



[Home](#)·[L'associazione](#)·[La rivista](#)·[Contatti](#)

[Presentazione](#) [Numeri](#)

[Abbonamenti](#)

[Archivio](#)  
[articoli](#)

[Dove trovarla](#)

\* [Archivio articoli](#) \*

Marco Maurizi

Verso una società post-neolitica

Specismo ed evoluzione dei rapporti tra le specie

### **1. Evoluzione, storia e progresso**

Appartiene alla riserva inesauribile dei luoghi comuni oramai accettati dalla cultura affermare che «il compito principale della civiltà, la sua propria ragion d'essere, è di difenderci contro la natura»[1]. Ciò che di vero può esserci, o esserci stato, in questa affermazione, appare oggi talmente deformato dalla nostra attuale condizione psicologica e socio-economica, da non permetterci un giudizio immediato e, per così dire, “spontaneo” su tale questione.

La ricostruzione della storia, in particolare del rapporto che costituisce l'asse portante dello sviluppo della cultura umana, ovvero lo “scambio” tra uomo e natura, sembra condurre a due opposti punti di vista a proposito del rapporto di dominio che da millenni caratterizza tale presunto scambio: il punto di vista di chi vede la costruzione della civiltà come rottura arbitraria di un equilibrio originario (anarco-primitivismo, antispecismo metafisico ed estinzione); e quello che intende invece l'imporsi della civiltà umana come uno sviluppo sottoposto ad una necessità oggettiva e volta al miglioramento delle condizioni in cui tale scambio si poneva originariamente (progressismo e sviluppismo nelle sue varianti borghesi e marxiste). Si tratta di analizzare questi due punti di vista in modo da fugare il dubbio che, a fronte della loro apparente irriducibilità, non ci si trovi di fronte ad una *falsa opposizione*. Ciò apparirà chiaro una volta che si ponga il rapporto *determinato* uomo-animale al posto del rapporto *generico* uomo-natura come punto di osservazione prospettico: in tal modo l'opposizione tra l'arcaismo e il progressismo sociale si ridefinisce e si manifesta un nuovo modo di intendere lo sviluppo dei modi di produzione e, conseguentemente, il loro possibile configurarsi in conseguenza di una futura rottura rivoluzionaria. Questione quindi che attiene non alla mera ricostruzione erudita del passato, quanto all'urgenza della storia attuale. Abbiamo già intravisto alcuni limiti strutturali della concezione anarco-primitivista che, anche laddove intravede l'importanza di introdurre

l'animale nella ricostruzione del processo di costituzione della civiltà, manca di comprendere la natura propriamente storica di tale processo e quindi conduce a semplificazioni e ad astrazioni metafisiche[2]. Si tratta ora di comprendere in che modo tale introduzione dell'animale nell'ambito di una teoria scientifica dello sviluppo storico e sociale comporti delle modifiche o dei riassetamenti in seno alla teoria marxiana. Per fare ciò occorre discutere la nozione di progresso.

### **1.1. Evoluzione delle società di raccolta e caccia**

Fino a pochi decenni fa, l'economia della prima ondata di australopitecidi (costituita essenzialmente dalla raccolta e da piccoli animali cacciati o forse dalle loro carcasse) veniva definita senza mezzi termini un'economia "di sopravvivenza"[3]. Tale definizione – ancora oggi percepita come neutralmente descrittiva – contiene in realtà un giudizio di valore implicito che porta con sé, inavvertitamente, un'intera *filosofia della storia*. Essa implica, infatti, una nozione di progresso che già Marx aveva criticato come astratta e metafisica[4]. Il fatto che un costrutto concettuale come quello di "economia di sopravvivenza" appaia neutrale pur implicando un pregiudizio ideologico di fondo, determina errori e sviste teoriche gravi quando si procede a trarre in sede storica delle conseguenze a partire da esso. Così il cuore algido e calcolante dell'archeologia scientifica si fa insolitamente tenero nello sguardo retrospettivo e rovescia l'evidenza con l'occhiale distorcente della propria ideologia sviluppatista: «Una economia tanto incerta spiega perché il progresso umano sia rimasto fermo per centinaia di millenni, addirittura per milioni di anni. Nelle tenebre delle origini tutto comincia con alcuni individui sparsi, che cercano di sopravvivere grazie alla loro primitiva industria di pietre lavorate»[5]. Definire «incerta» un'economia che dura «millenni, addirittura milioni di anni» è un controsenso. È solo con l'occhio retrospettivo di una società che sembra essersi garantita un eterno e irreversibile dominio sulla natura che è possibile definire incerta l'economia dello stadio paleolitico. L'elemento ideologico in questo tipo di ricostruzioni è palpabile, ad esempio, nella celebrazione del passaggio da un'economia "passiva" a una "attiva" di cui, guarda caso, proprio l'organizzazione razionale della caccia rappresenterebbe un primo passo, data l'evidente inadeguatezza fisica degli australopitecidi nel procacciarsi la selvaggina: «è difficile definire, collocare, datare precisamente il passaggio da un'economia passiva di sopravvivenza a un'economia più attiva, di cui la caccia volontaria è l'espressione più certa. Tutte le fasi intermedie sono evidenti e logiche. Se prima si approfittava di un animale morto naturalmente, ora si cattura quello ferito o imprigionato nelle paludi; si cominciano a preparare fosse artificiali, a inseguire e uccidere e infine ad abbattere direttamente la selvaggina»[6]. Ogni passaggio ulteriore – dalle battute di caccia collettive, alla scoperta dell'agricoltura – costituisce lo stadio di uno

sviluppo in cui è possibile distinguere “avanguardie” e “retroguardie” economiche[7]. La vita nel paleolitico, ci assicuravano in tutta serietà gli archeologi, era tutt’altro che “rosea”[8].

L’archeologia e la paleontologia di orientamento marxista hanno sostenuto per decenni tesi in tutto simili a quelle borghesi riguardo al passaggio dal paleolitico al neolitico. Ne reca ancora traccia l’opera del grande studioso Vere Gordon Childe[9] che oscilla tra una visione necessitarista del progresso tecnologico ed economico e una visione più sfumata che apriva a nuove prospettive. L’assurdità delle spiegazioni necessitariste appare tanto più lampante, quanto più ci si solleva dal piano ristretto della *storia* e si contempla il divenire delle specie umane dal punto di vista *evolutivo*. La storia naturale rende giustizia ad un modo di produzione che il progresso storico sembra condannare implacabilmente: se l’economia di raccolta, infatti, ha caratterizzato l’esistenza dell’uomo per il 98% della sua permanenza sul pianeta, come nota Childe[10], è abbastanza curioso che essa venga giudicata *in assoluto* inefficiente per la specie dal punto di vista di sviluppi successivi che, giudicati su un piano meramente cronologico, ben possono essere definiti *effimeri*[11]. Pur essendo consapevole di ciò, Childe non trae tutte le conseguenze da questo fatto. Nel suo famoso libro *Il progresso nel mondo antico*, dopo aver descritto l’estinzione di gruppi umani dovuta a sconvolgimenti climatici e ad un’eccessiva simbiosi con l’habitat circostante, Childe suggerisce che i sistemi produttivi di raccolta e caccia implicassero una *contraddizione* che doveva e poteva essere sciolta solo attraverso un ulteriore sviluppo delle forze produttive. Childe parla di «deficienze inerenti allo stato selvaggio in economia. Questa conduceva ad un vicolo cieco – una contraddizione – e, se questa contraddizione non fosse mai stata superata, l’*Homo sapiens* sarebbe rimasto un animale raro, come è infatti il selvaggio»[12]. Eppure qui l’argomentazione è solo apparentemente marxista; riprendendo alla lettera alcune affermazioni di Marx ed Engels esso in realtà non ne prosegue l’analisi a partire dai nuovi materiali storici a disposizione, limitandosi a proiettare su di essi uno schema fondato sulla dinamica astratta: (1) modo di produzione – (2) insorgenza della contraddizione – (3) superamento della contraddizione – (4) nuovo modo di produzione. Applicato all’economia paleolitica, tuttavia, questo schema si riduce all’uso di una fraseologia che serve da copertura per un dogma privo di qualsiasi giustificazione. Non basta parlare di “contraddizione oggettiva” perché questa si materializzi nell’oggetto di studio. E nel caso proposto da Childe non è possibile parlare di contraddizione se non con un’indebita proiezione retrospettiva a partire da presunti sviluppi successivi: il “vicolo cieco” di cui parla Childe è tale solo se visto in continuità con una “strada” – il progresso – su cui si immaginano incamminate *tutte* le società umane. Il circolo vizioso è evidente.

A guardar bene, anzi, la sola contraddizione economica che Childe riesce a mettere in luce è quella della “superiore” cultura neolitica. Questa «aveva in verità sui propri rifornimenti di viveri e sul proprio ambiente un controllo molto più grande di qualsiasi gruppo di selvaggi, e poteva ragionevolmente fare dei piani per affrontare le future evenienze. Ma tutti i suoi travagli e piani potevano venire frustrati dagli eventi che tuttora sfuggivano al controllo; siccità o inondazioni, tempeste o geli, parassiti o grandinate potevano distruggere raccolti o greggi. E persino un insuccesso locale poteva significare fame e distruzione per la comunità chiusa in se stessa e isolata. Le sue riserve erano troppo scarse per farle superare qualunque prolungata successione di disastri o per permetterle di prendere misure preventive su scala sufficiente»[13]. *Qui c'è sicuramente un'irrazionalità di fondo, una contraddizione, in quanto l'economia dipende interamente da un preteso controllo sulle risorse che è ancora insufficiente*[14].

Occorre riconoscere a Childe di essersi in parte sottratto all'ideologia del necessitarismo economicista, seppure in modo ancora insufficiente e contraddittorio. Studiando il concetto di evoluzione delle società primitive, infatti, Childe si interroga a proposito del metodo attraverso cui poter giudicare in modo oggettivo tale evoluzione e quindi fornire una classificazione delle diverse società che permetta di disporle lungo una serie. Lo studioso inglese suggerisce che tale criterio possa essere rinvenuto nel *progresso tecnico*. Esso gli sembra a prima vista garantire un criterio di giudizio sull'evoluzione della società umana, libero dal soggettivismo di cui era imbevuto l'etnocentrismo europeo ottocentesco (che giudicava il progresso sulla scorta del livello di civiltà da esso raggiunto e, dunque, sul piano della morale, della scienza, della religione etc.). Ma si tratta comunque di un criterio indiscutibile, assoluto? «No» risponde lo stesso Childe «purtroppo questa oggettività è ingannevole. Uno strumento o un processo tecnico ha infatti la funzione di soddisfare un bisogno umano; ma il bisogno umano non è una quantità fissa. Senza dubbio l'efficienza di un'automobile nel soddisfare il bisogno del trasporto in condizioni specifiche può essere determinata con precisione matematica. Ma il bisogno umano in fatto di trasporti è forse realmente una quantità fissa? Un cacciatore di renne del 30000 a.C., o un antico egiziano dell'anno 3000, o un antico britanno del 30, aveva davvero bisogno o voglia di percorrere trecento chilometri a cento chilometri l'ora?»[15]. *Il progresso tecnico rimanda al soddisfacimento di un bisogno*. A questo punto però è la modificazione storica del bisogno a richiedere una spiegazione; considerata in sé, tuttavia, essa si rivela essere a sua volta un enigma e fa tornare l'analisi del mutamento storico al punto di partenza. È comunque a partire da questa circolarità tra tecnica e bisogno che è possibile parlare di progresso in senso non metafisico.

Solo nella seconda metà dello scorso secolo l'antropologia, sia di indirizzo borghese che marxista, ha fatto proprio questo assunto.[16]

Secondo l'antropologo marxista Maurice Godelier «l'immagine dei primitivi obbligati dallo scarso livello delle loro forze produttive a dedicarsi quasi esclusivamente alle attività di sussistenza e a vivere quasi nell'autarchia s'è ormai rivelata ampiamente falsa»[17].

L'insopportabile povertà e incertezza dell'esistenza dei cacciatori paleolitici è stata contestata, ad es. da Marvin Harris, con osservazioni paleografiche ed etnografiche.

Reperti archeologici del primo periodo paleolitico – da 30.000 a 10.000 anni circa a.C. – dimostrano chiaramente che i cacciatori che vivevano in quest'epoca godevano di una comodità e di una sicurezza relativamente alte... Quanto all'idea della vita sull'orlo della sopravvivenza, si tratta di un'immagine difficilmente conciliabile con l'enorme quantità di ossa animali accumulate in vari siti di cacciagione paleolitici... I resti di scheletri dei cacciatori stessi, inoltre, dimostrano che essi erano eccezionalmente ben nutriti.

L'idea che le popolazioni paleolitiche lavorassero dodici ore al giorno per nutrirsi appare anch'essa ridicola. Come raccoglitori di piante essi non erano certo da meno degli scimpanzé. Ricerche sul campo dimostrano che le grandi scimmie antropomorfe dedicano all'igiene, al gioco e al sonnecchiare altrettanto tempo che al raccogliere foraggi e al mangiare... Studi sul modo in cui gli attuali cacciatori-raccoglitori distribuiscono il loro tempo gettano ulteriore luce su questo problema... Nonostante il loro habitat – l'estremità del Kalahari, una regione desertica la cui lussureggiante vegetazione è a malapena comparabile a quella della Francia durante il paleolitico – i boscimani adulti per procurarsi una dieta ricca di proteine e di altri elementi nutritivi essenziali non devono lavorare più di tre ore al giorno[18].

È allora da escludere che il passaggio ad un'economia su base agricola, comportando un aumento di lavoro pro-capite, sia stato tacitamente *scelto* in luogo di un'economia di raccolta e caccia. Si potrebbe addirittura ritenere che una scelta sia stata compiuta, sì, ma nel senso di un *rifiuto* dell'agricoltura e dell'allevamento[19]. Il che non è poi così azzardato come potrebbe sembrare.

Il lungo periodo che precede l'adozione di un'economia di tipo agricolo non può essere spiegato, secondo Harris, dalla semplice ignoranza dei processi di crescita e sviluppo delle piante[20]. Anche R. E. Service sottolinea come «spesso un'economia tribale possiede un notevole potenziale di miglioramento della produzione, ma non lo pone in atto a meno che ciò non sia reso necessario da qualche forza esterna, come la competizione o la guerra»[21]. Di tale fattore “frenante” rispetto a taluni sviluppi economici si hanno testimonianze anche in epoca neolitica, ove è possibile rintracciare casi di “resistenza al potere” e all'accentramento produttivo, casi che talvolta sfociano in fenomeni di

“devoluzione sociale”[22]. Da tali considerazioni deriva la necessità di abbandonare lo schema che vede il passaggio dall’economia di raccolta e caccia a quelle basate sull’agricoltura e sulla domesticazione animale, come conseguenza di una insostenibile “penuria” originaria[23].

## **1.2. Denaturalizzare i bisogni**

La denaturalizzazione dell’idea di progresso, così come è stata qui condotta, implica una denaturalizzazione dell’idea di *bisogno*. Il progresso non è infatti mosso semplicemente dal bisogno poiché è esso stesso un prodotto sociale, più precisamente: dell’antagonismo di classe. Ora, è ovvio che la storia dei modi di produzione sia sorretta anche da elementi riconducibili ad una necessità immediata, materiale, “naturale” in questo senso. Non è ovviamente possibile negare ciò in modo assoluto. Un esempio semplice e brutale di necessità inaggirabile potrebbe essere quella che vede l’uomo di Neanderthal passare ad un’alimentazione quasi esclusivamente carnea in seguito alle glaciazioni [24]. Bisogna osservare, inoltre, che la necessità esterna che preme sulla società nel senso di una sua modificazione strutturale può talvolta essere essa stessa prodotto dell’azione umana (ad es., la diminuzione della fauna selvatica in seguito ad un’eccessiva attività venatoria[25]). Ma a parte simili casi piuttosto estremi e che costituiscono comunque delle eccezioni del processo di civilizzazione, occorre osservare che i bisogni in base a cui misuriamo l’effettiva capacità di soddisfacimento offerto da un dato assetto economico della società sono sempre *relativi* e mai *assoluti*.

Alla domanda “cosa è necessario all’essere umano?” non si può dare risposta univoca. Anche laddove si voglia ridurre al minimo le necessità naturali dell’uomo, magari pretendendo di darne una descrizione scientificamente neutrale, *i modi di soddisfazione pensabili per ogni dato bisogno sono pressoché infiniti*. E nulla può far decidere, in astratto, della preferibilità o meno di un dato modo di soddisfacimento rispetto ad un altro: il soddisfacimento del bisogno è sempre concretamente determinato da una struttura sociale, dallo sviluppo tecnologico, dall’ambiente. Lo sviluppo dei diversi modi di produzione deve essere quindi inteso come sviluppo di bisogni a loro volta *mediati dalla struttura sociale ed economica*.

Bisogno è una categoria sociale. La natura, la ‘pulsione’, vi è contenuta. Senonché il momento sociale e quello naturale del bisogno non si lasciano suddividere in primario e secondario, sì da stabilire poi una gerarchia di soddisfacimenti. La fame, concepita come categoria naturale, può essere sedata con cavallette e torte di zanzare che mangiano molti selvaggi. Per il soddisfacimento della fame concreta dei civilizzati, occorre che si abbia da mangiare qualcosa di fronte a cui non si provi disgusto, e nel disgusto e nel suo contrario è riflessa l’intera storia[26].

Per quanto paradossale possa sembrare, il primo compito di una teoria *materialistica* dei bisogni è quella di far esplodere il concetto di bisogno *naturale* (e, dunque, di necessità naturale nel processo di espansione dei bisogni); una teoria materialista dei bisogni non necessita di un approccio *naturalistico* al bisogno, tale che il bisogno dovrebbe essere definito in termini quantitativi e questa sarebbe l’unica misura del suo valore oggettivo. Una visione materialista della storia non è quella che si orienta attorno al concetto (cristiano prima, borghese poi) di “natura” (venga pure questa natura intesa in termini di materia in movimento), quanto quella che riconosce la *mediazione sociale e storica che inerisce ad ogni manifestazione dell’umano*[27].

L’approccio materialista nell’ambito delle scienze sociali è quello che dissolve l’apparente naturalità e fissità dei costrutti umani nelle relazioni di potere e nell’azione storica degli uomini reali, non quella che misura la maggiore o minore distanza di quei costrutti rispetto ad un’idea di “natura” e di “umanità” presi nella loro generalità storica e invariante.

Proprio l’intenzione di naturalizzare i rapporti sociali costituiva non a caso il cuore di quella concezione borghese dell’economia che Marx ed Engels intesero combattere a livello teorico, prima ancora che pratico. Una teoria materialista dei bisogni costituisce quindi non a caso uno dei presupposti del marxismo, poiché questo è da sempre impegnato in una lotta politica contro una società che si autoproclama l’unica in grado di soddisfare bisogni ed esigenze naturali, universali dell’uomo. Il capitalismo, invece, da tempo non è più dedito alla produzione di merci orientata al soddisfacimento dei bisogni, quanto piuttosto alla produzione di bisogni orientata al soddisfacimento di una data offerta di merci. Proprio al fine di spezzare questa fatale circolarità incoraggiata dal capitalismo è necessaria una teorizzazione del bisogno che lo sottragga ad ogni possibile naturalizzazione e ne permetta l’indagine in quanto qualcosa di divenuto, *prodotto*.

### **1.3. In difesa della tecnica**

Il bisogno è mediato dalla *tecnica*. Alla base della domesticazione, ad esempio, c’è senz’altro un principio di razionalizzazione che deve aver

agito a partire da un certo momento in poi all'interno dello schema di pensiero magico. Quali che siano stati i modi concreti che portarono alla domesticazione, l'oscura logica che ne ha battezzato l'adozione fu chiara espressione dell'imporsi più o meno cosciente della *ragione strumentale*.

Il processo che permette di soddisfare un bisogno con minore sforzo o tempo è preferibile a quello in cui il dispendio di energia o tempo è maggiore. Il principio della *ratio* strumentale, che ha reso possibile i più macroscopici mutamenti nella soddisfazione dei bisogni umani, è, in un certo modo, la *legge di trasformazione dell'energia sociale*. In quanto principio di trasformazione esso è, considerato di per sé, del tutto estraneo all'ordine di classe: la tecnica non conosce padroni[28], né vittime predilette. Per quanto, infatti, la ragione strumentale abbia un *carattere manipolatorio*, l'applicazione del suo principio guida non va sempre a svantaggio di chi ne diviene oggetto. Ciò che entra nelle sue maglie può, con altrettanta facilità, uscirvi. Anzi, proprio il suo carattere manipolatorio, che riduce la natura a "sostrato del dominio"[29], determina una certa indifferenza nei confronti del suo contenuto. Si prenda, ad esempio, l'uso delle pietre levigate per l'accensione del fuoco – con cui, secondo Engels, "gli uomini costrinsero per la prima volta al loro servizio una forza inanimata della natura"[30]; se lo si associa all'invenzione dell'aratro, all'addomesticamento di animali da traino[31] etc. si assiste ad un processo che conduce, tortuosamente ma inarrestabilmente[32], all'invenzione della macchina a vapore e, dunque, ad una liberazione di fatto da un giogo imposto all'animale. Qui tutto avviene all'interno di un *ars* combinatoria degli elementi, di un'algebra fisica che può dare come risultato tanto la riduzione in schiavitù, quanto la sua abolizione.

Nel caso dell'uccisione rituale, per fare un altro esempio, la *ratio* strumentale sembra operare nel senso di un risparmio economico che implica anche un risparmio di sofferenza inutile. Il passaggio dal sacrificio umano, a quello animale e, infine, a quello semplicemente simbolico[33] mostra come la *ratio* produca risultati distruttivi o conciliativi a seconda dei contesti e dei momenti. Se si *allarga* quindi il *campo di osservazione* per vedere l'intero arco di sviluppo della tecnica nei suoi effetti diretti e indiretti, si vede come essa possa portare tanto ad un intensificarsi, quanto ad un depotenziarsi della violenza sul mondo. Il suo operare non è quindi intrusivo in sé. D'altro canto, poiché è volta al mezzo e non allo scopo, non è essa ad avere potere su tali effetti, quanto la struttura sociale in cui opera. Anche quando opera in senso conciliativo l'effetto benefico prodotto può rivelarsi un'amara beffa: tale è il caso, ad esempio, della squalificazione simbolica dell'animale, il quale, una volta perduta l'aura sacrale, cade ancor più vittima del potere disponente della società umana[34].

La *tecnica* non è quindi un male in sé. L'asservimento umano ed



animale, la distruzione della natura, dipendono piuttosto dai *rapporti di produzione* in cui la tecnica si trova a svilupparsi e ad operare[35]. Sono i rapporti di produzione e le particolari esigenze che questi pongono al pensiero e all'azione umana che determinano il grado di dominio cui la tecnica riesce a dare espressione. Intrecciata fin dagli albori della storia con il pensiero magico (esso stesso espressione di una esigenza di controllo sul mondo) la *ratio* strumentale ne segue le orme e il destino: come la magia stessa si modifica e si fa istituzione violenta e centralizzata in conseguenza del dominio sociale (dominio sociale che essa contribuisce a produrre), così è per la tecnica. Ma tale potere distruttivo non deve essere né spingerci a renderla una realtà autonoma dalla società e ipostatizzarla in *ens rationis* (Heidegger[36]), né spingerci a dedurla dalla natura umana, come accade in questo passaggio di Rifkin che identifica *ratio* strumentale e sfruttamento:

Nella storia del mondo occidentale, l'aratro a traino animale può essere considerato il primo utensile indipendente dall'energia umana. Il fatto che questo uso assolutamente strumentale dell'animale sia pregno di significati religiosi testimonia...dell'antica dicotomia presente nella natura dell'uomo, da una parte spirituale, contemplativa, concentrata sulla trascendenza; dall'altra carnale, terrena, concentrata sullo sfruttamento della terra[37].

In realtà la ragione strumentale non è la parte malvagia insita nell'animo umano. Di ciò era cosciente Max Horkheimer quando distingueva tra ragione soggettiva (strumentale) e ragione oggettiva (metafisica), ragione rivolta al mezzo e ragione rivolta al fine; Horkheimer non parlava di una "duplice natura" della specie umana, ma di una contraddizione sociale che produce una discrasia, un rendersi autonomi e nemici di due aspetti entrambi costitutivi della ragione[38]. Non siamo nemmeno di fronte ad un dualismo insito *nella* ragione: non è la ragione a trovarsi in contraddizione con se stessa, ma è *il suo sostrato sociale ad essere irrazionale* e a costringerla a contorcersi senza scampo. Ciò che la ragione fa in proprio nome porta sempre il marchio di fabbrica della totalità sociale e solo in nome di questa si esercita come "ragione". La ragione è, fin dall'inizio della lotta di classe, ragion di Stato.

## **2. Una società post-neolitica?**

### **2.1. La storia universale come catastrofe**

Il contrasto tra fautori e denigratori del progresso può ora trovare una soluzione che trascenda l'opposizione originaria. Ciò possibile perché si è visto il significato che in quell'opposizione svolgeva la *rimozione* del problema animale, rimozione che qui è stata portata alla luce. Il campo

delle posizioni teoriche diventa ora chiaro e si articola attorno ai concetti di natura e storia.

Per i critici del progresso è centrale l'idea di una *radicale discontinuità* tra natura e storia; nella costruzione anarco-primitivista di Zerzan, tale rottura è individuabile nel passaggio dalle società di raccolta e caccia a quelle agricole. La *storia* è interamente spiegabile a partire da un *unico evento* – la nascita delle società stanziali e il dominio sulla natura – e il compito dell'azione rivoluzionaria sarebbe di *togliere* questo evento e ristabilire un equilibrio perduto. Ristabilire la natura significa qui annullare la storia.

Nell'evoluzionismo metafisico-borghese, al contrario, tra natura e storia c'è *assoluta continuità*. Tale continuità può essere declinata nel senso del materialismo volgare (la storia è mera *prosecuzione dell'evoluzione* naturale, i fatti spirituali devono essere ricondotti a cieche leggi di natura[39]), oppure dello spiritualismo (l'evoluzione è la *preparazione della storia* come storia dello spirito, destinata a risolversi in questa [40]). L'azione storica qui non è mai rivoluzionaria, non conosce rotture, ma si muove sempre nell'ambito delle leggi date, siano esse naturali o spirituali.

Nella tradizione marxista – e segnatamente nella Scuola di Francoforte – *continuità e discontinuità* sono tra di loro connesse. C'è continuità tra storia e natura (l'uomo è un animale) ma la storia inaugura strutture di svolgimento che sono peculiari dell'uomo, che sono, in altri termini, sue *creazioni*. Qui sta propriamente il salto al di fuori dell'orizzonte naturale (l'uomo *non è più* un animale), salto che, però, finché l'uomo non giunge a *dominare la propria creazione*, non può dirsi effettivamente compiuto. Ecco giustificata anche l'azione rivoluzionaria, volta a far sì che questo salto diventi pienamente cosciente. In che misura, infatti, può l'uomo *riconoscersi* in tali creazioni, può dirle veramente *sue*? Finché l'antagonismo sociale e la mera prosecuzione della lotta naturale dominano l'orizzonte storico non è possibile dire che l'uomo è il *soggetto della storia* e che tali creazioni siano davvero *umane*. Esse sono ancora e sempre la risultante di forze contraddittorie e cieche.

La società borghese vede ovviamente in sé il culmine di un'evoluzione storica millenaria, il coronamento delle aspettative naturali ed universali dell'umanità intera. Nell'introduzione a *Per la critica dell'economia politica* leggiamo: «la storia universale [*Weltgeschichte*] non è esistita sempre; la storia come storia universale è un risultato»[41]. Questa frase solo apparentemente approva l'auto-valutazione della società borghese. Per Marx ciò significava in primo luogo che la storia universale si stava imponendo con la forza del capitalismo imperante e della sua capacità di assoggettare al proprio corso i destini dell'intera umanità. La storia universale non è quindi una realtà fin dalle origini (quando esistevano storie diverse, parallele, irriducibili) ma il risultato dell'azione storica dell'uomo. Marx era ovviamente convinto che il

socialismo, non il capitalismo, avrebbe avuto il diritto di presentarsi come erede ed esecutore della storia universale borghese[42].

Cent'anni dopo, in piena guerra fredda e con il mondo sottoposto alla minaccia di un'apocalisse nucleare Adorno rifletterà sul significato della storia universale. «Il concetto di storia universale...divenne tanto più problematico, quanto più il mondo unificato si approssimava ad un processo globale»[43]. Il mondo unificato delle società industriali e post-industriali è il mondo del controllo assoluto, dell'irreggimentazione e della repressione universali; difficile vedere ancora in esso, come era costume nell'800, il "trionfo della ragione". La storia universale borghese che pone l'accento su una sostanziale continuità tra storia e natura non ha strumenti per interpretare ciò, se non ponendo il germe di ogni male nella *natura umana*; lo specifico del marxismo è vedere nel passaggio dalla natura alla storia una rottura che tuttavia non è né una mera degradazione (come nell'anarco-primitivismo), né una celebrazione dell'uomo come sovrano portatore dello spirito divino. «Bisogna pensare insieme storia universale e discontinuità»[44]. Ciò è però possibile solo a patto di non dimenticare le *cesure radicali e violente* che hanno reso possibile la storia universale e che rendono questa un processo fondato sulla sopraffazione e il domino. Solo se questo fatto non viene dimenticato la storia universale acquista un *sensu*. Ma a maggior ragione, allora, il concetto di storia universale diventa *dialettico*: «la storia universale si deve costruire e negare. Sarebbe cinico affermare dopo le catastrofi e nell'attesa delle future un piano mondiale verso il miglioramento che si manifesti nella storia e la unifichi. Però non si deve negare perciò l'unità – che salda insieme momenti e fasi discontinue che si trovano caoticamente disgregati nella storia – e che è l'unità del dominio della natura, progrediente nel dominio sugli uomini ed infine sulla natura interiore»[45].

Per Adorno ciò che oggi è "risultato" del progresso storico si mostra come qualcosa di mostruoso e recalcitrante alla ragione, sia nel suo complesso che nei dettagli del suo sviluppo: la storia universale *non è ricostruibile come un percorso razionale* e nella misura in cui lo è, è il regno del terrore e la sua logica interna è la logica implacabile del dominio: «Non c'è una storia universale che conduca dal selvaggio all'umanità, ma certo una che porta dalla fionda alla megabomba»[46].

Si fa strada l'idea che il processo di civilizzazione abbia implicato all'inizio una violenza che ne mette in discussione la possibilità di sviluppo razionale. «Non sono oziose delle speculazioni sul fatto se l'antagonismo sia stato ereditato all'origine della società umana, un frammento di storia naturale prolungata...se abbia, cioè, avuto origine dalle necessità della sopravvivenza del genere oppure non sia stato invece per così dire contingente, dovuto ad atti arcaici d'arbitrio di presa del potere...Alla catastrofe che si profila all'orizzonte corrisponde

la supposizione di una catastrofe irrazionale agli inizi della storia»[47]. Tale «catastrofe irrazionale posta agli inizi della storia» è, in realtà, come si è visto *duplice*: essa coincide con la domesticazione animale e con l'asservimento dell'uomo da parte dell'uomo. L'intera storia dell'umanità, dello “spirito” umano, del progresso razionale, è basata su un non senso, sull'irrazionale, sull'arbitrario. Essa è l'espressione di un blocco posto alla sua origine e non della libera capacità creativa dell'essere umano.

Marx ha ammonito, in una sua celebre lettera a Kugelmann, a prendere atto della minaccia costituita dalla ricaduta nella barbarie, che in quel tempo evidentemente rientrava già nel novero delle eventualità prevedibili... [La] rivoluzione... apparve già a Marx come *ultima ratio*, allo scopo di impedire la catastrofe da lui pronosticata. Ma l'angoscia, che Marx doveva suscitare come non ultimo effetto del suo pensiero, appare oggi superata. La ricaduta ha avuto già modo di attuarsi. Aspettarsela per il futuro, dopo che sono accadute Auschwitz e Hiroshima, significherebbe abbandonarsi alla meschina consolazione derivante dal pensare che le cose possono andare ancora peggio di come già finora stanno andando[48].

Non si intenda qui il concetto di catastrofe in senso quantitativo, secondo quella “teoria del crollo” che costituisce da sempre, a torto o a ragione, il cuore della critica anti-luxemburghiana. Il concetto di catastrofe va intesa in senso qualitativo: esso non indica una prognosi di crollo a venire ma la capacità di percepire una catastrofe *già in atto*. È una sorta di riorientamento gestaltico di cui la sensibilità nei confronti del destino animale e della natura è un segno distintivo: essa permette *già ora* di leggere la storia come *catastrofe permanente*[49]. Il rivolgersi della razionalità tecnologica contro l'uomo stesso – dal massacro della I guerra mondiale alle apocalissi atomiche sul Giappone – rappresenta solo il culmine di tale processo. Attardarsi a voler misurare l'entità e la plausibilità della catastrofe è già indice di quella freddezza calcolante, di quella malattia della ragione che è parte integrante dell'universale sciagura[50].

La storia universale è infranta e resa impossibile non solo dal dominio dell'uomo sull'uomo ma anche, originariamente, da quello sulla natura. E se il borghese non può vedere che la distruttività del capitalismo è prodotto del dominio di classe, il marxismo specista non può vedere che la distruttività della civiltà è prodotto del dominio sulla natura. Ma nel momento in cui il dominio planetario porta la violenza sulla natura ad una nuova qualità, tale dominio si mostra come sintomo di una rimozione storica cui è venuto il momento di porre fine. La catastrofe ci obbliga a criticare la cieca necessità che tiene sotto un medesimo giogo l'uomo e l'animale, in una struttura di potere complessa e stratificata

che li avviluppa e li deturpa entrambi.

La storia della lotta di classe è la storia della lotta per la libertà *versus* la cieca necessità dei processi naturali. Tra tali ciechi meccanismi ha da includersi primariamente il dominio sull'uomo, reso non più necessario da una scienza e da una tecnica che hanno *totalmente* emancipato l'esistenza umana dalle condizioni ambientali originarie, permettendogli di progettarne di nuove, in cui però *anche il dominio sull'animale* non ha più alcuna ragione di esistere. Se si intende la schiavitù umana come tappa necessaria per la liberazione dell'uomo, la schiavitù animale potrebbe essere intesa in modo analogo. Ma per far ciò l'animale dovrebbe essere considerato anche un *beneficiario* della società umana e non solo una vittima. Si potrebbe considerare la domesticazione animale parte del progresso sociale umano solo se si vedesse in esso un processo attraverso cui l'uomo riesce ad *articolare il rapporto con l'animalità*: la propria e l'altrui. Liberando sé dal giogo dello spirito di dominio egli libera così contestualmente anche l'animale.

## **2.2. L'uomo universale e la società animale allargata**

Come si è visto, l'abolizione dello sfruttamento animale negli infiniti modi in cui esso è stato declinato nella storia umana non rappresenta un problema da un punto di vista marxista. L'idea della liberazione animale viene solitamente osteggiata a sinistra perché sembra in contrasto l'attuale forma di esistenza e di riproduzione della società umana. Ma proprio per il marxismo, che ha insegnato la duttilità storica dei bisogni umani, non dovrebbe rappresentare un problema l'idea di una futura ridefinizione dei bisogni stessi. L'opposizione che si registra all'idea di liberazione animale è, solitamente, istintiva e scarsamente argomentata: a partire dall'effetto che l'abolizione dello sfruttamento animale avrebbe sulle *proprie* abitudini e sul *proprio* stile di vita, la si giudica indesiderabile o impossibile. In tal modo però si commette proprio la fallacia individualistica che è il marchio di fabbrica di tutto il pensiero liberale. Per quanto possa suonare plausibile alle proprie orecchie, infatti, un'argomentazione che muova dalle proprie *attuali* preferenze per la definizione di bisogni *futuri* è ininfluente da un punto di vista rigorosamente marxista. È facile invece dimostrare come gli svariati usi dell'animale che definiscono lo stile di vita attuale siano storicamente *determinati* e, proprio per questo, *transitori* e *accidentali*. Per quanto lo sfruttamento animale possa essere definito una caratteristica "universale" della specie umana nessun essere umano conduce uno stile di vita basato sullo sfruttamento *in generale* degli animali.

L'uomo non ha da sempre sfruttato gli animali *in generale*. Il rapporto di simbiosi e poi di sfruttamento e dominio tra uomo e animale è sempre stato *specifico*, socialmente, geograficamente e storicamente determinato. Diverse le pratiche e le specie cacciate e addomesticate

nelle Americhe, in Europa o in Asia nel corso dei millenni, diversi gli usi, diversi i bisogni e i modi di soddisfarli. Non si può parlare, se non in astratto, di un bisogno intrinseco dell'uomo di sfruttare l'animale. La contrapposizione tra uomo e animale è infatti un divenuto, un prodotto della storia che raggiunge il suo apice proprio con il capitalismo. È propriamente qui che il rapporto di sfruttamento della natura perde ogni specificità ambientale e si fa universale. È propriamente nel capitalismo che l'uomo sfrutta l'animale: si uniformano i modi di produzione e, con essi, autorappresentazioni, costumi, regimi alimentari etc. Di fronte a tale processo di omologazione su scala tellurica il marxismo ha due possibilità: accettare gli attuali esiti di questa cultura globalizzata oppure rifiutarla. Nel momento in cui ne rivoluziona la struttura, sovvertendone i rapporti produttivi, esso deve anche porsi la domanda: cosa ne sarà dei bisogni attuali? Una loro riproduzione indefinita in questa o analoghe forme basate sul cieco sfruttamento della natura non è certo possibile. Nemmeno è possibile tornare indietro, ad epoche in cui le culture, gli usi e i costumi non erano globalizzati, fare come se nulla fosse accaduto. L'umanità ha perso il suo rapporto specifico con l'ambiente, ha definitivamente rotto il cordone ombelicale che la legava ad esso. Una volta ricevuta in eredità dal capitalismo la contrapposizione frontale tra uomo e animale in questa forma astratta e violenta, il marxismo deve scegliere se proseguire sulla via dell'auto-estraniazione della natura che era proprio delle società di classe o se procedere ad una forma di riassorbimento di quella frattura[51].

Una società che continuasse sì ad alimentarsi del suo ricambio organico con la natura, ma che nello stesso tempo fosse strutturata in modo da poter rinunciare allo sfruttamento irrazionale della natura, farebbe emergere ancora più chiaramente la verità del momento realistico nella teoria della conoscenza di Marx: che la natura è *anche* qualcosa di esistente in sé, indipendentemente dall'intervento manipolatore degli uomini[52].

Marx supera sì l'oggettività morta, statica del materialismo precedente «e tuttavia, sebbene la realtà cessa così di essere un mero "dato" di contemplazione, essa resta però, anche e proprio perché mediata dall'uomo, un *mondo oggettivo* esistente in sé»[53]. Qualsiasi forma di accesso a questo in-sé sembra essere precluso, seppure l'ideale di una simbiosi uomo-natura profetizzato dal giovane Marx e dal tardo Engels adombri la possibilità di intendere tale rapporto anche in senso solidale. È possibile invece pensare che dal dominio planetario dell'uomo che produce la squalificazione del vivente e l'opposizione generale e astratta tra uomo e animale, la figura dell'animale come “singolare” aberrante[54] sia in realtà una figura rovesciata dell'umano che si cerca e, dunque, della natura che si cerca. Nell'espulsione da sé dell'animale e nella riduzione in schiavitù di tutto il vivente l'uomo sta producendo

la propria autodefinizione pratica come *animale universale*[55].

L'animale che gli si contrappone come immagine astratta e universale è, inconsapevolmente, lui stesso. Dalla reintroduzione dell'animale nella teoria sociale marxista, da cui era stato idealisticamente espulso, deriva dunque la possibilità di pensare l'animale come membro effettivo della società umana, con tutto ciò che ne consegue. Il superamento dell'estraniamento dell'uomo dalla natura spinge in realtà con forza verso tale soluzione, solo apparentemente paradossale. La società comunista, se deve davvero costituire la soluzione della contraddizione uomo/natura[56] e l'abbandono di ogni dualismo e spiritualismo, non può che configurarsi come *società animale allargata*.

### **2.3. Conclusione: *Rien faire comme une bête***

La storicizzazione dei bisogni umani (contropartita della denaturalizzazione che qui si è operata) non permette di stabilire *nella storia* un'unità di misura o anche solo un criterio di giudizio su di essi. La storia stessa esprime i bisogni in una forma mutila e ideologica. Non solo ad essa corrisponde la mutilazione della natura, ma sappiamo inoltre che tale mutilazione è stata, da un certo momento in poi, funzione diretta del dominio di classe. Se non è oggi più possibile districare il bisogno individuale da quello socializzato, quest'ultimo, d'altra parte, è prodotto del dominio sull'uomo e sulla natura, ed è funzionale al perpetuarsi di tale dominio. Nell'affrontare e sciogliere questo nodo «la teoria del bisogno si scontra con serie difficoltà»[57]. Nel momento in cui si riconosce il carattere sociale del bisogno essa accoglie «il soddisfacimento dei bisogni nella loro forma più immediata e concreta» e, in tal senso, «non si può dare a priori nessuna distinzione di bisogno buono e cattivo, autentico e fittizio, giusto e falso. Dall'altra parte essa deve riconoscere che i bisogni esistenti anche nella loro forma attuale sono il prodotto della società di classe. Non si potrebbe per nessun bisogno separare in modo netto umanità e conseguenza della repressione»[58]. È questa impossibilità che determina la fallacia di ogni teoria antispecifica che astragga dalla storia concreta dell'umanità. L'unico modo per giudicare della distinzione tra bisogni veri e falsi, non è però nemmeno quello di porsi dal punto di vista di una società emancipata – con conseguente regressione al socialismo utopistico – quanto di ricostruire la genesi dei bisogni stessi a partire dalla storia del dominio, lasciando alla prassi futura il compito di trasformare il bisogno alla luce di questa consapevolezza storica. Frutto della prassi storica, i bisogni non possono che essere modificati da questa. Noi tuttavia possediamo già dei dati a proposito delle prime fasi del dominio, dati che ci permettono di intravedere alcune linee di fuga di una prassi rivoluzionaria a venire. Il cosiddetto innalzamento del livello di vita tra paleolitico e neolitico ha implicato, come abbiamo visto, un *intensificazione quantitativa e qualitativa dei processi lavorativi*[59]. La divisione del lavoro, l'antagonismo di classe, la repressione sessuale

e l'alienazione religiosa sono solo la controparte soggettiva dello sfruttamento che da allora si è imposto sulla natura reificandola come oggetto del dominio. Il superamento dialettico della società di classe non può attuarsi lasciando inalterato questo rapporto di dominio: esso non può togliere la contraddizione nel soggetto (la lotta di classe, forma di alienazione *nell'uomo*), senza toglierla anche dalla parte dell'oggetto (la lotta tra l'uomo e la natura, forma di alienazione *nella natura*). Essere coscienti di ciò non significa auspicare un impossibile ritorno a condizioni di esistenza primitive, quanto ammettere la possibilità di una società *post-neolitica*. Analogamente per quanto accade con il dominio di classe che deve essere superato non per ripristinare l'astratto comunismo delle origini, è possibile che una rivoluzione comunista realizzi un rapporto con l'ambiente non intrusivo-tecnocratico, bensì rispettoso-organico, e che quindi pur non restaurando le condizioni di produzione delle economie pre-neolitiche, riformuli almeno le proprie alla luce di tutta la storia che da quelle condizioni organiche ci ha allontanato.

Si tratterebbe di compiere un salto al di là dell'orizzonte della funzionalizzazione totalitaria, verso una società in cui il sistema di bisogni non è indifferente alla nei confronti del vivente. Un tale sistema tornerebbe a coltivare l'istinto mimetico e la compassione nei confronti degli animali e, al tempo stesso, darebbe finalmente voce all'*animalità umana* in tutte le forme attualmente censurate dal dominio perché considerate inferiori (il corpo), pericolose (l'inconscio e la sessualità) o inutili (l'arte). In una società liberata dal bisogno «che qualcosa sia inutile non sarà più uno scandalo»[60]. L'inutile, il non-funzionale, ciò che fuoriesce dallo schema attuale del dominio è qualcosa di insopportabile solo per la pianificazione febbricitante, per l'ansia di controllo che fugge l'angoscia originaria del terrore animale. La fissazione «all'aumento della produzione fa già parte dello spirito borghese che ammette lo sviluppo in una sola direzione, perché concluso in sé come totalità, e dominato dalla quantificazione, è ostile alla differenza qualitativa»[61]. Chiuso nel cerchio del dominio totale sull'esistente il pensiero oggi non riesce ad accedere davvero ad un altro mondo possibile.



Se si concepisce la società emancipata proprio come emancipazione da questa totalità, ecco che appaiono linee di fuga che hanno poco in comune con l'aumento della produzione e coi suoi riflessi umani... La società liberata dalle catene potrebbe comprendere che anche le forze produttive non costituiscono l'ultimo substrato dell'uomo, ma una figura particolare dell'uomo, storicamente adeguata alla produzione di merci. Forse la vera società proverà disgusto dell'espansione e lascerà liberamente inutilizzate certe possibilità, invece di precipitarsi, sotto un folle assillo, alla conquista delle stelle. Ad un'umanità ignara dell'indigenza balenerà qualcosa della follia e dell'inutilità di tutti i provvedimenti che erano stati presi per sfuggire all'indigenza, e che, con la ricchezza, la riproducevano su più vasta scala. Lo stesso godimento sarebbe toccato da questa trasformazione, dal momento che il suo schema attuale è inseparabile dal darsi da fare, pianificare, ottenere quello che si vuole e sottomettere gli altri. "*Rien faire comme une bête*"[62].

L'idea di una liberazione *del* lavoro che è anche, nella prospettiva qui delineata da Adorno, una liberazione *dal* lavoro, implica inversamente l'idea che la liberazione *dai* bisogni resa possibile da una società comunista sia in larga misura una liberazione *dei* bisogni. Il pensiero che immagina la rivoluzione dell'esistente come abolizione dell'appropriazione del lavoro altrui, intravede anche la possibilità di una ridefinizione dei bisogni in un senso totalmente nuovo, aperto, creativo[63].

È impossibile dire in che modo l'attuale prassi di trasformazione dell'esistente verrebbe a sua volta trasformata se, come auspichiamo, il tema del dominio sull'animale dovesse essere preso sul serio e divenire tema di dibattito politico. È certo che tutti gli usi in cui l'animale è ridotto a mera appendice del bisogno umano (dall'alimentazione alla sperimentazione scientifica, passando per tutte le forme della sua riduzione a merce) dovrebbero essere sottoposti a critica e ripensati alla radice sia nella loro genesi storica che nel loro riprodursi nella società attuale. A maggior ragione è impossibile immaginare cosa né sarà dell'attuale prassi di sfruttamento in una società liberata dal dominio del capitale. Difficile credere che una ridefinizione dei bisogni umani quali l'abbiamo prospettata possa essere conciliabile con la perpetuazione dello sterminio animale organizzato. La sensibilità umana, rimodellata nei termini di una diversa percezione di sé, potrebbe facilmente immaginare forme di esistenza e di sussistenza alternative a quelle ereditate da un millenario sistema di esclusione e annullamento dell'altro. L'uscita dal cerchio magico del terrore animale potrebbe così finalmente inaugurare quell'incontro e quella vicinanza con il dissimile di cui la storia non porta ancora alcuna traccia.

## Note

1. S. Freud, *L'avvenire di un'illusione* in Id., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 19928, p. 155.

2. M. Maurizi, *La genesi dell'ideologia specista*, in «Liberazioni.org».

3. L-R. Nougier, *L'economia preistorica*, Editori Riuniti, Roma 1981, pp. 13 e sgg.

4. «La cosiddetta evoluzione storica si fonda in generale sul fatto che l'ultima forma considera le precedenti come semplici gradini che portano a essa, e poiché è raramente e solo in certe determinate condizioni capace di criticare se stessa [...] le concepisce sempre unilateralmente». K. Marx, *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, in K. Marx – F. Engels, *Werke*, Dietz, Berlino 1972 (d'ora in poi: *MEW*), Bd. 13, p. 636 [tr. it. *Per la critica dell'economia politica*, Editori riuniti, Roma 19793 (quarta ristampa), p. 194].

5. L-R. Nougier, *L'economia preistorica*, cit., p. 16.

6. *Ibid.*, pp. 24-25.

7. «I villaggi di produttori, siano essi villaggi organizzati, oppure ripari naturali sfruttati allo scopo, restano, tra il 7000 e il 5000, esempi di esperimenti riusciti, ma eccezionali. Senza dubbio, quando le nostre conoscenze saranno più estese e più dense, ci accorgeremo che questi villaggi costituiscono un'avanguardia economica, nettamente in anticipo sul loro tempo, ma non rappresentano tutta l'economia. Intorno, salvo queste rare punte di economia avanzata e privilegiata, innumerevoli insediamenti conservano, qualche volta per molti millenni, l'antica economia di sussistenza, in cui si vive ancora delle risorse della caccia e della raccolta». *Ibid.*, p. 80.

8. «Il tasso di mortalità era elevato e pochissimi cacciatori superavano la mezza età. La vita nomade esauriva precocemente le donne. Le piante che si dovevano raccogliere ogni giorno e la scarsa quantità di cibo conservato erano ben misera cosa quando si svezzavano i bambini. Di conseguenza di solito i bambini venivano allattati più a lungo di quel che è biologicamente necessario, e questo era fattore che manteneva basso il tasso di natalità». F. M. Heichelheim, *Storia economica del mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1979, I, p. 30.

9. I cui grandi meriti scientifici gli fanno perdonare l'aver definito Stalin «il massimo esponente del marxismo» a lui contemporaneo. V. G. Childe, *L'evoluzione delle società primitive*, Editori Riuniti, Roma 19742, p. 44.

10. V. G. Childe, *Il progresso nel mondo antico*, Einaudi, Torino 19796, p. 21. «Si calcola che il 90 per cento delle persone finora vissute abbiano svolto attività di raccolta». M. Ehrenberg, *La donna nella preistoria*, Mondadori, Milano 1995, p. 75.

11. «A tutt'oggi, lo stile di vita basato sulla caccia è stato il più efficace e persistente adattamento che l'uomo abbia raggiunto. Questa

valutazione non esclude la precaria esistenza attuale sotto la minaccia dell'annientamento nucleare e della esplosione demografica. È una domanda ancora aperta se l'uomo riuscirà a sopravvivere alle condizioni ecologiche eccezionalmente complesse e instabili che ha creato per sé...”Stratigraficamente” l’origine dell’agricoltura e la distruzione termonucleare appariranno essenzialmente simultanee». R. B. Lee – I. DeVore, “Problems in the Study of Hunters and Gathers”, in Id., (a cura di), *Man the Hunter*, Aldine Publishing Company, Chicago 1968, p. 3.

**12.** V. G. Childe, *Il progresso nel mondo antico*, cit., p. 43.

**13.** *Ibid.*, pp. 68-69.

**14.** Sulla natura conflittuale e problematica delle prime fasi neolitiche cfr. Mario Liverani, *L'origine delle città. Le prime comunità urbane del Vicino Oriente*, Editori Riuniti, Roma 1988 (2a ed.), pp. 26 e sgg. e Id., *Antico oriente: storia società economia*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 71; Hans J. Nissen, *Protostoria del Vicino Oriente*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 29 e sgg.; Marcella Frangipane, *La nascita dello Stato nel Vicino Oriente: dai lignaggi alla burocrazia nella grande Mesopotamia*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 51 e sgg. e p. 74; Catherine Louboutin, *Il neolitico: alle origini della civiltà*, Electa Gallimard, Torino 1993, pp. 27 e sgg.

**15.** V. G. Childe, *L'evoluzione delle società primitive*, cit., pp. 16-17.

**16.** Cfr. R. B. Lee, “What Hunters Do for a Living or, How to Make Out on Scarce Resources”, in *Man the Hunter*, cit., pp. 30-48 e M. Sahlins, “Notes on the Original Affluent Society”, *ibid.*, pp. 85-89.

**17.** M. Godelier, *Antropologia e marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1971, p. 200. Cfr. invece E. Mandel, *Trattato di economia marxista*, Savelli, Roma 1974, vol. I, p. 27: «più un popolo è primitivo, e più larga è la parte del suo lavoro e, di fatto, di tutta la sua esistenza, occupata dalla ricerca e dalla produzione di cibo».

**18.** M. Harris, *Cannibali e re*, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 19-21. Su questo vedi anche: M. Ehrenberg, *La donna nella preistoria*, cit., p. 94. Sulla longevità dei raccoglitori-cacciatori insiste particolarmente J. L. Arsuga, *I primi pensatori e il mondo perduto di Neandertal*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 170 e sgg.

**19.** Questo non significa sposare la tesi di Zerzan, per me assurda, secondo cui i raccoglitori-cacciatori paleolitici avrebbero «rifiutato la divisione del lavoro, l’addomesticamento e la cultura simbolica». J. Zerzan, *Futuro primitivo*, cit., p. 24. Su questo e, come critica generale alle semplificazioni dell’anarco-primitivismo, vedi Alaine C., *John Zerzan and the Primitive Confusion*, Chronos Publications, Londra 2004, pp. 12-16.

**20.** Basandosi, in modo forse un po’ affrettato, sulle pitture murali di Lascaux che denotano una capacità di osservazione molto acuta – tale da implicare già un abbozzo di conoscenze astronomiche – Harris

esclude che nel paleolitico l'uomo potesse essere all'oscuro dei processi di riproduzione delle piante. M. Harris, *Cannibali e re*, cit., p. 23.

**21.** E. R. Service, *L'organizzazione sociale primitiva*, Loescher, Torino 1983, p. 179. La società di raccoglitori-cacciatori !Kung non sente alcun bisogno di praticare l'agricoltura di cui pure conosce l'esistenza dalle popolazioni vicine. Cfr. M. Ehrenberg, *La donna nella preistoria*, cit., p. 131.

**22.** Cfr. A. Guidi, *Preistoria della complessità sociale*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 30. I processi di resistenza all'accentramento produttivo non costituiscono di per sé fenomeni "regressivi". «La categoria marxista di "necessità storica"», osserva correttamente Mandel è «più complessa di quanto non suppongano comunemente i volgarizzatori. Racchiude in modo dialettico sia l'accumulazione del prodotto sociale effettuata dalle vecchie classi possidenti sia la lotta dei contadini e degli schiavi contro queste classi». E. Mandel, *Trattato di economia marxista*, cit., vol. I, p. 54.

**23.** Su questo vedi M. Maurizi, *Il marxismo e la rimozione della natura*, in «Liberazioni.org».

**24.** «Lo sviluppo della caccia è certamente una risposta dell'uomo di Neandertal alla glaciazione di Würm». L-R. Nougier, *L'economia preistorica*, cit., p. 28. I dati paleontologici non sono comunque univoci. La diminuzione delle specie cacciate che si evince dai resti fossili trovati nei luoghi di accampamento, può indicare certo un restringimento della fauna dovuto ai cambiamenti climatici; ma è anche vero che la caccia, divenendo un'attività sistematica, si specializza e seleziona con più cura le sue prede. Cfr. *ibid.*, p. 29.

**25.** M. Harris, *Cannibali e re*, cit., pp. 80 e sgg.

**26.** Th. W. Adorno, *Thesen über Bedürfnis*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970 e sgg. [d'ora in poi GS], Bd. 8, vol. I, p. 393 [tr. it. "Tesi sul bisogno" in Th. W. Adorno - M. Horkheimer e altri, *I seminari della scuola di Francoforte*, Milano 1999, p. 165]. Un libro molto istruttivo sui modi di soddisfazione della fame, purtroppo non sempre altrettanto valido come tentativo esplicativo degli stessi, è: M. Harris, *Buono da mangiare*, Einaudi, Torino 1992. Può essere utile, come necessario esercizio di relativizzazione culturale, scoprire ad es. che la "cultura del latte" è di origine Europea e che le popolazioni del Sud-est asiatico provano raccapriccio all'idea di bere del latte. Numerose popolazioni in Africa centrale, nel Nuovo Mondo e in Oceania, d'altronde, hanno adottato tale cultura solo in seguito alla dominazione bianca, non avendo esse mai allevato animali da mungitura. *Ibid.*, pp. 128-152.

**27.** Ciò non significa dimenticare l'elemento biologico e fare dell'uomo un essere *esclusivamente* storico, come ritiene Timpanaro, coinvolgendo, a torto, anche Adorno e Horkheimer nella sua giustissima critica allo strutturalismo. Cfr. S. Timpanaro, *Sul*

*materialismo*, terza ed. riveduta e ampliata, Unicopli, Milano 1997, pp. 105 e sgg.

**28.** Anche se, come osservano Adorno e Horkheimer, è proprio tale pretesa neutralità della tecnica a renderla servibile per ogni scopo. «Il sapere, che è potere, non conosce limiti, né nell'asservimento delle creature, né nella sua docile acquiescenza ai signori del mondo... I re non dispongono della tecnica più direttamente di quanto ne dispongano i mercanti: essa è democratica come il sistema economico in cui si sviluppa. La tecnica è l'essenza di questo sapere. Esso non tende a concetti e ad immagini, alla felicità della conoscenza, ma al metodo, allo sfruttamento del lavoro altrui, al capitale». Th. W. Adorno – M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, GS 3, p. 20 [Adorno, Th. W. – Horkheimer, M., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1994, p. 23]. Sulla “neutralità” e sulla natura “extra-classista” della ragione strumentale, insiste invece troppo, a mio modo di vedere, Timpanaro. S. Timpanaro, *Sul materialismo*, cit., p. 21.

**29.** Th. W. Adorno – M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 25 [p. 27].

**30.** F. Engels, *Dialektik der Natur*, MEW Bd. 20, pp. 391-392 [*Dialettica della natura*, Editori riuniti, Roma 19784, p. 127].

**31.** V. G. Childe, *Il progresso nel mondo antico*, cit., p. 83.

**32.** Engels descrive, ad esempio, la dialettica tra movimento meccanico e calore che dall'accensione per attrito conduce alla macchina a vapore. F. Engels, *Dialektik der Natur*, cit., p. 392 [p. 127]. Per una critica della nozione marxista di “tecnica” cfr. M. Maurizi, *Il godimento impossibile. Tecnica e natura nel materialismo dialettico*, in «Liberazioni.org».

**33.** «Se, in origine, occorre sacrificare un ippopotamo che veniva identificato con Seth, il dio avverso per ridurre quest'ultimo all'impotenza (e può darsi che Seth sia stato effettivamente un ippopotamo), ben presto ci si è potuti limitare a trafiggere una statuetta di pan pepato e miele raffigurante un ippopotamo, e, alla fine, si è anche arrivati a pensare che bastasse disegnare il rito sulla parete di un tempio e incidervi le formule necessarie, menzionare cioè gli effetti attesi, per ottenere lo stesso risultato». Ph. Derchain, “La religione egizia” in H.-C. Puech (a cura di), *La storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari 1976, vol. I, pp. 72-73. «In Africa quel che è nascosto è più profondo e più vero di quel che è visibile. L'uomo interiore è più stimato dell'uomo esteriore; il pensiero si impone come un valore superiore all'azione: l'intenzione prevale rispetto a ciò che si fa». Da ciò deriva la possibilità della «sostituzione delle vittime sacrificali» che permette di sacrificare «un pizzico di cenere» al posto di un bue. A. Leroi-Gourhan, “Le ipotesi della preistoria” in H.-C. Puech (a cura di), *Le religioni dei popoli senza scrittura*, cit., pp. 59-60.

**34.** Così come la libertà politica dai vincoli feudali è il presupposto della schiavitù salariale: forma più alta e articolata, e, al tempo stesso,

più nascosta del dominio di classe.

**35.** «L'assurdo economico in cui la tecnica è impigliata, non già il progresso tecnico come tale, fa pesare la sua minaccia sulla cultura». Th. W. Adorno – W. Walter (hrsg.), *Soziologische Exkurse nach Vorträgen und Diskussionen*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1956 [tr. it. Th. W. Adorno – M. Horkheimer (a cura di), *Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino 1966, p. 109]. «Fatale non è la tecnica, ma il suo intreccio con i rapporti sociali di cui è prigioniera...L'interesse al profitto e al dominio ha canalizzato lo sviluppo tecnico: per il momento esso coincide fatalmente con i bisogni di controllo...Si sono atrofizzate quelle sue potenzialità che si allontanano dal dominio, dal centralismo, dalla violazione della natura, e che consentirebbero anche di sanare molto di ciò che è stato letteralmente e metaforicamente guastato dalla tecnica». Th. W. Adorno, *Soziologische Schriften I*, in *Gesammelte Schriften*, cit., Bd. 8, pp. 362-363. [tr. it. *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976, pp. 322-323].

**36.** La critica del dominio qui delineata è lontana anni luce dai tentativi di interpretare il marxismo in chiave heideggeriana proposti da Kostas Axelos. Non solo la “storia del mondo della tecnica” proposta da Axelos è, di nuovo, una storia di *pensieri* sul mondo, ma in tale ricostruzione del dominio dell'uomo sul mondo l'animale non trova spazio alcuno. Cfr. K. Axelos, *Marx e Heidegger*, Guida, Napoli 1977, pp. 161-189.

**37.** J. Rifkin, *Ecocidio*, Mondadori, Milano 2001, p. 30.

**38.** M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, Fischer, Frankfurt a.M. 1987, pp. 11 e sgg.

**39.** Questa, in sostanza, la tesi della sociobiologia, ovvero dello «studio sistematico della base biologica di tutto il comportamento sociale» (E. O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, 1975, Cambridge p. 4), uno studio che dovrà necessariamente portare ad includere le scienze umane nella biologia. *Ibid.*, p. 6. Per la sociobiologia, infatti, «nessuna specie, inclusa la nostra, possiede uno scopo che vada al di là degli imperativi creati dalla sua propria storia genetica (cioè, l'evoluzione)». E.O. Wilson, *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge 1978, p. 2. «I geni», assicura Wilson, «tengono la cultura al laccio». *Ibid.*, p. 176.

**40.** È la tesi di Teilhard de Chardin: «la marche de l'Humanité, prolongeant celle de toutes les autres formes animées, se développe, incontestablement dans le sens d'une conquête de la Matière mise au service de l'Esprit». Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain*, Éditions du Seuil, Paris, p. 250.

**41.** K. Marx, *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW, Bd. 13, p. 636 [tr. it. *Per la critica dell'economia politica*, Editori riuniti, Roma 19793 (quarta ristampa), p. 194].

**42.** K. Marx – F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, MEW, Bd. 3, pp. 34 e

sgg. [*L'ideologia tedesca*, Editori riuniti, Roma 20005, pp. 25 e sgg.].

**43.** Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p. 313 [tr. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1975, p. 286].

**44.** *Ibid.*, p. 324 [p. 287].

**45.** Ivi.

**46.** Ivi. «La storia come oggetto di una teoria unitaria, come qualcosa di costruibile, non è il bene, ma – appunto – l'orrore». Th. W. Adorno – M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 255 [p. 242].

**47.** Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* cit., p. 315 [p. 288-290 trad. modificata].

**48.** Th. W. Adorno, *Stichworte*, GS 10, p. 769 [tr. it. *Parole chiave*, SugarCo, Milano 1974, p. 246].

**49.** Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* cit., p. 314 [p. 287].

**50.** Già alla fine della II guerra mondiale Adorno scrisse: «l'idea che, dopo questa guerra, la vita potrà riprendere “normalmente” o la cultura essere “ricostruita” – come se la ricostruzione della cultura non fosse già la sua negazione – è semplicemente idiota. Milioni di ebrei sono stati assassinati, e questo dovrebbe essere un semplice intermezzo, e non la catastrofe stessa. Che cosa aspetta ancora questa cultura?». Th. W. Adorno, *Minima moralia*, GS 4, pp. 61-62 [tr. it. *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1994, p. 55].

**51.** Il forte limite del pur nobile tentativo di Dario Paccino di saldare ecologia e marxismo è stato quello di aver anch'egli rimosso la questione animale e di aver considerato la liberazione umana sempre e solo in termini di “lotta *contro* la natura”. Invece che nel senso di una solidarietà interspecifica, l'ecologia gli appare come *extrema ratio* per evitare un'apocalittica “vendetta” della natura. D. Paccino, *L'imbroglione ecologico*, Einaudi, Torino 19804, pp. 239-244. Di “rivolta della natura” parlava, d'altronde, già Horkheimer nel 1947, senza tuttavia sacrificare la dimensione empatica nei confronti di essa. M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, cit., p. 93.

**52.** A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Laterza, Bari 1969, p. 145.

**53.** *Ibid.*, p. 151.

**54.** J. Derrida, *L'animale che, dunque, sono*, Jaca Book, Milano 2006, p. 73.

**55.** Nei *Manoscritti*, l'idea dell'uomo come “specie universale”, compendio della natura inorganica che si risolve in lui, è come un *sogno* del giovane Marx che si realizza propriamente nel capitalismo come *incubo*. Si tratta della proiezione sul piano antropologico – come essenza dell'uomo – di uno stato di fatto storico – il capitalismo globale. Da qui l'importanza della visione giovanile di Marx *non* come descrizione dell'essenza umana, ma come fuga in avanti verso la conciliazione tra uomo e natura. Centrale rimane qui l'idea dell'agire umano come agire libero dal bisogno: l'animale «produce solo sotto

l'imperio del bisogno fisico immediato, mentre l'uomo produce anche libero dal bisogno fisico, e produce veramente soltanto quando è libero da esso...l'uomo costruisce anche secondo le leggi della bellezza». K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEW, Ergänzungsband, I, pp. 516-517 [tr. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 19682, pp. 78-79]. Pannekoek osserva come l'uso dello strumento nell'uomo sia un tentativo di *assimilarsi a tutte le altre specie*. Cfr. A. Pannekoek, *Anthropogenesis. A Study of the Origin of Man*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1953, p. 16. Tale processo di universalizzazione appare quindi una tendenza iscritta nell'antropogenesi stessa.

**56.** Nel momento in cui l'uomo *non si sa più come animale* e inizia il processo di *dominio totalitario* sulla natura, il suo rapporto di "simbiosi" con l'ambiente si trasforma qualitativamente. A questo punto non è più sufficiente parlare di mera *opposizione* (*Realrepuganz*) tra uomo e natura, quanto di vera e propria *contraddizione* (*Widerspruch*), poiché l'estraneazione qui ingenera un movimento contrappositivo che chiede (anche se non garantisce storicamente) la propria soddisfazione reale. Il suo fallace *terminus a quo* pone automaticamente un *terminus ad quem* che ne costituisce, a un tempo, la falsificazione e l'inveramento (sulla distinzione *Realrepuganz/Widerspruch* cfr. L. Colletti, "Marxismo e dialettica", in *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Bari-Roma 1975, 65-113; per una critica sociologica della stessa cfr. M. Maurizi, *Adorno e il tempo del non identico*, Jaca Book, Milano 2004, p. 74n).

**57.** Th. W. Adorno, *Thesen über Bedürfnis*, cit., p. 393 [p. 166].

**58.** Ivi.

**59.** «Recenti studi quantitativi sul tempo dedicato al lavoro dai membri di società di cacciatori e raccoglitori hanno dimostrato che la loro parte di tempo libero è molto maggiore di quella dei membri delle società agricole». La rivoluzione neolitica ha quindi «aumentato il tempo di lavoro socialmente necessario e ciò rimette in discussione l'opinione comune degli evoluzionisti secondo cui il grande balzo in avanti tecnologico del neolitico, aumentando la quantità di tempo libero disponibile, aveva permesso una generale avanzata culturale». M. Godelier, *Antropologia e marxismo*, cit., p. 202.

**60.** «La stessa richiesta di produzione unicamente per il soddisfacimento dei bisogni appartiene alla preistoria [*Vorgeschichte* - Adorno intende qui "preistoria" nel senso marxiano del termine: preistoria come storia del dominio, ovvero tutta la storia *che precede* il sorgere di una società liberata. M.M.], ad un mondo in cui si produce non per i bisogni, ma per il profitto e l'affermazione del dominio, e in cui quindi domina la mancanza. Se scompare la mancanza, cambierà il rapporto bisogno-soddisfacimento... Che qualcosa sia inutile non sarà più uno scandalo. La produttività agirà ora in senso proprio, non



distorto sul bisogno: non facendo tacitare il bisogno insoddisfatto con l'inutile, ma al contrario potendo il bisogno tacitato rapportarsi al mondo senza ridurlo alla universale utilità. Quando la società senza classi promette la fine dell'arte, superando la tensione di reale e possibile, promette anche l'inizio dell'arte, l'inutile, la cui nozione tende alla riconciliazione con la natura, poiché non è più al servizio dell'utile per gli sfruttatori». Th. W. Adorno, *Thesen über Bedürfnis*, cit., p. 396 [p. 168]. Cfr. anche H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, cit., pp. 183 e sgg. [p. 213].

**61.** Th. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 176 [p. 185].

**62.** *Ibid.*, pp. 176-177 [Ivi].

**63.** H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, in *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978 e sgg., Bd. 7 cit., pp. 236-267 [*L'uomo ad una dimensione*, Einaudi, Torino 1992, pp. 235-266].



Associazione Culturale Liberazioni|[Info](#)|[Contatti](#)

Liberazioni Rivista di Critica Antispecista - ISSN 1825-6465

[Condividi](#)