

FRANCESCO AQUECI*

ATTUALITÀ DEL METODO STORICO-GENETICO

1. In età moderna, una delle manifestazioni più emblematiche del metodo genetico, sebbene ancora non storico, ma solo trascendentale, volto cioè a evidenziare le strutture della conoscenza, è la spiegazione del principio della moralità in Kant. Nell'argomentazione di Kant, attingibile tanto nella *Critica della Ragion pura*, (1781), quanto nella *Critica della Ragion pratica*, (1788), si possono individuare tre grandi blocchi. Nel primo blocco, Kant constata che la possibilità della libertà umana non può essere dimostrata ricercando empiricamente catene di cause naturali (*causalità secondo natura*), ma deve essere fondata su una causalità specifica di quella forma nuova dell'essere sociale rappresentata dalla libertà stessa (*causalità per libertà*). Nel secondo blocco, Kant riempie di contenuto il «posto vuoto», meramente pensabile, illuminato dalla deduzione intellettuale del principio morale, evidenziando il fatto che il concetto della libertà, per la sua assoluta spontaneità, è l'unico che, senza presupporre una natura diversa da ciò che l'uomo è, consente di attingere l'incondizionato e l'intelligibile: «solo il concetto della libertà ci permette di non uscire da noi medesimi per trovare l'incondizionato e l'intelligibile, rispetto al condizionato e al sensibile» (Kant, 1788, p. 221). Nel terzo blocco, Kant ancora il principio della moralità nel *pratico*, ovvero in «tutto ciò che è possibile per mezzo della libertà» (Kant, 1781, p. 609), cioè nel regno dove l'uomo, estrinsecando la sua essenza morale cui lo provvede la natura dotandolo di ragione, è signore di se stesso. Ecco, dunque, l'argomentazione di Kant intorno al principio della morale, nei suoi vari passaggi: pensabilità dell'oggetto (*causalità per libertà*), produzione dell'oggetto (la legge morale), delimitazione del suo dominio (il pratico). Ma come viene pensato e prodotto l'oggetto? L'oggetto viene pensato e prodotto presupponendo la *stratificazione* tra il sensibile e l'intelligibile, mostrata dal fatto che l'uomo non esce mai da sé stesso, ovvero dalla sua natura sensibile e condizionata, ed evidenziando la *novità categoriale*

* Università di Messina, francesco.aqueci@unime.it

della libertà morale, attestata dalla sua spontaneità assoluta rispetto allo strato precedente del sensibile-condizionato. Un modo di pensare e produrre l'oggetto morale, dunque, di tipo ontologico-processuale.

2. A questo livello di derivazione dell'oggetto morale, il *pratico*, però, è ancora storicamente indeterminato. Si impone perciò la necessità di approfondire la pur importante acquisizione della novità categoriale, raggiungendo pienamente non tanto l'origine, come raccolta di elementi accumulatisi per gradi, quanto la genesi, quale ricostruzione causale di ciò che non è causale. La ricomposizione di questa tensione, che spinge il metodo genetico verso la sua compiuta forma storica, trova una prima, grande sistemazione nella *Prefazione alla Critica dell'economia politica* di Marx. Qui si pone che il sensibile-condizionato, ormai nella sua forma di struttura economica, va constatato scrupolosamente alla maniera delle scienze naturali. Esso costituisce un precostruito determinato, necessario, e indipendente dalla volontà degli individui. Il suo sviluppo richiede che di volta in volta vengano superati i vincoli sovrastrutturali che frenano le forze produttive. Tali vincoli possono essere superati solo quando si siano sviluppate tutte le forze materiali che un determinato modo di produzione è capace di creare (Marx, 1859, p. 31). Il sensibile-condizionato, dunque, retto dalla causalità secondo natura, sembrerebbe sovradeterminare la libertà degli individui, ma esso è a sua volta un fatto storico, cui ineriscono le forme ideologiche in quanto rapporti di produzione che si prolungano nella sovrastruttura. Il passaggio da uno stadio di sviluppo all'altro dipende infatti dal rivoluzionamento di tali rapporti, che sono rapporti giuridici (*ibid.*). Ma tale rivoluzionamento dipende processualmente dallo sviluppo delle forze produttive materiali. La libertà dunque è un portato della necessità, ma la necessità non avanzerebbe nel suo sviluppo senza le forme nuove che la libertà prende ogniqualvolta maturano le condizioni di un passaggio di stadio. La spontaneità, dunque, ora non è più solo della libertà, rispetto alla condizionatezza causale dello strato naturale, ma dell'intero processo, che in quanto storico, però, è materiato di libertà. Perciò, è vero che l'umanità si pone solo quei problemi che essa è in grado di risolvere (*ivi*, p. 32), ma da ciò deriva non una subordinazione della libertà al sensibile-condizionato, ma un finalismo della necessità volto a produrre la libertà. La storia è la natura trasformata in modo di produzione della libertà. Perciò, se nel metodo genetico, ancora solo trascendentale, la libertà è solo un «posto vuoto» spiegabile con la sua assoluta spontaneità, nel compiuto metodo storico-genetico il dualismo di causalità per natura e di causalità per libertà viene assorbito nel finalismo

intrinseco del sensibile-condizionato diretto all'affermazione della libertà. Una soluzione evoluzionistica, che però, fa posto (scandalosamente, per i puristi del naturalismo) alla novità categoriale della storia, la quale, come un dio nascosto nelle pieghe stesse della natura, allenta la pressione della selezione naturale, facendo emergere l'economia politica dei modi di produzione, con la sua tipica scissione di struttura e sovrastruttura.

3.1. Se nella natura il motore dell'evoluzione è il comportamento (cfr. Piaget, 1976), nella storia il motore del divenire non è certo la pura speculazione intellettuale, ma la prassi, ovvero il comportamento autocosciente. Tuttavia, come si specifica nella *Prefazione*, la coscienza di tale prassi non sta con essa in un rapporto immediatamente referenziale, ma anzi si presenta sotto la forma di "coscienza divisa", in cui le spiegazioni sono arbitrarie rispetto al comportamento. Il superamento di tale divisione fa parte del processo storico stesso, in cui la cooperazione fra gli individui, da totalità esterna ed estranea alla loro coscienza, si trasforma in una forza consapevolmente controllata (Marx & Engels, 1845-46, p. 24). In tale quadro, il principio di completezza enunciato nella *Prefazione*, secondo il quale la presa di coscienza non può compiersi interamente se prima non si sono dispiegate tutte le forze materiali di un dato stadio di sviluppo, va inserito in una ulteriore riformulazione del metodo storico-genetico, rinvenibile nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci.¹ Qui, la stratificazione ontologica e la novità categoriale che generano storicamente la cognizione sociale, si manifestano in due principi, il principio della processualità e il principio della continuità. Per quanto riguarda il principio di processualità, ovvero il principio secondo il quale la cognizione sociale si sviluppa attraverso stadi che rappresentano altrettante forme di coscienza, esso può essere attinto nella ricostruzione della funzione svolta dal "determinismo meccanico", quale forma mentis delle classi subalterne all'inizio del loro sviluppo culturale:

Si può osservare come l'elemento deterministico, fatalistico, meccanicistico sia stato un «aroma» ideologico immediato della filosofia della prassi, una forma di religione e di eccitante (ma al modo degli stupefacenti), resa necessaria e giustificata storicamente dal carattere «subalterno» di determinati strati sociali. Quando non si ha l'iniziativa nella lotta e la lotta stessa finisce quindi con l'identificarsi con una serie di sconfitte, il determinismo meccanico diventa una forza formidabile di resistenza morale, di coesione, di perseveranza paziente e

1 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino, 1975. Si cita quest'opera direttamente nel testo con la sigla Q., seguita dal numero del quaderno, del paragrafo, e della pagina.

ostinata. «Io sono sconfitto momentaneamente, ma la forza delle cose lavora per me a lungo andare ecc.». La volontà reale si traveste in un atto di fede, in una certa razionalità della storia, in una forma empirica e primitiva di finalismo appassionato che appare come un sostituto della predestinazione, della provvidenza, ecc., delle religioni confessionali. (Q. 11, § 12, p. 1388-89)

Qui la filosofia della prassi è concepita non come uno dei capitoli della interminabile storia della filosofia, ma come la “presa di coscienza” da parte delle classi subalterne della propria esistenza, quale soggetto storico che persegue la finalità etico-politica dell’autonomia non solo propria, ma dell’intero genere umano. Perciò, qui la classe non è più solo una forza produttiva materiale, né tanto meno un semplice aggregato sociologico, ma un concetto normativo cui ineriscono i caratteri che la riflessione genetica, ancora solo trascendentale, attribuiva mitologicamente all’individuo autonomo astrattamente preso. Ora, in tale “presa di coscienza”, il determinismo meccanico, con il suo carattere di finalismo religioso, rappresenta lo stadio più elementare, in quanto equivalente immanentistico della teoria della provvidenza delle religioni confessionali. Tale “presa di coscienza”, d’altra parte, è solo un capitolo del più generale sviluppo della cognizione sociale moderna:

A proposito della funzione storica svolta dalla concezione fatalistica della filosofia della praxis si potrebbe fare un elogio funebre di essa, rivendicandone la utilità per un certo periodo storico, ma appunto per ciò sostenendo la necessità di seppellirla con tutti gli onori del caso. Si potrebbe veramente paragonare la sua funzione a quella della teoria della grazia e della predestinazione per gli inizi del mondo moderno che poi ha però culminato con la filosofia classica tedesca e con la sua concezione della libertà come coscienza della necessità. Essa è stato un surrogato popolare del grido «dio lo vuole», tuttavia anche su questo piano primitivo ed elementare era un inizio di concezione più moderna e feconda di quella contenuta nel «dio lo vuole» o nella teoria della grazia. È possibile che «formalmente» una nuova concezione si presenti in altra veste che quella rozza e incondita di una plebe? (Q. 11, § 12, p. 1395)

In questo processo di sviluppo, il cui equilibrio può essere raggiunto in un umanesimo integrale (possibilità “formale” di una filosofia della praxis non più plebea), la cognizione sociale non appare come un insieme di abilità, sorte dal gioco casuale dell’adattamento evolutivo, ma come il concreto succedersi di “figure” storico-culturali (la teoria della grazia, la libertà come coscienza della necessità, il determinismo fatalistico, l’umanesimo integrale), che si stratificano in un ordine crescente di universalità, senza che perciò la “presa di coscienza” sia lineare e immediata. Essa infatti esordisce come “coscienza ideologica” (teoria calvinista della grazia/

predestinazione), cioè come concettualizzazione “parziale”, ad opera di chi detiene il controllo sociale dei rapporti di produzione (dominanti/subalterni), si universalizza come “vuota coscienza interiore” (concezione mitologicamente individualistica della libertà come coscienza della necessità), e dietro la spinta di “lotte cognitive” che si esprimono agonisticamente in principi elementari (concezione meccanicistica della filosofia della prassi), si protende verso un nuovo equilibrio che comporta una “riforma” del comportamento, in forza della quale coscienza e comportamento vengono a coincidere (momento etico-politico della prassi razionale).

3.2. Rispetto alla pionieristica formulazione del metodo storico-genetico rinvenibile nella *Prefazione* marxiana, tutta concentrata attorno al principio strutturale di completezza, nella riformulazione dei *Quaderni* appena vista, emerge il ruolo del soggetto, non individuale ma collettivo, quale forza materiale che agisce però nella sovrastruttura per raccordare norma e comportamento. Tale ruolo è svolto grazie alla natura linguistica dell'essere sociale. Non esiste, infatti, uomo normale e sano intellettualmente che, sia pure inconsapevolmente, non partecipi di una determinata concezione del mondo, «perchè ogni “linguaggio” è una filosofia» (Q, 8, § 204, p. 1063). Per il fatto, allora, che «tutti gli uomini sono filosofi» (*ibid.*), si può muovere verso la critica e la consapevolezza:

È preferibile «pensare» senza averne consapevolezza, in modo disgregato e occasionale, è preferibile «partecipare» a una concezione del mondo «imposta» dal di fuori, da un gruppo sociale (che può andare dal proprio villaggio alla propria provincia, che può avere l'origine nel proprio curato o nel vecchione patriarcale la cui «saggezza» detta legge, nella donnetta che costruisce delle stregonerie o nel piccolo intellettuale inacidito dalla propria stupidaggine e impotenza a operare) o è preferibile elaborare la propria concezione del mondo consapevolmente e criticamente e in connessione con tale lavoro del proprio intelletto scegliere il proprio mondo di attività, partecipare attivamente alla produzione della storia universale? (*ibid.*)

Dunque, compito del soggetto storico è sottoporre a critica le varie concezioni esistenti – religioni, le tante forme storiche di senso comune, i molti sistemi o correnti di filosofia che convivono in ogni tempo, fissando i criteri di tale critica mediante una scrupolosa analisi che si apparta dell'analisi «alla maniera delle scienze naturali», invocata per la struttura nella *Prefazione* marxiana. Alcuni criteri di questa analisi, estesa però ora alla sovrastruttura, che si configura quindi anche come un'etica dell'azione, possono essere così enunciati:

1) dalla coincidenza di filosofia e linguaggio, inteso in senso ampio di cultura come concezione del mondo, deriva il principio etico-politico della traducibilità. Infatti, «una grande cultura può tradursi nella lingua di un'altra grande cultura, cioè una grande lingua nazionale, storicamente ricca e complessa, può tradurre qualsiasi altra grande cultura, cioè essere una espressione mondiale. Ma un dialetto non può fare la stessa cosa» (Q. 11, § 12, p. 1377). Esiste, dunque, almeno come ideale, un "regno delle culture", fondato sulla reciproca traducibilità, che si oppone tanto a un mondo unilinguistico, fondato sulla *reductio ad unum* delle culture, quanto a un mondo di culture autarchiche, in cui ciascuna cultura si rinchiude nella propria incommensurabilità. L'esistenza possibile di un "regno delle culture", che è il contrario dello "scontro delle civiltà", comporta il dovere etico-politico (o di politica della cognizione sociale) di promuovere le condizioni di sviluppo che consentano ad ogni singola civiltà di passare dal dialetto-senso comune alla lingua-cultura, ovvero di elaborare la propria particolarità universale;

2) l'opposizione intellettuale tra dialetto-senso comune e lingua-cultura corrisponde all'opposizione morale tra eteronomia-costrizione ed autonomia-reciprocità, e all'opposizione culturale tra concezione "tolemaica" e concezione "copernicana" (Q. 8, § 173, p. 1045; Q. 11, § 13, p. 1397). Dovere del soggetto della filosofia critica è perciò di trarre il senso comune dalla sua condizione "tolemaica", ma anche di svolgere una critica degli elementi "tolemaici" che continuamente risorgono nello sviluppo della cognizione sociale, al fine di una "trasformazione permanente" volta a dar vita a quel "regno delle culture" sopra delineato, la cui esistenza è resa possibile dal superamento dei rapporti di dominio, a favore dei rapporti di reciprocità: «in realtà solo il gruppo sociale che pone la fine dello Stato e di se stesso come fine da raggiungere, può creare uno Stato etico, tendente a porre fine alle divisioni interne di dominati ecc. e a creare un organismo sociale unitario tecnico-morale» (Q. 8, § 179, p. 1050). In altri termini, lo Stato etico non è lo Stato che impone arbitrariamente una qualche concezione etico-politica, sia essa globalistica o autarchica, ma lo Stato che, autodissolvendosi, pone le premesse del pluralismo delle concezioni filosofiche, fondato sull'autonomia morale di individui capaci di tenere il discorso universale delle lingue-culture;

3) la convivenza in ogni tempo di molteplici sistemi e correnti filosofiche confliggenti tra loro, rappresenta una fase "naturalistica" dello sviluppo della cognizione sociale, in cui "tipi" etici differenti, estrapolati dai loro differenti processi di socializzazione, ed elevati a caratteri "naturali", sono in lotta tra loro per una mitologica sopravvivenza cognitiva del più adatto.

Il pluralismo delle concezioni filosofiche cui si perviene con la critica filosofica del senso comune, vuole invece segnare un distacco dalla filosofia come perenne “campo di battaglia”, per approdare ad uno stadio storico in cui la ricerca della verità avviene non all’interno di sistemi filosofici chiusi e incommensurabili fra di loro, ma nella traduzione reciproca delle lingue-culture. In tale dialogo permanente si sciolgono le posizioni precostituite, e il soggetto storico partecipa alla ricerca della verità in forza del dovere di sostenere la cooperazione sociale che consente la reciproca traducibilità.

4. In conclusione, la riformulazione gramsciana del metodo storico-genetico appena vista, fa sorgere tre doveri etico-politici: 1) il dovere dello sviluppo della cognizione sociale, al fine di promuovere le condizioni che consentano ad ogni singola civiltà di passare dal dialetto-senso comune alla lingua-cultura; 2) il dovere della “trasformazione permanente”, quale compito storico e attuale di pervenire allo stadio storico della reciproca traducibilità; 3) il dovere della cooperazione sociale quale condizione della reciproca traducibilità. Il dovere dello sviluppo della cognizione sociale e il dovere della “trasformazione permanente” sono doveri imperfetti, in quanto strumenti transeunti per promuovere il passaggio storico-genetico dall’eteronomia/dialetto-senso comune/concezione tolemaica all’autonomia/lingua-cultura-filosofia critica/concezione copernicana. Il dovere della cooperazione sociale è invece un dovere perfetto, poiché costituisce il fondamento permanente dello stadio storico della traducibilità integrale cui si perviene con i due precedenti doveri. Tale fondamento non ha bisogno di essere dimostrato con un naturalismo scientifico spurio (“cooperiamo perché l’altruismo esiste in natura”), ma si impone come scelta etica del soggetto (“se non mi comporto altruisticamente, di fatto riconosco che l’ordine esistente è immodificabile”). Il dovere della cooperazione sociale è dunque pratico, nel senso in cui si è visto Kant intende questo termine, cioè come tutto ciò che è possibile tramite la libertà (Kant, 1781, p. 609). Tale libertà incondizionata non è ovviamente la libertà della volontà di potenza, mitologico controcanto della altrettanto mitologica libertà dell’individuo autonomo astrattamente preso. La cooperazione sociale, infatti, quale dovere pratico perfetto presuppone una cognizione sociale che tratta l’informazione, non per il proprio vantaggio, come affermano gli etologi con una irriflessa impostazione individualistica (Waal, 2016, p. 11), ma per il vantaggio reciproco. A questo controllo razionale, però, non si perviene fatalisticamente per la spontanea spinta del processo di sviluppo ma, come abbiamo visto, per le scelte alternative del soggetto storico. Il principio

di completezza della prima formulazione del metodo storico-genetico si combina perciò con il principio di trasformazione, secondo il quale il soggetto non si pone solo i compiti che può risolvere nella situazione data, ma progetta situazioni e soluzioni nuove, partecipando attivamente alla produzione della storia universale. L'affermazione di tale principio oggi appare come il vero terreno di lotta etico-politica. Influente correnti ideologiche, assurte a concezioni di governo nei nuovi centri emergenti dell'egemonia mondiale, sostengono che «la formazione di istituzioni democratiche richiede l'esistenza di condizioni storiche, sociali e culturali specifiche. Finché queste condizioni non sono mature, il potere politico dovrebbe essere diretto verso lo sviluppo di queste condizioni».² Separate *ab initio*, si sostiene così in pratica che la politica deve assicurare prioritariamente lo sviluppo della struttura, e che lo sviluppo della sovrastruttura deve venire più tardi, quando le condizioni per un tale sviluppo sono mature. In altri termini, si invoca il principio di completezza, ridotto però ad una cieca esistenza materiale, per assoggettare il principio di trasformazione all'arbitrio di una cerchia ristretta, che impone scelte giustificate da una lettura arbitrariamente deterministica del principio di completezza. L'effetto di questa circolarità è il risorgere dell'élite in contrapposizione ad una massa indistinta, confinata in un senso comune dal quale non ha modo di fuoriuscire, dal momento che la sua critica le viene preclusa da un blocco autoritario che la degrada a puro oggetto di manipolazioni statistiche. Questo monologismo può risultare particolarmente pericoloso, se si tiene conto delle implicazioni di determinati avanzamenti scientifici. Si prenda il caso dell'ingegneria genetica, con la sua capacità di riscrivere e modificare il genoma della specie. A suo tempo, con la fiducia propria di un'etica ancora ingenuamente naturalistica, si auspicarono nuove conoscenze circa gli effetti della riproduzione tra individui «deboli di mente e di corpo» (Darwin, 1871, p. 241). Oggi che conoscenze simili diventano sempre più penetranti ed estese, se da un lato si può pervenire alla soluzione di gravi malattie, dall'altro, con una pratica affidata al solo gioco casuale del successo scientifico, si rischia di ridare spazio al principio della sopravvivenza del più adatto, più di quanto già non accada con la socievole insocievolezza resi-

2 Wang Huning, *Requisiti politici per l'economia del mercato socialista*, articolo in lingua cinese pubblicato nel 1993, cit. in J. Blanchette, *Wang Huning's Neo-Authoritarian Dream*, <http://www.judeblanchette.com/blog/2017/10/20/wang-hunings-neo-authoritarianism-dream> (11/2017). Wang Huning, eletto nel Politburo del Partito comunista cinese, all'ultimo Congresso svoltosi nell'ottobre del 2017, è l'ideologo del nuovo corso politico guidato da Xi Jinping, la cui concezione è stata formalmente inserita nella Costituzione della Repubblica popolare cinese.

duata nei modi di produzione economica. Il metodo storico-genetico, con le sue acquisizioni circa la novità categoriale del mondo storico-sociale, mostra invece che la posta in gioco è la lotta contro l'interpretazione deterministica del principio di completezza, che minaccia di riportare la libertà allo stato di chimera.

Bibliografia

- Darwin Ch., *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1871), tr. it. parziale di F. Paparo, *L'origine dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma 1979².
- Gramsci A., *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft* (1781), tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1975.
- Id., *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), tr. it. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1971.
- Marx K., *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, (1859), tr. it. di B. Spagnolo Vigorita, *Per la critica dell'economia politica*, Newton Compton, Roma 1972.
- Marx K., Engels F., *Die Deutsche Ideologie*, (1845-46), tr. it. di F. Codino, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1972.
- Piaget J., *Le comportement, moteur de l'évolution*, Gallimard, Paris 1976.
- Waal F. de, *Uomini e animali: stessa mente*, intervista a cura di L. Caffo, in «Corriere della sera/La lettura», 25 settembre 2016.