

La «scoperta» della ragione collettiva.

Note su Illuminismo e modernità

Alberto Burgio

(Università degli Studi di Bologna)

alberto.burgio@unibo.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The “Discovery” of Collective Reason. Notes on Enlightenment and Modernity

Abstract: The paper explores the hypothesis that the philosophical-political reflection around the protagonism of collective subjectivities developed, between the eighteenth and nineteenth centuries, in connection with the elaboration of an idea of *unconscious (collective) rationality*, giving rise to the construction of a new paradigm of philosophy of history, in tune, on the one hand, with the thesis of the progressive nature of history, but oriented, on the other hand, in a critical sense towards the *status quo* and therefore open to the most radical dynamics of political and social transformation. After having shown, by antithesis, the idea of systemic (*impersonal*) rationality underlying the classical economic-political paradigm (section 2), the paper examines paradigmatic texts of the eighteenth and nineteenth century continental debate (sections 3-6) to conclude (section 7) on the study of an unexplored reflection by Antonio Labriola on the influence of the unconscious on the elaboration of thoughts and practical conduct.

Keywords: Reason, Collective rationality, Unconscious, Progress, Providence, Philosophy of History

Si suole ritenere che l’anima rivoluzionaria dei Lumi abbia influito in senso progressivo sullo sviluppo storico (e dischiuse la strada alla Grande rivoluzione) con il promuovere valori e principi inconciliabili con lo *status quo*. A parere di Jonathan Israel la componente «radicale» dell’Illuminismo, rivale del Settecento «riformatore» magistralmente studiato da Franco Venturi, diede un contributo fondamentale alla modernizzazione europea elaborando la versione moderna dei concetti di democrazia ed eguaglianza, libertà religiosa e tolleranza, dignità e autonomia. Giudizi di valore a parte, la stessa idea sottende la lettura koselleckiana della «patogenesi» del mondo moderno¹.

¹ Cfr. R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Suhrkamp,

Come ogni seria tesi storiografica, anche questa è sostenibile e opinabile, né qui ci si propone di discuterla nel merito²: intento di queste pagine è abbozzare per sommi capi una diversa pista ricostruttiva che, senza di certo escluderla, potrebbe forse convenientemente integrarla.

1. *Un nuovo paradigma filosofico-storico*

È opinione condivisa che il riconoscimento di un fenomeno decisamente rilevante nella transizione alla modernità – il costituirsi dei soggetti collettivi e il progressivo affermarsi del protagonismo dei corpi sociali – abbia costituito un elemento di grande rilievo della cultura illuministica e un presupposto dei suoi significativi contributi allo sviluppo del pensiero filosofico. La percezione di tale fenomeno fu probabilmente decisiva – per fare solo un esempio inerente alla riflessione moderna sulle caratteristiche della dinamica storica – nella trasformazione del modello storiografico voltairiano compiutasi nel passaggio dalla *Histoire de Charles XII*, ancora incentrata sulle gesta di un Grande, al *Siècle de Louis XIV* e, soprattutto, al grande affresco dell'*Essai sur les mœurs*. Come Voltaire chiarì già nelle *Nouvelles considérations sur l'histoire*, la storia non poteva più concentrarsi sulle dinastie e sulle loro più o meno eroiche vicende: doveva documentare la storia reale (economica, demografica, sociale) delle popolazioni; occuparsi, in una prospettiva universale, delle «mœurs des hommes» e delle «révolutions de l'esprit humain»: della cultura, delle istituzioni e delle esperienze politiche delle comunità.

Ora, a nostro giudizio diversi indizi autorizzano a sostenere che nel pensiero di molti classici del canone filosofico moderno il riconoscimento dell'incipiente centralità dei soggetti collettivi – significativo corollario della individualizzazione della soggettività – non si sia espresso esclusivamente nella diversa attribuzione di responsabilità (la storia non più, o non più soltanto, come opera dei Grandi della storia, bensì anche dei popoli, delle comunità, dei corpi sociali) in merito alle vicende e agli accadimenti dei quali la storiografia si è sempre occupata. A questo primo mutamento paradigmatico, palese e indiscutibilmente rilevante, se ne è accompagnato (soprattutto negli autori dell'Europa continentale) un altro,

Frankfurt a.M. 1973; tra i numerosi contributi di Israel sul tema si vedano *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford UP, Oxford 2001; *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton UP, Princeton 2009; *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford UP, Oxford 2011; *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*, Princeton UP, Princeton 2014; fonte primaria della ricostruzione di Israel è la controversa ricerca di M.C. Jacob, della quale si veda in part. *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, George Allen & Unwin, London-Boston 1981 (2006²).

² In proposito si veda da ultimo G. Greco, *Dialettiche dell'Illuminismo. Una ricognizione del dibattito storiografico sull'«Illuminismo radicale»*, «dianoia», 26 (2021) 32, pp. 231-45.

meno evidente ma forse non meno incisivo: il progressivo affermarsi dell'idea che il processo storico sia in larga misura opera di una razionalità *collettiva* e *inconscia*. Questi medesimi indizi inducono altresì a ipotizzare che la scoperta (o l'invenzione) di tale forma della razionalità³ – scoperta indistinta, larvale, non ancora tale da depositarsi in una teoria stilizzata e consapevole, e per ciò il più delle volte trasmessa a mezzo di allusioni o metafore, se non di crittogrammi – abbia condotto alla costruzione di un *nuovo paradigma filosofico-storico*, sintonico, per un verso, alla tesi egemone del carattere progressivo della storia, ma al tempo stesso, e per l'altro verso, orientato in senso fortemente critico nei confronti dello *status quo* e pertanto aperto alle più radicali dinamiche di trasformazione politica e sociale.

Non vi è soggettività senza autonomia né autonomia senza razionalità: movendo da tale assunto talune figure chiave del canone filosofico moderno intente a riflettere sulla logica del processo storico giunsero a ritenere che, disponendo i corpi sociali di una propria radicata (e inconscia) razionalità, il loro agire politico-storico si attenesse (o *dovesse* attenersi) ai dettami di tale preziosa risorsa, e sortisse (o *potesse* sortire), nel lungo periodo, gli effetti progressivi o rivoluzionari che essa aveva previsto. A nostro avviso l'intreccio tra la percezione del costituirsi delle collettività in soggetti storici – un fenomeno sempre più rilevante nella storia intellettuale europea tra la seconda metà del XVIII secolo e la prima del XIX – e l'idea che i corpi sociali dispongano di una ragione condivisa non consapevole che *oggettivamente* li dirige nel corso del tempo (una ragione che evidentemente ereditava il ruolo di guida, tutela e garanzia assegnato in precedenza alla Provvidenza divina) ha costituito uno snodo portante nella storia del pensiero politico, economico e filosofico-storico europeo dalla seconda metà del Settecento in avanti. E, come si cercherà di suggerire in queste brevi note, contribuì a conferire a una parte della cultura illuministica europea un elemento di forte «radicalità» politica.

2. Modernità e ragione sistemica

Poc'anzi, nel presentare l'argomento di questo articolo, si è introdotta una clausola limitativa che è bene chiarire subito. Si è detto che l'ipotesi teorica di una razionalità inconscia immanente nei corpi collettivi circolò in particolare nella filosofia settecentesca dell'Europa continentale. Il motivo di questa precisazione è di primaria importanza. L'idea che il processo storico fosse promosso e garantito da una qualche forma di razionalità inconscia era un principio cardine della filosofia dei Lumi. Era, per dir così, la “traduzione ufficiale” del paradigma

³ Parlando di «scoperta» si intende richiamare la ricerca, in qualche modo parallela, che mezzo secolo addietro H.F. Ellenberger condusse intorno alle origini della psichiatria psicodinamica (*The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Basic Books, New York 1970).

provvidenzialistico in chiave secolarizzata. Se non più la Provvidenza, allora la Ragione: e in entrambi i casi sullo sfondo, ad attestare la continuità del paradigma, il beffardo dispositivo dell'eterogenesi dei fini (onde la tesi löwithiana secondo cui la filosofia della storia altro non sarebbe che un travestimento delle teleologie religiose⁴).

Ma questo schema generale – in forza del quale Hegel guardava alla *Weltgeschichte* come allo spazio operativo della *Vernunft* e della sua «unendliche Macht»⁵ – non si declinò ovunque nella stessa forma e con la medesima logica. L'illuminismo scozzese (e, più in generale, britannico), per fare riferimento a una tra le più alte espressioni della filosofia sociale e politica dei Lumi, lo interpretò in maniera diversa da come fecero molti francesi, tedeschi e italiani. Indubbiamente anche per gli scozzesi la ragione (laica, secolare) operava nella storia: lo si comprendeva contemplando la sequenza inoppugnabilmente progressiva che dal rozzo stadio delle comunità di cacciatori e pescatori aveva condotto la parte «civilized» dell'umanità alla modernità dispiegata delle società commerciali. Ma questa razionalità *oggettiva* non era appannaggio dei corpi sociali, non si esprimeva attraverso le scelte dei soggetti, nell'agire politico. La dinamica progressiva della storia (la transizione da uno «stage» all'altro) conseguiva a un meccanismo *sistemico*: discendeva – per fare l'esempio classico delle lezioni smithiane sulla *jurisprudence* – dallo squilibrio tra domanda (bisogni) e offerta (produttività sociale) determinato dalla crescita della popolazione. Quanto alla sostanziale coerenza (armonia) e fecondità di una relazione sociale foriera di crescente prosperità, anch'esse derivavano da un fattore sistemico: la “provvidenziale” capacità dello scambio di premiare gli egoismi individuali concorrenti dispensando al contempo effetti benefici all'intera collettività.

Non è improprio ipotizzare che la celebre (e non di rado fraintesa) metafora della «invisible hand», per come essa funziona nella *Wealth of Nations*, avesse precisamente il compito di mostrare come il dispiegarsi progressivo della dinamica economica nella società moderna non si debba tanto alla prudenza o alla lungimiranza dei *merchants* (né all'amorevole cura del Grande Architetto, benché sulla cifra teologica del pensiero smithiano la discussione sia ancora aperta⁶), quanto alla razionalità immanente nella *commercial society*: il rapporto di scambio (il mercato, istituzione chiave della modernità) sarebbe capace di genera-

⁴ Il riferimento è ovviamente a *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1949), ora nel secondo volume delle *Sämtliche Schriften löwithiane* (Metzler, Stuttgart 1981).

⁵ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, «Einleitung», in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, ed. Moldenhauer – Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, Bd. 12, p. 21.

⁶ Si vedano, in una bibliografia vastissima, i contributi di L. Hill, *The Hidden Theology of Adam Smith*, «The European Journal of the History of Economic Thought», 8 (2001), n. 1, pp. 1-29 e P. Oslington (ed.), *Adam Smith as Theologian*, Routledge, New York 2011; *contra*, G. Kennedy, *The Hidden Adam Smith and his Alleged Theology*, «Journal of the History of Economic Thought», 33 (2011), n. 3, pp. 385-402; P. Russell, *Irreligion and the Impartial Spectator in Smith's Moral System*, in Id., *Recasting Hume and Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, New York 2021, pp. 384-402.

re «da sé» (*spontaneamente* e all'insaputa degli individui, interessati soltanto al proprio profitto) sequenze ordinate e condizioni di equilibrio funzionali all'accumulazione della ricchezza nazionale⁷. Del resto Smith non inventava, piuttosto rielaborava materiali rinvenuti nelle fonti. Con una in particolare, la *Fable of the Bees*, pure bersaglio di aspre critiche nella *Theory of Moral Sentiments*, Smith condivideva aspetti non marginali. In particolare una pagina della *Fable* mandevilliana concorse probabilmente all'elaborazione del modello della mano invisibile.

Come tanti altri a quel tempo, Mandeville fu incuriosito dagli arcani della divisione sociale del lavoro (locuzione che pare abbia anche inventato⁸). Data la crescente «Variety of Toil and Labour»⁹ nella società moderna, chi provvedeva ad assegnare le singole attività a una miriade di individui indipendenti ed egoisti, ignari l'uno dell'altro e indifferenti al bene collettivo? Mandeville non costruì un modello in grado di risolvere l'engima e si limitò sostanzialmente a ribadire la tesi della divergenza tra ottica individuale e prospettiva sistemica intorno alla quale ruotava l'intero apologo del *Grumbling Hive*. Tuttavia, raccomandando di non affrontare il «problem» dal punto di vista di un'agenzia centralizzata (e fatalmente tirannica); suggerendo di «turn the Prospect» e di assumere la prospettiva dei singoli; affermando, infine, che la corrispondenza armonica (la presunta «proportion») tra i bisogni sociali e l'articolazione del mondo delle professioni «finds it self»¹⁰, anche Mandeville aveva discretamente sostenuto la tesi di una razionalità oggettiva immanente nel mercato.

3. *Human actions, not human designs*

Detto di Smith e di Mandeville, conviene soffermarsi brevemente su Ferguson, autore di un altro grande libro pubblicato in Scozia nel bel mezzo del breve lasso di tempo che separò l'uscita delle due opere fondamentali di Smith (la *Theory* e la *Wealth*) che evocano la mano invisibile. Il motivo è semplice: come la *Favola* mandevilliana, anche il *Saggio sulla storia della società civile* contribuì alla costruzione del modello smithiano. Ma in esso è dato rilevare accenti e anche un impianto logico diversi, che aiutano a focalizzare la divaricazione tra prospettiva anglosassone e illuminismo continentale.

Fino a un certo momento la tesi fergusoniana ricalcava quella di Mandeville

⁷ Per una discussione della tesi hayekiana (Smith teorico dell'ordine spontaneo) si veda da ultimo C. Smith, *Adam Smith and Spontaneous Order*, in A. Burgio (ed.), *Adam Smith and Modernity. 1723-2023*, Routledge, London-New York 2023, pp. 3-17.

⁸ Cfr. F. von Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge and Kegan Paul, London 1978, p. 249.

⁹ B. de Mandeville, *The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits*, with a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F.B. Kaye, Clarendon, Oxford 1924, vol. I, p. 409 (*A Search into the Nature of Society*, 1723).

¹⁰ Ivi, p. 413.

e di Smith: anche Ferguson, una volta estromessa la Provvidenza divina, aveva il problema di spiegare gli esiti (spesso) progressivi della creatività umana, a cominciare dalla creazione di quegli *establishments* tra i quali la «separation of arts and professions» figurava in primo piano accanto al diritto, alla lingua, alla moneta e allo Stato¹¹; e anch'egli chiamava in causa una razionalità *blind*, osservando che «every step and every movement of the multitude, even in what are termed enlightened ages, are made with equal blindness to the future»¹². A questo punto tuttavia interveniva una prima differenza sostanziale. Mentre secondo Smith e Mandeville depositari della razionalità erano i sistemi sociali, il mercato o i meccanismi impersonali della riproduzione, per Ferguson vettori della dinamica storica (responsabili dei suoi «steps and movements») erano invece immediatamente gli uomini, le moltitudini, i corpi sociali. Il moto storico non concerneva soltanto l'aumento della prosperità, del benessere materiale, della ricchezza delle nazioni, ma anche, come dicevamo, la creazione delle istituzioni; e questa era, per Ferguson, opera degli uomini in carne e ossa. Ferguson enunciò quindi una regola generale che avrebbe inciso marcatamente, di lì a poco, sulla critica controrivoluzionaria di Burke e, più in là nel tempo, sul quadro teorico delle critiche mosse dalla Scuola austriaca (da Carl Menger sino a Popper) all'«ingegneria sociale»: gli «establishments» nei quali le nazioni si imbattono («upon [which] nations stumble»), e non potrebbe esservi scelta terminologica più significativa) costituiscono indubbiamente «the result of human action», benché non siano «the execution of any human design»¹³.

A questa prima differenza se ne accompagnava una seconda. Benché convinto anch'egli del carattere progressivo della storia, Ferguson era tra tutti gli scozzesi il più critico nei confronti della modernità, dei suoi valori e simboli. Come ha scritto Pocock, era molto machiavelliano¹⁴ (e, potremmo aggiungere, molto herderiano). Per Ferguson non si trattava di mostrare come gli individui in società (in particolare nella «commercial society») agissero (a loro insaputa) nell'interesse generale: di far vedere come, se posti entro la rete del mercato, individui mossi da passioni «anti-sociali» osservassero (inconsciamente) i dettami di una razionalità sistemica di cui ignoravano finalità e strumenti. La sua posizione era ben diversa: colpito (come Rousseau) dagli effetti distruttivi dell'individualismo proprietario, per nulla sicuro delle capacità di autoregolazione del mercato, Ferguson insisteva sulla dicotomia e sul potenziale conflitto tra *actions* e *designs* per suggerire che non sempre gli *unintended effects* dell'azione sociale sono benefici, e che al contrario, nel medio o nel lungo periodo, si rivelano non di rado «perversi».

¹¹ A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, IV.1, Cadell, Creech, Bell, London-Edinburgh 1782 (5th ed.), p. 301.

¹² Ivi, III.11, p. 205.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (1975), Princeton UP, Princeton (NJ) 2003 (rev. ed.), p. 499.

Su quest'ultima questione avremo modo di tornare più avanti. Intanto osserviamo che il modo in cui Ferguson riformulò la tesi della razionalità immanente nella dinamica storica apriva tutta una serie di problemi (e di prospettive) che la versione mandevilliana e smithiana escludeva in partenza. L'idea che sembra di potergli attribuire era che non si può comprendere la storia umana e la sua evoluzione progressiva senza supporre che *le comunità storiche in quanto tali* – le popolazioni, *non i sistemi economici*; le culture, i sistemi di relazione e le istituzioni politiche, *non il mercato* – dispongano di risorse cognitive ed etiche proprie: di una loro potente razionalità pratica (etico-politica), in grado di guidarle, *in assenza di consapevolezza e riflessività*, nella costruzione di istituzioni fondamentali per lo sviluppo della civiltà. Con questa idea, Ferguson si teneva a distanza dalla prospettiva (obiettivamente apologetica) di tanti suoi compagni di strada¹⁵. Quella razionalità era sì immediata (non riflessiva); ma era *umana, sociale, politica*. Le comunità erano sì inconsapevoli delle proprie potenzialità, della propria saggezza e razionalità; ma erano pur sempre loro, *in corpore vili* e senza la mediazione di strutture o sistemi operativi, gli autori della propria storia, i creatori delle proprie (perlopiù, ma non sempre progressive) istituzioni.

Se questa era la posizione di Ferguson, allora si può dire che egli era per molti versi vicino non soltanto alla sensibilità “anti-moderna” di Rousseau, ma anche alla prospettiva dalla quale alcune importanti figure della filosofia continentale svilupparono, a partire dalla metà del '700, il paradigma della razionalità storica inconscia.

4. *Chi vuole? Chi dirige?*

In quegli stessi anni, intorno alla metà del XVIII secolo, discorsi analoghi a quello affidato alle pagine dell'*Essay* fergusoniano si sviluppavano anche al di qua della Manica.

Già Vico si era mosso in quella direzione. Aveva sostenuto che in tanto la nuova scienza della storia era possibile in quanto i «Principii» del mondo storico – di «questo mondo civile» del quale gli storici ricostruiscono e narrano le peripezie – riposavano «dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana»¹⁶. La *Scienza nuova* si fondava su di un «primo Principio incontrastato»: l'idea che «questo mondo di nazioni egli è stato fatto dagli uomini»¹⁷. Con buona pace di stoici ed epicurei, l'opera creatrice del genere umano era

¹⁵ In realtà in Smith c'era anche molta critica nei riguardi della *commercial society*: non potendo soffermarmi qui sul tema, rimando al mio *History without Providence? Adam Smith – Historian and Critic of Modernity*, in A. Burgio (a cura di), *Adam Smith and Modernity*, cit., pp. 269 ss.

¹⁶ G. Vico, *La Scienza nuova secondo l'edizione del 1744*, I, III, in *Tutte le opere di Giambattista Vico*, vol. I, a cura di F. Flora, Mondadori, Milano 1957, p. 115.

¹⁷ Ivi, p. 116.

avvenuta «con intelligenza» ed «elezione»¹⁸; ciò permetteva una conoscenza non superficiale delle vicende storiche (a differenza di quanto sia concesso riguardo al mondo fisico, immediatamente creato da Dio) e raccomandava la fondazione di una scienza in piena regola delle *res gestae*, di cui Vico aveva inteso prospettare fondamenti, metodi e finalità. Dopodiché Vico aveva insistito sull'incidenza dell'eterogenesi dei fini, a causa della quale ricostruire le vicende storiche era così difficile.

La prospettiva individuale (degli attori) era totalmente diversa da quella generale delle «nazioni» o della specie. Il mondo storico era, «senza dubbio, uscito da una mente spesso diversa ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari ch'essi uomini si avevan proposti»¹⁹. E siccome la mente creatrice non poteva identificarsi con quella dei «particolari» (era dunque una mente *collettiva* o *universale*), aver *factum* non bastava per conoscere il *verum*. Ne derivava un implicito per noi di straordinario interesse, oltre che di un pur vago sapore fergusoniano. In quanto umane le azioni storiche erano in linea di principio conoscibili; in quanto concepite e dirette da una mente universale, esse tuttavia celavano la propria natura e ragion d'essere. Sussisteva quindi un giacimento di *conoscenze inconsapevoli* che lo «spirito del mondo» era venuto accumulando nel corso del tempo. Queste conoscenze inconse si erano via via depositate e sedimentate nelle forme dello «spirito oggettivo» (negli «elementi di quest'universo civile»²⁰ – istituzioni, usi, consuetudini e norme – che da vicino ricordavano gli *establishments* di Ferguson) ma la «mente» del genere umano doveva ancora *rispecchiandosi* in se stessa²¹: cioè traducendo quel sapere collettivo potenziale perché inconscio in una «scienza della propria esperienza», in sapere *riflessivo*, in consapevolezza.

Pochi anni dopo Turgot, riflettendo sulla «formazione dei governi e la mescolanza delle nazioni», aveva notato come nella storia le passioni e i furori avessero sempre guidato gli uomini «sans qu'ils sussent où ils allaient»; e aveva ritratto l'umanità come «une armée immense dont un vaste génie dirige tous les mouvements»²², senza peraltro sbilanciarsi sull'identità di questo «genio». Ma soprattutto, poco prima della pubblicazione dell'*Essay* fergusoniano, era apparsa con fragore una nuova opera incendiaria del *plébéien enragé* che aveva fatto perdere le staffe al *roi* Voltaire, e le cui tesi provocatorie sia Ferguson sia Smith conoscevano assai bene.

Anche nel *Contrat social* di Rousseau il discorso ruotava intorno all'assunto

¹⁸ Ivi, «Conclusione dell'opera», p. 557.

¹⁹ Ivi, p. 556.

²⁰ Ivi, II.vi.5, p. 313.

²¹ La «mente umana; la quale restata immersa e seppellita nel corpo, [...] dee usare troppo sforzo e fatica per intendere se medesima, come l'occhio corporale che vede tutti gli obbietti fuori di sé ed ha dello specchio bisogno, per vedere se stesso» (ivi, I.iii, p. 118).

²² A.-R.-J. Turgot, *Plan du premier Discours sur la formation des gouvernements et le mélange des nations* (1751), in *Oeuvres de Turgot et documents le concernant*, éd. par G. Schelle, vol. I, Alcan, Paris 1913, p. 283.

che ogni comunità (il «*corps politique*») dispone di una razionalità sua propria, in potenza capace di proteggerla dal male e di farla prosperare, ma sovente ignota ai suoi stessi membri e non di rado ridotta al silenzio dallo strepito delle passioni. Rousseau non era un amico della modernità: non era un fautore del progresso né un difensore della ricchezza privata, né un teorico delle relazioni sociali. Aveva conquistato un'improvvisa celebrità scagliandosi contro i valori – e gli idoli – dei Lumi. Ma nel *Contrat* si era provato a indicare le condizioni del possibile buon governo e buon assetto delle istituzioni, incentrando la soluzione del problema sull'auspicabile primato della «*volonté générale*». Di che cosa si trattasse non risultò subito chiaro, e lo stesso Jean-Jacques parve avvertire l'oscurità di una teoria in tutto distonica rispetto alle «*idées communes*»²³. Però il discorso si lasciava intendere, purché non si restasse abbarbicati a vecchi schemi.

Non perché unanime o maggioritaria la *volonté* di un'assemblea legislativa poteva dirsi *générale*: del resto di norma capitava il contrario, «*volonté générale*» restava appannaggio di minoranze sparse. *Générale* la volontà era perché (se) correlata al «*bien commun*» e all'«*intérêt général*», il che garantiva che la «*volonté générale*» fosse «*toujours droite*» e (per definizione) tesa «à l'*utilité publique*»²⁴. Dunque ancora una volta alla collettività era attribuita una razionalità *latente*, «trascendentale», spesso silente benché «*indestructible*», potenzialmente in grado di tutelare i suoi interessi «*bien entendus*» e di guidarla conciliando abbondanza e giustizia. Che, molto meno ottimista di Turgot e dello stesso Ferguson, Rousseau dubitasse dell'efficacia storica di questa regola di giustizia («*On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours: Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe*»²⁵) non toglie che anch'egli ritenesse la comunità *almeno in potenza* dotata di una sua propria «*raison publique*»²⁶. Spesso, data la pessima qualità etica dei figli di una «*société civile*» nata dall'invenzione della proprietà privata, la «*volonté générale*» taceva: rimaneva misteriosa per quegli stessi «*citoyens*» ai quali, pure, apparteneva. Di qui la divaricazione tra la «*volonté générale*» e la «*volonté de tous*» (voce degli egoismi particolari)²⁷. Ma queste tristi evenienze non bastavano a smentire il quadro.

Anche per l'autore del *Contrat social* le comunità *sapevano ignorando di sapere*: offendevano quel bene che pure, istintivamente (inconsapevolmente), conoscevano e amavano; e, per converso, scambiavano per sapere la propria ottusità. È senz'altro vero che il discorso rousseauiano intendeva porsi in contrasto con lo spirito dei tempi: se al dunque la *raison publique* restava quasi sempre muta, ciò

²³ J.-J. Rousseau, *Du contrat social* (1762), II.4, in Id., *Œuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, vol. III (*Du contrat social – Écrits politiques*), Gallimard, Paris 1964, p. 374.

²⁴ Ivi, II.3, p. 371.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'Économie politique* (1755), in Id., *Œuvres complètes*, cit., vol. III, cit., p. 248.

²⁷ Id., *Du contrat social*, cit., II.3, p. 371; cfr. ivi, IV.1, p. 438.

si doveva proprio a quella brama di possesso che il secolo considerava un volano di prosperità e di progresso. Nondimeno, il presupposto sul quale il nemico giurato della «société civile» fondava la propria teoria politica era l'idea, tipicamente illuminista, secondo cui i corpi politici disponevano di una propria razionalità collettiva inconsapevole: una razionalità forse impotente nell'immediato ma non influente sul lungo periodo. Il che spiega perché la saggezza ascritta alla «volonté générale» avesse molto in comune con quella che il costituzionalismo otto e novecentesco avrebbe attribuito alle Costituzioni²⁸.

5. Il disegno della «natura», le «astuzie» della ragione

Si deve attraversare il Reno per individuare gli autori del canone moderno che, tra fine Sette e primo Ottocento, meglio svilupparono la lezione rousseauiana entro un coerente quadro di filosofia della storia.

Kant non si limitò a sancire la dissoluzione del modello contrattualistico – nella sostanza già compiuta nel *Contrat social* – con il fare del *Gemeinwille* il fondamento di un contratto «originario» inteso come una «bloße Idee» della ragione, come criterio di giudizio («pietra di paragone») sulla legittimità del potere sovrano²⁹. Attratto sin da giovane dalle indagini sull'inconscio, le «piccole percezioni» e le «conoscenze oscure» condotte dai suoi predecessori (Baumgarten, Meier, Sulzer e, sullo sfondo, Leibniz)³⁰, nei suoi scritti di filosofia della storia egli riprese anche l'idea che in seno alle comunità umane vivesse una razionalità inconsapevole che nel corso della storia le conduceva «verso il meglio». E, prendendo sul serio le implicazioni universalistiche della critica rousseauiana, su questa idea fondò una «storia filosofica» che rileggeva la storia del genere umano come processo di formazione dell'universale concreto.

Diversi testi kantiani degli anni Ottanta e Novanta rappresentarono la «storia del genere umano» come realizzazione di un «segreto piano della natura» che prevedeva il completo sviluppo delle disposizioni umane³¹. Con

²⁸ Cfr. in proposito G. Ferrara, *La Costituzione. Dal pensiero politico alla norma giuridica*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 51; Id., *La crisi della democrazia costituzionale agli inizi del XXI secolo*, Aracne, Roma 2012, p. 155; A. Burgio, *Rousseau e gli altri. Teoria e critica della democrazia tra Sette e Novecento*, DeriveApprodi, Roma 2012, pp. 42, 61-89.

²⁹ I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), II («Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht (Gegen Hobbes)»), «Folgerung», in *Kants Gesammelte Schriften* (AA), Bd. VIII (*Abhandlungen nach 1781*), de Gruyter, Berlin-Leipzig 1923, p. 297.

³⁰ Cfr. M. Oberhausen, *Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A.G. Baumgartens Psychologie, «Aufklärung»*, 14 (2002), pp. 123-46; C. La Rocca, *L'intelletto oscuro. Inconscio e autocoscienza in Kant*, in Id., *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, ETS, Pisa 2007, pp. 63-116; M. Fiori, «Contro la nostra volontà». *L'incidenza di Sulzer nella riflessione kantiana sulle rappresentazioni oscure*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 2023 (forthcoming).

³¹ Si veda in part. l'ottava proposizione della *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht* (1784), in AA, Bd. VIII, cit., p. 27.

ciò Kant non aveva inteso sostituire ai dogmi della religione rivelata quelli di una teleologia materialistica. Previdente e onnipotente *dædala rerum*³², la «natura» che la sua filosofia della storia evocava non era altro che la metafora per mezzo della quale egli chiamava in causa la ragione umana universale *non ancora pervenuta alla coscienza di sé*³³. Tant'è che a quella «natura» non premeva altro che l'autopoiesi umana: «che da se stesso soltanto l'uomo trapesse quanto eccede l'ordine meccanico della propria esistenza animale»; e che l'uomo, in quanto «essere dotato di libertà», fosse la «causa del proprio progresso verso il meglio»³⁴.

Anche Kant riteneva che, nelle prime fasi della storia umana (quelle che Rousseau aveva rappresentato come «état de nature»), il progresso derivasse dall'oscura, infaticabile opera che la ragione collettiva inconscia svolgeva in seno alle comunità umane. A questa ragione-natura, sempre più consapevole di sé, si dovevano, da ultimo, il progressivo generalizzarsi della «Costituzione statale perfetta»³⁵ (quella repubblicana) e l'auto-comprendersi del genere umano come soggetto unitario (universale). Fermamente convinto dell'orientamento progressivo della «allgemeine Geschichte», l'ultimo Kant andò in cerca di una «Begebenheit» che attestasse la realtà del progresso (sembra che *Fortschritt* sia un conio kantiano³⁶) e ritenne di individuarla nella «partecipazione disinteressata» e temeraria degli altri popoli europei all'esperienza di liberazione compiuta dai Francesi con la rivoluzione³⁷. La *simpatia* di quegli «spettatori»³⁸ (imparziali ma partecipi) testimoniava ai suoi occhi l'emergere in superficie di quella ragione collettiva, il suo rispecchiarsi negli accadimenti divenendo finalmente consapevole di sé. Dimostrava quindi, contestualmente, il costituirsi del genere umano come soggetto storico consapevole della propria unità (universalità): l'epifania dell'universale concreto e la prova provata della consistenza storica dei principi fondamentali dell'universalismo moderno.

Nella filosofia kantiana della storia è possibile cogliere, in questo senso, una teoria della metamorfosi della ragione nella quale quest'ultima, efficace nel mondo umano dapprincipio senza consapevolezza di sé, in un secondo momento, «risvegliandosi», riconosce in se stessa il protagonista della *allgemeine Geschichte*. La

³² I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), «Erster Zusatz. Von der Garantie des ewigen Friedens», in AA, Bd. VIII, cit., p. 360.

³³ Sul tema cfr. A. Burgio, *Strutture e catastrofi. Kant Hegel Marx*, Editori Riuniti, Roma 2000, pp. 45-75.

³⁴ I. Kant, *Streit der Facultäten* (1797-98), «Zweiter Abschnitt. Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen», 5, in AA, Bd. VII (*Der Streit der Fakultäten – Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*), de Gruyter, Berlin 1917, p. 84; cfr. Id., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, cit., «Dritter Satz», p. 19.

³⁵ Id., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, cit., «Achter Satz», p. 27.

³⁶ Cfr. R. Koselleck, *Fortschritt*, in O. Brunner – W. Conze – R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, Klett-Cotta, Stuttgart 1975, p. 381.

³⁷ I. Kant, *Streit der Facultäten*, cit., «Zweiter Abschnitt», 5, p. 84.

³⁸ «Es ist bloß die Denkungsart der Zuschauer...» (ivi, 6, p. 85).

storia – questo sembra di poter evincere dal ragionamento kantiano – è universale perché razionale; e la sua razionalità consiste nel progressivo (e necessario) realizzarsi dell'universalità concreta, cioè nell'auto-riconoscimento del genere umano come soggetto unitario e autonomo. Forse così si spiega che schemi analoghi informino le riflessioni sulla storia universale di alcuni immediati successori di Kant. Per lo Schelling del *System* lo svolgimento coerente e progressivo della storia è comprensibile soltanto postulando l'operosità di un ente inconscio; per il Fichte dei *Grundzüge* la storia comincia nel segno della razionalità istintiva e si conclude con la conquista dell'autocoscienza della specie; nella *Weltgeschichte* hegeliana il dispositivo della ragione collettiva inconscia è, se possibile, ancor più centrale e determinante.

Anche Hegel insistette sull'inconsapevolezza tipica degli attori, ivi compresi gli individui «cosmico-storici» chiamati a superare le *impasses* che avrebbero altrimenti intralciato il corso della storia. Premesso che senza l'operosità dei «particolari» il fine del processo non potrebbe realizzarsi³⁹, Hegel mostrò come individui, popoli e Stati concorressero *cielicamente* a un'impresa le cui finalità ignoravano (e avrebbero considerato irrilevanti, se non di nocumento ai propri interessi). Il fatto è che essi producevano dinamica storica proprio in quanto mossi dall'arbitrio, non dalla volontà: in quanto a motivarli (e a ingannarli) erano le passioni. Le particolarità erano quindi, oggettivamente, *eterodirette*, dipendenti «da un contenuto o da una materia interiormente o esteriormente dati»⁴⁰. Ma se la trama dei loro bisogni serviva al *Weltgeist* per conseguire il proprio fine, a servirsene «astutamente» per realizzare l'«Idea universale» era pur sempre la ragione⁴¹. La storia universale era per Hegel la «ricca produzione della ragione creatrice»⁴², alla quale nient'altro stava a cuore se non l'universalizzarsi della libertà e dell'autocoscienza da parte del genere umano.

Nella riformulazione idealistica della teoria stadiale, la fenomenologia storica contemplava il progressivo dissolversi delle tenebre che avevano avvolto la coscienza nelle prime fasi della sua esperienza. Ma non c'era alcun Dio a guidare lo spirito in un cammino totalmente secolarizzato. La potenza creatrice della ragione, *in-sé* artefice del processo, si esprimeva nell'auto-comprendersi, nel divenire anche *per-sé*: riflessiva, consapevole, trasparente a se stessa. Se uno scarto separava Hegel da Rousseau, esso non coinvolgeva l'idea dell'auto-disvelarsi di una ragione dapprincipio inconscia, ma il radicalizzarsi della prospettiva universalistica: la sola comunità storica in gioco era la specie umana, partecipe *in solido* della ragione reale. Con Kant Hegel condivideva invece il

³⁹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., «Einleitung», pp. 33-4.

⁴⁰ Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), § 15, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. 7, p. 66.

⁴¹ Ivi, § 344, p. 505; Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., «Einleitung», pp. 39-40, 49.

⁴² Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., «Einleitung», p. 28.

sentore della peculiarità del mondo moderno. L'umanità si era ormai lasciata l'infanzia alle spalle, la Rivoluzione francese aveva dimostrato che quello era il tempo della razionalità dispiegata, consapevole di sé. Di lì a poco, Marx si sarebbe espresso in termini molto diversi. L'umanità recava in sé il «sogno di una cosa», dunque non si era ancora destata; se per storia doveva intendersi il tempo dell'autonomia individuale e collettiva, quella in cui la «società umana» viveva era ancora «preistoria»⁴³.

6. *Sulle «forze motrici» delle «forze motrici»*

Nel secondo Settecento l'idea della ragione collettiva inconscia concorse a spiegare e a legittimare i risultati più importanti della dinamica storica (il superamento della società di *status*; il graduale instaurarsi dell'eguaglianza tra gli uomini; la conquista dell'autonomia delle comunità civili e dello Stato di diritto) rappresentandoli come frutti del tenace, irreversibile lavoro della volontà dei corpi sociali. Servì, fondamentalmente, ad affermare la «necessità storica» del progresso in assenza di garanzie trascendenti. Dunque l'illuminismo non diede un importante contributo all'«uscita dell'uomo dalla minorità» soltanto con l'elaborazione di idee avanzate e di parole d'ordine «radicali», ma anche con la definizione di un paradigma teorico che rappresentava quelle rivendicazioni e quelle conquiste come espressioni di istanze condivise e incoercibili. Quella «ragione» era sì inconscia, opaca a se stessa, «cieca»; ma ciò non le impediva di procedere con determinazione nel proprio cammino, simile alla talpa di hegeliana e marxiana memoria. A ben guardare si trattava di una possente macchina di trasformazione. Dopodiché viene spontaneo chiedersi che cosa sia rimasto di questo dispositivo nel tempo di poi: se il paradigma della razionalità collettiva inconscia sia o meno sopravvissuto tra Otto e Novecento, mentre le parole d'ordine della Grande rivoluzione accompagnavano la nascita dei primi Stati liberali e il radicalizzarsi del conflitto sociale metteva a repentaglio la loro stabilità. Ovviamente rispondere diffusamente qui non è possibile. Vale tuttavia la pena di documentare uno sviluppo di questa teoria derivante in linea diretta dall'elaborazione hegeliana.

Quasi trent'anni dopo la pubblicazione della *Prefazione* marxiana del '59 Engels tornò sulla questione del persistere della preistoria. Ragionando proprio intorno al deficit di autocomprensione dei soggetti, sostenne che, nonostante il divario che in linea di principio separa il mondo storico dalla natura, l'umanità viveva di fatto ancora, sul finire del XIX secolo, dentro la storia naturale: nel tempo dell'inconsapevolezza, appunto; in una stagione di sostanziale irriflessività; quindi, ancora nell'epoca dell'eterogenesi dei fini e dell'eteronomia. Anche nelle società umane più sviluppate – anzi: in queste ancor più che nelle comunità «primitive»,

⁴³ Cfr. *Briefe aus den «Deutsch-Französischen Jahrbüchern»*, in K. Marx – F. Engels, *Werke*, Dietz, Berlin 1956-2018 (Mew), Bd. I, p. 346 (Marx an Ruge, September 1843); K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, «Vorwort» (1859), in Mew, Bd. 13, p. 9.

malgrado gli scopi coscientemente voluti dai singoli, in apparenza e un po' dappertutto regna, in superficie, il caso. Solo di rado ciò che si vuole riesce; nella maggior parte dei casi i molti fini voluti interferiscono l'uno con l'altro e si contraddicono [...]. Gli scopi delle azioni sono voluti, ma non i risultati che realmente ne conseguono; oppure, sebbene paiano a prima vista corrispondere allo scopo voluto, finiscono tuttavia con il sortire conseguenze affatto diverse da quelle attese.

Insomma, «gli urti tra le innumerevoli volontà e azioni individuali creano sul terreno storico una situazione del tutto analoga a quella che regna nella natura priva di coscienza [*bewußtlos*]»⁴⁴.

Com'è noto, Engels era certo di conoscere il *punctum dolens* di questo stato di cose e la via per porvi rimedio. Dietro il caos apparente vigevano le ferree leggi del capitalismo, capaci di piegare a vantaggio del capitale privato i risultati delle azioni individuali. Occorreva quindi «scoprire queste leggi», o meglio: fare tesoro delle scoperte della critica storico-materialistica dell'economia politica. Dopodiché – identificate le «cause storiche» che determinano gli individui al di là dei motivi apparenti che essi raccontano a se stessi; individuate «le forze motrici di queste forze motrici [*die Triebkräfte dieser Triebkräfte*]»; squarciato il velo della «falsa coscienza» – si sarebbe finalmente realizzato «ciò che i molti singoli vogliono» *effettivamente*⁴⁵.

L'idea era tutto sommato semplice, e in qualche modo si ricollegava alla critica fergusoniana della modernità, oltre che all'utopia illuministica dell'auto-trasparenza mediata attraverso la dialettica hegeliana di arbitrio e volontà. Ancora, nel pieno della modernità, l'opacità regnava nelle coscienze di individui, gruppi (classi sociali) e comunità. Razionali e potenzialmente trasparenti a se stesse, le menti erano tuttora avvolte nei veli dell'incoscienza. Ma poiché questo stato di cose conseguiva, «in ultima istanza», all'irrazionalità della struttura economica e alla sua capacità di generare, nell'atto stesso del riprodursi, rappresentazioni fallaci della dinamica economico-sociale, tutto dipendeva dalla trasformazione di «rapporti di produzione» ormai anacronistici. Il loro rivoluzionamento non avrebbe soltanto posto fine al «dominio dell'uomo sull'uomo». Avrebbe portato con sé anche la trasparenza della razionalità individuale e collettiva e concesso finalmente il suo pieno dispiegarsi.

⁴⁴ F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassischen Philosophie* (1886-1888), in Mew, Bd. 21, pp. 296-7.

⁴⁵ Ivi, pp. 297-8: in altri termini, si trattava di individuare le fonti originarie dei moventi umani col «risalire da questi» (dalle forze ideali, soggettive, *secondarie*) «alle loro cause motrici» (*primarie*, oggettive, materiali) che poi «si riflettono nella testa delle masse operanti e dei loro capi – i cosiddetti grandi uomini – come moventi consapevoli in modo chiaro o confuso, immediatamente o in forma ideologica e persino divinizzata» (ivi, p. 298).

7. Nel grande «regno dell'inconoscibile»

Di lì a pochi anni questa riflessione migrò sulla pagina di un appassionato lettore di Engels, nel quale è giusto riconoscere il padre del cosiddetto «marxismo teorico italiano». Anche per Antonio Labriola la critica dell'ideologia era una prestazione cruciale del materialismo storico e un banco di prova del suo valore scientifico. L'ideologia, nel senso di «falsa coscienza», impediva non soltanto la corretta autocomprensione del soggetto, ma anche, *per ciò stesso*, la sua costituzione all'altezza della sua ragion d'essere e della sua destinazione storica. Si può dire che Labriola leggesse l'intero quadro teorico del materialismo storico alla luce di questo assunto, del tutto coerente con lo schema sotteso al *Manifesto* marx-engelsiano (i «comunisti» irrompono sulla scena della storia e nell'agone politico quando i «proletari» comprendono se stessi: la propria genesi sociale e il proprio ruolo nel conflitto politico-storico).

Il primo dei *Saggi* labrioliani «intorno alla concezione materialistica della storia» – scritti tenendo sempre massimamente presente la lezione engelsiana e in particolare le «squisitissim[e]» pagine dell'*Anti-Dühring*⁴⁶ – è, da questo punto di vista, un testo paradigmatico. A giudizio di Labriola, un merito fondamentale della «nuova concezione storica» consisteva nell'aver conferito al comunismo la «coscienza della sua propria necessità», coscienza nella quale «sta oggi, come prima, e come starà sempre» un nucleo essenziale della critica del capitalismo⁴⁷. Proprio in quanto «enunciazione di tale consapevolezza» il *Manifesto dei Comunisti* era «un momento caratteristico del corso generale della storia», oltre che un decisivo salto di qualità rispetto al socialismo utopistico, caratterizzato invece da un serio deficit di autocomprensione storica: dalla «ignoranza delle cause vere e della natura effettiva delle antitesi, contro le quali [i socialisti utopisti] si levavano con atto rapido di ribellione spesso eroica»⁴⁸.

Labriola si mosse dunque nel solco della lezione marx-engelsiana, della quale condivideva presupposti e finalità. Ma in questo come in altri casi, convinto della struttura aperta della teoria, non si limitò a ripetere quanto scritto dai suoi padri. Tornò liberamente sulla questione della coscienza e dell'ideologia, dell'inconsapevolezza dei soggetti storici e della sua incidenza, e vi introdusse un tema che Engels non aveva preso in considerazione. Naturalmente Labriola condivideva senza riserve l'esigenza di sradicare tutte le «vedute ideologiche» che impedivano l'autocomprensione dei soggetti storici, e concordava sul fatto che occorresse ripercorrerne criticamente il «modo di generarsi»⁴⁹. Proprio per questo, nel

⁴⁶ Così nella seconda lettera del *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (1898), in A. Labriola, *Saggi sulla concezione materialistica della storia*, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1973, p. 191.

⁴⁷ A. Labriola, *In memoria del Manifesto dei Comunisti* (1895), «Edizione Nazionale delle Opere», vol. VIII, a cura di A. Burgio, Bibliopolis, Napoli 2021, pp. 17, 22; rimando in proposito al mio *Un marxismo «alquanto aristocratico»*. *Studi su Antonio Labriola*, DeriveApprodi, Bologna 2023, pp. 142-4.

⁴⁸ A. Labriola, *In memoria del Manifesto dei Comunisti*, cit., pp. 23, 49.

⁴⁹ A. Labriola, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare* (1896), «Edizione Nazionale delle Opere», vol. IX, a cura di D. Bondi e L. Punzo, Bibliopolis, Napoli 2021, pp. 31, 83.

secondo saggio, insistette sulla necessità di capire per quali vie le «condizioni sociali» di una comunità «vengono ad essere idealizzate» e si trasformano nei «prodotti secondari» delle formazioni discorsive e simboliche immanenti nelle istituzioni (arte, religione, lingua, diritto)⁵⁰. Ma giunto a questo punto manifestava una perplessità e si discostava da quanto sostenuto dal suo Virgilio.

A suo parere, «non sempre si trova il bandolo» di queste ricerche; anzi, in questo campo «spesso le cose più ovvie ci riescono inintelligibili»⁵¹. Era una battuta d'arresto? Di certo a Labriola l'obiettivo della piena trasparenza della «psiche sociale» sembrava irrealistico. La ragione era ben chiara, e chiamava in causa proprio l'inconscio e la sua incidenza nella storia:

Un procedere cauto ci porta a concludere, che di molti particolari rimarranno sempre ascosti i motivi. Ignoranza, superstizione, singolari illusioni, simbolismi, ecco, con tante altre, le cause di quell'inconsapevole che si trova spesso nei costumi, che per noi costituisce ora l'insaputo e il non conoscibile.⁵²

Dunque diversi aspetti della «concreta psicologia sociale» di una comunità⁵³ avrebbero resistito all'indagine critica, sarebbero rimasti inespliciti: aspetti – sembra di capire – che costituivano un nucleo inconscio («inconsapevole») della cultura materiale di quella comunità, un centro sconosciuto («insaputo») e destinato a rimanere ignoto («non conoscibile»). La questione, a giudizio di Labriola, concerneva proprio l'*origine dei motivi* dell'agire storico (individuale e collettivo) su cui Engels aveva appuntato l'attenzione. Certo che ripercorrere la «genesì» del «motivo in ogni volizione»⁵⁴ era indispensabile, in relazione tanto alla psicologia collettiva quanto a quella individuale. Engels aveva ragione anche nell'affermare che una simile indagine genetica chiamava in causa i «mutevoli bisogni della società civile»⁵⁵. Il punto era che quei «semplici bisogni» da cui nascevano i motivi dell'agire storico, se «per un verso deriva[va]no dalle condizioni sociali», «per un altro si perd[eva]no nell'oscuro fondo delle disposizioni organiche, fino alla discendenza e all'atavismo»⁵⁶.

Ecco che qui tornava in gioco il peso dell'inconscio: ma non – come per Engels e, forse, per lo stesso Marx – in quanto ipoteca transitoria di una forma sociale «preistorica», bensì come ingrediente fisiologico del processo di «idealizzazione» dei bisogni. Non di un'inconsapevolezza contingente si trattava, bensì di un'oscurità essenziale e impenetrabile. Non per caso il termine «oscuro» – che Labriola aveva già impiegato, oltre vent'anni prima, nel saggio “herbartiano”

⁵⁰ Ivi, pp. 87, 124.

⁵¹ Ivi, p. 83.

⁵² *Ibidem*: la citazione si discosta dalla lezione fornita nell'edizione nazionale della *Dilucidazione*, in questo come in altri luoghi erronea («moti particolari» per «molti particolari»).

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Ivi, p. 24.

⁵⁵ F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, cit., p. 300.

⁵⁶ A. Labriola, *Del materialismo storico*, cit., p. 24.

sul «concetto della libertà» in un contesto per certi versi analogo⁵⁷ – si ripresentava in una pagina del *Discorrendo* che nuovamente insisteva sulle «grandi difficoltà» della «spiegazione genetica» delle idee: su quanto «difficile» fosse l'«intendimento» della metamorfosi psichica in virtù della quale «il terreno materiale della vita» generava le ideologie, «i dati empirici della natura e del vivere sociale» si traducevano in immagini, simboli o «entità metafisiche»:

In generale gli è vero, che la fenomenologia o psicologia religiosa che dir si voglia, presenta delle grandi difficoltà, e reca in sé dei punti assai oscuri. Come i dati empirici della natura e del vivere sociale si tramutino, in certi determinati tempi e in certe determinate disposizioni etniche, passando per il crogiuolo di una specificata fantasia, in persone, in iddii, in angeli, in demoni, e poi in attributi, emanazioni, e ornamenti di queste stesse personificazioni, e da ultimo in entità astratte e metafisiche come il *logos*, l'infinita bontà, la somma giustizia e così via – non è cosa sempre facile d'intendere a pieno.⁵⁸

Se il caso delle credenze religiose appariva paradigmatico, il problema era tuttavia generale: si presentava ogni qual volta l'indagine storico-materialistica focalizzava nel concreto la traduzione delle condizioni reali in configurazioni ideali, quindi in forme della coscienza («vedute ideologiche») e in motivi consapevoli («apparenti») dell'agire. A ben guardare emergeva qui un singolare paradosso. Se per un verso la scoperta del ruolo costitutivo dei processi materiali rappresentava un enorme progresso rispetto alla storiografia idealistica, per l'altro proprio questa scoperta lasciava intuire che ben difficilmente si sarebbe mai riusciti a rischiarare *in toto* la genesi delle forme ideali più fortemente radicate nel terreno dei bisogni primari, e a tradurre in dispositivi logici (razionali) l'insieme di quanto si costituisce in una oscurità non riflessiva. Fatto sta che, proprio grazie alla rivoluzione epistemica e metodica provocata dal materialismo storico, la storia si rivelava per la gran parte uno spazio misterioso, nel cui «movimento generale» le azioni deliberate e consapevoli («la politica») svolgevano un ruolo secondario:

Il regno dell'inconsapevole, nel senso di ciò che non è voluto ad arbitrio, a disegno o per elezione, ma che si determina e si fa per succedersi di abiti, di consuetudini, di accomodazioni e così via, è divenuto assai largo nel campo delle conoscenze che formano oggetto della scienza storica; e la politica, che era stata assunta a regola di spiegazione, è diventata essa stessa la cosa da spiegare.⁵⁹

⁵⁷ Ragionando sul concetto di «libertà operativa o del fare» e sui limiti di questa, Labriola aveva allora (1873) osservato che «per quanto intensa, profonda e radicata», «l'energia morale [...] non può mai né vincere, né superare, né eliminare l'oscuro fondo della natura, cui deesi primieramente accomodare per tradursi in operazioni esterne, e in cui assai di soventi s'adagia come in meccanico sostrato dell'abito e del costume» (Id., *Del concetto della libertà* [1873], in *Tre saggi sul determinismo*, «Edizione Nazionale delle Opere», vol. III, a cura di I. Volpicelli e M. Volpicelli, Bibliopolis, Napoli 2021, p. 162).

⁵⁸ Id., *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, cit., pp. 265-6.

⁵⁹ Id., *Del materialismo storico*, cit., p. 67.

Un territorio enigmatico era la storia non soltanto perché (finché) le società si fondavano sull'antagonismo delle classi, ma anche perché tra le radici dell'agire umano figurava inevitabilmente un nucleo «oscuro» di bisogni primari, «insaputo» e inconoscibile. D'altra parte non è affatto vero che – come pure si ama sostenere – Labriola abbia mai dismesso la fiducia nella potenza trasformativa (progressiva) della lotta di classe. Le idee che abbiamo cercato qui di delineare si collocavano entro un quadro teorico che dalla «morfologia» della società moderna (borghese, capitalistica) desumeva la «necessità storica» della rivoluzione operaia e della transizione al comunismo. Allora che cosa separava in questo caso Labriola da Engels, verso il quale l'autore dei *Saggi sul materialismo storico* nutrì sino all'ultimo sentimenti di sconfinata ammirazione? Probabilmente soltanto una più conseguente applicazione del paradigma storico-materialistico – o, per dirla al negativo, una maggiore diffidenza nei confronti di qualsiasi astratto utopismo.

I bisogni che contribuivano a produrre i motivi consapevoli (apparenti) dell'agire storico non erano frutti della ragione pura e per di più anche l'intelletto e la ragione restavano, come aveva notato Vico, «immers[i] e seppellit[i] nel corpo»⁶⁰, a stretto contatto con la sensibilità: imbevuti di passioni e pregiudizio, erano, nel tempo, «resultati e conseguenze anch'essi di esperienza ripetuta ed accumulata»⁶¹. Insomma, in gioco non c'era soltanto la deformazione ideologica della realtà, ma la «formazione integrale dell'uomo, per entro allo sviluppo storico»⁶². Labriola avvertiva che nell'«Africa interiore» di individui e collettività⁶³ operavano nuclei «oscuri» resistenti alle sonde della conoscenza. Ignaro degli orrori novecenteschi, non vi riconobbe tuttavia una inestinguibile fonte di rischi: più convincente continuava ad apparirgli l'idea moderna di una potenza inconscia al lavoro per l'emancipazione dei popoli.

⁶⁰ G. Vico, *La Scienza nuova*, cit., I, III, p. 126.

⁶¹ A. Labriola, *Del materialismo storico*, cit., p. 31.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Com'è noto, a una «vera Africa interiore» aveva paragonato l'«immane regno dell'inconscio» Jean Paul nel suo *Selina: oder die Unsterblichkeit der Seele* (postumo): sull'influente (e rivelatrice) metafora e sulla sua fortuna nella discussione pre-freudiana sull'inconscio si veda L. Lütkehaus (Hrsg.), «Dieses wahre innere Afrika». *Texte zur Entdeckung des Unbewußten vor Freud*, Fischer, Frankfurt a.M. 1989.