualitativo e in grado di neutralizzare l'angoscia e la paura⁴¹⁵. Come osserva Fallot, «il desiderio della vita, il timore di perderla, derivano dal fatto che non abbiamo capito che lo scopo della vita non è la durata ma il piacere»⁴¹⁶. Quando il soggetto raggiunge una condizione edonica stabile – analoga a quella del saggio epicureo – la quantità temporale della vita perde ogni rilevanza ontologica. La vera risposta non è dunque la constatazione razionale dell'irrilevanza della morte, bensì l'esperienza concreta del piacere atarassico, che rende superflua ogni preoccupazione circa la durata dell'esistenza. La celebre argomentazione epicurea sulla nullità della morte – secondo cui quando la morte è presente noi non siamo, e quando noi

⁴¹³ Cfr Ivi, p. 49: «pensare alla mia morte significa sia pensare a me senza il mondo che pensare al mondo senza di me, significa pensare alla rottura di un rapporto».

⁴¹⁴ Una delle cause della paura della morte non risiede tanto nella paura di provare dolore, data dalla sensazione della morte (confutata da Epicuro), ma nell'immaginazione dell'atto stesso. Cfr. Mitsis 2018, p. 52: «una premessa di carattere concettuale a cui gli epicurei aderirebbero. Nel tentare di immaginare le nostre stesse morti, troviamo difficile [...] astrarre noi stessi dalla scena della nostra dipartita. [...] Noi dovremmo provare a capire, sostengono invece gli epicurei, che non vi è davvero nulla che possiamo immaginare intelligibilmente sullo stato di non esistenza».

⁴¹⁵ L'obiezione legata alla privazione degli stati di piacere con la morte era già presente in Cicerone (nel II libro del *De Finibus*) ed è stata molto dibattuta nella storia della filosofia e degli studi. La spiegazione che il piacere catastematico del saggio permette a chi l'ha ottenuto di vivere «nel tempo finito della sua vita la stessa beatitudine che la divinità ha nel tempo finito» (Mitsis 2018, p. 148), ha lasciato molte insoddisfazioni nel corso della storia della filosofia.

⁴¹⁶ Fallot 1978, p. 69.

siamo la morte non è presente⁴¹⁷ – viene ripresa criticamente da Fallot per evidenziare un'altra obiezione fondamentale: la persistenza della paura di morire in rapporto a un'alterità⁴¹⁸.

Infatti, un secondo livello di angoscia concerne, appunto, la dissoluzione della relazione con il mondo, la società e gli altri esseri viventi. Tale paura collettiva, nasce dalla concezione dell'identità del soggetto in relazione alla realtà o dalla sua identificazione con un testo empirico – ossia con un particolare aspetto che assilla l'io empirico, ad esempio il sentimento di odio, gelosia, invidia ecc. – o dall'incapacità di concepire una realtà che prescinda dalla propria presenza. Fallot usa Epicuro per esplicitare la critica a questa falsa dialettica tra soggetto e oggetto, che trascende la materialità, dimenticando come io e mondo siano manifestazioni sensibili della medesima sostanza atomica. La proposta fallotiana consiste in un appiattimento dell'io empirico e del suo volume di esperienza sulla *soglia della sensazione*, dove c'è già piacere che si mantiene stabile, evitando le passioni – intese come identificazioni erronee con aspetti particolari dell'esistenza (gelosia, odio, invidia, ecc.). L'antitesi della passione è proprio questa soglia, definita da Fallot come il «limite inferiore della sensazione», in cui l'io è “libero” da ogni identificazione con un “testo” empirico e sperimenta il puro piacere di esistere. Scrive Fallot: «Questa prima sensazione assomiglia quanto più a un piacere puro, e tutti i nostri sforzi devono tendere a ricondurre la vita sensibile a questo limite estremo nella sua purezza empirica, che faciliterebbe il sentimento concreto del piacere puro»⁴¹⁹. In questa condizione, l'io non è definito da ciò che pone, ma dal suo porsi nell'immediatezza sensibile: «l'io è uguale a se stesso, non diminuisce e non aumenta, poiché ciò che lo definisce è il fatto di porsi, non ciò che esso pone»⁴²⁰.

La soluzione epicurea al problema della morte si fonda, secondo Fallot, sul necessario rigetto di ogni forma di oggettivazione dell'io, riconducendo quest'ultimo a una condizione in cui esso coincide integralmente con la sensazione di piacere di esistere. Come evidenzia Fallot, infatti,

⁴¹⁷ La morte, in questa dimostrazione logica, è nulla perché assenza di sensazione; il morire stesso risulta impercettibile in quanto non costituisce mai uno stato di passaggio testimoniato dall'io empirico, non facendo parte – neppure in misura infinitesimale – del testo dell'esperienza.

⁴¹⁸ Sul problema della paura e del dolore legato alla morte degli altri cfr. Fallot 1978, pp. 77-78. Questo rimane una questione senza soluzione nella filosofia di Epicuro, la quale non offre un vero e proprio rimedio consolatorio, ma una spiegazione logica e razionale che mette in luce che il problema non è come intendere la morte, ma come intendere la vita, dove l'io non deve identificarsi con l'atto di essere, ma con quello di sentire. La morte altrui può affliggere, destare delle sensazioni e delle affezioni dolorose, ma il punto centrale è che la morte propria personale invece non deve essere temuta perché non verrà percepita a livello sensoriale.

⁴¹⁹ Fallot 1978, p. 62.

⁴²⁰ Ivi p. 63.

«il piacere puro di esistere [...] e il piacere empirico propriamente detto si congiungono, coincidono»⁴²¹. È proprio in questa coincidenza che risiede il nucleo della proposta fallotiana: nel piacere puro di esistere non si dà alcuna oggettivazione dell'io, evitando la reificazione del soggetto in un "testo" o contesto empirico particolarizzato. Al contrario, questa sensazione viene a coincidere con un limite colto nella sua «purezza empirica»⁴²², ovvero in una dimensione in cui la sua essenza si definisce esclusivamente attraverso l'atto del porsi, anziché mediante i contenuti che esso pone: «l'io è uguale a se stesso, non diminuisce e non aumenta, poiché ciò che lo definisce è il fatto di porsi, non ciò che esso pone»⁴²³. In questa prospettiva, l'io non può e non deve essere ricercato attraverso un'espansione del suo volume, bensì attraverso un ritorno alla sua condizione liminale di sensibilità. Secondo questo ragionamento, liberato da ogni identificazione con contenuti empirici contingenti, l'io ridotto alla sua soglia minima può confrontarsi con il tempo e la morte senza cadere nell'angoscia. Fallot dimostra che l'angoscia scaturisce precisamente dall'identificazione con un volume di esperienza temporalmente determinato, mentre la soluzione risiede in un movimento di *disidentificazione*, che riconduce l'io al *puro piacere di esistere*⁴²⁴. Paradossalmente, la concezione del tempo come assoluto – inteso come una qualità dell'io – costituisce un errore generato dall'io stesso e dalla sua idealizzazione: «non appena si pone, al posto dell'esistenza empirica e del suo volume come semplici vissuti, un idealismo soggettivo (l'io), occorre un oggetto

⁴²¹ Ivi, p. 62.

⁴²² Ibidem.

⁴²³ Ibidem.

⁴²⁴ Qui si può dire che Fallot superi la parola di Epicuro e degli epicurei, sviluppando ulteriormente la riflessione sulla morte, ritornando alla propedeutica dei piaceri buoni. L'argomento tanatologico in Epicuro si limita a una confutazione razionale della paura della morte, strutturata attorno a tre obiezioni fondamentali rivolte a chi considera la morte un male temibile. Perché tale timore sia giustificato, occorrerebbe dimostrare tre punti, come riassume bene Mitsis: «a. *quando* risulta nociva, b. *come* ci danneggia, c. *che* è realmente dannosa, nel senso che colpisce il nostro essere soggettivo, localizzato in uno specifico stato categoriale sul piano spaziotemporale» (Mitsis 2018, p. 51). Gli epicurei osservano come l'errore nasca da una proiezione immaginativa: dicendo che la morte è annientamento, si continua a figurarsela come un'esperienza vissuta, come se morendo si subisse la propria assenza. La dimostrazione contro il timore della morte di Epicuro muove, dunque, da questi tre punti. Se qualcuno vive la transizione tra vita e morte, allora non è ancora morto, e ogni sensazione di sofferenza rientra nell'ambito della vita. La morte vera e propria, come cessazione totale, resta inaccessibile all'esperienza. Se invece non c'è più un soggetto, l'idea stessa di "transizione" perde senso: il nulla non è un evento da sperimentare. L'obiezione si rivela così un equivoco: o si scambia il morire con la morte, o si inventa un ipotetico attimo di passaggio che però non risulta provabile.

ideale: sarà il tempo»⁴²⁵. In questo modo, il tempo viene presupposto come entità autonoma proprio in virtù della presupposizione di una sorta di io trascendente, distinto dall'io empirico. Poiché nell'immaginario collettivo la morte viene interpretata come perdita di sé e annichilimento dell'io, questa visione idealistica presuppone di conseguenza un io soggettivo, ideale, trascendente e sopravvivente all'io empirico morto. Epicuro respinge questa costruzione, vincolando l'esistenza dell'io esclusivamente alla sensazione, alla presenza sensibile. Ma l'assunto di una proiezione ideale del soggetto sembra riagganciarsi al problema in corso nei testi degli anni Cinquanta: la tensione tra un io empirico, di forma mutevole e particolare, e un io assoluto che, pur non essendo mai definito come sostanza ontologica, sembra agire come polo fenomenologico della riflessione sull'angoscia. Quest'ultimo appare come una soglia liminale: non un'essenza stabile, ma una "sensazione" di esistenza pura, una proiezione di spiritualità che nasce dal bisogno di pensare la perdita e non riesce a stabilizzarsi concettualmente. Si configura così come una proiezione riflessiva, un'esigenza soggettiva che accompagna il pensiero della morte ma che sfugge alla descrizione empirica. Proprio in virtù di questa difficoltà, tra gli anni Cinquanta e la seconda edizione di *Epicuro*, si può cogliere un tentativo da parte di Fallot di assumere un lessico più materialista: l'"io assoluto" non viene più menzionato e sembra venire progressivamente traslato nella nozione semi-epicurea di "piacere puro". Esso non è un godimento attivo né un'idealizzazione dell'identità, ma una soglia minima e costante della sensazione, uno "stato empirico puro" in cui l'io si ritrae da ogni identificazione e coincide semplicemente con il fatto di esistere. In tal senso, la spiritualizzazione implicita dell'"io assoluto" viene reintegrata nell'esperienza sensoriale, non più un soggetto trascendente, ma una consistenza affettiva minima che si dà nel corpo. Questa transizione si accompagna a una reinterpretazione creativa ma non sempre filologicamente rigorosa dell'etica epicurea. Il "piacere puro" evocato da Fallot si ispira chiaramente al *καταστηματικὴ ἡδονή*, lo stato di *atarassia* e *aponia*, ma ne amplia il significato, trasformandolo in esperienza limite dell'identità sensibile.

Mentre autori come Cuzin e Heidegger individuano nella morte il fenomeno capace di conferire *spiritualità* all'esistenza, pare che Fallot inverta tale prospettiva: è la vita stessa e il prodursi di moti di creazione di un io estraneo all'empiria che innesca la spiritualizzazione della morte in quanto perdita della Vita in generale («il puro sentimento di esistenza»⁴²⁶), oltre che della vita particolare e con questa gli oggetti, le relazioni e i contesti empirici – quelli che Lucrezio

⁴²⁵ Ivi, p. 73.

⁴²⁶ Fallot 1990, p. 9.

avrebbe chiamato «*praemia vitae*» (Lucr. DRN, III 899). In questo senso, è l'accostarsi a una temporalità *indeterminata* a rendere possibile una forma di trascendenza della fine empirica. Nell'introduzione del 1990 ai suoi scritti, Fallot riconosce la complessità del problema, ammettendo l'assenza di una soluzione definitiva:

La questione è complessa, e le difficoltà dell'analisi la rendono pressoché insolubile. Si può solo affermare che abbiamo paura della morte per il desiderio di sopravvivere tra i nostri beni, con i nostri parenti, i nostri amici, il ricordo dei nostri piaceri e anche quello dei nostri dolori, perché sarebbe sbagliato pensare che chi si attacca al proprio testo empirico si attacchi solo al meglio: spesso è trattenuto e si identifica con ciò che è più mediocre. Sarebbe comunque falso credere che la soluzione sia dialettica e che mi sia limitato ad affermare cose contraddittorie per il piacere di unificarle poi⁴²⁷.

Tuttavia, è possibile individuare nella riflessione del filosofo francese un tentativo di mitigare il “volume” della sua angoscia legata alla finitezza tramite il continuo ripensare a quel greco che – parafrasando lo stesso Fallot – *più di tutti comprese la morte per amare così tanto la vita*. Il filosofo francese si serve della filosofia epicurea, pur conoscendone i limiti strutturalmente insuperabili; ed è, infatti, sul problema ultimo della morte che, a nostro avviso, il ragionamento epicureo si rompe, poiché rimane sospeso senza riuscire a chiudere totalmente il cerchio:

Noi non possiamo sentire nella morte, dunque non possiamo neanche sentire la morte. Ma allora dov'è la consolazione, dal momento che ciò che ci spaventa è precisamente l'idea di non sentire più? La sentenza di Epicuro “finché noi esistiamo la morte non c'è, e quando c'è la morte noi non ci siamo” più mi è apparsa spesso enigmatica, poiché, come accettare l'idea di “non esserci più”? E come accettarla senza turbamento? C'è qui una perfetta identità dell'enigma e della ragione⁴²⁸.

Ciò nonostante, Fallot vede nell'epicureismo una risposta ancora attuale, anche se non definitiva, alle ansie della modernità. Si può dire, in questo senso, che nella *Weltanschauung* di Fallot trovino sistemazione complementare due visioni distinte: da un lato la lezione di Marx fornisce gli strumenti analitici per decifrare le dinamiche della società contemporanea, con particolare attenzione alle problematiche politiche e allo sviluppo della scienza e della tecnologia nel contesto

⁴²⁷ Ibidem (trad. mia).

⁴²⁸ Fallot 1978, pp. 77-78.

capitalistico; dall'altro l'immersione profonda nel pensiero di Epicuro, a cui guarda per trovare risposte e rimedi alle inquietudini primordiali e primo-materialistiche dell'uomo.

Notiamo che la contraddizione tra io empirico e io assoluto sembra attenuarsi nello studio della *sensazione* e del *piacere puro*, dove Fallot individua una possibile sintesi nella congiunzione, – di cui sopra – di piacere puro di esistere e piacere empirico. Come ribadito nel suo scritto del 1980, porsi il problema dell'identità significa già collocarsi in una prospettiva che supera la questione della morte e del tempo: l'identità, intesa come *assenza di mutamento*, coincide con una sensazione sempre uguale a sé stessa, svincolata da ogni determinazione qualitativa o quantitativa. In questo senso, l'io pacifico nella morte è quello che si identifica con la sensazione di *puro piacere di esistere* che non accompagna tutta la nostra esistenza, bensì è la nostra esistenza⁴²⁹: «il principio di identità con se stessi consiste nell'accordo con il proprio corpo (la sensazione)»⁴³⁰. Riprendendo una suggestiva metafora lucreziana, Fallot sostiene che tormentarsi col pensiero del tempo e della morte significa *cadere dal lato della ferita*, cioè ricercare il dolore e l'inutile⁴³¹. Il saggio, in quanto amico di sé stesso, non nega il dolore, ma rifiuta di trasformarlo in un dramma metafisico. Ciò che risulta negativo non è il mutamento in sé, bensì la reazione emotiva che lo accompagna – disperazione, odio, proiezione nel futuro. L'epicureismo si configura, dunque, come una filosofia della *non-reazione*, oltre che dell'auto-identificazione⁴³².

In conclusione, ci sembra che, con quest'ultima argomentazione, Fallot approdi a una soluzione che rielabora l'epicureismo classico, in parte superandolo, riplasmandolo tramite il suo personale sentire, frutto dei suoi studi *a latere* sul pensiero orientale: in particolare, si notano le influenze del buddhismo, della filosofia di Vedanta, come attestato dalla vicinanza tra la sua

⁴²⁹ Cfr. Fallot 1980, p. XVIII.

⁴³⁰ Ibidem.

⁴³¹ Ivi, p. XIX: «la vera ferita dell'uomo è il tempo: in quanto concetto, in quanto sensazione, in quanto soprattutto reazione»

⁴³² È possibile stabilire un collegamento parziale tra queste considerazioni e l'analisi di Marx nella *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*. In quest'opera, Marx interpreta le filosofie epicurea e stoica come un passaggio verso l'interiorità e l'affermazione del soggetto, secondo una prospettiva che risente dell'influenza hegeliana. Infatti, la lettura dialettica di Hegel segnava una rottura con il giudizio negativo che, tra Settecento e Ottocento, era stato dato delle scuole filosofiche post-aristoteliche (cfr. *supra* p. 119 n. 333). Come sottolinea Marx stesso nel frammento di prefazione alla riedizione della sua tesi di dottorato – dove riprende l'interpretazione hegeliana della soggettività come elemento distintivo di queste correnti (cfr. Bonacina 1996, p. 275 e sqq.) –: «è venuto solo ora il tempo in cui si capiranno i sistemi degli epicurei, degli stoici e degli scettici. Essi sono i filosofi dell'autocoscienza» (Marx 2023, p. 57).

nozione di *disidentificazione* e il principio buddhista della *negazione del sé*⁴³³. È come se l'emergere della sensazione di angoscia dinanzi alla mortalità assumesse, nel percorso teorico di Fallot, una funzione catalizzatrice: è a partire da questa reazione emotiva che prende forma una costellazione di riflessioni inizialmente frammentarie, ma destinate a convergere progressivamente attorno a un nucleo di interrogativi fondamentali. Quando e perché l'essere umano ha iniziato a temere l'idea di morte? Studiando il rapporto dell'antichità con la morte è possibile trovare un rimedio ancora valido? E in che misura questo ipotetico modello di vita felice, libera dal turbamento, interessa la concezione della società alternativa rispetto all'ordine contemporaneo e la lotta per costruirla? Tali domande, sebbene non sempre esplicitate in forma sistematica, orientano in modo decisivo l'esplorazione fallotiana, strutturandola in una vera e propria archeologia psicologica della tanatofobia e rivelando una tensione tra dimensione individuale e collettiva.

3. 3. 4. Animalità e civiltà: società, morte e materia nell'ultimo Fallot

In un secondo momento della riflessione fallotiana, il tema dell'angoscia esistenziale si intreccia sempre più con una considerazione più storicamente ampia della condizione umana e dei suoi rapporti con la natura. Si era già accennato, all'inizio, al motivo dell'animalità e alla centralità crescente che questo assunto va assumendo nell'elaborazione del filosofo francese. Tale attenzione diventa particolarmente significativa nell'ultima opera di Fallot – *Il pensiero dell'Egitto Antico* – dove ad emergere maggiormente sono il tema dell'animale, del culto della morte, della coppia, della triade, degli stati di coscienza. Anche in questo caso, l'interesse per l'*habitus* e il pensiero egizio era già presente nel primo Fallot e torna, come un *movimento a spirale*, alla fine della sua vita⁴³⁴. Ciò che serve rilevare, ai fini della nostra conclusione sul rapporto tra morte e tempo, è esattamente la specifica concezione dell'animale nella società egizia e il suo significato per la riflessione di Fallot

⁴³³ L'impossibilità di leggere il testo inedito di Fallot, dedicato proprio al confronto con queste tradizioni, rappresenta una lacuna per una ricostruzione completa e coerente del suo pensiero. In questo testo mai pubblicato, conservato a Parigi (Humathèque Condorcet), dovevano essere condensati anche i suoi studi sul Buddhismo e il Vedānta, poiché le riflessioni che qui abbiamo esposto, e diversi altri passaggi delle sue opere, sono spesso ricchi di echi simili. Fallot, infatti, parla in termini molto affini alla pratica buddhista dello svuotamento dell'ego (anātman).

⁴³⁴ Cfr. Timpanaro 1978, p. XXI.

in quanto pensatore marxista⁴³⁵. L'interesse del nostro autore per questa civiltà arcaica – che egli ritiene distanziarsi dalla cosiddetta “seconda antichità” (quella greco-romana) più di quanto quest'ultima diverga dalla modernità – si concentra sulla sua peculiare visione della natura, sull'organizzazione socio-politica, nonché sulle modalità di pensiero e di esistenza che la caratterizzano⁴³⁶. Ciò che affascina l'autore di *Inquinamento, Sfruttamento, Guerra* e del paragrafo sull'animalità umana in *Marx e la questione delle macchine*, è una concezione “primitiva” eppure, in qualche modo, paradossalmente più corretta della nostra: quella per cui, nel mondo egizio, ogni struttura naturale veniva rappresentata secondo il modello dell'essere umano vivente. In questa visione, alberi, animali e fenomeni naturali erano inquadrati all'interno degli stessi rapporti sociali che regolavano le relazioni tra uomini, in una sorta di simbiosi rappresentativa. Come annota Fallot: «La natura e le bestie sono assorbite nel tutto sociale»⁴³⁷, e più avanti «formando una società gli Egizi rifiutarono di perdersi al di fuori e al di là della natura; la società attirò a sé la natura e gli animali, e li assorbì»⁴³⁸. Questa peculiare rappresentazione “socio-naturale” derivava da una concezione dell'animale e dell'animalità radicalmente diversa da quella moderna. Vi era, infatti, un rapporto inscindibile tra la socializzazione del mondo (ovvero la proiezione di dinamiche sociali sui fenomeni naturali) e l'animalità umana, intesa non come residuo da negare, ma come fondamento ontologico fortemente materiale. L'uomo, pur organizzato in forme sociali complesse (la coppia, la famiglia), rimaneva essenzialmente un animale – un animale che, però, umanizzava la natura

⁴³⁵ Si deve tenere conto che nell'introduzione del 1990 al diario redatto tra il 1953 e il 1959 Fallot si interrogava con queste parole: «Perché? Perché questa fuga, questo ripiegamento nell'umanità lontano dall'animalità, questa ritirata proprio quando avevo toccato nel segno il valore metafisico dell'animalità umana?». In tale contesto, egli distingueva due forme di materialismo: da un lato, quello dei “porci del gregge di Epicuro”, espressione di un epicureismo deviato e non compreso nella sua autentica profondità; dall'altro, un materialismo alternativo, proprio di tutti gli esseri viventi, definiti «testimoni invisibili, metafisicamente esistenti, che ci accompagnano nell'ora della nostra morte e nel corso della nostra vita». Proseguendo la sua riflessione, Fallot si chiedeva: «Alla fine, che cosa si rispetta? La vita nell'uomo. Allora anche negli animali, persino nelle piante; e forse tale fu l'atteggiamento di San Francesco. Oppure si rispetta e si riconosce l'uomo nel vivente? Che cosa significa rispettare l'uomo nel vivente? Niente di particolarmente nuovo fin qui, ma è qui che il materialismo si dichiara, che mi si impone come una rivelazione (ricordo ancora il momento di esaltazione in cui scrivevo queste righe, in cui passavo a “La verità” — la verità materialista, lo è sempre). La verità, per quanto strana possa sembrare, è che rispettiamo la vita nell'uomo, è in questo che consiste l'esistenza pura di Shankara, l'anima cristiana (che esiste dalla nascita ed è salvata), il piacere puro di Epicuro, ecc.» (trad. mia)

⁴³⁶ Cfr. Fallot 2009, p. 19 e *passim*.

⁴³⁷ Ivi, p. 17.

⁴³⁸ Ivi, p. 27.

circostante, integrandola in un sistema di rappresentazioni condivise. La società egizia, come descritta da Fallot, era una società della rappresentazione dai tratti netti, dove tutto era evidenza sensibile, estranea alle contraddizioni tra verità e apparenza, che caratterizzano il pensiero moderno. Proprio per questa ragione, per la mancanza di concepire qualsiasi forma di astrazione della materia gli Egizi si trovavano impreparati dinanzi alla morte, incapaci di concettualizzarla empiricamente. In un mondo in cui non esisteva una netta distinzione tra identità e alterità, la morte non poteva essere pensata come rottura, ma solo come trasformazione. Fallot osserva: «vi è la rappresentazione triadica dell'uomo sociale, la cui identità consiste nel perpetuarsi e creare, ma di cui non è afferrata l'identità come concetto. L'uomo non è mai identico; se non è mai lo stesso, non può esservi "altro" di sorta»⁴³⁹.

A differenza del cinismo greco, che elevava l'animalità a scelta filosofica consapevole, nell'Egitto antico l'uomo era già animale e l'animale era già umanizzato. L'unico vero discrimine tra uomo e animale risiedeva nella coscienza riflessiva – la capacità di riconoscere i propri stati interiori. Gli animali, pertanto, non erano semplici presenze naturali, ma *presenze sociali*, poiché gli Egizi li integravano tanto nella vita quotidiana quanto nelle pratiche funerarie e religiose. In questo senso, la società egizia attribuiva un significato a ogni esistenza animale: l'animale e l'animale sociale si fondono, la società risignifica l'animale, il quale si trasforma per essa. In questo modello sociale, l'animalità non poteva affermarsi né in opposizione né in totale accordo con la civiltà, poiché il principio stesso della società egizia si fondava su dinamiche universali – nascita, riproduzione, morte – condivise con il resto del mondo vivente. La prima antichità ha coscienza dell'animalità umana e allo stesso tempo coscienza della contraddizione; lo si può constatare osservando tutte le figure e le divinità antropomorfe. Tuttavia, questa armonia tra animalità e civiltà si incrinò con il passaggio alla seconda antichità (quella greco-romana), dove il corpo umano cominciò a essere rappresentato in forme sempre più astratte, enfatizzando la distanza dall'animalità. Più il corpo si idealizzava, più diventava “bello” – e più si negava la sua base biologica. A nostro avviso, l'analisi di Fallot suggerisce che la paura della morte – e più in generale l'angoscia moderna – nasca, in parte, anche dall'originaria frattura tra uomo e animalità, tra esistenza concreta e astrazione.

Inoltre, la società egizia descritta da Fallot si contrappone radicalmente alla *società capitalistica* contemporanea, come evidenziato in *Marxisme et Matérialisme*. Mentre nell'Egitto antico l'animalità era riconosciuta e integrata, il capitalismo la rimuove, sostituendola con

⁴³⁹ Ivi, p. 18.

un'astrazione mercificata: sfruttamento del corpo umano e animale, produzione, alienazione del lavoro. Se gli Egizi umanizzavano la natura, la civiltà capitalistica la *reifica*, trasformandola in mera risorsa da sfruttare. Un passaggio cruciale del testo inedito di Fallot chiarisce questa dinamica:

Affermare che vi sia una rottura tra il materialismo volgare e il materialismo marxista perché quest'ultimo è dialettico, significa dimenticare che ciò che è dialettico è il rapporto fisico tra l'uomo e la sua animalità, il rapporto materiale tra la società e la natura – il che rende tale rapporto contraddittorio (contraddizione nello stesso oggetto); e che più l'uomo si distacca dalla sua animalità, più la società si separa dalla natura, più l'uomo dimostra la sua animalità. La società dimostra di essere natura e che la sventura delle società di classe, portata all'estremo dal capitalismo, è quella di essere incapaci di porre questo rapporto se non in modo antagonistico. Ciò non è che la conseguenza dell'antagonismo degli sfruttatori nei confronti delle condizioni di vita, e, in primo luogo, di lavoro degli sfruttati, esso stesso posto dalla contraddizione dei rapporti capitalistici di produzione e dallo sviluppo delle forze produttive che tali rapporti hanno suscitato. Pertanto, sotto il capitalismo, la contraddizione materialistico-dialettica società-natura e uomo-animalità può essere risolta solo attraverso la lotta di classe e solo in una società senza classi questo rapporto materialistico-dialettico sarà l'unità dei due elementi contraddittori e non l'antagonismo di questi due elementi. Ora, se si comprende o almeno si intuisce che nella nostra epoca la società, attraverso il modo di produzione capitalistico, sta rovinando la natura, è difficile in generale rendersi conto che sotto il capitalismo l'umanità sta minando la propria animalità, ovvero sta andando incontro alla propria rovina negando la propria natura animale, così come la società capitalistica si autodistrugge negando la natura *tout court*⁴⁴⁰.

⁴⁴⁰ *Marxisme et Matérialisme* (trad. mia). Nel testo originale si legge: «Prétendre qu'il y aurait rupture entre le matérialisme vulgaire et le matérialisme marxiste parce que ce dernier est dialectique c'est oublier que ce qui est dialectique est le rapport physique entre l'homme et son animalité, le rapport matériel entre la société et la nature – qui fait que c'est un rapport contradictoire (contradiction dans le même objet) et que plus l'homme se détache de son animalité, plus la société se sépare de la nature, plus par là même l'homme prouve son animalité. La société prouve qu'elle est nature et que le malheur des sociétés de classe, porté à la limite par le capitalisme, est d'être incapable de poser ce rapport autrement qu'antagoniste. Ce qui n'est que la conséquence de l'antagonisme des exploiters aux conditions de vie, et d'abord de travail des exploités, lui-même posé par la contradiction des rapports capitalistes de production et le développement des forces productives que ces rapports ont suscités. Aussi, sous le capitalisme, la contradiction matérialiste-dialectique société-nature et homme-animalité ne peut-elle être résolue que par la lutte de classe et dans la société sans classes seule ce rapport matérialiste-dialectique sera l'unité des deux éléments contradictoires et non pas l'antagonisme de ces deux éléments. Or, si on comprend ou à tout le moins qu'on entrevoie à notre époque que la société, par le mode de production capitaliste, ruine la nature on voit mal en général que sous le capitalisme l'humanité sape sa propre animalité, c'est-à-dire va à sa perte en niant sa nature animale de même que la société capitaliste s'auto-détruit en niant la nature tout court».

Ci si chiede, dunque, se Fallot vedesse nell'antico Egitto un modello alternativo ai rapporti di produzione capitalistici, una forma di *monismo marxista* che riconcilia società e natura in un'unità dialettica. Un mondo perduto dove non si poneva alcuna dialettica tra l'uomo e il proprio corpo e la propria indole animale, per il semplice fatto che non risultava all'evidenza nessuna contraddizione fra l'uno e l'altro. A una tensione umano-animale gli Egizi contrapponevano un animale umano e sociale; a una natura altra dalla società essi rispondevano con una natura socializzata o una società rappresentata come un'altra natura. Con questo, non si vuole lasciare intendere che Fallot auspicasse un ritorno a una fase protostorica, né che equiparasse la civiltà egizia al comunismo futuro. Piuttosto, Fallot individua in essa dei bagliori di società ideale realizzata all'interno di un modo di produzione con una sua specificità; egli intravedeva dei prodromi di una tematizzazione della materia alternativa allo sviluppo occidentale, in cui il rapporto armonico tra uomo, animalità e società precludeva ogni scissione metafisica. Non c'è dubbio che in quest'antica civiltà sepolta, il filosofo francese avesse intravisto qualcosa di simile. Come egli stesso afferma in un altro passaggio:

Ritornare ai propri bisogni essenziali, alla propria animalità, è la via opposta al desiderio che culmina nell'alienazione e nella divinizzazione dell'uomo, traducendo metaforicamente una superiorità ideale (di classe, di razza, ecc...) sugli altri uomini. Ma accettare di essere solo un animale come un altro significa anche accettare di essere un uomo come gli altri; la società senza classi passa attraverso la rappresentazione da parte dell'uomo della sua animalità e realizzerà questo **regno animale umano** (questo "outcast", questo "senza classi" generalizzato). Sotto il comunismo l'uomo, tra tutti gli animali, sarà colui che vivrà (e quindi porterà alla coscienza e non solo alla chiarezza della conoscenza) il fatto della sua animalità e della sua materialità. Il materialismo dialettico è quindi il compimento storicamente dato del materialismo⁴⁴¹.

⁴⁴¹ *Marxisme et Matérialisme* (trad. mia). Il testo originale recita: «Se ramener à ses besoins essentiels, à son animalité, est la voie inverse du désir qui culmine dans l'aliénation et une divinisation humaine, traduisant elle-même métaphoriquement une supériorité idéale (de classe, de race, etc...) sur les autres hommes. Or accepter de n'être qu'un animal comme un autre c'est aussi accepter d'être un homme comme un autre; la société sans classes, à la fois passe par la représentation par l'homme de son animalité et réalisera **ce règne animal humain** (cet "outcast", ce "sans classes" généralisé). Sous le communisme l'homme, de tous les animaux, sera celui qui vivra (et par là même portera à la conscience et non seulement à la clarté de la connaissance) le fait de son animalité et de sa matérialité. Le matérialisme-dialectique est donc l'accomplissement historiquement donné du matérialisme».

4. Dal materialismo antico al materialismo ottocentesco: Timpanaro a confronto con Fallot

4.1. Il materiale epistolare

La figura di Jean Fallot conserva intatto il suo interesse, non solo per l'alto livello dei suoi studi sul marxismo e l'antichità classica, ma anche per quel dialogo intellettuale a doppio senso con Sebastiano Timpanaro che il corpus epistolare parzialmente conservato ci permette di ricostruire, almeno nelle sue linee essenziali. Le tredici lettere rinvenute nell'archivio della Scuola Normale Superiore di Pisa, datate tra il 23 marzo 1972 e il 19 giugno 1985, attestano infatti un dialogo duraturo, sebbene lacunoso e diseguale nella sua distribuzione temporale. La prima missiva pervenuta risale al marzo 1972, ed è plausibile che i due studiosi avessero avviato uno scambio dopo essersi conosciuti a Firenze, forse nel marzo dello stesso anno. La corrispondenza mostra una particolare concentrazione nel triennio 1972-1975, per poi diradarsi progressivamente dopo il 1973, fino a presentare un singolare salto temporale di ben dieci anni tra la penultima (7 settembre 1975) e l'ultima lettera (19 giugno 1985). L'analisi del contenuto epistolare rende altamente improbabile un'interruzione così prolungata della corrispondenza. Infatti, la presenza nella bibliografia timpanariana - segnatamente nell'introduzione a *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro* (1978) - di una citazione tratta da una lettera di Fallot non compresa nel fondo pisano, costituisce una prova documentale della dispersione parziale del corpus⁴⁴². Tale circostanza autorizza a ipotizzare che una parte della corrispondenza sia andata perduta o giaccia ancora inedita in qualche archivio privato, e che quella leggibile in questa appendice, sia soltanto una parte di quello che dovette essere uno scambio più ampio e regolare. Si aggiunga che la documentazione ad ora disponibile risulta asimmetrica: per il momento, infatti, non è possibile accostare alle missive di Fallot le risposte di Timpanaro, non ancora emerse dagli archivi, il che rende inevitabilmente frammentaria la ricostruzione del loro dialogo.

Nonostante queste limitazioni, il materiale epistolare disponibile si rivela di estremo interesse per illuminare non solo la dinamica di una reciproca stima intellettuale, ma soprattutto le significative convergenze teoriche tra i due studiosi, particolarmente evidenti nell'analisi del materialismo - tanto nella sua declinazione marxista quanto nelle sue radici antiche - e nella sua applicazione all'interpretazione del pensiero contemporaneo.

⁴⁴² Cfr. Timpanaro 1978, p. XXI. A mio avviso, l'incontro del 1972 deve essere stato il primo, giudicando dal tono "introduttivo" della prima lettera e dal fatto che nella prima edizione di *Sul Materialismo* (1970) non si trovano ancora accenni a Fallot, ma vanno comparando dalle edizioni successive.

Dalle lettere traspare con immediatezza, inoltre, il tono di apprezzamento, rispetto e stima reciproca che nutriva la *liaison* intellettuale tra Timpanaro e Fallot. Quest'ultimo, ad esempio, riconosce apertamente il debito, non solo materiale ma anche ideologico, verso il filologo fiorentino, arrivando ad attribuirgli il merito di avergli chiarito aspetti fondamentali del materialismo: «ebbene tutto ciò è materialismo (e questo, senza di lei, non l'avevo capito chiaramente), tutto ciò è passività davanti alla natura in noi [...], è passività davanti alla natura fuori di noi»⁴⁴³. Timpanaro, dal canto suo, sembra aver ricambiato tale apprezzamento, come suggeriscono i riferimenti indiretti contenuti nelle risposte di Fallot: «Sono confuso per tutto ciò che mi dice di lusinghiero. [...] Sono invece molto contento per ciò che lei ha detto a mia moglie al telefono sul suo interesse del mio libro su Epicuro et sulle possibilità che lei vede d'una traduzione italiana»⁴⁴⁴. Oltre a ciò, il carteggio rivela una feconda collaborazione anche sul piano editoriale e pubblicistico. Fallot continuerà ad esprimere, infatti, non solo per via epistolare, ma anche pubblicamente, la profonda gratitudine per l'impegno profuso da Timpanaro, e non solo, nella promozione della sua opera in Italia: «risento un'immensa riconoscenza verso di voi, della Mea, Federico Codignola e Lei, per non solo fare caso ai miei libri, ma occuparvi con efficacia della loro pubblicazione italiana»⁴⁴⁵; o ancora: «da questo punto di vista il più grande aiuto che ho avuto in questi anni é venuto da Lei. Grazie alla sua iniziativa e alla prefazione di Della Mea sono stato conosciuto in Italia e so tutti gli sforzi che lei fa in modo che gli altri miei libri siano pubblicati nel suo paese»⁴⁴⁶.

Ma è soprattutto sul piano teorico che l'influenza di Timpanaro appare non trascurabile. In una lettera successiva, Fallot riflette sull'impatto della lettura di *Sul materialismo*, riconoscendone la forza innovativa all'interno del dibattito marxista: «rileggo il suo libro *Sul Materialismo*: come le avevo già scritto alla mia prima lettura, è forse l'unico libro moderno sul marxismo che mi abbia fatto questa impressione forte, questo "choc"»⁴⁴⁷. Questa rilettura lo spinge a rivedere alcuni aspetti della propria interpretazione del marxismo, come confessa nella stessa missiva:

⁴⁴³ Lettera a Timpanaro del 27 marzo 1972.

⁴⁴⁴ Lettera a Timpanaro del 1 maggio 1972.

⁴⁴⁵ Lettera a Timpanaro del 20 giugno 1972.

⁴⁴⁶ Lettera a Timpanaro del 7 settembre 1975.

⁴⁴⁷ Lettera a Timpanaro del 5 dicembre 1972.

Intanto mi sono accorto di tutto ciò che mancava alla mia concezione del marxismo, proprio perché era materialista (in sé) ma non per sé. *La science marxiste* avrebbe dovuto dare più importanza al materialismo. Lo farò, di una maniera metodica, nel prossimo libro che metto al punto e che vorrei, se me lo permette, perché questo libro le dovrà il migliore, dedicarle (le dédier)⁴⁴⁸.

Queste dichiarazioni, che si ritrovano spesso nel carteggio, non solo attestano l'importante influenza di Timpanaro sul lavoro di Fallot, ma suggeriscono anche una possibile rilettura della sua produzione successiva alla luce di questo dialogo. La mancanza delle risposte di Timpanaro rimane un vuoto storiografico significativo; tuttavia, le lettere disponibili permettono comunque di tracciare una mappa parziale ma ricca di implicazioni, di un sodalizio intellettuale significativo.

4.2. Materialismo, edonismo, morale

4.2.1. Le vie per il materialismo: influenze, differenze, convergenze

Come è stato approfondito nel secondo capitolo, Sebastiano Timpanaro elaborò una peculiare rilettura del materialismo attraverso un'attenta analisi dei testi dell'Illuminismo radicale, dei classici del pensiero marxista (Marx, Engels, Lenin) e, in una prospettiva ancor più originale, dell'opera di Giacomo Leopardi. Jean Fallot, dal canto suo, giunse a una maggiore consapevolezza delle fondamenta materialistiche del marxismo in una fase successiva, anche grazie al dialogo con Timpanaro e allo studio sistematico delle tradizioni materialistiche della prima e seconda antichità, in particolare dell'epicureismo. Il confronto tra questi due intellettuali consente di misurarsi con due prospettive simili ma con sfumature diverse nell'interpretazione del materialismo e dell'edonismo: una, quella di Timpanaro, più pessimista e disincantata, saldamente vincolata alla realtà del limite, l'altra più orientata alla costruzione di una via alla felicità sensibile, anche tramite un dialogo con il pensiero antico, in particolare con l'epicureismo.

Ora, come si è già in parte visto, a separare la dottrina epicurea e il marxismo vi sono differenze sostanziali. In primo luogo, l'epicureismo manca di un'analisi compiuta delle strutture sociali e delle dinamiche storiche, elemento invece centrale nel materialismo storico marxiano. In secondo luogo, il marxismo introduce una dimensione inedita nel rapporto uomo-natura: il lavoro e

⁴⁴⁸ Ibidem. Il libro che Jean Fallot dedicherà a Timpanaro è *Sfruttamento, Inquinamento, Guerra* pubblicato dalla casa editrice Bertani nel 1976, con un'introduzione di Dario Paccino. Fallot, definisce il testo «opera riuscita (anche se in 3 parti, che ho svolto in in momenti diversi), forse la migliore per l'impegno politico ed il carattere di sintesi» (lettera a Timpanaro del 14 maggio 1973), è stato recentemente ripubblicato a cura della casa editrice Orthotes.

l'organizzazione economica divengono fattori determinanti nello sviluppo delle relazioni sociali, aspetto assente nella filosofia del Giardino. Un ulteriore elemento di divergenza risiede nell'etica: l'epicureismo si configura come una filosofia del godimento individuale, fondata su una morale edonistica volta all'atarassia e praticata secondo il principio della "non reazione"; la morale marxista, – se è lecito riferirsi ad essa in questi termini – ⁴⁴⁹, non si presenta mai esplicitamente come incentrata sul godimento, bensì su una prassi agonistica, al fine di ottenere un piacere che travalica la dimensione individuale.

Pur avendo sviluppato una visione complessiva relativamente divergente dall'epicureismo, Timpanaro aveva individuato due punti per cui la filosofia del Giardino, alla luce dell'esposizione fallotiana, poteva ancora risultare feconda e interessante per un marxista contemporaneo: l'edonismo e il materialismo⁴⁵⁰. Come si è visto, queste due componenti conservano una rilevanza teorica all'interno del dibattito marxista, per entrambi gli autori, poiché pongono l'accento su un punto spesso trascurato dal materialismo storico moderno: la priorità della natura nell'uomo e nel mondo. Tanto Fallot, quanto Timpanaro, nei loro scritti hanno segnalato il fatto che sebbene la società capitalistica moderna richieda un'analisi specifica delle sue strutture economico-sociali, non si deve dimenticare che la natura costituisce il presupposto ontologico di ogni formazione sociale; allo stesso tempo, nonostante la forte trasformazione in senso sociale subita dall'essere umano nel corso della sua evoluzione storica e biologica, la natura animale dell'uomo risulta tuttora presente e agente⁴⁵¹. In sostanza, mentre può esistere una natura priva di società, non è concepibile una società che non si fondi su un rapporto materiale con la natura; e tale relazione, che coinvolge l'uomo, il

⁴⁴⁹ La questione riguardante la liceità o meno di parlare di una morale marxista in senso proprio a dispetto dell'assenza di un'esposizione sistematica sull'etica negli scritti di Marx ed Engels è stata dibattuta nella filosofia marxista: seppur negli scritti marx-engelsiani non si trovi una teoria morale esplicita, è possibile individuare una dimensione etica implicita nella loro critica dei rapporti sociali di produzione capitalistica e dell'ideologia borghese e nella loro visione del comunismo che non predica alcuna morale in senso tradizionale (cfr. in particolare l'*Ideologia tedesca*). Il problema e la necessità di una morale così caratterizzata si è posto successivamente ed è stato sviluppato all'interno di una riflessione su un'etica marxista ispirata alla prassi e all'agonismo di classe, da pensatori successivi come Plechanov e Kautsky, ma anche Ernst Bloch, Marcuse, Lukács, e lo stesso Jean Fallot nello scritto già citato *Lotta di classe e Morale marxista*, Bertani 1974.

⁴⁵⁰ Cfr. Timpanaro 1978 p. XXVII.

⁴⁵¹ Il tema dell'animalità dell'uomo è stato esposto nel corso di questa trattazione, sia in relazione a Timpanaro e quelle che egli definisce «aspetti generali della condizione umana» (Timpanaro 1997, p. 18 e *passim*) sia in relazione a Fallot (*supra* cap 3). L'importanza di questo aspetto umano viene ulteriormente ribadito da Timpanaro anche nel saggio d'apertura all'Epicuro di Fallot: cfr. Timpanaro 1978 p XXVIII n. 1.

mondo naturale e l'organizzazione sociale, implica anche una dimensione edonistica, legata al perseguimento della felicità individuale e collettiva, tramite l'appagamento dei bisogni. In definitiva, come notava anche Timpanaro, seppure con letture e mezzi differenti, sia l'epicureismo sia il marxismo condividono il medesimo orizzonte eudemonico: «lo scopo della morale marxista rimane pur sempre la Felicità: in questo il marxismo si ricongiunge con Epicuro e con il pensiero epicureo del Settecento»⁴⁵².

Nella sua produzione intellettuale, Timpanaro ha più volte espresso l'esigenza di una rifondazione della morale in senso materialistico radicale, sostenendo che il materialismo e l'edonismo costituiscono le fondamenta di ogni etica scientifica, e che questi due elementi sono inscindibilmente connessi a un terzo: il pessimismo⁴⁵³. Questa triangolazione fra edonismo, pessimismo e materialismo, rappresenta una delle intuizioni più originali e realistiche del pensiero leopardiano che Timpanaro recupera nella sua rielaborazione del materialismo, comprendendone perfettamente l'importanza per una riflessione morale da sviluppare in seno al marxismo:

Non ho mai creduto che il materialismo dovesse restringersi a mero razionalismo, trascurando tutto ciò che nell'uomo è istinto, passione, ricerca del piacere, sofferenza. C'è stata invece l'aspirazione ad una fraternità laica, ad una morale nascente “dal basso”, “eteronoma”, che è l'unica morale davvero umana e meno di tutte soggetta a degenerare in fanatismo⁴⁵⁴.

Per il filologo, è essenziale considerare gli aspetti fondamentali della condizione umana – dolore, paura, piacere – e i limiti imposti dal portato biologico, culturale, economico di ciascuno, per orientarsi nel reticolo di determinazioni strettamente materiali che guidano i comportamenti individuali e sociali. Egli non sistematizza questo intento, ma recupera e sviluppa dalla tradizione filosofica precedente dei principi che considera fondamentali a tal fine; tramite una riflessione intrecciata e frammentata le cui fila si dipanano dalle origini greche del pensiero – l'Accademia, l'epicureismo, lo scetticismo di Carneade, il senso tragico lucreziano, Cicerone ecc. —⁴⁵⁵,

⁴⁵² Timpanaro 1978, p. XXIX.

⁴⁵³ Cfr. Timpanaro 1997, pp. 39-40.

⁴⁵⁴ Ivi, p. X.

⁴⁵⁵ Esistono già vari studi sul Timpanaro studioso della filosofia antica, menzioniamo i più meritori: Cambiano 2016 pp. 215-232; per un approfondimento degli studi lucreziani di Timpanaro, cfr. Piazzi 2024; per l'intrecciarsi dello studio del pensiero antico con l'interesse per Leopardi, cfr. Il carteggio con Girolamo de Liguori, in Pestelli 2020.

all'illuminismo di Diderot e d'Holbach, passando per il pessimismo di Voltaire, fino a quello più compiuto di Leopardi.

Dopo la ripubblicazione dell'*Epicuro* di Fallot, Timpanaro, spinto da un rinnovato interesse per le filosofie ellenistiche – influenzato dagli studi leopardiani e, di conseguenza, ciceroniani – torna a interrogarsi sul lascito filosofico di Epicuro e Lucrezio. Sebbene il dialogo con il marxista epicureo Fallot possa aver contribuito a questo rinnovato interesse, l'assenza di testimonianze epistolari o di accenni testuali lascia spazio soltanto a congetture. Dunque, se da un lato l'avvicinamento e il confronto con l'epicureismo è dettato da interessi eruditi legati alla formazione del pensiero leopardiano, dall'altro Timpanaro sottolinea, in più occasioni, quello che considera il maggiore merito di Epicuro e della tradizione filosofica che ne ha raccolto l'eredità: la costruzione di una morale «dal basso». Nel commento al *De Divinatione* ciceroniano, Timpanaro riprende proprio questa idea, attribuendo a Epicuro il merito di aver avviato una rifondazione della moralità che prende le mosse dall'essere umano e dalla sua corporeità:

In sede più strettamente teorica, Cicerone non vide (questo è il suo vero torto verso Epicuro) l'importanza del tentativo epicureo di fondare una morale “dal basso”, a partire dalle origini ferine dell'umanità, sulle orme di Protagora e di Democrito, e di porre i più elevati principii morali non come un presupposto incondizionato, ma come il punto d'arrivo di un processo.

La rivalutazione di alcuni singoli aspetti dell'epicureismo gli permette di evidenziare come un'etica materialista debba fondarsi non su imperativi astratti, ma su un'analisi concreta dei bisogni, su una teoria del piacere e su un ripensamento e una ristrutturazione dei precetti morali a partire dalla loro origine e fondamento materiale⁴⁵⁶. Epicuro, per questi aspetti, rappresenta un pensatore “rivoluzionario” proprio perché riconduce i principi morali più elevati – quali l'amicizia, la virtù e la solidarietà – a un processo immanente, radicato proprio nei bisogni e nelle dinamiche affettive dell'essere umano.

⁴⁵⁶ Cfr. Timpanaro 1997, p. 44: «in una ripresa e in un approfondimento della tradizione “epicurea” del Sei-Settecento [...] io credo che si possa avviare a soluzione anche il grave problema, sollevato da Massimo Aloisi («Q.P. » 32, p. 111), di una fondazione materialistica del mondo dei valori». Tuttavia, come si vedrà con maggiore approfondimento nelle pagine successive, Timpanaro riscontra un tassello mancante nella morale materialistica di Epicuro: «il limitarsi a dare una fondazione materialistica ai precetti e ai comportamenti morali tradizionali, senza metterne in discussione il contenuto; anzi, di spingere il proprio zelo fino a voler dimostrare che non c'è uomo più morale (più radicalmente altruista e più distaccato dal proprio immediato vantaggio) del materialista» (Timpanaro 1997, p. 80).

Sulla scia di questo ragionamento, l'etica non si configura come un sistema di norme imposte dall'alto, ma come l'esito di un'evoluzione che parte dalle pulsioni biologiche fondamentali – la ricerca del piacere, la fuga dal dolore, la sopravvivenza, la paura della natura e della morte – per giungere, attraverso un percorso tutto faticosamente terreno, a forme di convivenza più complesse e razionali⁴⁵⁷. Una tale prospettiva, oltre a rappresentare un contributo originale alla filosofia morale, può risultare rilevante per un dibattito marxista sul tema, offrendo un contributo per uscire dalla dicotomia fra «individualismo astratto» e analisi esclusivamente economica e di classe: infatti, sia l'individualismo astratto che ipostatizza il singolo svincolandolo dalle sue determinazioni materiali, sia un eccessivo biologismo di tradizione materialistico-volgare, finiscono per mancare il fulcro della questione; allo stesso modo, non soddisfa totalmente neanche il riduzionismo economicista di alcune correnti marxiste, che tende a interpretare la morale esclusivamente come sovrastruttura determinata dai rapporti di classe, trascurando totalmente la dimensione affettiva, psicologica e morale degli individui. Timpanaro, come si è già visto in ambito storiografico-letterario, propende per una concezione in un certo senso sintetica, che tenga insieme l'aspetto particolare e quello più generale, il materialismo biologico, fisiologico, naturalistico e quello economico; e nel caso della morale, una sua rifondazione materialistica dovrebbe darsi come studio di un processo storico-naturale, in cui gli istinti e le sensazioni umane e animali si trasformano, attraverso la socializzazione e la razionalizzazione, in valori condivisi.

L'etica materialistica di Epicuro si presta *in parte* a questo ripensamento, poiché presenta la capacità di mostrare come anche i valori più elevati – l'amicizia, l'amore ecc. – non siano semplicemente ideali astratti, ma risposte umane a bisogni concreti: la necessità di sicurezza, la ricerca di affetti stabili e piacere sensuale, la cooperazione nella ricerca di felicità. Questo approccio consente di pensare alla morale non come un sistema predeterminato, bensì come un processo dinamico, sempre legato alle condizioni materiali dell'esistenza, a quella che Timpanaro usava chiamare «biologicità dell'uomo»⁴⁵⁸ o «accidenti biologici»⁴⁵⁹.

⁴⁵⁷ Timpanaro sostiene che questa fondazione materialistica della morale, e in parte dello sviluppo storico-culturale umano, rappresenta forse il più grande contributo alla storia filosofica dato da Epicuro e i suoi maggiori seguaci, come Lucrezio, cfr. Timpanaro 1995, pp. 160-161: «questo è il grandissimo debito che verso l'epicureismo ha tutta una vasta e varia corrente della filosofia moderna, dall'Umanesimo all'Illuminismo e poi ancora nel secondo Ottocento; e il debito non è ancora estinto, tanto più che sono poi venute correnti filosofiche (già Kant, del resto!) che su questi problemi hanno fatto gravi passi indietro».

⁴⁵⁸ Timpanaro 1997, *passim*.

⁴⁵⁹ Ivi, p. 35.

Tuttavia Timpanaro non si ritiene, «se non in parte, ammiratore di Epicuro»⁴⁶⁰. L'edonismo epicureo mantiene, infatti, una forma per lo più individuale, (seppur secondo Timpanaro abbia già compiuto un primo passo verso una prospettiva sociale, poiché «a rigore, con l'accentuazione dell'*amicizia*, già Epicuro supera l'individualismo»⁴⁶¹) e nonostante egli accolga e ritenga proficue alcune posizioni originali del materialismo epicureo, – in particolare la critica illuministica alla superstizione e le basi per una teoria della morale e dei valori tutta terrena e antiteologica – la sua *Weltanschauung* materialistica, per come si è andata sviluppando, risulta tendenzialmente incompatibile con certe modalità ottimistiche di affrontare tematiche come il piacere, la morte, il tempo e la sofferenza. Infatti, per quanto concerne la nozione di piacere, Timpanaro si dichiara e si dimostra molto più vicino alle interpretazioni materialistiche successive, e ovviamente a quella leopardiana.

Leopardi, sviluppò – in parte anche tramite il filtro della ricezione illuminista del pensiero epicureo (influenzato da Voltaire, Diderot, La Mettrie, Helvétius, Holbach, Cabanis e Locke) – una teoria del piacere che trova il suo fondamento e la sua conseguenza nel consolidamento del concetto di materia e del suo limite. Tale teoria, di cui si trovano degli *specimina* in fase di sviluppo nei *Canti*, nelle *Operette Morali* e soprattutto nello *Zibaldone*, emerge dall'assunto che l'esistenza umana, necessariamente legata alla materialità del corpo, è attraversata da una tensione irrisolvibile tra la ricerca infinita di piacere e i limiti psico-fisici imposti non solo dall'esistenza materiale, ma anche dalla conoscibilità del reale⁴⁶². La teoria leopardiana della conoscenza, infatti, assimila la lezione del sensismo e del materialismo gnoseologico del XVIII secolo, secondo cui l'esperienza conoscitiva dipende dalla dimensione neuro-fisiologica: non dallo spirito, ma dalla materia pensante, ovvero il cervello. Le facoltà mentali sono sempre vincolate al dato corporeo, e la conoscenza umana non può concepire nulla al di fuori dei confini della realtà fisica. Questo determina un conflitto tra l'aspirazione edonistica e la limitazione materiale: l'idea dell'uomo dilaniato tra desiderio eudemonico e infelicità strutturale è centrale nella filosofia di Leopardi, e influenzerà decisamente il marxismo di Timpanaro. Egli osserva che, sebbene Leopardi non abbia conosciuto in modo approfondito la dottrina epicurea del piacere, anche una sua piena

⁴⁶⁰ Timpanaro 1994 p. 243.

⁴⁶¹ Timpanaro 1978 p. XXIX. Sul rapporto fra Timpanaro, epicureismo e Fallot, ci sembra che il nesso sia stato messo in evidenza principalmente da Corrado Pestelli nel testo molto accurato *L'universo leopardiano di Sebastiano Timpanaro*. Cfr. In particolare Pestelli 2013, pp.12-17.

⁴⁶² Cfr. *Supra* cap. 2. 1. Sul rapporto di Timpanaro con la teoria leopardiana del piacere e della conoscenza cfr. Sighinolfi 2025.

comprensione non avrebbe condotto a una reale convergenza tra i due pensieri⁴⁶³. Leopardi, infatti, ritiene il piacere una *méta* fattualmente irraggiungibile e fugace, che rimane intrappolata tra il ricordo, la speranza e l'attesa, senza mai realizzarsi in maniera durativa nel presente. Una forma di piacere stabile o "puro" – come lo ha definito Fallot –, non è davvero soddisfacente nella visione di Leopardi e più che alla felicità, conduce alla noia e dunque all'infelicità. Il poeta filosofo non ricerca un'*aponia*, bensì un piacere intenso e vitalistico, capace di interrompere, anche solo temporaneamente, la monotonia e il dolore dell'esistenza. Questa idea emerge con chiarezza in opere come il *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez* o nel canto *A un vincitore nel pallone*, dove il piacere si configura come un'esperienza vitale e transitoria, antitetica rispetto alla dottrina epicurea che considera tali piaceri portatori di turbamento e di possibile dolore.

4. 2. 2. Libertà e determinismo

Timpanaro, compatibilmente con la riflessione del suo autore, formula una precisa critica all'edonismo epicureo, definendolo «momentaneistico quanto alla durata»⁴⁶⁴ e «quietistico quanto all'intensità»⁴⁶⁵. Tale caratterizzazione mette in luce come il modello epicureo, nel perseguimento di una felicità stabile, approdi secondo Timpanaro a una forma velata di ascetismo, che nullifica gli eventi esterni e le perturbazioni, rinunciando ai piaceri più intensi in quanto fonti di turbamento dell'anima⁴⁶⁶. Accogliendo le obiezioni rivolte a Epicuro già in ambito antico – da Teofrasto e dall'Accademia Nuova (Carneade) –, Timpanaro giudica irrealistica l'aspirazione a conseguire la felicità attraverso una presunta autosufficienza interiore, ritenendo impossibile rimanere immuni dal dolore psico-fisico e dalle contingenze esterne⁴⁶⁷. Un dolore improvviso, il panico o la paura possono infatti minare la fragile *atarassia* dell'uomo felice, dimostrando l'insufficienza della volontà nel governare i propri desideri: nessun individuo, per quanto virtuoso, può sottrarsi al dolore fisico, al terrore improvviso, alla paura della morte o alle avversità politico-sociali⁴⁶⁸.

⁴⁶³ Cfr. Timpanaro 1995, p. 177-178.

⁴⁶⁴ Ivi, p. 173

⁴⁶⁵ Ivi, p. 173

⁴⁶⁶ Ivi, p. 162.

⁴⁶⁷ Cfr. *infra* p. 171: libertà come «assenza di costrizioni dolorose e presenza di tutte quelle condizioni che assicurino la felicità dell'individuo».

⁴⁶⁸ Cfr. Timpanaro 1995, p. 162.

La questione dell'esistenza e della formulazione di una nozione di libertà nel pensiero epicureo costituisce un problema lungamente dibattuto⁴⁶⁹. Se da un lato Epicuro e la sua scuola rappresentano, nell'antichità, la prima elaborazione coerente di un principio di autonomia di scelta e azione – espresso attraverso i «moti volontari dell'anima»⁴⁷⁰ in antitesi con le leggi della necessità che governano l'atomistico democriteo –, dall'altro la trattazione sistematica di tale concetto rimane frammentaria nelle fonti dirette del filosofo ateniese. Lucrezio, nel *De rerum natura* (libri II e IV), espone una versione del problema della *voluntas*, descrivendola come la capacità della mente di generare movimenti autonomi a partire dai *simulacra*, per poi tradurli in azione corporea, garantendo così all'individuo uno spazio di indeterminazione entro un universo fisicamente regolato⁴⁷¹. Tuttavia, nell'opera epicurea pervenuta, la riflessione sulla libertà emerge più come implicazione etica del razionalismo del saggio – che vaglia i piaceri di cui godere e la condotta da tenere per evitare paure, false opinioni o piaceri vani – che come teoria compiuta, lasciando aperta la questione e gettando le basi per lo sviluppo del tema del “libero volere”, negli scritti dei discepoli successivi, come Lucrezio, fino all'età moderna e contemporanea.

Secondo Timpanaro, l'aspirazione stoico-epicurea a un controllo assoluto su desideri ed emozioni si rivela insostenibile di fronte alla concreta condizione umana: da un lato non tiene conto dell'unità indissolubile tra la dimensione psichica e quella corporea, dall'altro trascura l'impatto

⁴⁶⁹ Cfr. Il riassunto del dibattito moderno sulla libertà epicurea in Mitsis 2018, pp. 32 e sqq. In tutti questi contributi si è tentato di conciliare l'esperienza fenomenica di un agire libero e intenzionale, riconducibile alle “volontà” innescate dai simulacra con l'adesione alla causalità atomistica di derivazione democritea. Tra le principali linee interpretative: Pamela Huby (*The first Discovery of the free Will problem*, 1967) attribuisce agli epicurei la “prima scoperta” del problema del libero arbitrio in senso moderno, vedendo nella declinazione atomica il dispositivo anticausalista che salva lo spazio della scelta. David Furley (*Aristotle and Epicurus on voluntary action*, 1967) che rifiuta un vero anticausalismo e legge le volontà epicuree come movimenti che scaturiscono causalmente dal carattere del soggetto, in analogia con la nozione aristotelica del “volontario”. Suzanne Bobzien nel saggio del 2000, *Did Epicurus discourse the Free Will Problem?*, sottolinea invece l'incongruenza tra categorie antiche e moderne, negando che in età ellenistica si parlasse di libertà come scelta fra alternative. Su questo tema, cfr. anche Isnardi-Parente pp. 9-10, che si concentra sul problema della paternità della teoria del clinamen o παρέγκλισις. Tale teoria, infatti, non trova riscontro negli scritti epicurei che la tradizione ha conservato, ma risulta sviluppata successivamente solo da Lucrezio, di qui gli interrogativi sull'aderenza del discepolo alla parola del maestro. In base all'introduzione del *clinamen* si può potrebbe spiegare, a livello fisico, il concetto etico di libertà: nel movimento altrimenti determinato degli atomi si inserisce un momento di deviazione che rende possibili i moti autonomi e volontari dell'anima e del corpo.

⁴⁷⁰ Cic., *De Fato*, 25, «animorum motus voluntarios».

⁴⁷¹ Sulla *libera voluntas* e sul *clinamen* II, 251-293; sulla *voluntas* della mente o dell'anima che muove il corpo all'azione, IV, 877-892.

delle strutture di oppressione politica ed economica, che condizionano in modo ineludibile l'esistenza concreta degli individui. In questa prospettiva, l'etica aristotelico-teofrastea, – con la sua enfasi sulla dipendenza dell'individuo da condizioni e condizionamenti materiali – appare a Timpanaro più tragicamente umana e calata nella realtà concreta di quella del Giardino, in quanto più consapevole che la virtù non basta a garantire la felicità, in assenza di circostanze favorevoli. Esistono, dunque, fattori esterni che incidono inevitabilmente sulla serenità del saggio, e la loro eliminazione non può avvenire attraverso una pratica ascetica di negazione razionale, poiché l'uomo è innanzitutto un corpo sensibile. L'anima – che per il materialismo moderno è consustanziale al cervello e alle sue funzioni – non è autonoma rispetto al corpo, ma parte integrante di esso, soggetta a vulnerabilità: una «perturbazione patologica»⁴⁷² (come può essere una malattia neurologica o un trauma psicologico) può destabilizzare l'equilibrio mentale del saggio in modo irreversibile. In questo genere di intuizioni «come ben vide Giacomo Leopardi, Teofrasto fu più veracemente materialista e edonista di Epicuro»⁴⁷³. Perciò, quest'etica viene interpretata da Timpanaro come estranea a qualsiasi forma di *consolatio*, capace di smascherare l'illusione di un'intrinseca libertà individuale che affranca dalla sofferenza⁴⁷⁴. Questa prospettiva realistica ed embrionalmente pessimistica aveva già attirato l'interesse di Leopardi – come dimostra la sua *Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte* –, strenuo

⁴⁷² Timpanaro 2011, p. 167.

⁴⁷³ Timpanaro 1988, p. XXIII.

⁴⁷⁴ La stessa carica de-consolatoria e demistificante ha e deve continuare ad avere il marxismo nell'ottica di Timpanaro, ne parla in Timpanaro 1997, p. 41: «Il marxismo rappresenta la forma più recisa e coerente di rifiuto di codesta *consolatio philosophiae*: esso afferma che la cosiddetta libertà interiore (qualora non sia soltanto un'estrema posizione di difesa per preservare una futura possibilità di riscossa propria o altrui) è un infelice surrogato della vera libertà, la quale non può esistere senza l'effettiva liberazione da rapporti sociali oppressivi».

oppositore di ogni forma di conforto filosofico o religioso⁴⁷⁵. Dal canto suo, Timpanaro concorda con la valorizzazione leopardiana dell'affermazione peripatetica sull'«insufficienza della libertà interiore»⁴⁷⁶, che si lega al proposito già menzionato di una morale di carattere eteronomo, in sintonia con le teorizzazioni edonistiche di d'Holbach, La Mettrie e Diderot⁴⁷⁷. Egli commenta così il passo polemicamente anti-epicureo contenuto nei *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*:

Questa è una profonda e radicale critica del volontarismo. Gli accidenti esterni possono colpire l'uomo all'interno stesso del suo corpo (del corpo fa parte anche il cervello, anche il sistema nervoso, anche l'«anima»): una perturbazione patologica dell'organismo, coi suoi riflessi sulla

⁴⁷⁵ Sulla comprensione e il giudizio di Leopardi su Teofrasto, nonché sull'influenza esercitata dal filosofo peripatetico sul poeta recanatese, cfr. Timpanaro 2011, pp. 161 e sqq. Su Teofrasto-Leopardi, cfr. anche Martellini 2016 e De Liguori 2005. Leopardi sviluppa un'idea «fantasiosa» della filosofia e della figura di Teofrasto, conseguente a una conoscenza frammentaria delle sue opere derivatagli anzitutto da Diogene Laerzio che riporta le ultime parole di Teofrasto sulla vanità della gloria nella vita (Diog. Laerz. X, 41: «Del resto, la vanità della vita è più grande del giovamento che essa arreca»), e poi dai *Caratteri*. Timpanaro dimostra una conoscenza più completa di Teofrasto, basandosi in particolare sui *Caratteri* (nella traduzione commentata da Giorgio Pasquali, 1919) e sul *Della Pietà*. Nell'opera maggiore teofrastea – il cui valore morale è stato oggetto di diverse interpretazioni – emerge un'etica di tipo descrittivo piuttosto che prescrittivo. Tra i sostenitori di una finalità morale dell'opera vi furono Theodor Gomperz, Hermann Diels, Giorgio Pasquali e altri; Timpanaro sembra collocarsi su questa linea interpretativa, influenzato anche dalla libera rilettura leopardiana. Teofrasto riconoscendo la vulnerabilità biologica dell'essere umano, contestava l'idea dell'infelicità come mero prodotto di un'opinione erronea o di una carenza di virtù, riaffermando invece l'ineliminabilità del dolore e della sofferenza derivanti da cause materiali – quali malattie, povertà, lutti – che neppure il saggio può negare tramite l'uso della ragione. Egli sottolinea come il corpo imponga limiti invalicabili e come condizioni quali la malattia o l'indigenza compromettano realmente la felicità, pur senza intaccare la virtù in sé. Per il filosofo di Ereso, la pietà rappresenta la via maestra per una vita felice e per il benessere sociale: un aspetto che avrà certamente suggestionato Timpanaro, data la sua adesione al pensiero marxista, è l'accento posto sulla reciprocità sociale, per cui la compassione non si limita ai legami familiari ma si estende a tutti gli esseri viventi, compresi animali e piante. L'interpretazione timpanariana dell'etica teofrastea emerge anche nel commento al *De Divinatione*: cfr. Timpanaro 1988, p. XXIII; e in parte anche nel saggio *Alcune osservazioni sul pensiero del Leopardi* (cfr. Timpanaro 2011 p. 132), *Il Leopardi e i filosofi antichi* (Timpanaro 2011, pp. 163 sqq).

⁴⁷⁶ Timpanaro 2011, p. 163.

⁴⁷⁷ Cfr. Quintili 2019, p. 1652-1653; sulla morale eteronoma nel Barone d'Holbach, cfr. Timpanaro 2006 pp. XLIII-XLIV. Per un approfondimento del tema edonistico nel confronto Diderot-La Mettrie (accennato anche in Timpanaro 2005 p. XLV), cfr. Quintili, *L'arte di godere. Testi di filosofi libertini del XVIII secolo*, Roma, 2006. Soprattutto all'interno di queste concezioni bisognerà cercare la fonte dell'edonismo inteso da Timpanaro.

psiche, può da un momento all'altro sconvolgere quello stato di grazia che è l'imperturbabilità del sapiente⁴⁷⁸.

Il nucleo della polemica timpanariana emerge con forza nella sua demolizione del concetto di libertà autarchica, un'eredità delle tradizioni filosofiche che dallo stoicismo e dall'epicureismo antico giungono fino all'esistenzialismo moderno. È proprio su questo terreno che si situa la rivendicazione di Timpanaro di una morale *eteronoma*. Quando, infatti, il filologo parla di una morale che pone la causa scatenante dell'azione o del giudizio fuori del soggetto, non intende certo postulare una volontà divina esterna all'uomo, bensì radicalizzare l'impianto materialista, ribadendo un caposaldo del suo pensiero sulla morale: la dimostrazione dell'inconsistenza del cosiddetto "libero arbitrio" inteso come capacità del singolo di autodeterminarsi in senso assoluto, slegato da condizionamenti materiali, sia oggettivi che soggettivi. La volontà umana, infatti, non costituisce un «*primum* incondizionato»⁴⁷⁹, ma è il prodotto di una complessa costellazione di fattori fisiologici, storici ed economico-sociali.

A tal proposito, sono fondamentali le pagine di *Sul Materialismo* in cui Timpanaro delinea quella che, a suo avviso, dovrebbe essere un'epistemologia materialista della libertà, polemizzando tanto con le filosofie spiritualiste ed esistenzialiste – che propendono per l'affermazione di una libertà assoluta – quanto con la definizione spinoziana di libertà come *consapevolezza della*

⁴⁷⁸ Timpanaro 1995, p. 163.

⁴⁷⁹ Timpanaro 1997, p. 77.

*necessità*⁴⁸⁰. Timpanaro osserva che il limite della posizione spinoziana non risiede nel rifiuto del volontarismo (condiviso dallo stesso filologo), bensì nella sottovalutazione dell'elemento edonistico, irriducibile all'interno di un materialismo coerente. Se l'uomo è un prodotto della natura, anche le volontà individuali devono essere intese come il risultato di una rete complessa di cause, sia di matrice *primo-naturalistica* che *secondo-naturalistica*. Questo porta Timpanaro a formulare un concetto di libertà come «assenza di costrizioni dolorose e presenza di tutte quelle condizioni che assicurino la felicità dell'individuo»⁴⁸¹.

Il materialismo marxista timpanariano rifiuta dunque tanto l'idealismo del libero arbitrio – che conduce a un «soggettivismo volontaristico» – quanto un determinismo eccessivamente meccanicistico, che porta a una totale sottomissione di fronte alla necessità, sfociando in un immobilismo incompatibile tanto con l'edonismo individuale quanto con quello collettivo. Nel primo caso si misconosce il carattere *eteronomo* della morale; nel secondo, si rischia di concepire la “necessità” come una sorta di feticcio al quale sottostare acriticamente, senza alcuna possibilità di intervento o deviazione sulla realtà, da intendersi non in chiave volontaristica, bensì scientifica,

⁴⁸⁰ L'espressione, come nota Timpanaro, viene ripresa da Engels nel paragrafo *Libertà e necessità* dell'*Anti-dühring*; tuttavia, il filologo non si pone in opposizione totale a quest'ultimo, ma opera una critica della proposizione spinoziana ritenendola inefficace nel pensiero marxista. Egli evidenzia nella ripresa engelsiana la sottovalutazione dell'elemento edonistico, ossia il fatto che l'uomo agisca per bisogni naturali e che la necessità non si dà solo nelle condizioni oggettive esterne, ma anche in quelle soggettive che riguardano la predisposizione personale; inoltre sottolinea come la negazione spinoziana del libero arbitrio possa sfociare in un clima di rassegnazione e ascetismo, «perché vuole che l'uomo non solo conosca la necessità, ma l'adori e si abneghi in essa; e appartiene quindi a tutta una concezione della filosofia come ascetismo e autorepressione» (Timpanaro 1997, p. 79): cosicché il solo riconoscere l'elemento di necessità che agisce nella realtà oggettiva rischia di ricondurre a un'accettazione passiva di questa, trascurando quello che è il fine trasformativo ed edonistico del marxismo, in quanto teoria della liberazione concreta, non della contemplazione della necessità. Timpanaro, tuttavia, sottolinea anche il fatto che nello stesso capitolo Engels si smarca da questa possibile deriva e aggiunge che il vero salto nel “regno della libertà” avverrà solo con l'attuazione della società senza classi e il dominio delle forze della natura, grazie al quale sarà possibile subordinarle e indirizzarle verso un fine determinato (cfr Timpanaro 1997, pp. 79-80). È interessante notare quanto scrive Fallot in merito a questo passo nella lettera del 5 dicembre 1972. Egli riprende il passaggio del testo di Timpanaro al fine di dimostrare che l'«errore idealista di Engels» è la prova che «il suo materialismo era meno conseguente (malgrado le apparenze) di quello di Marx, che non si è allontanato dal materialismo» (cfr. Appendice).

⁴⁸¹ Timpanaro 1997, p. 79. Di qui anche il nesso tra libertà e felicità nel pensiero politico e filosofico di Timpanaro: una felicità sociale che si otterrà soltanto con la realizzazione di una società egualitaria e senza classi e una felicità individuale integralmente concretizzata che, leopardianamente, risulterà irrealizzabile per i limiti strutturali della biologia umana.

di conoscenza delle leggi che regolano la realtà, delle cause e delle concause che determinano situazioni, azioni e decisioni⁴⁸².

Una troppo rigida considerazione deterministica del ruolo della necessità nello sviluppo storico finisce, in ultima analisi, per ridurre la libertà a mera accettazione passiva della realtà, senza valorizzare il fondamentale aspetto edonistico nella vita umana e nella società. L'insistenza su questo aspetto della morale ha per Timpanaro un significato e un'implicazione decisiva anche per la pratica politica: superare la falsa antitesi tra condizioni soggettive e oggettive, mostrando come la stessa volontà e pratica rivoluzionaria non sia una pulsione autogenerata, ma il frutto di una molteplicità di fattori tutti materiali (quali la classe di appartenenza, rapporti sociali, educazione, propaganda, condizioni di vita e temperamento):

Da quanto abbiamo accennato si vede anche come sia ingannevole identificare la libertà con le cosiddette "condizioni soggettive" del nostro agire, la necessità con le cosiddette condizioni oggettive. Rispetto a forme di soggettivismo volontaristico estremo, il richiamo alle condizioni oggettive è già un progresso; tuttavia l'elemento "necessità" non consiste solo nella esistenza o no di mezzi adeguati al fine: esso si annida anche nel fattore soggettivo, e 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 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. Certo, c'è differenza tra un'educazione autoritaria - o una propaganda dogmatica e settaria - e un'educazione che, come si dice, miri a formare persone "responsabili" e "libere": ma responsabili e libere, in senso scientifico e non mitologico, significa consapevoli dei mezzi atti a raggiungere la maggiore felicità possibile e consapevoli del carattere sociale e non individualistico di tale mèta e dei mezzi per raggiungerla⁴⁸³.

Ciò non implica negare all'uomo la capacità di premeditare un'azione, adeguando i mezzi al fine (tratto che lo distingue dall'animale); tuttavia, tale capacità non lo rende un essere dotato di libertà assoluta nel giudizio, nella scelta e nell'azione. Timpanaro sottolinea, sulla scia di Engels, che tra

⁴⁸² Timpanaro respinge con forza anche le possibili obiezioni a una negazione del libero arbitrio e del volontarismo in ambito marxista; obiezioni che comprendono accuse di fatalismo con conseguenti risvolti "crollisti" nella prospettiva politica (cfr. Timpanaro 1997, p. 80).

⁴⁸³ Ivi, p. 78.

l'intenzione pratica e il risultato effettivo si apre una forbice di fattori di diversa natura e concomitanti, i quali determinano un divario inevitabile tra progetto e realizzazione, dimostrando così il carattere sempre eteronomico dell'agire umano.

Le riflessioni di Timpanaro sui concetti di volontarismo e libero arbitrio trovano un riscontro diretto e tangibile nell'ambito della prassi politica. In particolare, l'intervento *Il materialismo e la rivoluzione culturale cinese*⁴⁸⁴ («Nuovo Impegno» 1967-68) costituisce una trasposizione di questi temi sul piano politico e mette alla prova la coerenza e l'estensibilità della visione materialistico-edonistica, applicandola a una valutazione critica dei movimenti politici e delle dinamiche che legano intellettuali e masse nell'ambito della "sociologia rivoluzionaria".

Seguendo una linea interpretativa che si richiama alla tradizione marxista-leninista, secondo cui il partito rivoluzionario nasce dall'incontro dialettico tra le masse oppresse e un'avanguardia intellettuale giunta alla coscienza rivoluzionaria per motivazioni prevalentemente etico-culturali, Timpanaro evidenzia un errore di lettura ricorrente nelle analisi condotte da alcune minoranze rivoluzionarie occidentali con un'attitudine non immediatamente materialistico-edonistica, e tendente al volontarismo e all'idealismo. Queste minoranze, infatti, tendevano a proiettare sulle classi subalterne il medesimo quadro motivazionale degli intellettuali di estrazione prevalentemente

⁴⁸⁴ Articolo apparso su *Nuovo Impegno* 1967-68 (ora in Timpanaro 2001 pp. 25-39), dove l'autore riprende il filo di un discorso interrottosi alla fine del saggio *Prassi e Materialismo*, uscito nell'ottobre 1967 su *Quaderni Piacentini*, che aveva destato una discussione critica sul tema da parte dei redattori di *Nuovo Impegno* (G. Ciabatti, L. Della Mea, G. Foggi, R. Luperini, F. Petroni). L'articolo si concludeva con queste righe (in seguito espunte dalle edizioni successive di *Sul Materialismo*): «Aggiungerei che non possiamo nemmeno affermare con sicurezza che nell'immediato futuro le sfasature tra materialismo e spirito rivoluzionario siano destinate a scomparire spontaneamente. In una situazione come quella degli odierni paesi capitalistici avanzati, in cui le forze rivoluzionarie sono per il momento costituite da minoranze prevalentemente intellettuali, e in cui il capitalismo non appare vicino, non diciamo al mitico 'crollo spontaneo', ma nemmeno ad una crisi profonda che metta in moto larghe masse, la teoria rivoluzionaria tende naturalmente a colorirsi di idealismo e di volontarismo. D'altra parte, per ragioni diverse, una spinta in senso idealistico si produce anche in quei paesi in cui, a rivoluzione avvenuta, l'insufficiente sviluppo delle forze produttive non permette l'immediata costruzione della società comunista: lì o ci si abbandona all'«economicismo» e ci si trova poi ad aver costruito una società industriale non troppo diversa da quella dei paesi capitalistici odierni, oppure la via ad una futura società comunista si può mantenere aperta solo a prezzo di una forzatura idealistica del marxismo, di cui abbiamo un chiaro esempio in alcune parole d'ordine della rivoluzione culturale cinese (primato della politica sull'economia, ecc.) e nel concetto stesso, paradossale da un punto di vista marxista, di rivoluzione culturale. Difficoltà, queste, che non devono tuttavia farci dimenticare come, in una prospettiva più o meno lontana, materialismo e comunismo tendano all'unificazione. L'insistenza sul materialismo serve a non perdere di vista questa prospettiva di fondo e a non scambiare per verità teoriche quelle che sono soltanto forzature, magari necessarie provvisoriamente».

borghese, attribuendo loro una volontà rivoluzionaria fondata su istanze ideali più che materiali — libertà, pace e solidarietà internazionalista tra popoli. Tale prospettiva, secondo Timpanaro, minimizza le condizioni oggettive e soggettive che favoriscono l'emergere dell'istanza rivoluzionaria tra le masse: da un lato, fattori materiali esterni quali crisi economiche, povertà, disgregazione delle strutture statali, repressione e inadeguatezza delle classi dirigenti; dall'altro, elementi soggettivi legati alla frustrazione di bisogni edonistici primari, aggravata da elementi strutturali⁴⁸⁵.

La tendenza di quelle che dovrebbero essere avanguardie rivoluzionarie o comunque gruppi intellettuali ad allontanarsi da una comprensione dei fenomeni autenticamente materialista corrisponde a un mancato incontro con le masse (ciò che Fallot definiva *l'attaccamento al tronco delle masse*) e a una conseguente idealizzazione interpretativa del marxismo in cui la sovrastruttura (l'ideologia, la morale) acquista autonomia eccessiva rispetto alla struttura⁴⁸⁶. Per Timpanaro, un'analisi materialista della fenomenologia rivoluzionaria delle masse deve invece considerare tutti i livelli di azione e influenza sull'individuo e sulla collettività, mantenendo in equilibrio il rapporto tra struttura e sovrastruttura senza trascurare né la loro relativa autonomia né il ruolo dirimente del cosiddetto "terreno naturale". Egli sintetizza la questione affermando che il materialismo-edonismo «non consiste nel negare l'esistenza né il valore positivo di uomini che lottano per motivi "ideali", cioè per motivi distanti (e spesso contrastanti) dalla loro immediata aspirazione al benessere»⁴⁸⁷, poiché è implausibile una rivoluzione mossa unicamente dall'esigenza di «sfuggire alla fame e non anche per un complesso di valori, che pur originati in ultima analisi da bisogni edonistici, sono però grandemente arricchiti da mediazioni sociali-culturali, e quindi relativamente autonomi dall'edonismo immediato»⁴⁸⁸.

Tuttavia, è altrettanto rilevante osservare come generalmente, ma specialmente in contesti di crisi e rottura, fattori legati alla soddisfazione di bisogni primari – fame, sete, ricerca di benessere psico-fisico – giochino un ruolo determinante nelle dinamiche di trasformazione sociale. Proprio per queste ragioni, Timpanaro ha più volte sottolineato la necessità di ripensare il materialismo marxista, valorizzandone la dimensione edonistica e riconfigurandolo alla luce di una teoria dei bisogni adeguata al contesto del neocapitalismo, in cui si verifica un ulteriore livello di alienazione

⁴⁸⁵ Timpanaro 2001, pp. 29-31.

⁴⁸⁶ Cfr. Ivi, p. 30.

⁴⁸⁷ Ivi, p. 29.

⁴⁸⁸ Ibidem.

– un’impostazione che lo avvicina alla classificazione dei bisogni formulata da Fallot (*supra* cap 3. 2.)⁴⁸⁹. Nello scenario contemporaneo al nostro autore, egli vede la borghesia imporre al proletariato una scala di valori e desideri funzionale all’ideologia dominante, riducendo il piacere al consumo e al possesso di nuovi dispositivi tecnologici⁴⁹⁰. Il bisogno, così riformulato in chiave eterodiretta, perde la sua potenziale carica sovversiva, in linea con l’affermazione di Fallot secondo cui «perdere il senso dei bisogni, essenzialmente fisici e biologici, [...] è perdere il senso del marxismo come scienza critica e rivoluzionaria»⁴⁹¹. In sostanza, la selezione dei piaceri e degli interessi individuali si configura come un prodotto dell’egemonia capitalistica, mentre Timpanaro, alla luce di questa evidenza, ribadisce con urgenza «l’esigenza di rielaborare un’etica materialistica ed edonistica da contrapporre all’etica del capitalismo avanzato»⁴⁹². In questa direzione dovrebbe forse muovere il recupero dell’edonismo nella prassi teorica marxista, memore di una lunga tradizione di elaborazione materialista sul tema.

4.2.3. Edonismi a confronto

Alla luce di queste riflessioni, emerge con chiarezza l’inconciliabilità tra la visione di Timpanaro e quella epicurea del libero arbitrio e dell’autarchia del saggio, giudicata incompatibile tanto con un’etica pienamente materialista quanto con i presupposti di una morale rivoluzionaria marxista⁴⁹³. Essa non dovrebbe confondersi con una morale dell’eroismo, che nel caso epicureo assume i connotati dell’ascetismo, e nel caso del marxismo, quello del sacrificio per un bene più grande e

⁴⁸⁹ Timpanaro 1997, p. XXVII: «Una volta rifiutati il volontarismo e lo scientismo platonizzante (ad una critica di questa seconda tendenza è dedicato in particolare il quarto saggio, finora inedito), si tratta di costruire, procedendo oltre le pur fondamentali indicazioni date dai classici del marxismo, una “teoria dei bisogni” che non si riduca, come spesso accade, ad un compromesso marxista-freudiano, ma affronti su basi più ampie il problema del rapporto natura-società. L’accusa di “biologismo” o di “materialismo volgare” è, a questo punto, ovvia e prevista».

⁴⁹⁰ Cfr. Timpanaro 2001, pp. 30-31: «una scala di valori che identifica il piacere col possesso di strumenti tecnici, e che spinge il lavoratore ad ammazzarsi di fatica per tutta la settimana, a concentrare tutte le proprie aspirazioni edonistiche in un convulso week end automobilistico, a rinunciare completamente a scegliere lui i propri piaceri e interessi».

⁴⁹¹ Fallot 1976, p. 65.

⁴⁹² Timpanaro 2001, p. 31.

⁴⁹³ La sostanziale differenza si trova ribadita anche in Timpanaro 1978 p. XXIX. Il problema della libertà del volere in Epicuro viene affrontata in alcuni frammenti del Περὶ φύσεως (fr. 31. 16, 34. 20, 21, 22, 24, 27 e *passim*) senza essere adeguatamente approfondita. Cfr. Isnardi-Parente 1983, pp. 10-11; Diano, *Le problème du libre arbitre dans le Περὶ φύσεως*, in Actes VIII Congrès Ass. Budé, Paris, 1969, pp. 337-342.

collettivo⁴⁹⁴. Anche questo mito viene decostruito da Timpanaro, osservando che «di rado si troverà che colui che sacrifica il proprio vantaggio immediato e lotta per un principio superiore lo fa perché ritiene insostituibile il proprio contributo»⁴⁹⁵; anche in tali casi, infatti, l'azione del militante è determinata da una complessa rete di condizionamenti esterni, legati ai rapporti politici e sociali in cui è inserito. L'interpretazione dell'etica marxista come esaltazione del sacrificio eroico tradisce, dunque, una persistente influenza idealistica e ascetizzante, riconducibile alla morale della «pura interiorità»⁴⁹⁶, che perde di vista il fine ultimo della lotta rivoluzionaria: non l'autoabnegazione in sé, ma la felicità per tutti. Sebbene, nella visione di Timpanaro una simile prospettiva possa risultare politicamente funzionale e strumentale in una fase transitoria – come afferma il filologo, «per attuare il comunismo nel mondo occorrono ancora innumerevoli sacrifici ed eroismi, cioè

⁴⁹⁴ Cfr. Timpanaro 1997, p. 81: «Di rado si troverà che colui che sacrifica il proprio vantaggio immediato e lotta per un principio superiore lo fa perché ritiene insostituibile il proprio contributo: più spesso lo farà, almeno inizialmente, per un complesso di sollecitazioni “esterne”, quali il timore della disistima altrui, il timore di non poter fare più parte di un gruppo nel quale si è ormai inserito e in base alla cui “tavola dei valori” si è ormai abituato a giudicare gli altri e se stesso, e via dicendo. Le morali della pura interiorità, del dovere per il dovere, oppure dell'identità immediata tra conoscenza del bene e azione morale, assumono come “principio” quello che caso mai è un punto d'arrivo — un punto d'arrivo che a sua volta rischia di degenerare in tetra esaltazione del sacrificio fine a se stesso e di dimenticare che lo scopo ultimo dell'agire umano è pur sempre la felicità. L'affermazione che la morale è un fatto sociale non va intesa soltanto nel senso che ciascuna società e ciascuna classe ha la sua morale, ma anche nel senso che non sorgerebbe nessun impulso a sacrificarsi per gli altri (tranne forse qualche caso riannodabile originariamente a istinti animali: amore per i figli ecc.) se gli altri non esercitassero, nelle forme e gradazioni più varie, una pressione in tal senso su ciascun individuo, e se ciascun individuo non si fosse già compromesso sollecitando e valutando positivamente quei comportamenti altruistici. Ma certo, nel conflitto tra impulsi edonistici immediati e impulsi a lottare per interessi più generali e di più vasta portata, il prevalere degli uni o degli altri non ha niente a che vedere con la “libertà” in senso spiritualistico».

⁴⁹⁵ Timpanaro 1997, p. 81. E qui il riferimento è alla teoria della personalità approntata da Plechanov (cfr. Timpanaro 1997 p. 80).

⁴⁹⁶ Ibidem.

innumerevoli negazioni del proprio piacere immediato»⁴⁹⁷ – essa non può costituire il fine di un’etica marxista materialisticamente intesa⁴⁹⁸.

Per quanto riguarda, invece, la critica timpanariana all’edonismo ascetico di Epicuro non trova in questo caso un effettivo sostenitore in Fallot. Egli, infatti, non ravvisa nell’impiego epicureo del concetto di piacere, né nella prescrizione di un limite alla proliferazione dei bisogni, un reale pericolo di ascetismo, poiché, secondo il filosofo, nell’epicureismo i piaceri non devono essere negati, bensì moderati e ricondotti a un’effettiva necessità sensibile⁴⁹⁹. Tale moderazione, inoltre, dev’essere compresa razionalmente mediante un atto volontario, distinguendosi dal limite connaturato nella natura umana che ricorda Timpanaro: esso rappresenta una barriera fisiologica alla vita di piacere di cui parla Fallot. Nell’interpretazione fallotiana dell’epicureismo, l’eccitazione e la sensibilità non vengono represses, ma disciplinate, configurandosi non come una forma di ascetismo, bensì come una propedeutica al benessere: l’individuo, in questa prospettiva, non si distacca dal mondo materiale ma si pasce nella soddisfazione dei propri bisogni naturali.

Tuttavia, è innegabilmente presente anche nell’*Epicuro* di Fallot un elemento di autodisciplina che presuppone una conoscenza introspettiva dei propri limiti, finalizzata al raggiungimento di uno stato di beatitudine assimilabile alla perfezione divina;⁵⁰⁰ e sebbene tale processo venga definito come *propedeutica dei piaceri*, esso presenta notevoli affinità con le pratiche di distacco e ascesi proprie di alcune filosofie orientali. Del resto, come si è accennato, Fallot non esita a istituire un confronto tra l’epicureismo e tali principi filosofici, ricorrendo, per comprendere il messaggio di Epicuro, a riferimenti testuali tratti dalla tradizione dell’ascetismo

⁴⁹⁷ Timpanaro 2001, p. 31.

⁴⁹⁸ E questo punto è ribadito saldamente anche nell’introduzione all’*Epicuro* di Fallot, con una chiusa che suggerisce che Timpanaro stesse pensando non soltanto alla teorizzazione di Plechanov, ma anche alle pratiche politiche di alcuni movimenti della sinistra rivoluzionaria extraparlamentare negli anni Settanta e Ottanta: «Ma c’è stato e c’è un modo di concepire il marxismo come una specie di etica del sacrificio e dell’eroismo, che, per quanto spiegabile con la durezza delle lotte affrontate e da affrontare, diviene la negazione stessa del marxismo se si concepisce il sacrificio non come provvisorio e strumentale, ma come permanente e costitutivo della morale marxista».

⁴⁹⁹ Cfr. Fallot 1978, p. 18 e *passim*.

⁵⁰⁰ Cfr. Fallot 1978, p. 33.

vedico e buddhista⁵⁰¹. Come emerso nel capitolo precedente, l'interpretazione fallotiana propendeva per una soluzione filosofica che privilegiava la fusione con il puro piacere di esistere, piuttosto che con il volume dell'io. Qui si delinea una distanza decisiva tra Fallot e Timpanaro nella lettura del materialismo antico, in cui emergono chiaramente differenti sensibilità personali: ciò che per il primo rappresenta una filosofia dell'autoidentificazione con la sensazione, un adeguamento del desiderio al bisogno naturale e il mantenimento di un piacere limite, cioè il piacere di essere, per il secondo equivale a una castrazione razionalistica del «piacere intenso (espressione dell'insopprimibile animalità umana)»⁵⁰², riducendosi così a un'esistenza austera e costantemente tesa al controllo e all'autorepressione.

L'intera visione epicurea entra in collisione con una realtà esistenziale che Timpanaro considera inevitabilmente esposta e segnata dal dolore e dall'instabilità. Sia il filologo sia Fallot concordano nel rilevare la miopia dell'epicureismo di fronte a certi turbamenti psico-fisici e alle sofferenze legate alla perdita della vita propria e altrui, nella sua pretesa di autosufficienza rispetto ai mali e nella loro giustificazione verbalistica. Riprendendo la monografia di Fallot, emerge la sua difficoltà a persuadersi fino in fondo l'insegnamento del filosofo greco. Di fronte al carattere ostile

⁵⁰¹ Cfr. Fallot 1978, p. 28: «“non si deve intensificare il mondo”: questa sentenza dell'indù Vivekananda traduce abbastanza bene lo spirito della morale epicurea». Anche tramite la prospettiva buddistica, Fallot arriva a definire che la paura della morte nasce dall'identificazione con l'io e con i suoi contenuti (piaceri, dolori), cfr. Fallot 1978 p. 67: «Forse, checché si pensi, l'attaccamento alla vita, la paura di scomparire ha fondamento solo come identificazione (*secondo il termine indù*) con l'io empirico e il suo volume, con i nostri piaceri e le nostre sofferenze, col loro stato di equilibrio, di giustapposizione o successione. [...] La sola risposta è certamente questa: fare l'esperienza del piacere puro. E per questo dobbiamo staccarci dai piaceri e dai dolori, essere indifferenti agli uni e agli altri – «non desiderare più», come ha detto Buddha. Dobbiamo essere indifferenti a tutto, tanto ci siamo sforzati di trovare il piacere in ogni sensazione». Poi qualche riga più sotto: «Il saggio è una sorta di dio, raggiunge il limite dei piaceri, che è il piacere puro ed è limite sia inferiore sia superiore, che non si ottiene aumentando il volume del piacere, come credevano “i porci del branco di Epicuro”, più di quanto lo si ottenga diminuendo tale volume, come credevano gli asceti e anche un po' come ho interpretato io finora, a torto. Il problema di cui si tratta è un altro: quello di raggiungere il limite. È il problema del piacere che ha un contenuto particolare rappresentato da una sensazione, e tuttavia è esattamente simile a un piacere che non abbia tale contenuto». I passaggi della riflessione di Fallot paiono in contraddizione, ma sviluppano un percorso filosofico che parte dall'epicurea propedeutica dei piaceri e, passando attraverso il buddhista distacco dall'io e la rinuncia ai *desideri*, dunque i bisogni chimerici e vani, approda a una sorta di teoria del piacere limite: il “piacere puro” come esperienza qualitativa empirica, svincolata dal volume dell'esperienza. La critica all'ascetismo e all'edonismo volgare mostra un superamento dell'epicureismo tradizionale, ma senza negarlo: lo reinterpreta in chiave spirituale. L'autore fonde tradizioni diverse, trasformando il piacere in uno stato di coscienza superiore, vicino alle intuizioni del Vedānta e del Buddhismo.

⁵⁰² Timpanaro 1988, p. XXIV.

della natura – che impone la necessità ineludibile della morte, della malattia e del tempo – la logica epicurea non funziona, specialmente per Timpanaro. Epicuro, infatti, non sarebbe in grado di offrire una cura definitiva al problema del dolore, poiché tale soluzione non esiste. Lo stesso Fallot, come si è visto, nel trattare la questione della morte, riconosce l'inefficacia consolatoria della filosofia epicurea, arrivando a una conclusione quasi assolutoria: «forse il segreto è questo: mentre tutte le altre filosofie o religioni offrono un rifugio contro la morte, l'epicureismo non lo fa»⁵⁰³.

Fallot, infatti, nella sua lettura del problema tanatologico, non cade nell'ottimismo riduttivo che costituisce uno dei motivi di dissenso e di dissonanza di Timpanaro rispetto ad Epicuro, ma si avvicina invece alle posizioni leopardiane care al filologo italiano⁵⁰⁴. Nella consapevolezza del limite intrascendibile della consolazione epicurea, Fallot finisce per convergere con l'istanza materialista e pessimista di Timpanaro: la verità si riafferma nella sua crudezza, riconoscendo l'irriducibilità del dolore rispetto al piacere, l'inconciliabilità della morte e, soprattutto, la lacerazione irreversibile per la perdita dell'altro. Timpanaro interpreta questa tensione come una legge inderogabile della contraddizione interna a ogni prospettiva materialista, in cui convivono – in varia misura – ottimismo e pessimismo, in una difficile coesistenza destinata ad emergere in un modo o in un altro⁵⁰⁵. Timpanaro identifica e tematizza nella sua *Weltanschauung* quella che considera una spinta pessimistica immanente al materialismo, presente in nuce o esplicitamente da Epicuro a Lucrezio, da Voltaire a Leopardi, fino a Engels: l'accesso alla verità materialista, nel demolire ogni mitologia idealistica o teologica, genera sì un'euforia razionale fondata sull'evidenza sensibile, ma al contempo svela una realtà spogliata di illusioni – *dolorosa ma vera*, per dirla con

⁵⁰³ Fallot 1978, pp. 77-78.

⁵⁰⁴ Cfr. Ivi, pp. 44-45, p. 59.

⁵⁰⁵ Cfr. Ivi, p. XXIV: «Sicuramente in ogni serio epicureo affiorano, rintuzzati ma non completamente messi a tacere, quei motivi pessimistici che già vediamo affiorare in Lucrezio e (malgrado diversità di accentuamento e tensione drammatica) in Epicuro stesso. Il fatto è che non ostanti le grandi diversità tra l'epicureismo e le altre filosofie antiche, anche l'epicureismo è una negazione e un esorcizzazione, non una eliminazione reale dell'infelicità umana. Anch'esso presuppone che timori e angosce possano essere vinti da un "discorso"».

Leopardi – priva di qualsivoglia appiglio consolatorio⁵⁰⁶. Egli stesso, come richiamato all'inizio della presente trattazione ammette il «vizio d'origine» del suo “marxismo-leopardismo” riconoscendo l'inevitabile dicotomia tra la fiducia nella liberazione collettiva attraverso la lotta per una società senza classi e la consapevolezza che la natura, con le sue leggi implacabili continuerà a essere fonte di infelicità. Questa contraddizione non è un accidente, ma una struttura portante del materialismo timpanariano, che ne rivela la profondità e, al contempo, il senso drammatico.

In che modo, allora, l'*Epicuro* di Fallot ha rappresentato un testo significativo per Timpanaro? «È questo uno studio marxista su Epicuro? in senso proprio e immediato, certamente no»⁵⁰⁷, ha visto giustamente Timpanaro. Come già accennato, il legame risiede nel materialismo e nell'edonismo, che costituiscono quel «filo non appariscente ma ben reale»⁵⁰⁸ tra l'interpretazione fallottiana e il dibattito marxista. Per Timpanaro, la portata rivoluzionaria dell'epicureismo non si esprime sul piano socio-economico – dove la filosofia epicurea rimane confinata a un «egualitarismo cenobitico»⁵⁰⁹ privo di inneschi emancipativi – bensì su quello culturale. La dottrina epicurea, infatti, ha sempre funzionato come un modello dinamico, aperto a nuove letture, capace di rielaborazioni successive a partire dai suoi «motivi illuministici»⁵¹⁰, adattandosi ai progressi scientifici – compito proprio, del resto, di ogni materialismo conseguente. Non a caso, questa vitalità – nelle sue declinazioni etiche e gnoseologiche – ha continuato ad alimentare tradizioni filosofiche care a Timpanaro, come gli epicurei seicenteschi e settecenteschi, assertori dell'atomismo, dell'edonismo e di una storiografia universale fondata non su rivelazioni

⁵⁰⁶ Il processo segue una dinamica storica ricorrente: l'impulso iniziale alla demistificazione, favorito da condizioni storiche particolari (come nella fase eroica dell'Illuminismo), si esaurisce progressivamente, lasciando spazio a una stasi politico-culturale e a una crescente disillusione – fenomeno riscontrabile, ad esempio, nel caso di Leopardi. Timpanaro osserva che, una volta dissipata la spinta liberatoria ed edonistica del materialismo, si registra un puntuale sprigionarsi di «motivi pessimistici» (Timpanaro 1997 p. 70, e p. 40.), che sono già in nuce nel materialismo. Pessimismo ed edonismo, dunque, coesistono nel materialismo: una tensione che si manifesta nell'epicureismo lucreziano, dove l'entusiasmo per il farmaco epicureo della felicità viene sovrastato da un «senso tragico della vita» che lo avvicina pateticamente alla poesia leopardiana. Succede anche a Engels, secondo Timpanaro, quando tenta di estendere il metodo d'analisi materialistico-dialettico allo sfondo cosmico, proiettando la storia umana all'interno di un quadro naturale molto più grande e destinato a perire (Timpanaro 1997 pp. 72-73 e *supra* cap. 2. 2. 1.).

⁵⁰⁷ Timpanaro 1978 p. XVII.

⁵⁰⁸ Ivi, p. XXII.

⁵⁰⁹ Ivi, p. XVIII.

⁵¹⁰ Timpanaro 2011, p. 441.

metafisiche, ma sulle «origini ferine dell'uomo»⁵¹¹. Una linea genealogica che ha visto protagonisti i libertini radicali e i materialisti francesi come d'Holbach, Diderot e La Mettrie, fino alla ripresa del filone con il filologo prediletto da Timpanaro Theodor Gomperz, financo Marx-Engels e i loro successori – come dimostra l'interesse di Timpanaro per il materialismo gnoseologico di Lenin (par. 2. 3. 3). Fallot, tuttavia, fa un riutilizzo *scientifico* di Epicuro e si distingue per un approccio per lo più aderente al testo e scevro da strumentalizzazioni ideologiche, collocandosi così nella scia della tradizione epicurea francese piuttosto che in quella marxista di Paul Nizan (*I materialisti dell'antichità*, 1936). Il fondamento scientifico dell'epicureismo risiede, per Fallot, nella φυσιολογία – l'indagine materialista della natura organica, in tutte le sue dimensioni, geologiche, cosmologiche ed edonistiche. Questo punto metodologico viene enfatizzato da Fallot sin dalla prima pagina della sua monografia, che opera sulla linea di ricerca epicurea fondata sulla sensazione, αἴσθησις, unita agli altri due criteri di conoscenza, l'affezione e l'anticipazione: la base materialistica imprescindibile su cui fondare ogni ragionamento induttivo.

È questo il metodo che seguirò. Le affezioni dominanti sono il piacere e il dolore. Studiandole, darò indicazioni su ciò che attende conferma, che è in sospeso. [...] Dunque non separerò arbitrariamente [...] la morale dal resto del pensiero epicureo, ma cominciando con essa, cercherò di dare una vera introduzione alla posizione epicurea dei problemi dell'uomo e del cosmo»⁵¹².

Dalla prospettiva fallotiana, emerge con chiarezza l'interdipendenza tra il piano fisico e quello morale: tra la natura con le sue leggi fisiche e cosmologiche, e la dimensione etica basata sul piacere, come criterio guida fondato sull'animalità umana, che spinge l'individuo all'istintiva ricerca della felicità. «L'animalità dell'uomo» – scrive Timpanaro, in accordo con Fallot – «è fondamento, insieme, del materialismo e dell'edonismo marxista: fondamento insufficiente da solo, ma pur necessario e ineliminabile»⁵¹³.

⁵¹¹ Ibidem.

⁵¹² Fallot 1978, p. 3.

⁵¹³ Timpanaro 1978, p. XXIX.

Conclusioni

Il presente studio si è sviluppato innestandosi su due diverse traiettorie esperienziali ed intellettuali – quelle di Sebastiano Timpanaro e Jean Fallot –, che convergono su alcune questioni fondamentali, rivelando come il loro contributo al marxismo novecentesco offra spunti ancora vitali per interrogare la contemporaneità. Attraverso uno sguardo interdisciplinare che integra la storia degli studi classici filologia, con la filosofia e la storia delle idee, la ricerca ha voluto riportare l'attenzione su contributi teorici che hanno illuminato e rinsaldato i nessi tra la tradizione marx-engelsiana e il pensiero precedente, utilizzando i testi classici come cantiere aperto per la valorizzazione e l'attualizzazione di categorie e tematiche interessanti per leggere lo stadio di sviluppo storico. In questo senso, ristudiare alcuni nodi centrali della storia del pensiero materialista può aiutare nella comprensione di questo sviluppo, offrendo strumenti concettuali non solo per la comprensione dell'evoluzione del pensiero filosofico, ma anche per l'interpretazione delle contraddizioni ancora aperte nel nostro tempo: dal rapporto umanità-natura a una teoria dei bisogni valida anche per i tempi presenti, dalla tensione tra oppressione e libertà alla ricerca di una felicità collettiva e universale.

Il primo filone d'analisi ha evidenziato la peculiarità del lavoro di Sebastiano Timpanaro, indagando il modo in cui egli ripensa il materialismo a partire da una ricezione filologicamente fondata, ma anche teoricamente creativa, delle filosofie precedenti. Egli rilegge i testi del pensiero antico non solo per un esercizio filologico volto all'interpretazione testuale, ma per ricavarne categorie critiche da applicare allo studio della società, della storia, della natura e dell'arte in senso lato. L'interesse precipuo della riflessione di Timpanaro è stato l'essere umano, osservato sotto la lente materialistica che ne definisce tanto la sua determinazione sociale quanto quella individuale⁵¹⁴. Lo studio ha dato modo di osservare come il materialismo per Timpanaro non si configuri come una semplice teoria filosofica, ma come una *Weltanschauung* che permea ogni ambito conoscitivo della realtà empirica, con implicazioni sviluppate su vari livelli: ontologiche, nella definizione dell'uomo in quanto *non solo* insieme di rapporti sociali, ma anche come animale

⁵¹⁴ Cfr. Timpanaro 1997, p. IX-X: «ciò che mi ha sempre interessato è una concezione materialistica dell'uomo: dell'uomo sociale, certo, ma anche dell'uomo vivente in un cosmo non fatto certamente per il suo bene; alle prese con una natura (esterna ma anche interna a lui, poiché l'uomo sociale non ha mai cessato né mai cesserà di essere anche un essere biologico) che lo condiziona per tutta la sua breve esistenza, dalla nascita che non è dovuta ad una sua libera scelta, alla necessità di soddisfare certi bisogni primari, allo stato di salute, alla vecchiezza che tante volte è causa di decadenza psichica e intellettuale, fino alla morte: in tutte queste fasi della vita umana la socialità ha un peso relevantissimo, ma non tale da annullarne il sostrato biologico e, al limite, le condizioni che hanno fatto sorgere la specie dell'*homo sapiens*».

biologico inserito in un contesto naturale che lo precede e lo condiziona⁵¹⁵; ma anche gnoseologiche, nel rifiutare ogni concezione esclusivamente attivistica dell'uomo, che possa condurre a forme moderne di antropocentrismo, e nel riconoscere che il pensiero umano è condizionato da determinate strutture anatomico-fisiologiche, e può essere impedito o offuscato da fattori di varia natura, alterazioni patologiche, ragioni ambientali, ereditarietà ecc. Ma «il materialismo è anche, e forse in primo luogo, un'etica»⁵¹⁶ che permette di pensare il comportamento umano su basi laiche, terrene, anti-ascetiche, di collaborazione, alleanza e rispetto comune tra esseri umani; e per fare ciò, è fondamentale elaborare un edonismo materialista, non dedito al godere sfrenato né a quello quietistico, ma fondato sui bisogni, in ascolto dell'animalità umana, per dare seguito alle aspirazioni umane di piacere e felicità. Quello di Timpanaro non è affatto un'edonismo ingenuo che dimentica i limiti umani (psico-fisici) e quelli storico-sociali, al contrario è un edonismo innervato di pessimismo: come ben ricorda, nell'introduzione al *Buon Senso* holbachiano, qualsiasi progetto di «“felicità terrena socializzata”, senza arrivare però a considerare come condizione necessaria di tale felicità l'eguaglianza»⁵¹⁷ sociale, economica, di genere, risulta solo una consolazione parziale ed elitaria. Sul piano pratico, poi, il suo materialismo significa anche “determinismo” e rifiuto di ogni forma di volontarismo e ammissione di libero arbitrio: affermare ciò, significa riconoscere che le condizioni soggettive emergono da processi oggettivi e che l'agire umano è sempre plurideterminato. Allo stesso tempo, questo non induce a una demolizione della morale, anzi, esige una sua rifondazione su base laica, che parta dalla consapevolezza della sua eteronomia. Il materialismo è infine storico (ma non storicistico), nel senso compiutamente marxiano di scienza della società: e conserva il compito essenziale di analizzare lo sviluppo storico dei modi di produzione e delle loro contraddizioni immanenti, mantenendo salda la dialettica

⁵¹⁵ Interessanti a tal proposito sono i due accenni fatti da Timpanaro alla scienza etologica, la prima volta – ci risulta – all'interno dell'introduzione del 1985 all'edizione italiana del *Buon senso* di d'Holbach (Timpanaro 2005, p. XXXI); la seconda, in forma più strutturata, nell'introduzione alla terza edizione del 1997 a *Sul Materialismo*, cfr. Timpanaro 1997 p. XXXIII. La scienza etologica, scrive, è una scienza affascinante e si presta a riflessioni filosofiche con esiti diametralmente opposti: da una parte giustificazionismo razzista e colonialista, dall'altra spunti originali per uno sviluppo della cosiddetta dimensione animale all'interno dell'uomo che approfondisca continuità e divergenze fra l'umano e le altre specie animali; di conseguenza potrebbe risultare utile per formulare un contributo a un ripensamento di quell'etica dal basso, e anche per un proficuo scambio con la scienza ecologica. Egli scrive, non senza criticità: «nessun'altra specie presente, in forma così ampia e generalizzata come l'umana, fatti di aggressività intraspecifica e, possiamo aggiungere, tendenze alla distruzione dell'ambiente naturale» (Timpanaro 1997, p. XXXIII).

⁵¹⁶ Timpanaro 1997, p. XIII.

⁵¹⁷ Timpanaro 2005, p. LXII.

complessa che intercorre tra l'infrastruttura materiale e le molteplici forme della coscienza sociale. Dunque, il materialismo integrale di Timpanaro, attraverso un percorso che va dalla ricerca del piacere alla consapevolezza del dolore, dalla sfera individuale a quella collettiva, dal dato biologico a quello sociale, si delinea come una visione che, radicata nella concretezza del vivere umano, proietta la fragilità e l'aspirazione alla felicità dell'uomo verso un orizzonte politico consapevolmente innovativo⁵¹⁸. Secondo tale prospettiva, Timpanaro invita a trarre da questo materialismo, leopardianamente connotato, nuovi spunti teorici e di lotta concreta, scevra da qualsiasi forma di spiritualismo religioso e di consolazione; forte di una prospettiva agonistica che, pur riconoscendo la fragilità e la finitezza dell'essere umano, ne valorizza l'aspirazione eudemonica ed emancipatrice, nel quadro di un impegno per la trasformazione sociale.

La seconda parte dello studio si è dedicata al riordino sistematico, tramite l'esegesi di alcuni contributi, del pensiero del filosofo francese Jean Fallot, al fine di ricostruirne l'evoluzione cronologica, rapportando tra di loro gli scritti degli anni Cinquanta – di carattere diaristico ed esistenziale (*L'angoisse devant la mort*) – con quelli più marcatamente teorici, come il saggio su Epicuro (1978) e gli scritti marxisti usciti negli anni Settanta. Particolarmente significativo per questa indagine si è rivelato il dattiloscritto inedito *Marxisme et matérialisme*, la cui consultazione è risultata essenziale per comprendere il raccordo tra le due fasi del suo pensiero. L'opera, strutturata in tre sezioni principali («Nature, animalité, besoins»; «La déformation idéaliste du marxisme»; «Matérialisme antique et matérialisme moderne»), ha permesso di tracciare con precisione lo sviluppo della ricezione fallotiana dell'epicureismo e comprendere l'evoluzione di alcuni concetti ricorrenti a contatto con la cornice teorico-politica dell'autore. Ci si riferisce in particolare alle nozioni chiave come quella di “bisogno”, che ha condotto alla concettualizzazione dell'edonismo proletario, e quella di natura, come manifestazione interna ed esterna dall'uomo – concetti che mostrano già la consonanza, pur nella diversità di declinazione, con le istanze timpanariane (cfr. par.

⁵¹⁸ Timpanaro articolava la sua riflessione distinguendo tre livelli di natura: la *natura prima*, la *natura seconda* e la *natura terza*, quest'ultima intesa come quella che «si sarebbe sviluppata con il passaggio alla società comunista» (Timpanaro 1997, p. 48). Uno degli obiettivi centrali della sua rilettura materialistica del marxismo era proprio quello di evidenziare come la natura intrinseca all'essere umano imponesse limiti e ostacoli invalicabili al raggiungimento di una felicità materiale pienamente realizzata, persino nel contesto di una società comunista, ovvero nello stato di «terza natura». Questa distinzione riflette la convinzione di Timpanaro che, nonostante le trasformazioni sociali e storiche, alcuni aspetti fondamentali della condizione umana rimangano, appunto, irriducibili: di modo che il suo pensiero si viene a collocare in una posizione critica rispetto a quelle visioni utopiche che immaginano una totale emancipazione dell'uomo e il suo dominio definitivo sulle forze naturali.

3. 2 e 3. 3.)⁵¹⁹. Questa indagine, tuttavia, non pretende di esaurire la complessità del pensiero fallotiano, la cui piena comprensione richiederebbe un ulteriore lavoro di ricognizione capillare e una sistematizzazione dell'intero *corpus* testuale, necessario per sciogliere le residue aporie interpretative e chiarire le tensioni teoriche che emergono già da questa prima ricostruzione.

Emerge una certa tensione, infatti, nel tentativo di trasporre l'edonismo epicureo – un'etica antica essenzialmente individuale – nel quadro del materialismo storico: se da un lato l'epicureismo offre strumenti preziosi per una teoria materialista dei bisogni (con la sua distinzione tra bisogni naturali e desideri vani, perfettamente consonante con il materialismo marxiano e con il leniniano bisogno «della gioia di vivere»⁵²⁰), dall'altro rimane ancorato a una dimensione privatistica e riflessiva del godimento. Il problema teorico fondamentale risiede nella differente concezione dell'individualità: mentre il marxismo, nei *manoscritti del '44* e nell'*Ideologia tedesca*, concepisce la morale come un prodotto storico-sociale, l'edonismo epicureo presuppone un soggetto capace di autarchia, che opera un controllo su se stesso per ottenere piacere puro, e che non prende in considerazione il rapporto con la società. In questo senso, l'atarassia dell'individuo deriva dall'elusione del conflitto con l'esterno, come riconosce lo stesso Fallot in *Lotta di classe e morale marxista*⁵²¹. La difficoltà ultima dello sviluppo dell'epicureismo fallotiano nel marxismo risiede forse in questo cortocircuito tra interiorità ed exteriorità, dunque tra individuo e società vera e propria: mentre il marxismo esige una morale politica e agonistica, l'epicureismo offre un'etica della libertà interiore, valida solo per piccole comunità filosofiche. Senza una mediazione teorica che riconcili l'etica individuale con la totalità sociale – mediazione che Timpanaro troverà nei versi della *Ginestra* leopardiana – il materialismo di Fallot rischia di non armonizzare l'interiorità e l'auto-riflessione con una pratica politica trasformativa⁵²². L'edonismo epicureo, – e in questo aveva visto bene Timpanaro (cfr. *supra* pp. 176-177) –, può essere d'*ispirazione* come regola disciplinante in una fase della lotta politica, ma nel suo insieme pone dei limiti auto-evidenti nel confronto con il

⁵¹⁹ Cfr. La lettera del 23 marzo 1972, dove Fallot spiega che nel materialismo dialettico il materialismo si riafferma essenzialmente in due forme: il rapporto con la natura (forma oggettiva) ed i bisogni delle masse (forma soggettiva).

⁵²⁰ Zetkin 1925.

⁵²¹ Fallot 1972, p. 40.

⁵²² Sul riutilizzo epicureo nel corpus marxista di Fallot, si veda anche l'introduzione alla recente ripubblicazione dello scritto del 1976, *Sfruttamento, inquinamento, guerra* (Ormesini-Picone 2025 pp. 16-22) in cui si dà risalto alla ricezione dell'Epicuro materialista in rapporto a scienza, natura e bisogni.

materialismo moderno, in cui subentra una forza attiva di modificazione delle condizioni oggettive di esistenza. Si può, dunque, concludere con Lukacs, che:

L'ideale del "saggio" stoico-epicureo ha fortemente influenzato le nostre concezioni etico-politico-sociali, molto al di là della cerchia della filosofia di scuola. Ma questo influsso è stato altresì una trasformazione interna: in questo tipo di esemplare la componente attiva sul piano pratico si è rafforzata molto oltre le concezioni dell'antichità⁵²³.

Il confronto critico tra Timpanaro e Fallot, sviluppato nel corso della trattazione, ha assunto una duplice funzione euristica, articolandosi su due piani complementari. In primo luogo, tale comparazione ha permesso di dare risalto per contrasto ad alcuni punti saldi del pensiero timpanariano. Emerge con particolare nitidezza il suo radicale rifiuto di ogni forma di consolazione filosofica, nonché la peculiare elaborazione di un'etica materialista che, pur accogliendo alcuni aspetti dell'epicureismo – come l'importanza dell'amicizia, la questione dell'animalità e la valorizzazione del piacere – ne respinge decisamente altri: essenzialmente, la deriva ascetica del suo edonismo e l'antideterminismo, che si traduce nella critica demolitoria di Timpanaro all'ideale autarchico del saggio antico e alla nozione illusoria di una libertà interiore capace di sopprimere volontaristicamente i mali fisici e morali.

D'altro canto, il raffronto ha dato voce alla peculiare riflessione fallotiana e all'originalità del suo percorso intellettuale, caratterizzato da un approccio eclettico alla tradizione filosofica. Fallot attinge infatti alla filosofia classica e, in misura non marginale, alle spiritualità orientali arcaiche, nel tentativo di elaborare una risposta esistenziale all'angoscia generata dal pensiero della morte. Questa operazione lo espone, però, al rischio di una deriva spiritualista e introduce nel suo sistema tensioni teoriche irrisolte. La contraddizione emersa già negli anni Cinquanta – e che Fallot ha evidentemente cercato di correggere nel corso del suo sviluppo intellettuale – lascia trasparire una quasi assimilazione tra il piacere puro e l'io puro di matrice idealistica, slegato tanto dalla temporalità empirica quanto dalla concretezza dell'esistenza individuale ("la trama dell'esistenza"). Si tratta di un'individualità paradossalmente slegata dalla vita attiva e dallo sviluppo complessivo della personalità nella sua dimensione pratica e di scambio col mondo: un io puro che, pur mantenendo un carattere parzialmente idealistico, non può tuttavia configurarsi come pienamente tale, in quanto si identifica con un piacere corporeo liminale. Sembra quasi che Fallot, nel tentativo

⁵²³ Lukacs 1970, p. 127.

di superare l'individualità borghese finisca per sottovalutarne l'importanza, trascurando di definire una nozione materialista moderna di personalità, in linea con il suo marxismo⁵²⁴.

In conclusione, il presente lavoro ha evidenziato come anche in Fallot, nelle lettere e nei saggi, si ritrovino molti degli elementi che Timpanaro ha cercato di fare emergere con i suoi *adversaria* filosofico-politici. Entrambi gli autori, pur con distinte accentuazioni teoriche (Fallot non rimette in discussione la dialettica, seppur ne dia un'interpretazione prevalentemente prassistica) ed esiti diversi, condividono l'obiettivo di attenersi a un materialismo rigoroso che sappia mantenere in dialogo: la rigorosa fondazione scientifica, l'imprescindibile nesso tra teoria e prassi, una rinnovata concezione del rapporto uomo-natura, e soprattutto il riconoscimento dei bisogni umani e della ricerca della felicità come categorie centrali per un'analisi materialista. Dunque un materialismo deterministico che, attraverso la riabilitazione del principio di causalità, ridefinisce radicalmente il tradizionale dualismo tra necessità e libertà, evidenziando l'esigenza di comprendere le determinazioni materiali e dei limiti, come presupposto per l'azione rivoluzionaria. Tale raffronto suggerisce che l'interesse dimostrato da Timpanaro verso l'opera di Fallot scaturisca dal riconoscimento di una significativa consonanza teorica tra i due autori. La scoperta negli scritti fallotiani di tematiche e formulazioni analoghe a quelle proprie della sua ricerca filosofica può aver motivato l'impegno di Timpanaro nella diffusione e valorizzazione del pensiero del collega francese. In Fallot Timpanaro ha scoperto un interlocutore affine, che nel suo complesso di ragionamenti aveva compreso l'importanza dei bisogni vitali e quanto l'azione rivoluzionaria non potesse esimersi dal considerare tutti quei fattori che in ultima analisi si dicono edonistici.

Le piste di ricerca aperte emerse in questo studio sono molteplici, ad iniziare da una più diffusa esplorazione delle opere di Fallot, con un'auspicabile riscoperta di quelle non pubblicate, e un ulteriore approfondimento della sua prospettiva epicurea – in particolare a confronto con tutta la tradizione francese che ha dialogato con il filosofo materialista, da Gassendi in poi. Inoltre, un'analisi più sistematica dei rapporti tra Timpanaro e le principali correnti del marxismo italiano – con particolare riguardo alla complessa ricezione di Gramsci e la sua eredità – potrebbe chiarire ulteriormente le posizioni del nostro autore nel contesto del dibattito filosofico-politico del secondo

⁵²⁴ Il marxismo, infatti, non propone una morale della soppressione del privato in nome di un universale astratto, ma dimostra la genesi materiale dell'antitesi egoismo-abnegazione, privato-pubblico, individuo-comunità. Cfr. Marx-Engels 1983 cap. III. Questo fu un problema preso maggiormente in considerazione da Timpanaro, che sembrava guardare con interesse e a tratti con approvazione, il lavoro teorico di Lucien Sève, sostenendo però che una buona teoria della personalità dovesse costruirsi su una buona etica marxista e materialista (Timpanaro 1997, pp. 180-182).

Novecento. Parallelamente, un'analisi del filone materialista italiano – dalle sue radici illuministe al positivismo scientifico ottocentesco – potrebbe illuminare la progressiva marginalizzazione di questa tradizione nel marxismo italiano post-labrioliano, mostrando come Timpanaro rappresenti consapevolmente delle continuità con il materialismo scientifico di derivazione illuministica. Tale percorso di ricerca non solo permetterebbe di tracciare una genealogia filosofica alternativa, ma fornirebbe anche gli strumenti per interrogare criticamente le ragioni storico-culturali dell'oblio che ha colpito questa tradizione, con rilevanti implicazioni per una rilettura complessiva dello sviluppo del marxismo in Italia. Parimenti significativo si rivela il confronto tra le diverse interpretazioni del pessimismo leopardiano, dove l'originale lettura timpanariana meriterebbe di essere messa a confronto non solo con quella di Luporini, ma con la più ampia tradizione marxista che ha affrontato il poeta di Recanati. Da ultimo, un esame approfondito della critica timpanariana alla dialettica, con particolare riferimento al confronto con la scuola dell'avolpiana, potrebbe offrire nuovi strumenti per affrontare le questioni metodologiche irrisolte nel materialismo contemporaneo.

Appendice.

Alcune lettere inedite di Jean Fallot a Sebastiano Timpanaro: dal 23 marzo 1972 al 19 giugno 1985⁵²⁵.

Lettera 1

Terme Neroniane - Montegrotto (Padova) | Paris: 4 Rue des Chartreux - 6° |
23 marzo '72 [aggiunto in nero]

Egregio Dottore,

la ringrazio moltissimo per il suo libro, e di avermelo mandato il giorno stesso - Ho cercato il giorno dopo a ringraziarla per telefono ~~ma~~ e dirle tutto l'insegnamento che ci trovavo già - prima di tutto mi colpisce la Sua onestà intellettuale, rigore scientifico nell'analisi, assenza di "effets" ed "afféteries" (tutto ciò che lei rimprovera così giustamente a quelli come Levi-Strauss, Foucault e, malgrado le pretese, Althusser... e, si potrebbe aggiungere quasi tutti quanti oggi si occupino di marxismo).

Per il contenuto (legato profondamente alle qualità dette sopra) la sua insistenza sul fatto che nell'materialismo-dialettico c'è anche (per non dire prima) il materialismo, è non solo giustissima ma utilissima. D'altra parte lei dice giustamente ciò che il materialismo diviene nel mat. dialettico, cioè non sparisce ma si afferma sotto forme specifiche. Ne vedo due forme, che lei indica, ma, mi sembra che avrebbe forse partire di questo e sviluppare questi punti. Come lei vedrà da testi miei che le manderò si potrebbe invece rimproverarmi il contrario, di avere svillipato i 2 punti, ma senza capire bene (è perciò che dicevo che, prima di tutto, il Suo libro mi ha insegnato e chiarificato cose essenziali), certamente rimanevo influenzato dall'ambiente borghese che tenta di trasformare in marxismo la riluttanza idealista verso il pensiero del materialismo.

I 2 punti, le 2 forme secondo <cui> si afferma il materialismo marxista sono: il rapporto alla natura (forma oggettiva del materialismo marxista) ed i bisogni delle masse (che naturalmente sono i bisogni di ognuno dei suoi componenti, e non bisogni costretti). Questo è il punto che lei mette il più in rilievo; si tratta dei bisogni di mangiare, di vivere (come in Cina, dove la prima "conquista" socialista è stata di debellare le fame e il denutrimiento perpetuo

⁵²⁵ La seguente trascrizione diplomatica riproduce fedelmente il materiale epistolare inviato da Fallot a Timpanaro. Gli errori dell'autore non sono stati corretti, fatta eccezione per quelli che compromettono la comprensione del testo, segnalati tra parentesi. Sono state, inoltre, riportate le sottolineature del testo originale.

di grandi masse). Sono forme di materialismo.

Per il rapporto alla natura, ce ne sono 2 forme: dominare la natura, rispettarla. Nel capitalismo si ricerca la prima, ma “dominazione senza rispetto” non vale.

Lei, certamente, conosce questo brano di Marx che cito nel testo del libro che è stato pubblicato dalla N. Italia (testo contro Axelos)⁵²⁶ dove Marx allarga la nozione di mezzo di produzione a la natura stessa, intesa come primo mezzo e come base di produzione.

L'acqua dove si prende i pesci (ed i pesci stessi) sono il primo mezzo di produzione del pescatore, dice.

Il capitalismo domina con tale efficacia la natura (fuori, purtroppo, del suo rispetto materialista) che perfeziona all'infinito i mezzi tecnici della pesca, ma, fra poco, l'acqua sarà talmente inquinata (per il Mediterraneo si parla di 10 a 15 anni) che non ci saranno più pesci da prendere — o almeno che si possa mangiare. Il porto petrolio di Fos a suppresso ogni possibilità di pesca nello stagno di Berre (si ha dovuto indennizzare gli ultimi pescatori, storicamente di lì, in questa parte del mediterraneo).

C'è un altro brano, importantissimo, che cito in un altro manoscritto (La science marxiste), nel III libro del Capitale, dove Marx dice a proposito dell'agricoltura, che il capitalismo spreca la natura, senza vedere che è la condizione di vita delle generazioni a venire successive (non parliamo della scienza militare del capitalismo!).

Ebbene, tutto ciò è materialismo (e questo, senza di lei, non l'avevo capito chiaramente), tutto ciò è “passività” davanti alla natura in noi (bisogni umani, bisogni, come dice lei, biologici delle masse umane – ed, aggiungerei, animali) è passività davanti alla natura fuori di noi, cioè il suo rispetto come mezzo di produzione, fuori del quale tutta la nostra attività non è che distruzione, (di pace o guerra del sistema).

⁵²⁶ Il testo a cui si riferisce è *Marx e la questione delle macchine* (La Nuova Italia, 1971).

Kostas Axelos (1924-2010) è stato un filosofo greco, emigrato in Francia dopo aver partecipato alla resistenza greca durante l'occupazione nazifascista. Il suo pensiero si è sviluppato in un dialogo critico con Marx, Heidegger e Lukács: una sintesi originale che mirava a superare tanto il marxismo dogmatico quanto le derive nichiliste. Axelos rifiutava ogni sistema chiuso, proponendo invece una filosofia aperta, interrogativa e in divenire, con influenze eraclitee (*Heraclite et la philosophie*, 1962). Axelos si è occupato principalmente di critica della modernità e del capitalismo nell'era della tecnica (forza distruttiva che frammenta l'esistenza), del rapporto tra uomo, tecnologia e alienazione, elaborando un'idea di mondo come “gioco” di interconnessioni e una teoria del pensiero planetario che mira a superare confini nazionali e disciplinari. Tra le sue opere *Marx, penseur de la technique*, Paris, 1961 – probabilmente l'opera oggetto del bersaglio critico di Fallot; *Le jeu du monde* Paris, 1969; *Vers la pensée planétaire*, Paris, 1970; *Systématique ouverte*, Paris, 1984.

Ciò che si può notare è l'abilità colla quale (les "sciences de l'idée" de Hegel) la difesa dei metodi anti-umani ed anti-natura del capitalismo ~~riescono~~ riesce a farsi passare (in frode) per conforme ai principi materialisto-dialettici (dei quali si toglie o il materialismo, o la storia, o la dialettica, – cioè il rapporto natura fuori di noi, natura in noi, attività produttive)

Perciò sono sorpreso di ciò che lei scrive nel saggio II p. 35, che il dissenso sia stato unanime sulla questione di passività. Mi sembrava invece un punto solidissimo, capace di fare capire molte cose rimaste poco chiare nell'idea marxista del rapporto alla natura. Altre cose –

p. 56 "Non fai in tempo [...] strutturalismo del mondo"⁵²⁷ lei ha il coraggio non solo di dire ma di scrivere ciò che è evidente, che il marxismo, ~~versione~~ sotto la versione "umanistica, ... althusseriana" non rappresenta, ~~che sotto~~ delle "modes bourgeoises de la pensée".

Per il suo saggio sul strutturalismo, mi mancano le conoscenze ma considero ciò che lei scrive di Levi-Strauss, Foucault, Althusser (pagina 189, a proposito di Althusser) "remarquable".

Se lei potesse fare un saggio, dimensione articolo di rivista centrato su Althusser, e mandarmelo, diciamo tra 15 giorni 3 settimane (vi sono tutti elementi, un po' sparsi nel libro) potrei proporlo (dopo averlo tradotto) ai collaboratori della rivista che prepariamo⁵²⁸. So che dispiacerà non poco a diversi di loro che hanno un passato (passato prossimo non remoto!) althusseriano; ma so anche che Gilbert Mury, (il quale assumerà la direzione) < e > altri ne saranno contentissimi. E a me non dispiacerebbe di far sapere, fin dall'inizio, che non siamo althusseriani.

La prego di non voler fare troppo bene; lei ha tutti gli elementi, l'importante è di fare presto (poi, non sono certo della paruzione, ma ciò che ci vorrebbe sarebbe la paruzione nel 1° numero)

D'altra parte lei dovrebbe mandare (o far mandare dall'editore) una copia del libro a: Jean-François Revel (REVEL, autore

⁵²⁷ Fallot si riferisce a questo passo di *Sul Materialismo* (ora p. 48): «Non fai in tempo a rallegrarti che si sia rifiutata la versione "umanistica" e "storicista" del marxismo, e subito ti accorgi che la si è rifiutata perché è la cultura borghese stessa, nella sua fase tecnocratica avanzata, che ha rifiutato l'umanesimo e lo storicismo. Ora che non ottieni ascolto se non traduci le cose più banali in linguaggio strutturalistico, il compito dei marxisti sembra diventato quello di dimostrare che il marxismo è il migliore strutturalismo del mondo».

⁵²⁸ Non è stato possibile risalire alla rivista menzionata da Fallot. Per quanto riguarda Gilbert Mury, cfr. *supra* p. 109 n. 305.

di “Pour l’Italie”, 55 Quai de Bourbon, Paris)⁵²⁹.

Revel è un arrivista, ma ciò < che > filosoficamente è serio nella sua opera è precisamente il materialismo, l’attaccamento al materialismo.

Se potesse prendere il tempo di leggere il libro (legge perfettamente l’italiano, essendo stato 3 anni all’Istituto e l’università vostra, a Firenze) sono certo lo farebbe tradurre e pubblicare. Per lui sarebbe facilissimo.

Per le mie cose ho mandato 2 copie di “Lutte de classe et morale marxiste” (sotto pseudonimo Brognard) al mio amico della Mea⁵³⁰. Se ha ancora la seconda,

Sarei lieto che lei possa averla. Io non ho più – o quasi più – di copie. Preparo un’altra edizione, sotto il mio nome.

Poi manderò – tra 15 giorni, 1 mese – una copia a Federico Codignola, de

- 1) La science marxiste (circa 350 pagine dattilo...)
- 2) Science de classe et capitalisme (circa 180 pag. datt.).

Sarei soprattutto lieto che legga il secondo perché c’è un’analisi des besoins (dove purtroppo non accenno al materialismo).

Come Federico Codignola non potrà leggere tutto assieme, e che, del resto, non ha avuto tempo finora di dare un’occhiata alla Morale, penso che lei possa chiederle di prendere conoscenza del secondo manoscritto.

⁵²⁹ Jean-Francois Revel (1924-2006) è stato un filosofo, giornalista e saggista francese, di idee democratico-liberali e anticomuniste, contrapponendosi tanto al marxismo quanto al relativismo postmoderno. Intellettuale *engagé*, ha diretto «L’Express» e collaborato con «Le Point», proponendosi come voce critica verso il totalitarismo e le derive ideologiche del Novecento. Tra le sue opere più celebri: *A che servono i filosofi?*, Lerici, 1958; *Né Cristo né Marx. Dalla seconda rivoluzione americana alla Seconda rivoluzione mondiale*, Rizzoli, 1972; *La tentazione totalitaria*, Rizzoli, 1975; *La conoscenza inutile*, Longanesi, 1989.

⁵³⁰ Luciano Della Mea (1924-2003) è stata una figura centrale del movimento operaio italiano; fu partigiano, scrittore, giornalista, dopo la fine della guerra aderì inizialmente al PSI per poi confluire nel PSIUP nel 1964 insieme a Sebastiano Timpanaro, posizionandosi nell’area della sinistra rivoluzionaria. Protagonista della stagione dei movimenti di contestazione (1966-1973), assunse un ruolo dirigente nel collettivo “Il Potere Operaio pisano”, di cui diresse l’omonimo periodico (1966-1968). In seguito alla crisi del movimento, contribuì alla fondazione della Lega dei Comunisti. intensamente la stagione dei movimenti di contestazione (1966-1973), fu poi tra i fondatori della Lega dei Comunisti dopo la scissione del movimento pisano. La sua intensa attività giornalistica si dispiegò attraverso la collaborazione con testate come «Avanti!», «Mondoperaio», «Mondo Nuovo», «Il Paese», «Quaderni Rossi» e «Nuovo Impegno». Come editore e curatore, si distinse per l’impegno nella diffusione di voci eterodosse nel panorama della sinistra italiana. Tra i suoi scritti: *Proletari senza comunismo. Lotta di classe e lotta continua*, Bertani, 1972; *La politica torna in fabbrica. Esperienza di studio e d’intervento politico a Milano e a Pisa*, Jaca Book, 1973; *Una vita schedata*, Jaca Book, 1996.

Scrivo anche a Della Mea per il libro
sulla morale (a meno che lo abbia già
dato – o prestato – a qualcuno)
Aspetto la lista di editori, ecc. che Lei
mi ha detto di poter comunicarmi.
Naturalmente preferirei che i miei diversi
libri (in particolare sul marxismo, che
completino il 1°)⁵³¹ siano pubblicati in
Italia alla Nuova Italia.
Le manderò – al più presto – l'Epicuro.
Amicalement

Jean Fallot

P.S. per esempio a proposito di Althusser, ciò che
Lei scrive p. 150 "...il sospetto che in Alth. le
acquisizioni terminologiche..."⁵³² potrebbe essere
al centro del suo articolo (termini nuovi e non concetti marxisti).

Lettera 2

Jean Fallot

Le I Mai 1972

4, rue des Chartreux
PARIS (6°)

Egregio et caro dottore,

La ringrazio della sua lettera del 29 marzo. Sono confuso
per tutto ciò che mi dice di lusinghiero. Le ho inviato "Prestiges de la
science"⁵³³ considerando che in questo libro ci possono essere delle cose
che le avrebbero interessato sul materialismo di Epicuro e sulla responsabilità
dell'idealismo negli aspetti negativi dello sviluppo attuale della scienza.
Ma non penso per niente che questo libro possa essere tradotto, in
particolare per i suoi esempi ormai lontani ed anche perché non sono
più d'accordo con certe ~~le~~ mie idee d'allora.

⁵³¹ Qui Fallot si riferisce a *Marx e la questione delle macchine* già pubblicato per la Nuova Italia nel 1972.

⁵³² Fallot si riferisce a questo passo di *Sul Materialismo* (ora a p. 160): «Ora, già la rottura epistemologica presa a prestito da Bachelard, la "surdeterminazione" presa a prestito dalla psicanalisi e molti altri termini di questo genere autorizzavano il sospetto che in Althusser le acquisizioni terminologiche fossero molto più numerose delle effettive acquisizioni concettuali».

⁵³³ J. Fallot, *Prestiges de la science*, De La Baconniere, 1960.

Sono invece molto contento per ciò che lei ha detto a mia moglie al telefono sul suo interesse del mio libro su Epicuro et sulle possibilità che lei vede d'una traduzione italiana. Come le ho detto a Firenze una nuova edizione di questo libro è già pronta e potrebbe servire di base a una traduzione. Molti in Francia si lagnano perché l'edizione francese è esaurita. Dopo la morte di René Julliard⁵³⁴ ho tutti i diritti sul contratto relativo a questo libro. Posso inviarle altre copie se ne ha bisogno.

Ho ricevuto una lettera molto gentile da Federico Codignola⁵³⁵ a proposito del mio manoscritto sulla scienza marxista che ho ricevuto regolarmente. Credo infatti ch'è meglio pubblicare questo libro in francese.

Ricordi et saluti cordiali

Non credo che lei abbia sopravvalutato Sève⁵³⁶. Un reformista può scrivere delle cose chiare su delle questioni teoriche, anche se nessuna pratica segue.

Lettera 3

4 Rue des Chartreux - Paris 6^{ème}
Postale: Villa Schroffenstein - Via Ehrenberg
Dobbiac{o} (Bolzano)

20 giugno 72

Egregio e caro Dottore-

Capisco tutto lo sconvolgimento dovuto alle elezioni,

⁵³⁴ René Julliard (1906-1962) editore di grande influenza nel panorama culturale francese, fondò la casa editrice Éditions René Julliard nel 1942. Dopo la sua morte, la casa editrice è stata rilevata da Christian Bourgois e poi assorbita dalla Presses de la Cité.

⁵³⁵ Federico Codignola (1914-1980) è stato un intellettuale vicino al PSI, editore e politico italiano, figura di rilievo nella cultura editoriale del dopoguerra ed estremamente immerso nel mondo intellettuale fiorentino e non solo (fu in contatto con Panzieri, Timpanaro, Asor Rosa, Pasolini ecc.). Nipote di Ernesto Codignola, fondatore della casa editrice della Nuova Italia, di cui anche Federico Codignola fu uno dei principali animatori, proseguendo l'impegno familiare nel campo dell'educazione e della pedagogia.

⁵³⁶ Lucien Sève (1926-2020) è stato un filosofo marxista francese, membro del PCF fino al 2010, ha cercato di coniugare il materialismo storico con le scienze umane, con particolare attenzione alla questione della soggettività. Allievo e continuatore di Politzer, vicino anche alle posizioni di Althusser e Garaudy, si è occupato di questioni di dialettica, antropologia filosofica e teoria della personalità (*Marxisme et théorie de la personnalité*, éditions Sociales, 1969). Pur mantenendo una ferma adesione a una lettura scientifica del marxismo, fu critico nei confronti dello stalinismo e delle derive dogmatiche. La sua ricerca ha esplorato in profondità il rapporto tra individuo e strutture sociali, la crisi del socialismo reale (*Communisme: quel second souffle?*, Editions Sociale, 1990), e i fondamenti di un'etica materialista, in dialogo con le neuroscienze e la biologia. Timpanaro, in *Sul Materialismo*, ha riflettuto su alcuni di questi importanti contributi dell'opera di Sève, come appunto l'etica e l'analisi materialistica della personalità.

e sarei felice, un giorno, di poter parlare di tutto ciò con lei.
Mia moglie sarà, dalla fine di questa settimana, a Dobbiacco,
e io la raggiungerò all'inizio di luglio. Dunque è meglio che Lei
e Della Mea mi scrivano a Dobbiacco (fino a Settembre, dove forse
ci potremmo incontrarci).

Risento un'immensa riconoscenza verso di voi, Della Mea, Federico
Codignola e Lei per non solo fare caso di miei libri, ma
occuparvi con efficacia della loro pubblicazione italiana.

Non ho ricevuto, finora, niente dalla Jaca Book. Mi
domando se hanno ricevuto la 2^a edizione di "Lotta di classe.."
apparsa sotto il mio nome e non più sotto il pseudonimo
di "Brognard"? Come ho pubblicato il libro in Francia alle
mie spese, e stampato ma senza editore, ho tutti i diritti.

Lo stesso per l'Epicuro, ma per un'altra ragione, come credo di
averle già spiegato a Firenze. Il libro è stato pubblicato da
René Julliard, col quale ero anche legato personalmente. Ma, dopo
la sua morte, la casa è passata in altre mani, e non sono
stati interessati a conservare ciò che non era romanzo.

Il libro essendo esaurito, mi hanno fatto una lettera secondo
la quale riprendevo tutti i diritti – in Francia ed all'estero –
Come Lei mi abbia fatto sapere che grazie alla sua influenza ed a
quella di Della Mea, la casa Bertani sia pronta a pubblicarlo
in Italia, è prezioso. Perciò scriverò loro che devono trattare
direttamente con me e non con Julliard (e Le sono grato
se può appoggiarmi in questo senso, in modo di evitare
errori editoriali!)

Ho finito di rimettere il testo "en pied". Ci saranno poche
cose in più, perché desidero lasciare a questo libro la sua
"fisionomia". Come dispongo di una fotocopia di "la science
marxiste" (quella che avevo mandato a F. Codignola che me
l'ha rimandata) sono pronto a mandargliela ma temo di occupare
Troppo il suo tempo e quello di suo<i> amici.

* Très amict. Messages amicaux a Luciano della Mea e a Federico Codignola (da Fallot).

P.S. dimenticavo il più importante.
Credo che lei potesse aspettare di fare
una presentazione dell'Epicuro, mostrando
anche le sue lacune (forse sul piano dell'inter-
pretazione materialista).

Sono pronto a mandarle i diversi articoli
apparsi al momento della pubblicazione in
Francia.

Spero che la pubblicazione italiana,
oltre la sua importanza propria,
rilancerà un progetto di traduzione
tedesca, della quale si parla.
Come ho i diritti che il vantaggio per

l'editore italiano, che potrò abbandonargli
i diritti completi per l'Herder⁵³⁷.

Lettera 4

Villa Schroffenstein - Dobbiaco (Bolzano)
12 luglio 1972

Egregio e caro Dottore

La ringrazio della sua lettera del 29 giugno.
Mia moglie ha mandato subito alla Signora (o signore)
Geronazzo⁵³⁸, della Jaca Book una copia della morale
marxista.
Ma le cose si sono complicate – in un senso positivo
poichè ho ricevuto dal dottore A. Tomiolo⁵³⁹ della
casa editrice Bertani una lettera, poi 2 giorni fa
Un telegramma ~~dal~~ firmato Giorgio Bertani:
“Chiedo formalmente diritti autore lotta di classe
morale marxista ed opzione libro Epicuro
Saluti Giorgio Bertani”.
Come lei mi ha raccomandato questa casa editrice
per l'Epicuro, sarei molto propenso ad accettare.
Ma d'altra parte vedo che Della Mea ha buone
Speranze per la morale marxista colla Jaca book,
che sarebbe un'editrice più importante.
Dunque faccio rispondere da mia moglie all'editore
Bertani che sono in viaggio e che risponderò appena

⁵³⁷ Herder è una casa editrice tedesca fondata nel 1801 da Bartholomäus Herder, specializzata in pubblicazioni di teologia, filosofia, storia e letteratura.

⁵³⁸ Laura Geronazzo fu tra le fondatrici della casa editrice Jaca Book nel 1965 condividendo con Sante Bagnoli, Maretta Campi e Paolo Mangini un'impostazione culturale legata all'esperienza comunitaria cristiana (in particolare al movimento Comunione e Liberazione) e all'impegno intellettuale progressista.

⁵³⁹ Alberto Tomiolo (1931–) è un poeta, saggista, editore e militante culturale italiano, attivo a Verona. Formatosi nella neoavanguardia dei primi anni Sessanta, ha esordito con *A Madrid e in altre parti* (1964), e ha collaborato con riviste come *Babilu* e *La Rabbia*. Impegnato politicamente, partecipò il 28 settembre 1962 a Milano, insieme a Giorgio Bertani (cfr. nota) ed altri, al rapimento politico del viceconsole spagnolo Isu Elias per salvare la vita dell'anarchico Jorge Conill di altri antifranchisti nel braccio della morte in Spagna. Ha svolto un'intensa attività di critica culturale, pubblicando l'antologia *Il materialismo storico italiano* (1969) e co-curando con Franco Rella la collana *Il Lavoro Critico*. Importante il suo lavoro di curatore e traduttore delle opere di Paul Nizan. Collaborò con prestigiosi teatri europei come critico teatrale. La sua poesia, fortemente civile, culmina nella raccolta *Raccolta differenziata. Tutte le poesie 1956-2020*. Con *Elogio della volpe e altri scritti* (2001), ha riunito parte del suo pensiero critico e filosofico.

tornato. Nel frattempo spero che lei
che con tanta amabilità e ca<l>ore prende in
considerazione i miei libri - potrà darmi il
suo avviso (forse anche col consiglio di Della Mea)
Mia moglie le ha mandato la fotocopia del mio
ultimo libro “la scienza marxista” la prego
di ritornarmelo quando ne avrà preso conoscenza.
Credo che toglierò la parte sull’Europa, e che porterò
anche altre modifiche.

Con tutte le mie amicizie per Della Mea
e per Lei.

Jean Fallot

Lettera 5

Jean Fallot – Villa Schroffenstein – Dobbiaco (Bolzano)
il 14 agosto 1972

Egregio e Caro Dottore,

Spero che Lei abbia un soggiorno piacevole e utile
a Suoi lavori e studi personali in Toscana.

Finalmente abbiamo firmato il contratto per “lotta di
classe e morale marxista” Giorgio Bertani⁵⁴⁰ ed io. Per
l’Epicuro nessuna decisione ancora.

Ho scritto tutta la mia riconoscenza a Luciano della Mea, sono
certo in fatto che, anche se il suo progetto di fare tradurre dalla
Jaca Book non è riuscito, la sua prefazione a “Marx et
le machinisme” e l’interesse che avete mostrato, tutti 2, per
i miei libri, siano stati la principale ragione della decisione
presa dall’editore Bertani.

Sarei molto lieto di leggere i suoi testi. Nel libro di Della
Mea “proletari senza comunismo” che l’editore Bertani
mi ha mandato leggo (p. 195) un’allusione ad un Suo
testo sull’influenza dell’evoluzione culturale sull’evoluzione
fisica. Purtroppo non so dove procurarmi il n° di Giovane
Critica, dove è stato pubblicato.

Per il testo che le ho mandato (la science marxiste), non
ne ho bisogno per il momento. Lei può dunque tenerselo, e,
se vuole, comunicarlo a Luciano della Mea; ma preferisco
che non sia mandato ad editori, almeno per il momento.

Mi chiedo soprattutto se non sarebbe meglio non pubblicare
nel libro il capitolo sull’Europa unita, e pubblicarlo

⁵⁴⁰ Giorgio Bertani (1930-1996) è stato un editore e intellettuale italiano, protagonista dell’editoria indipendente e antagonista. Fondatore a Verona della casa editrice che portava il suo nome, seppe costruire un catalogo orientato verso la cultura radicale, dando spazio a opere censurate, marginalizzate o trascurate dall’editoria ufficiale. In stretto rapporto con i movimenti del ’68 e con l’area dell’autonomia, tra i primi in Italia a pubblicare opere di Guy Debord e dei situazionisti, fu sorvegliato dalle autorità per la sua attività editoriale.

a parte (del resto un'abbozzo di questo testo è stato pubblicato dalla Libreria "La Commune"⁵⁴¹). La ragione principale è che Questo testo non è "scientifico" (per insufficienza di legame alla "pratica" e per altre ragioni). Può avere un certo valore per la propaganda, la sincronizzazione della lotta in Europa, ma niente di più.

Sarei riconoscente se lei potesse dirmi il Suo parere. Ma sono certo che Ella abbia libri più importanti e cose più utili da fare che darmi dei consigli, anche se importantissimi per me, venendo da Lei. Rimaniamo qui, in Alto Adige, fino ai primi di settembre, poi di nuovo a Parigi (4 Rue des Chartreux). spero molto che ci possiamo incontrarti prima della fine dell'anno. Con amicizia e riverenza

Jean Fallot

Lettera 6

Jean Fallot, 4 Rue des Chartreux - Paris 6^{ème}

27 settembre 72

Egregio e caro dottore

Appena ho potuto rivedere il mio testo, ho riletto ciò che avevo scritto sull'Albania.

Lei ha perfettamente ragione, avrei dovuto parlare con più misura. Ho tolto completamente ogni riferimento all'Albania.

Le sono grato di avermi incitato a farlo, e Le sarei ancora più grato se si ricorda di altre cose che sarebbero meglio togliere o rivedere.

Per l'altro mio libro in preparazione "Capitalisme et science de classe" non glielo mando perché non lo trovo soddisfacente – almeno nello stato attuale.

Mi scuso di disturbarla.

Spero di rivederla se ho la fortuna di poter tornare a Firenze durante l'anno.

Amicalement - Jean Fallot

Lettera 7

4 Rue des Chartreux - 75006 Paris

5 Décembre 1972

Con amicizia ed ammirazione riconoscente di tutto ciò che mi ha insegnato

Jean Fallot

Egregio e Caro Dottore,

Rileggo il Suo libro "Sul materialismo": come

⁵⁴¹ Libreria anarchica di Parigi.

Le avevo già scritto alla mia prima lettura è forse l'unico libro moderno sul marxismo che mi abbia fatto questa impressione forte, questo "choc". E, cosa ancora più importante, ritrovo la stessa impressione rileggendo. Lei si è, ~~in~~ per così dire installato ("installé") in una posizione inespugnabile, semplice come una proposizione del Discorso del Metodo, che unisce il buon senso più immediato alla filosofia più difficile ed astratta. Niente di più vero che la Sua affermazione del ripudio generale della componente materialistica del marxismo. Allora che si è il diritto di pronunciare la parola "dialettica" senza parlare di materialismo, il contrario è proibito. Ne ho avuto la prova alla mia tesi. Il relatore ha rilevato la parola "materialismo" in qualche punto, e mi ha chiesto "Lei voleva dire materialisme dialectique?". Ho risposto "Non, volevo dire materialismo". Ed egli sembrò l'uomo che non capisce – o crede ad un paradosso. Non è che, in quello che Lei scrive, non ci siano molte cose sulle quali m'interrogo.

Per esempio p. 16-17, Lei scrive "Se si considera ... bisogna dire che il marxismo, soprattutto nella sua Prima fase... non è propriamente materialismo"⁵⁴².

E Lei aggiunge che il fatto di entrare in rapporto colla natura mediante il lavoro (ciò che è l'idea di Marx dalla gioventù in poi, non vedo che abbia cambiato idea all'epoca del Capitale) possa significare una corruzione pragmatistica e non materialistica del rapporto natura umana → natura.

Questo, non lo penso per niente. Anzi penso il contrario e devo dire che è molto grazie a Lei, che mi ha fatto riflettere alla componente materialistica del marxismo, che lo penso.

Penso che, scrivendo ciò che lei ha scritto in questa pagina, Lei abbia, come ci succede a tutti, dato troppo ai sofismi degli anti-materialisti, (e perciò pseudo-marxisti).

La ragione per la quale Lei pensa che un rapporto uomo-natura (specificato come natura-lavoro dell'uomo) non sia materialista è che annulla il lato passivo del rapporto stesso (p. 17).

In questo ancora lei mi ha fatto scoprire qualche cosa di molto importante, che non è esplicito nelle opere giovanili di Marx, ma che non può non essere marxista (ab ovo): che il rapporto lavoro dell'uomo → natura, non può mai

⁵⁴² Fallot si riferisce a questo passo di *Sul Materialismo* (ora a p. 13): «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».

annullare il rapporto (primordiale) natura → uomo.

Ma quando Marx à detto che questo <deve> avvenire?

Anzi nel terzo libro del Capitale, quando parla dell' agricoltura (del lavoro agricolo, e più specifica<me>nte dell'agronomia applicata all'agricoltura) dice esplicitamente il contrario.

Cosa sarebbe il materialismo dialettico, se non

la riconoscenza che il rapporto crea una situazione

che è la stessa e l'altra da sè. Cioè che l'uomo

che modifica la natura, e dunque è divenuto

l'altro dalla natura, rimane lui stesso natura

(senza non ci sarebbe un rapporto dialettico e storico

ma semplicemente un esteriorizzazione, una

trascendenza, avrebbe detto Gramsci). Gramsci insiste

(e Lei à ragione di dire che à torto di farlo tanto con tanta insistenza)

che la concezione di una esteriorità della

natura (dell'oggetto natura) per rapporto alla società

e al lavoro sia una maniera di religione, di

superstizione. Ha ragione, semplicemente avrebbe

dovuto aggiungere che la concezione dell'uomo,

cioè della società umana come esteriore alla natura,

("à l'environnement" per usare la parola centrale dell'ecologia)

è anche una superstizione. E superstizione molto più

grave, che non c'è nessuna ragione di pensare che

Marx ne sia stato la vittima anche quando

à considerato che, specialmente con lo sviluppo dei

rapporti di produzione del capitalismo, per l'industria

domina la natura, che diveniva oggetto della

sua attività. In altri termini se

per un lungo periodo, e, di una maniera normale

la natura à dominato l'uomo, e le società umane

senza reciprocità, semplice adattamento vitale alle condizioni ambientali come

le altre specie, l'uomo non può dominare la natura

che come parte della natura.

Per l'idea pragmatistica che la conoscenza non può

essere che dell'azione, delle modifiche, dei

cambiamenti dovuti al lavoro, ecc. anche se il marxismo

fosse pragmatistico, non cambierebbe niente a ciò

che ho detto sopra, ma quando il marxismo à

posto le cose come < se > solo l'attività potesse fare conoscere.

Nella società chi conosce meglio, l'operaio, la massa

vittima, e, in questo senso, "oggetto" e passiva (per

amor o per forza) della sfruttazione, od i sfruttatori

che "agiscono". La coscienza di classe è quella

di ciò che si subisce, per tornare in azione

rivoluzionaria, ma non si confonde e non dipende

unilateralmente di questa azione. Ancora qui

c'è un rapporto dialettico tra la conoscenza < di > chi subisce

e la pratica liberatrice del lavoro "necessario" (dunque

imposto), la pratica della lotta di classe.

Ammiro tanti punti di tutto ciò che Lei scrive. Mi domando perché Lei non fa una sintesi più ampia ancora della questione.

Intanto mi sono accorto di tutto ciò che mancava alla mia concezione del marxismo, proprio perché era materialista

(in sé) ma non per sé. “La science marxiste” avrebbe

Dovuto < dare > più importanza al materialismo.

Lo farò, di una maniera metodica, nel prossimo

libro che metto al punto e che vorrei, se me lo permette, perché questo libro le dovrà il migliore, dedicarle (le dédier).

Ma desidererei parlarne! È possibile che io possa

passare per Firenze nel periodo di Natale. Lei pensa

di stare a casa? Sarei anche felice di vedere il

dottor Luciano della Mea.

Mi domando, d'altra parte, se lei non fa la parte “troppo bella”

ad Engels, come materialista (e non mostra abbastanza

a quale punto Marx è materialista).

Per esempio lei (p. 93) dice, non si < può > più giustamente

che la formula di Engels, libertà “consapevolezza della

necessità” pecca non per mancanza di volontarismo,

ma di senso dell'edonismo. Niente può essere

più < vero >, l'edonismo è una componente primordiale del materialismo.

Ma questo errore idealista di Engels mostra che,

consapevolmente, il suo materialismo era meno

conseguente (malgrado le apparenze) di quello di

Marx, che non si è allontanato dal materialismo.

Essere materialista non significa trattare come biologia

i fenomeni della vita sociale, (esattamente come Lei scrive

che fare della digestione un fenomeno essenzialmente sociale

è sprovvisto di senso) ma trattare di questi fenomeni

nella loro materialità, nel legame sociale materiale

fra gli uomini, che consiste nella produzione – (e questa

produzione come legame sociale techno{co}logicamente esterni alla società (come tale), rapporti sociali ciò che pone anche i rapporti con la natura.

Lettera 8

Indirizzo in Germania: Am Staden 18 - Saarbrücken - Id. 62000

In francia : 4 rue des Chartreux 75006 Paris

il 5 febbraio 73

Egregio e Caro Dottore

La ringrazio della Sua lettera. Anche io speravo

molto di vederla durante le feste di Natale, e di parlare a lungo

del Suo libro sul materialismo, al quale devo tanto.

Purtroppo stavo poco bene e sono rimasto nel mezzogiorno della Francia senza muovermi.

La sua accettazione della dedica del mio prossimo libro mi

lusinga e le sono molto grato. In fatto ho quasi sempre evitato le dediche a persone che non fossero i miei figli e mia moglie: eccezione per un mio compagno nella lotta politica contro il revisionismo, compagno operaio e che è stato vittima per molti anni (lo è ancora) del doppio ostracismo degli anti-comunisti e dei comunisti (ufficiali).

Per lei si tratta di mettere all'inizio del mio libro <il> Suo nome, perché devo a lei ed a Della Mea di avere visto apparire in Italia 2 libri, allorché in Francia non essendo un althusseriano, e non vedendo chiaramente in Marx il fondatore di una filosofia del linguaggio, ma (ciò che mostra la mia ignoranza) l'autore della critica scientifica del modo capitalistico di produzione... e non essendo stato nel passato né Goldmanniano⁵⁴³, né Garandista⁵⁴⁴, ecc... non ho, va da sé, il diritto di città tra i marxisti francesi. Dunque Le devo enormemente sotto questo lato. Ma si aggiunge il fatto che il Suo scritto mi abbia svegliato di un'attitudine non scientifica, esitante, piena di contra<d>izioni verso la componente materialistica del marxismo. Cerco di ripararla nel libro attuale (che Lei mi autorizza a dedicarle) e che si chiamerà "Sfruttamento, inquinamento, guerra. Saggio di critica marxista" (o "Sfrutt., inq., guerra. La logica del capitalismo"). Mi dica quale dei 2 titoli le sembra preferibile? Naturalmente la difficoltà sarà di trovare un editore per "la scienza marxista", Bertani l'ha in lettura da Settembre. Dice di volerlo pubblicare. Ma non si decide. Temo che abbia delle difficoltà finanziarie. Lo stesso per Jaca Book (ma non si tratta per loro di difficoltà finanziarie): piuttosto il mio libro non somiglia a quelli del padre Calvez⁵⁴⁵ o del grande Althusser, che hanno tradotto! Non rispondono neanche! In ogni modo spero di finire "Sfruttamento..." per maggio circa, ed, appena finito, le manderò una copia del manoscritto.

con tutta la mia amicizia e riconoscenza

Jean Fallot

⁵⁴³ Lucien Goldmann (1913-1970) è stato un filosofo e sociologo marxista, celebre per il suo "strutturalismo genetico", che cercava di collegare le strutture culturali e letterarie con le dinamiche storiche e sociali collettive. Goldmann si concentrò sull'analisi delle opere letterarie e filosofiche come espressione della coscienza di gruppi sociali, in particolare nelle sue opere su Pascal e Racine. Criticò sia il determinismo marxista tradizionale sia lo strutturalismo astratto.

⁵⁴⁴ Albert Garand, economista e sindacalista francese, autore del libro *L'autogestion, l'entreprise et l'économie nationale* (1974).

⁵⁴⁵ Si riferisce a Jean-Yves Calvez (1927–2010), gesuita, teologo e filosofo francese, noto per i suoi studi sul marxismo, sull'etica economica e sulla dottrina sociale della Chiesa. Autore dell'opera *La pensée de Karl Marx* (1956), contribuì al dialogo tra cristianesimo e pensiero moderno.

*D'accordo per ciò che dice del stani{li}simo. Credo anche che oltre all'insufficienza di materialismo la critica dell'umanesimo abbia una parte smisurata. Ci sono anche molti altri difetti, ciò non toglie che – quale è – la morale marxista avrà la sua utilità. [aggiunta sul lato verticale della prima pagina]

Lettera 9

Terme Neroniane , 35036 Montegrotto (Padova)

24 aprile 1973

Egregio e Caro Dottore

Molto lieto di averla incontrato a Firenze.

Mi dispiace di dover sempre arrivare senza sapere di una maniera precisa in anticipo quando.

Sto a Montegrotto fino all'ultimo del mese, poi la bellissima Saarbrücken.

Lei mi ha parlato, se non mi sbaglio, del libro di Dario Paccino⁵⁴⁶, "l'imbroglione ecologico". Giorgio Bertani me l'ha dato, dicendomi che proprio lui aveva in lettura "La scienza marxista" ed avrebbe anche il mio ultimo manoscritto, a lei dedicato.

Sono lusingato di trovarmi citato all'ultimo capitolo da D. Paccino, ed, ancora di più, di esserlo accanto a lei.

Forse sarà - grazie in massima parte a lei - l'inizio di questa lotta contro il "barrage" del quale Lei mi parlava.

Avrei voluto parlare più a lungo con Lei, di molti argomenti che abbiamo in comune.

Per Gramsci, non Le sembra che sia di solito bene ispirato quando s'ispira al Macchiavelli (ed è anche allora rivoluzionario). Cosa ne pensa?

Très amicalement vôtre et avec la plus grande

Reconnaissance. Jean Fallot

Lettera 10

Saarbrücken, le 14 Mai 1973

Amicalement vôtre

Bien des amities aux vôtres

J'ai envoyé les livres demandés à votre ami Jean Fallot

⁵⁴⁶ Dario Paccino (1918-2005) è stato un giornalista e scrittore, impegnato soprattutto in questioni di ecologia e nella denuncia dei danni ambientali. Marxista anch'egli, partecipò attivamente alla Resistenza e alle lotte sociali e sindacali della seconda metà del Novecento. Autore del saggio *L'imbroglione ecologico* (1972), smascherò le contraddizioni dello sviluppo industriale e le false soluzioni proposte dal sistema. Fondò la rivista *Ecologia*, contribuendo a diffondere una coscienza ecologica radicale. Tra i suoi libri anche *Il diario di un provocatore*, Roma, 1977; *I Colonnelli Verdi e la Fine della Storia*, Roma, 1990.

Egregio e Caro dottore

La Sua lettera mi ha fatto un'immenso piacere. Temevo molto il Suo giudizio filosofico e scientifico, al quale tengo più di tutto.

In un certo senso credo anch'io di aver svolto un'opera riuscita (anche se in 3 parti, che ho svolto in momenti diversi), forse la migliore per l'impegno politico ed il carattere di sintesi.

Sono consapevole dell'inferiorità della prima parte, sullo sfruttamento; meno certe pagine (credo quelle sul lavoro e la produzione, che sono all'inizio) il resto è piuttosto banale, ma quella parte era necessaria per la "triade". In ogni modo la Sua comprensione dell'insieme del testo è per me della più grande importanza, perché è difficile davanti all'aria superiore e sprezzante degli editori del mio paese, di non chiedermi se – finalmente – non hanno ragione loro.

Più di tutto sono riconoscente a mia moglie, che in tutti questi anni, non si è mai scoraggiata, e fa il principale del lavoro (scrivere. Scrivere ancora).

Lei mi ha mandato il manoscritto. Forse è una cosa utile, perché ho fatto diversi cambiamenti. Ho tolto certe cose e scritto alcune pagine. In particolare, leggendo nel libro di Paccino la polemica di Berlinguer contro Engels (ripreso da Lei), mi è apparso utile analizzare l'idea di Berlinguer - perché mi sembra molto caratteristica dell'utopia scientifica (astratta dai rapporti di produzione) dei revisionisti. Se lei lo desidera, potrò rimandarle il manoscritto, riveduto. Così l'avrà, finché il libro < non > sia pubblicato. La mia "ultima" speranza sta nell'amico Bertani, al quale ho lasciato anche fare una copia del manoscritto, e mandato un'altra riveduta. Ma sono deciso, se non risponde, di pubblicarlo alle mie spese (malgrado le mie condizioni economiche non straordinarie!)

Ho apprezzato molto il libro di Pacino. Non mi pare che esista un testo simile in lingua francese.

Ma non vedo che i nostri testi facciano "double emploi", perché il testo di Paccino è molto più analitico ed il mio il contrario (cercando sempre i principi).

Come credo di averglielo detto o scritto, per il libro "la science marxiste" l'ho diviso in 2 ~~parti~~ libri distinti – l'uno, che si chiamerà "la science de lutte de classe" corrisponde alla seconda parte – ed ho finito di prepararlo.

Per ciò che sarà l'altro libro, che riprende testi della prima parte, si chiamerà "Marxisme et théorie de la communion". Ho fatto molte

correzioni, rendendolo più materialista (e devo molto a lei) trasformando del tutto il mio punto di vista sull'oggettività (grazie alla mia analisi sull'inquinamento e la natura, oggetto della produzione), aggiungendo in fine un capitolo sulla "coscienza di classe e la conoscenza". A Parigi, si vede che siamo usciti dal periodo di "reflux" della lotta, le manifestazioni si susseguono. Per il momento non riuniscono ancora che gruppi di giovani, studenti, e marginali tra gli operai. Ma 2 cose importanti: il P. C. Francese deve – suo malgrado – seguire, spesso <gli> animi, allora che ancora 1 anno o 2 anni fa rinnegavo tutto ciò che non era organizzato da lui. Ha perso l'iniziativa (che consisteva a frenare) l'iniziativa frenatrice, se si può dire. Secondo, gli immigrati, in particolare dai Paesi arabi, non sono più al di fuori. Sanno di poter lottare nel paese; che l'industria capitalistica francese non può fare a meno di loro. Non sono ancora che piccoli gruppi a lottare apertamente. Ma il movimento è cominciato. Punti negativi, l'organizzazione è sempre senza unificazione, gli umanisti si oppongono tra di loro, ai trozkisti (i quali si oppongono tra di loro, ecc.).

Lettera 11

Jean Fallot - Allée Sainte Estève
06 Villefranche-sur-mer tél. 807429

7 ottobre 1974

Egregio e Caro dottore

Spero che Lei e la Sua gentile Signora abbiano avuto ottime vacanze di "laboriosum otium". Spero di ricevere, appena uscito, il Suo libro sul freudismo.

Rileggo la Sua magistrale analisi a proposito di Karl Korsch. Soltanto che tenderei a trovare giusta la distinzione tra Korsch e Lukacs.

Korsch stesso à scritto che se si era considerato solidale di Lukacs, malgrado le differenze di pensiero, era perché erano stati condannati assieme e dalle stesse autorità (social-democratiche e comuniste).

Credo anzi che ci sia in Korsch un acutezza di pensiero superiore, che ciò che vede è spesso giustissimo, ma che la sua interpretazione sia "déviée" e sfumata. Per esempio egli vede il rapporto Kautsky-Lenin, ma questo condanna Lenin, vede che il marxismo è una teoria della lotta di classe, e prima critica dell'economia, ciò che è giustissimo, ne trae la conseguenza che non si occupa della natura, ciò che è falso; vede che ci sono dei cicli oggettivi dell'economia capitalista, che determinano dei periodi di flusso e riflusso del pensiero marxista tra rivoluzionario e riformista, è giustissimo;

ne trae la conseguenza che il marxismo sparisce, ecc. è falso.
In ogni modo è un grande tecnico (ma pericoloso per i giovani senza formazione e partito).

Bertani à fatto uscire (finalmente) “Scienza della lotta di classe” in questi giorni. Gli ho chiesto di mandarle una copia per espresso subito. Sono certo che non l’ha fatto –. Perciò credo che il meglio (e mi scuso molto di chiederglielo) sarebbe che lei scriva a Giorgio Bertani (Lungadige Panvinio 37 Verona tel. 39-4532686-) dicendo che le ho annunciato il volume, che l’aspetta. Ciò permetterebbe che Lei facesse un’allusione all’altro libro, a lei dedicato, “Sfruttamento, inquinamento, guerra”; perché ho paura che la paruzione, se non si insiste da diversi punti, sia rimandata ad infinitum. Ho già dovuto chiedere a Bertani di fare ritradurre il libro. Ne aveva incaricato Paccino, il quale ha trovato una traduttrice che ignorava quasi del tutto il francese, e non sapeva scrivere in italiano, e, di più, non sapeva neanche battere a macchina. Paccino ha finito la sua prefazione (a “Sfruttamento...”). prefazione che Bertani trova “abbastanza buona” – molto giornalistica, e che non mostra per niente l’unità né la composizione del libro, se non per farne una massa di banalità! (ciò che è ma con un certo fine!)

D’altra parte Le avevo scritto in luglio che Bertani mi aveva proposto di scrivere un libro sui diversi “marxisti” del dopoguerra. Incapace di farlo, ho pensato a Lei. Sarei contento se Lei accettasse, o almeno studiasse la questione.

Le sarei grato se trovasse qualche tempo per scrivermi. Penso sempre che Lei è quasi l’unico, in nostri tempi, ad avere idee giuste sul marxismo.

Scrivo sempre su “la subjectivité révolutionnaire”. È un argomento molto difficile. Ne parleremo, conto molto su di lei per chiarire molti punti.

Très amicalement à vous. Amitiés de Paola.

Amitiés à Madame Timpanaro

Jean Fallot

Lettera 12

Monsieur Fallot
“Ma tourelle”
Allée Saint Estève
Villefranche S/mer (06)

7 settembre 1975

Illustre e caro dottore
trovo al mio ritorno a Villefranche la sua lettera così amichevole. Detto questa lettera alla mia carissima figlia Solange, poiché la mia cattiva scrittura rende ciò che scrivo difficile a capire. Non sono stato revocato. Del resto essendo funzionario di ruolo revocarmi sarebbe impossibile in un paese di democrazia formale qual è la Francia. Ma la

democrazia borghese funziona in modo molto più intelligente. Benché io sia due volte dottore, laureato della facoltà di Legge e che io abbia pubblicato i libri che Lei conosce, io non riesco ad andare oltre la categoria di “Maître Assistant, deuxième catégorie”. Con i miei titoli credo di essere l’unico in questo caso. A Nizza ci sono dei professori titolari che non hanno fatto quasi niente per esserlo. Evidentemente non accenneranno mai alle mie opinioni politiche. Secondo loro, la ragione sarebbe semplice: sarei la vergogna dell’insegnamento e della cultura filosofica nel paese chiamato Francia. Così il sistema si protegge, poiché combatterlo significa non soltanto umiliazioni ma, più prosaicamente, condizioni economiche che toccano la povertà, soprattutto che tra tre anni sarò pensionato. Come già adesso (con tre figli ancora a carico) riesco appena a vivere, Paola, come Lei ho scritto, ha dovuto impiegarsi presso il consolato di Francia a Monaco nell’ultima categoria e per un lavoro quasi meccanico e che la stanca moralmente e fisicamente.

Forse ho fatto male di accennare, nella mia ultima lettera, a questo fatto personale. In un paese democratico le misure di prigione o di coercizione fisica contro i militanti politici sono rare, viviamo nel mondo della libertà, ma, non di meno il sistema sa perfettamente come ridurre gli avversari. Mio figlio Daniele, che aveva un piccolo impiego d’insegnante per aiutarlo a fare suoi studi di Legge, l’ha perso rapidamente. Mancava di “Autorità”! Ci sarebbe moralmente molto più facile di attraversare queste difficoltà, con i libri pubblicati. Da questo punto di vista il più grande aiuto che ho avuto in questi anni è venuto da Lei. Grazie alla sua iniziativa e alla prefazione di Della Mea sono stato conosciuto in Italia e so tutti gli sforzi che Lei fa in modo che gli altri miei libri siano pubblicati nel suo paese.

La sua lettera mi ha profondamente commosso ed io e mia moglie le mandiamo i nostri più cari ricordi, a Lei e alla sua gentile signora.

Jean Fallot

Lettera 13

Jean Fallot - Via San Damaso 49 - tel (06)638-28-29
Roma

Le 19 Juin 1985

Cher Docteur et Ami

J’ai eu l’agréable surprise de recevoir
ce matin votre traduction du Bon Sens du
Baron d’Holbach⁵⁴⁷, et surtout votre première
traduction. Je regrette de ne pas posséder
l’original de ce texte, car je suis certain que
j’aurais apprécié encore mieux la fidélité et
le brillant de votre traduction.
Votre livre tombe à pic. Nous quittons Rome
vendredi, ma femme et moi, pour la France où
je passerai une partie de l’été. Mais continuez
à m’écrire à Rome où ma femme rentrera très vite.
Je trouve les événements attendus très encourageants.
D’un côté la gauche très traditionnelle se montre de
plus en plus annulée, de l’autre les masses de la
jeunesse se tiennent étonnamment là, mais
cela ne durera pas.
J’ai beaucoup travaillé sur mes divers manuscrits,

⁵⁴⁷ P.H.T. d’Holbach, *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, Garzanti 1985.

car je pense, grâce à votre empressement,
qu'après tout ils le méritent.
Quand nous proposerez-vous de traduire et
d'écrire sur l'abbé Meslier⁵⁴⁸. La parution du
Bon sens est en tout cas à l'actif de
l'édition italienne.
Mon hommage à votre épouse.
Amicalement à vous

Jean Fallot

⁵⁴⁸ Jean Meslier (1664 – 1729) fu un sacerdote cattolico francese, figura chiave del primo Illuminismo radicale e precursore dell'ateismo filosofico. Dopo la sua morte, venne scoperto il suo unico scritto, un audace *testamento filosofico* in cui rigettava ogni forma di religione – cristiana e naturale – denunciando la Chiesa e la monarchia come strumenti di oppressione sociale. Promuovendo un materialismo ateo e l'abolizione delle gerarchie sociali, Meslier anticipò temi rivoluzionari. La sua opera, circolata clandestinamente, influenzò pensatori come Voltaire (che ne pubblicò una versione mitigata), Diderot e d'Holbach, contribuendo allo sviluppo del materialismo francese radicale.

Bibliografia

- Azzolini 2021 = G. A., *Lo storicismo marxista nell'Italia degli anni Settanta*, in «Filosofia italiana», XVI, I, 2021, pp. 91-107.
- Anderson 2013 = P. A., *Su Sebastiano Timpanaro. Quaderni Materialisti*, (11/12), 2013, pp. 11-23.
- Arrighetti 1973 = G. A., *Epicuro. Opere*. G. Arrighetti (a cura di), Torino, 1973.
- Badaloni 1962 = N. B., *Il marxismo come storicismo*, Milano, 1962.
- Badaloni 1967 = N. B., *Gramsci storicista di fronte al marxismo contemporaneo*, in «Critica marxista », Quaderno n. 3, 1967, pp. 96 sgg.
- Bataille 2015 = G. B., *La parte maledetta* preceduta da *La nozione di dépense*, Torino, 2015.
- Bonacina 1996 = G. B., *Filosofia ellenistica e cultura moderna*, Firenze, 1996.
- Bufarale 2023 = L. B., *Sebastiano Timpanaro. L'inquietudine della ricerca*, Centro di Documentazione di Pistoia, 2023.
- Cambiano 2016 = G. C., *Filosofia italiana e pensiero antico*, Pisa, 2016.
- Carpi 2020 = G.C., *Lenin: La formazione di un rivoluzionario (1870-1904) vol. I*, Bari, 2020.
- Casini 1980 = P. C., *Introduzione all'illuminismo. Vol. I e II*, Bari, 1980.
- Castellana = R. C., *Timpanaro o l'etica del saggio* in «Allegoria», XIII, 39, 2001, pp. 40-51.
- Cataldi 1990 = P. C., *Il metodo di Timpanaro* in «Allegoria», II, 4, 1990, pp. 143-168.
- Cortesi 2001 = L. C., *Sebastiano Timpanaro "marxista e leopardiano"*, in Timpanaro 2001, Roma, pp. I-XLV.
- Cospito 2021 = G. C., *Gramsci e il marxismo come storicismo assoluto*, in «Filosofia italiana», XVI, I, 2021, pp. 31-45.
- Croce 1939 = B.C., *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*, in *Il carattere della filosofia moderna*, 1941.
- Curi 2011 = U. C., *Leggere l'Introduzione del '57 di Marx*, Como-Pavia, 2011.
- Della Volpe 1973 = G. D. V., *Logica come scienza positiva*, in *Opere*, Ambrogio, I. (a cura di), vol. IV, Roma, 1973.
- De Liguori 2005 = G. D. L., *Da Teofrasto a Stratone. L'itinerario filosofico di Giacomo Leopardi* in «Quaderni Materialisti», (3/4), 2005, 195-223.
- Dettori 2021 = G. D., *La crisi del marxismo come storicismo dopo l'indimenticabile '56*, in «Filosofia italiana», XVI, I, 2021, pp. 2021, pp. 73-89.
- Di Benedetto 2002 = V. D. B., *Come ricordo Sebastiano Timpanaro jr. La vita, il carattere e il fascino di un personaggio d'eccezione*, in «Athenet» n. 6, Pisa, pp. 14-17.

- Di Benedetto 2003 = V. D. B., *La filologia di Sebastiano Timpanaro in Il Filologo Materialista*, Di Donato (a cura di), Pisa, 2003, pp 1-89.
- Di Benedetto 2005 = V. D. B., *Discutendo di Timpanaro e di congetture* in «Rivista di cultura classica e medioevale», gennaio-giugno 2005, Vol. 47, No. 1, pp. 159-171.
- Diderot 1990 = D. D., *Interpretazione della natura*, Milano, 1990.
- Diderot 2019 = D. D., *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, Firenze, 2019.
- Dombroski 1983 = R. D., *Timpanaro's Materialism: An Introduction* in «Journal of the History of Ideas», 44, 2, Philadelphia, 1983.
- Engels 1970 = F. E., *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Roma, 1970.
- Engels 1971 = F. E., *Dialettica della Natura*, Roma, 1971.
- Engels 1976 = F.E., *Ludwig Feuerbach*, P. Togliatti (a cura di), Roma, 1976.
- Engels 2021 = F. E., *Anti-Dühring*, F. Minazzi, G. De Caria (a cura di), Milano, 2021.
- Fallot 1972 = F. J., *Lotta di classe e morale marxista*, Verona, 1972.
- Fallot 1974 a = F. J., *Scienza della lotta di classe*, Verona, 1974.
- Fallot 1974 b = J. F., *Marx e la questione delle macchine*, Firenze, 1974.
- Fallot 1976 = J. F., *Inquinamento, Sfruttamento e Guerra*, Verona, 1976.
- Fallot 1978 = J. F., *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, Torino, 1978.
- Fallot 1980 = J. F. Perché essere epicureo oggi, in *Epicuro a Roma: antologia di Lucrezio, Cicerone, Seneca e di autori cristiani per l'ultima classe dei licei classici e scientifici*, Giacinto Namia, (a cura di), Torino, 1980.
- Fallot 1990 = J. F., *L'angoisse devant la mort. Journal*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 1990.
- Fallot 2009 = J. F., *Il pensiero dell'Egitto Antico*, Torino, 2009.
- Fedeli 2009 = P. F. *Timpanaro filologo*, in *Da Tortorici alla Toscana: percorsi della famiglia Timpanaro*, P. de Capua, M. Feo e V. Fera (a cura di), Messina, 2009, pp. 393-412.
- Finelli 2012-2013 = R. F., *Il Marxismo di Sebastiano Timpanaro tra «Natura Prima» e «Natura seconda»* in «Quaderni Materialisti 11/12», Milano, anno 2012-2013.
- Geue 2025 = T. G., *Major Corrections: An Intellectual Biography of Sebastiano Timpanaro*, London, 2025.
- Holbach 2005 = P. T. H., *Il Buon Senso*, S. Timpanaro (a cura di), Milano, 2005.
- Isnardi-Parente 1983 = M. I. P., *Opere di Epicuro*, Torino, 1983.
- Lanza-Ugolini = D.L.-G.U., *Storia della filologia classica*, Roma, 2020.
- Lenin 1978 = V.L., *Materialismo ed empiriocriticismo*, Roma, 1978.

Leopardi 1993 = G. L., *Canti*, Torino, 1993.

Leopardi 2008 = G. L., *Operette Morali*, Milano, 2008.

Luporini 1974 = C. L., *Dialettica e materialismo*, Roma, 1974.

Luporini 2006 = C. L., *Leopardi progressivo. Il pensiero di Leopardi. L'officina dello Zibaldone. Naufragio senza spettatore*, Roma, 2006.

Lukacs 1973 = G. L., *Storia e coscienza di classe*, Milano, 1973.

Matteo Mameli 2024 = M. M., *Why Human Nature Matters: Between Biology and Politics (Why Philosophy Matters)*, London, 2024.

Marx-Engels 1844 = K.M, F.E., *La Sacra famiglia, ossia Critica della critica critica contro Bruno Bauer e consorti*, 1844. Marxists Internet Archive, <<https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1844/sacra-famiglia/index.htm>>. Aggiornato il 12.08. 2019. Accesso 11 giugno 2025.

Marx 1844 = K.M., *Manoscritti economico-filosofici*, 1844. Marxist Internet Archive, <<https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1844/2/Manoscritti/indexman.html>>. Aggiornato il 3.02.2008. Accesso: 11. 06. 2025.

Marx 1845 = K. M., *Tesi su Feuerbach*, 1845. Marxist Internet Archive, <<https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1845/3/tesi-f.htm>>. Aggiornato il 10. 09. 2000. Accesso: 11. 06. 2025.

Marx 1859 = K. M, *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, 1859. Marxist Internet Archive, <<https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1859/criticaep/prefazione.htm>>. Aggiornato il 30.9.2002. Accesso: 11. 06. 2025.

Marx-Engels 1983 = K.M, F.E., *L' ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Roma, 1983.

Marx 2011 = K. M., *Einleitung*, in Curi 2011, Como-Pavia, pp. 69-131.

Tesi su Feuerbach

Marx 2013 = K. M., *Il Capitale*, A. Macchioro, B. Maffi (a cura di), Torino, 2013.

Marx 2023 = K. M., *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, Milano, 2023.

Martellini 2016 = *Il simulare, la vanità della vita, gli inganni. Leopardi e Teofrasto*, in «Teoria e prassi», *Atti del XIII Convegno internazionale di studi leopardiani* (Recanati, 26-28 settembre 2012), C. Pietrucci, F. Corvatta (a cura di), 2016.

Mitsis 2018 = P. M., *La libertà, il piacere, la morte. Studi sull'epicureismo e la sua influenza*, Roma, 2018.

Narducci 1985 = E. N., *Sebastiano Timpanaro*. In «Belfagor», vol 40, n 3, 1985, pp. 283-314.

- Ormesini-Picone 2025 = G. O., A. P., *Introduzione a Sfruttamento, inquinamento, guerra. Scienza di classe.*, Napoli, 2025, pp. 5-48.
- Pagnini 2010 = A. P., *Timpanaro, la filologia, la medicina, la psicoanalisi: per un'epistemologia delle «scienze inesatte»*, in *La lezione di un maestro. Omaggio a Sebastiano Timpanaro*, N. Ordine (a cura di), Napoli, Liguori, 2010.
- Pasquali 1920 = G. P., *Filologia e Storia*, Firenze, 1920.
- Pasquali 1974 = G. P. *Storia della tradizione e critica del testo*, Milano, 1974.
- Piazzzi 2024 = L. P., *Gli studi lucreziani di Sebastiano Timpanaro*, in «History of Classical Scholarship», 6, 2024, pp. 211-238.
- Pestelli 2013 = C. P., *L'universo leopardiano di Sebastiano Timpanaro e altri saggi su Leopardi e sulla famiglia*, Firenze, 2013
- Pestelli 2020 = C. P., «Materialismo inquieto» e leopardismo nel dialogo Timpanaro-De Liguori. *Con scelta di lettere*, in «Studi italiani», anno XXXII, fascicolo 1, gennaio-giugno 2020, pp. 24-51.
- Pozzoni 2018 = G. P., *Il mondo mistico del Capitale: scienza, critica e rivoluzione in Lucio Colletti*, in «Consecutio rerum. Rivista critica della postmodernità», 2018.
- Quintili 2012 = P. Q., *La necessità del materialismo. Note in margine a Sul materialismo di S. Timpanaro* in «Quaderni Materialisti 11/12», Milano, anno 2012-2013.
- Quintili 2019 = P. Q., *Opere filosofiche, romanzi e racconti / D. Diderot*, P. Quintili, V. Sperotto (a cura di), Firenze, 2019.
- Romagnoli 1917 = E. R., *Minerva e lo scimmione*, Bologna, 1917.
- Santangelo 2014 = F.S., «Voler capire tutto ». *Appunti sullo stile di Sebastiano Timpanaro*, in «Anabases», 20, 2014, pp. 49-67.
- Sighinolfi 2025 = N. S., *Dal pessimismo agonistico al materialismo militante. Tra Leopardi e Sebastiano Timpanaro*, in «Consecutio rerum. Rivista critica della postmodernità», Anno IX, numero 17, 2025.
- Stok 2002 = *Introduzione in Il Lapsus Freudiano. Psicanalisi e Critica Testuale* F. Sto (a cura di), Torino, 2002
- Stussi, A. (2009). A proposito di Timpanaro filologo materialista
- Tellini 2011= G. T., *Un libro necessario in Classicismo e Illuminismo nell'Ottocento italiano. Testo critico con aggiunta di saggi e annotazioni autografe*, C. Pestelli (a cura di), Firenze, 2011.
- Timpanaro 1953 = S. T., *Le Congetture*, in «Atene & Roma» s. IV, III 1953, p. 95-99.
- Timpanaro 1955 = S. T., *La filologia di Giacomo Leopardi*, Firenze, 1955.

- Timpanaro 1972 = S. T., *Storicismo di Giorgio Pasquali* in *Per Giorgio Pasquali*, Pisa.
- Timpanaro 1974 = *Il lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale*, Firenze, 1974.
- Timpanaro 1978a = S. T., *Contributi di filologia e storia della lingua latina*, Roma, 1978.
- Timpanaro 1978b = S. T., *Presentazione* in Fallot 1978, Torino, pp. IX-XXXI.
- Timpanaro 1979 = The Pessimistic Materialism of Giacomo Leopardi
- Timpanaro 1980 = S. T., *Il «Marchesi» di Antonio La Penna*, in «Belfagor», 30 novembre 1980, Vol. 35, N. 6, pp. 631-669.
- Timpanaro 1981 = S. T., *Aspetti e figure della cultura Ottocentesca*, Pisa, 1981.
- Timpanaro 1985 = S. T., *Antileopardiani e neomoderati nella Sinistra Italiana*, Edizioni ETS, 1985.
- Timpanaro 2005 = S. T., *Il buon senso*, Barone d'Holbach, Milano, 2005.
- Timpanaro 1988 = S. T., *Cicerone. Della divinazione. Introduzione, traduzione e note di Sebastiano Timpanaro*, Milano, 1988, pp. VII-CIV.
- Timpana 1991 = S. T., *La filologia e il postmoderno. Intervista a Sebastiano Timpanaro*, in «Allegoria», III, 8, 1991, pp. 95-108.
- Timpanaro 1994 = S. T., *Nuovi contributi di filologia e storia della lingua latina*, Bologna, 1994.
- Timpanaro 1995 = S. T., *Nuovi studi sul nostro Ottocento*, Pisa, 1995.
- Timpanaro 1997 = S. T., *Sul Materialismo*, 1997.
- Timpanaro 2001 = S. T., *Il Verde e il Rosso. Scritti militanti (1966-2000)*, L. Cortesi (a cura di), Roma, 2001.
- Timpanaro 2004 = S. T. *La morte di Spinoza. Scritti di e su Sebastiano Timpanaro*, M. Feo (a cura di), numero monografico della rivista «Il ponte», a. 60, n. 10/11, ottobre novembre 2004.
- Timpanaro 2011 = *Classicismo e Illuminismo nell'Ottocento italiano. Testo critico con aggiunta di saggi e annotazioni autografe*, C. Pestelli (a cura di), Firenze, 2011.
- Vanzulli 2009 = M. V., Croce e Gentile su Marx. *Quaderni Materialisti*, 7/8, 2009, pp. 115-140.
- Zetkin 1925 = C. Z., *Lenin e il Movimento Femminile*, Marxist Internet Archive. <<https://www.marxists.org/italiano/zetkin/lenin.htm>>. Aggiornato il 18.04.2008. Accesso: 14. 06. 2025.