

Luigi Anepeta

Lecture marxiane
(ottobre 2009 - febbraio 2010)

Lettura I

Tornare a Marx?

Introduzione

Tornare a Marx?

Darwin e Marx

Dalla biologia allo zoon politicon

Il problema della natura umana

Pensare la storia

Introduzione

Dedicare a Marx un numero ridotto di conferenze con la pretesa di riuscire a illuminare i nodi essenziali di un pensiero complesso è un'impresa quasi disperata, tanto più se la lettura prescinde da un approccio espositivo convenzionale (per il quale rimando alla sintesi tratta da *Il mondo stregato* e a quelle ricavate da alcuni manuali di filosofia, pubblicati tra i materiali bibliografici) e intende porsi come una rivisitazione alla luce degli sviluppi delle scienze umane e sociali più recenti (evoluzionismo, genetica, neurobiologia, psicoanalisi, "nuova storia", teorie filosofiche della giustizia, politologia, economia, ecc.).

L'angolatura della rivisitazione non corrisponde solo al modo in cui ho letto e ho studiato Marx da oltre quaranta anni, ma ad un dato di fatto a mio avviso inoppugnabile. Noto soprattutto come economista critico del Capitalismo e fautore del Comunismo, in realtà Marx è il precursore di una sapere integrato sull'uomo che cerca di rispondere alle domande che l'umanità si pone da sempre (chi siamo, da dove veniamo, dove andiamo) utilizzando in gran parte dati forniti dal pensiero scientifico, in un'ottica dunque naturalistica.

Egli, infatti, muove dal presupposto per cui l'uomo è un essere naturale, prodotto dall'evoluzione, un animale, dunque, sociale, dotato di caratteristiche particolari, tra cui la più rilevante è la "passione" trasformativa (creativa) dell'ambiente al fine di soddisfare i suoi singolari che sono adattivi (sopravvivenza) e iperattivi (benessere materiale e "spirituale").

Su questa base, egli costruisce un'interpretazione totale della storia umana intesa ad illuminarne il significato (il "sogno", sotteso alle sue indefinite vicissitudini, di un mondo fatto a misura d'uomo, nel quale cioè l'uomo sia un fine e non un mezzo) e lo scopo verso cui essa tende (la realizzazione del sogno stesso).

Oltre che della sua genialità, Marx può avvalersi di ben pochi dati forniti dalle scienze. L'economia è ferma al pensiero di Smith, il suo fondatore, corroborato da D. Ricardo. L'evoluzionismo è appena comparso, ed egli ne coglie immediatamente il significato straordinario.

La genetica, la neurobiologia, la psicologia, la psicoanalisi, la sociologia non sono, invece, ancora nate. La storia è ferma alla ricostruzione dei fatti politici e militari.

Oggi disponiamo, in tutti questi ambiti, di dati incompleti ma indefinitamente più ricchi di quelli di cui disponeva Marx. E' giusto, dunque, rivisitare e valutare il suo pensiero alla luce di essi.

Un approccio del genere non è del tutto nuovo.

Nelle letture darwiniane ho accennato al fatto che Marx stesso ha assunto l'evoluzionismo darwiniano come cornice naturalistica della sua teoria. Nella Dialettica della natura, Engels ha approfondito, con non pochi eccessi, tale tematica. K. Kautsky ha tentato addirittura di ricondurre il pensiero di Marx alle leggi dell'evoluzione sociale, equiparate a quelle dell'evoluzione naturale.

Con l'avvento del riduzionismo genetico, si è prodotta una sorta di antitesi tra il determinismo biologico e quello ambientale sostenuto dal marxismo. La teoria degli equilibri punteggiati ha, però, riproposto con Gould una versione "dialettica" della storia della vita che ha molte affinità con il pensiero di Marx.

Il tentativo di integrare marxismo e psicoanalisi è avvenuto precocemente, con W. Reich, che ha identificato nel Super-io repressivo la funzione psichica in virtù della quale la società, attraverso la mediazione della famiglia, condiziona la psicologia individuale. Un'ulteriore tentativo di integrazione tra psicoanalisi e marxismo si realizza con la Scuola di Francoforte e, soprattutto, con E. Fromm (Marx e Freud) e con H. Marcuse (Eros e Civiltà). Fromm ha approfondito i nessi tra alienazione economica e alienazione psicologica. Marcuse ha tentato di dare al sogno di felicità intrinseco all'utopia marxista un impianto pulsionale.

Il rapporto tra marxismo e psicologia è stato caratterizzato da fasi alterne di contrapposizione e di integrazione. I contributi della scuola di psicologia sovietica, e soprattutto il pensiero di Vigotsky, sono ritenuti ancora oggi fondamentali nella cornice del cognitivismo. In Occidente, H. Wallon ha elaborato un modello di psicologia evolutiva dialettico, che valorizza al massimo grado l'interazione tra fattori biologici e fattori sociali.

La "nuova storia" - espressione con cui si designa una scuola di storici francesi che hanno rifiutato la narrazione tradizionale, incentrata sulle vicende politiche, sui Capi e sulle Guerre, per dedicarsi alla ricostruzione di come gli uomini del passato - le masse, quindi - vivevano, pensavano, sentivano, ecc. - non ha mai misconosciuto il suo debito nei confronti di Marx, anche se essa ha rivendicato la propria autonomia, incentrandola soprattutto sulla valutazione del peso storico dei fattori mentali collettivi, ritenuti non meno importanti di quelli economici. Non è per caso, però, che alcuni dei suoi rappresentanti più famosi (come G. Duby, P. Vilar, ecc.) si sono dichiarati apertamente marxisti.

Solo la neurobiologia, in quanto disciplina troppo recente, non si è confrontata sinora con il pensiero di Marx. Gli autori più noti (J. Le Douarin, A. Damasio) sono dichiaratamente laici e materialisti, ma la loro elaborazione del cervello umano non trascende i limiti dell'adattamentismo darwiniano. Le ricerche neurobiologiche sull'empatia e sul senso della giustizia, nonché la scoperta dei neuroni specchio, sembrano, però, contestare i presupposti antropologici del liberalismo, e implicitamente rivalutare alcune intuizioni di Marx.

La rivisitazione che propongo si può ritenere nuova perché essa si interroga sulla possibilità di rileggere il pensiero di Marx alla luce di tutte queste discipline .

Che cosa giustifica questa "sfida", peraltro rispettosissima, al di là del fatto che noi disponiamo di un patrimonio di sapere sull'uomo e su fatti umani ben maggiore rispetto a Marx, anche se disperso nella nicchia di discipline altamente specialistiche?

La risposta si delinea nel corso del tragitto, ma occorre accennare preliminarmente ad un problema, alquanto misterioso, che solitamente viene trascurato, mentre esso è di fondamentale

importanza per illuminare la drammaticità intrinseca alla vicenda umana e intellettuale di Marx, che viene mortificata quando il suo pensiero viene esposto pedissequamente.

Come noto, nel 1848 Marx pubblica il Manifesto del Partito comunista, che, per quanto rappresenti lo "schizzo" storico più straordinario di tutti i tempi, è stato scritto in una settimana e consta di poche decine di pagine. In esso sono delineate, con una chiarezza quasi sconvolgente, tutte le linee di fondo della sua analisi critica del Capitalismo, compresa la previsione di un inesorabile declino e dell'avvento del Comunismo.

Si tratta di una sintesi dell'opera che Marx ha già nella mente, il Capitale, e pensa di poter portare a termine nel giro di poco tempo. In una lettera ad Engels (2 aprile 1851), egli riferisce che l'opera è vicina alla conclusione.

Il dato misterioso è che, quando egli muore, trent'anni dopo, è ancora ben lontano dall'averla portata a termine.

Dei sei libri programmati nel 1857 (1. Capitale, 2. Rendita fondiaria, 3. Lavoro salariato, 4. Stato, 5. Mercato internazionale, 6. Mercato mondiale), di fatto, egli ha pubblicato solo il primo nel 1867. Un secondo e un terzo libro sono stati elaborati ed editati da Engels dopo la sua morte, sulla base di appunti che egli ha dovuto integrare (ancora non si sa bene quanto) per renderli leggibili.

Lo stesso primo libro del Capitale è stato più volte revisionato da Marx nelle successive edizioni, come se egli non ne fosse per nulla soddisfatto. Stando a quanto affiora dal lavoro degli esperti che si affannano, tra difficoltà di ogni genere, per portare a termine la pubblicazione delle opere complete di Marx e di Engels (la cosiddetta MEGA2), esso, di fatto, per usare una efficace metafora di Roberto Fineschi (Un nuovo Marx, Carocci, Roma 2008), è un "torso" appena sbizzato.

Il carattere incompiuto dell'opera marxiana è ancora più sorprendente se si tiene conto che Marx, genio versatile quanti altri mai, non ha mai amato l'economia. Nelle lettere ad Engels egli ne sottolinea più volte il carattere ideologico più che scientifico e afferma di non vedere l'ora di finire Il Capitale per dedicarsi ad altre scienze.

Per spiegare questo "mistero" sono state avanzate varie interpretazioni, la più corrente delle quali fa riferimento al fatto che il progetto trascendeva le forze di un solo individuo, per quanto geniale potesse essere. Tale interpretazione implica, indipendentemente dalle buone intenzioni di chi la propone (da ultimo lo stesso Fineschi), una sorta di megalomania intellettuale.

Più vicina alla verità, forse, è quella che verte sulla metodologia di Marx.

Come vedremo quando affronteremo il problema della sua personalità, Marx è un perfezionista al massimo grado, che si impone, nonostante una natura libertaria, ritmi di lavoro frenetici e disordinati (scrivendo anche per tre-quattro notti di fila) interrotti regolarmente e periodicamente da imponenti disturbi psicosomatici. Al di là del perfezionismo, però, è del tutto evidente che la sua incessante ricerca, portata avanti per quasi trent'anni, non è giunta in porto perché si è imbattuta in qualche difficoltà insolubile.

A posteriori tale difficoltà risulta chiara. A partire dal 1850, Marx si è proposto e si è imposto di dimostrare "scientificamente" (vale a dire sulla base di argomentazioni inoppugnabili che consentono di operare una previsione certa) che il capitalismo è votato alla fine in conseguenza delle sue contraddizioni intrinseche. Egli ha perseguito ossessivamente questo obiettivo per tutta la vita senza raggiungerlo. L'incompiutezza del Capitale è in gran parte la conseguenza di questa ossessione, la cui realizzazione avrebbe comportato la possibilità di assegnare allo sviluppo storico un fine predeterminato e "fatale": l'avvento del Comunismo, vale a dire, nell'ottica di Marx, del regno della libertà e della giustizia.

L'impegno ossessivo di Marx nella compilazione del Capitale consente d'emblea di identificare in lui un Profeta, che anticipa la sorte del sistema capitalistico, e un Diagnosta, che ne

analizza con grande lucidità la logica ad esso intrinseca e le conseguenze positive e negative che essa produce.

A posteriori la passionalità del Profeta, che proietta nella storia il suo desiderio di un cambiamento rivoluzionario, è del tutto evidente e postula di essere interpretata storicamente e psicoanaliticamente. Mettendo tra parentesi questo aspetto, che si può ritenere paradossalmente ideologico, la grandezza del Diagnosta risulta addirittura sconcertante.

Si può affermare ormai senza remore che non è scritto da nessuna parte che il Capitalismo debba finire (anche se è augurabile che finisca): al limite, esso potrebbe trascinare il mondo intero nella sua catastrofe.

E' invece del tutto vero che il Capitalismo, non solo sotto il profilo economico, ma soprattutto sociologico, psicologico e culturale, è scarsamente compatibile con le radicali esigenze di uguaglianza, dignità, giustizia, libertà e felicità che, oggi, vanno assunte come intrinseche alla natura umana. Non è un caso che la sua promessa di un benessere illimitato per tutti, che è stata ripetuta infinite volte dai neoliberalisti dopo la morte del Comunismo sovietico e, è venuta ad urtare, mettendo tra parentesi la crisi economica in corso, contro un dato inoppugnabile: laddove il Capitalismo si è affermato, nei paesi industrializzati, e laddove si afferma, nei paesi in via di sviluppo, la sua indubbia efficienza economica, espressa dalla curva crescente del PIL, è pagata al prezzo di una decrescita direttamente proporzionale dell'Indice di salute sociale (compresa quella mentale). In concreto, negli ultimi venti anni il PIL mondiale si è raddoppiato e l'Indice di salute mentale si è dimezzato.

Se dunque non è possibile dimostrare scientificamente che il Capitalismo è destinato inesorabilmente a finire, e che la storia, come Marx ha cercato di dimostrare, ha uno scopo che gli esseri umani, raggiunta la consapevolezza sulla loro condizione, riusciranno a realizzare, è comprovato che, finché durerà, il sistema capitalistico imporrà un prezzo da pagare all'umanità in termini di indigenza reale, assoluta o relativa, per una quota rilevante della popolazione mondiale, e di miseria psicologica per gli altri.

Il paradosso per cui nella misura in cui l'uomo realizza la sua creatività nel trasformare il mondo per adattarlo ai suoi bisogni, producendo beni materiali e intellettuali di ogni genere, e scoprendo dunque la ricchezza indefinita dei suoi bisogni, egli progressivamente si "rattrappisce" e si disumanizza, è il nodo fondamentale del pensiero marxiano.

Marx ha il merito di averlo colto precocemente, ma, all'epoca, non ha gli strumenti adeguati per approfondirlo a tutto campo, e, di conseguenza, si limita ad analizzarne l'espressione più evidente: quella per cui il lavoratore produce ricchezza e, al tempo stesso, vive in uno stato di miseria e di degradazione morale e culturale.

Oggi sembra non solo possibile, ma necessario allargare il discorso e portarlo a compimento, analizzando i fenomeni di alienazione nelle loro molteplici manifestazioni e cercando di capire in quale misura essi possano essere ricondotti al Capitalismo e in quale misura facciano capo a "debolezze" intrinseche all'apparato mentale umano, che il capitalismo casomai, consapevolmente o inconsapevolmente, utilizza.

In questa ottica, è opportuno far presente immediatamente quello che, a posteriori, si può ritenere il vero limite del pensiero di Marx. Egli ha una concezione sostanzialmente ingenua della mente umana.

In quanto Grande Demistificatore, Marx sa che la coscienza, proprio in quanto "prodotto sociale", e quindi influenzata dall'organizzazione sociale, dalle tradizioni culturali, dal senso comune e dalle visioni del mondo che ogni società costruisce per mascherare le sue contraddizioni, può cadere facilmente nella trappola della mistificazione. Egli sa di conseguenza che ciò che una società e gli individui che la compongono pensano di se stessi e della realtà di cui sono partecipi può essere null'altro che un'astrazione, che ha scarsa rispondenza con ciò che essi sono e con come

di fatto vivono, sentono e agiscono.

Ciò nondimeno, Marx è convinto che laddove le contraddizioni reali sono a tal punto clamorose da risultare incontenibili nella gabbia del sistema sociale esistente e delle ideologie che esso produce, si creano i presupposti per un cambiamento radicale, per un salto di qualità rivoluzionario che porta gli esseri umani - e soprattutto ovviamente gli oppressi - a prendere atto di esse e a risolverle praticamente.

A posteriori, risulta del tutto evidente che se le contraddizioni del sistema capitalistico poste in luce da Marx sono del tutto reali, la tendenza delle coscienze a non vederle, a subirle e a rimanere in uno stato di mistificazione non lo è di meno.

Negli ultimi anni della sua vita, di fronte ad indizi che attestano l'avvio del processo di imborghesimento della classe operaia, Marx prende atto, come vedremo, del fatto che la riforma delle coscienze è un presupposto essenziale per avviare una rivoluzione che proceda verso un mondo fatto a misura d'uomo. Su come tale riforma possa realizzarsi, però, egli non ha molto da dire.

Al limite segnalato, occorre aggiungerne un altro. In nome di una precoce consapevolezza di essere un genio, Marx ha una fiducia illimitata nella sua intelligenza.

Oggi sappiamo che la genialità non pone un essere umano al riparo dalla complessità dell'apparato mentale, laddove possono agire motivazioni inconscie poco o punto controllabili. Vedremo che motivazioni di questo genere permettono di comprendere molteplici aspetti del dramma umano e intellettuale di Marx.

L'inconscio di Marx è un problema che sinora è stato preso in considerazione solo dai suoi critici per attribuirgli una mostruosa diabolicità, un'ambizione smisurata o un'invidia nevrotica nei confronti dei ricchi. Tenere conto di esso, in realtà, consente di capire l'ossessione di Marx di dimostrare scientificamente ciò che nel suo intimo, e per amore dell'uomo, egli desiderava si realizzasse: un "sogno" che nulla vieta di continuare a coltivare, ma accettando l'indeterminismo della storia e lo statuto incline alla mistificazione della coscienza umana.

Prima di inoltrarsi nell'impervio tragitto, occorre affrontare però un problema preliminare: ha senso oggi interessarsi ad un pensatore che il duro verdetto della storia ha confinato nel girone infernale dei Cattivi Maestri?

Tornare a Marx?

L'interrogativo è il titolo dell'Introduzione de *Il mondo stregato*, l'antologia commentata del pensiero marxiano, che ho scritto nel 1995 (reperibile nella sua stesura originaria su Nilalienum).

All'epoca, porselo sembrava del tutto anacronistico. Il cosiddetto socialismo reale (che presumibilmente avrebbe fatto inorridire Marx, natura quant'altri mai libertaria) si era dissolto come neve al sole, il neoliberalismo celebrava il suo trionfo in virtù di un ciclo espansivo di straordinaria intensità, ponendosi come modello unico di sviluppo socio-economico a livello mondiale, e la sinistra europea, in evidente affanno, poneva addirittura in discussione il modello socialdemocratico e il Welfare State.

Già nel 1994, però, in un saggio di ardua lettura (*Spettri di Marx*, Raffaello Cortina, Milano), Jacques Derrida, un filosofo francese di grande fama, che non era mai stato marxista, dopo aver ripreso in esame i libri di Marx, giungeva a questa sorprendente conclusione:

"Sarà sempre un errore non leggere e rileggere e discutere Marx... Sarà sempre un errore, un venir meno alla responsabilità teorica, filosofica, politica. Da quando la macchina per far dogmi e gli apparecchi ideologici "marxisti" (Stato, partito, cellule, sindacati e altri luoghi di

produzione dottrinale) sono in via di estinzione, non abbiamo più scuse, più alibi, per distoglierci da questa responsabilità. Non ci sarà altrimenti avvenire. Non senza Marx, nessun avvenire senza Marx. Senza la memoria e l'eredità di Marx."

La voce vibrante di Derrida si confondeva con quella di pochi intellettuali (come Noam Chomsky, Immanuel Wallerstein, Etienne Balibar, Erik J. Hobsbawm, ecc.) rimasti fedeli al marxismo, tutti accomunati dall'aver coltivato per l'appunto la memoria e l'eredità di Marx, vale a dire il suo metodo e il suo spirito critico, piuttosto che la "dottrina".

La distinzione tra questi due aspetti è riconducibile al contrasto, che ha segnato la storia del marxismo a partire dalla Rivoluzione d'Ottobre, tra comunismo sovietico, sostanzialmente economicistico, e marxismo occidentale, sostanzialmente umanistico (eccezion fatta per Althusser). La fine dell'esperienza sovietica è suonata come una campana a morte per la teoria economica di Marx (esitata peraltro in un Capitalismo di Stato che lo avrebbe inorridito), e ha prodotto il rilancio di quello che è già stato definito il turbo-capitalismo.

Verso la fine degli anni Novanta, tutti i fautori del neoliberismo prevedevano una crescita illimitata della ricchezza mondiale e uno sviluppo affrancato dal problema delle crisi cicliche, per cui alle fasi di espansione seguono quelle di depressione, che ne ha caratterizzato la storia e che Marx ha analizzato per primo sin dal 1857.

In un'imponente e pretenziosa *Storia dell'economia mondiale* in dodici volumi (Il Sole 24 ore, Milano 2009), nella quale Marx non viene neppure citato, l'undicesimo volume, pubblicato nel 2000, si conclude con due articoli che sono un peana per il modello americano che avrebbe dimostrato la possibilità di uno sviluppo economico elevato con un tasso minimo di interesse, una bassa inflazione e la piena occupazione, che i critici del sistema capitalistico, residui marxisti o influenzati dal marxismo, hanno sempre ritenuto impossibile.

Le cose sono andate poi come tutti sanno. La crisi economica recessiva, avviatasi nel 2007, ma preceduta dal collasso delle Borse nel 2001, si è configurata come la più grave dopo quella del 1929, ha portato il sistema sull'orlo del collasso ed è stata rimediata da un intervento massiccio dello Stato che ha scaricato sulle spalle dei cittadini i debiti contratti da Banche, Agenzie assicurative, ecc.

La gravità della crisi, che era del tutto prevedibile al punto che, come testimoniano gli articoli di economia su Nilalienum, l'ho prevista anch'io, che non sono un economista di professione, ha risvegliato da parte degli studiosi un interesse per Marx, che, in realtà, aveva preso già corpo in precedenza. Se ne trova un accenno già nella biografia di Francis Wheen (*Marx*, Mondadori, Milano 2000), pubblicata in lingua originale nel 1999:

"Il primo segnale di questa strana rivalutazione comparve nell'ottobre 1997, quando un numero speciale del «New Yorker» proclamò Karl Marx «il prossimo grande pensatore», un uomo che aveva molto da insegnarci in fatto di corruzione politica, tendenze monopolistiche, alienazione, disuguaglianze e mercati globali. «Più tempo passo a Wall Street e più penso che Marx aveva ragione» afferma sulla rivista il facoltoso titolare di una banca d'affari. «Sono assolutamente convinto che l'impostazione di Marx sia il miglior angolo visuale da cui osservare il capitalismo.» Da quel momento, economisti e giornalisti di destra si sono accodati nel rendergli omaggi analoghi. Lasciamo perdere tutte quelle sciocchezze sul comunismo, dicono, resta il fatto che Marx era veramente un «grande studioso del capitalismo»." (p. 7)

Di fatto, articoli attestanti che Marx aveva visto giusto nell'analisi del sistema capitalistico, pur avendo proposto soluzioni inadeguate, sono comparsi con una singolare progressione da allora su giornali anglosassoni non sospetti di simpatie marxiste: il New York Times, l'Economist e addirittura il Wall Street!

Nel 2006, Jacques Attali, intellettuale di sinistra, Primo Presidente della Banca Europea per la ricostruzione e lo sviluppo, ha pubblicato una bella biografia (*Karl Marx*, Fazi, Roma) nella quale

scrive:

"Malgrado tutto, la teoria di Marx riacquista interamente il suo significato nel quadro della globalizzazione di oggi, che lui aveva previsto. Assistiamo all'esplosione del capitalismo, al rovesciamento delle società tradizionali, alla crescita dell'individualismo, alla pauperizzazione assoluta di un terzo del mondo, alla concentrazione del capitale, alla decolonizzazione, alla mercificazione, allo sviluppo della precarietà, al feticismo delle merci, alla creazione di ricchezza da parte della sola industria, alla proliferazione dell'industria finanziaria, che punta a premunirsi contro i rischi della precarietà. Tutto questo, Marx l'aveva previsto." (p.

Di recente, infine, addirittura un vescovo tedesco, singolarmente omonimo (Reinhard Marx) ha pubblicato un libro (*Il capitale. Una critica cristiana alle ragioni di mercato*, Rizzoli, Milano 2009) nel quale si chiede: *"Il sogno del benessere per tutti in un ordine retto dall'economia di mercato è tramontato definitivamente? E' giunta l'ora di chiedere scusa a Karl Marx?"* Gli interrogativi sono retorici: secondo il vescovo Marx aveva perfettamente ragione nell'analisi delle disfunzioni del sistema capitalistico, la cui soluzione, però, andrebbe identificata nella dottrina sociale della Chiesa cattolica (e perché non in quella dell'Islam che, definendo la distribuzione della ricchezza come un obbligo, è di fatto socialista?).

Segno dei tempi, su La Repubblica delle donne dell'11 luglio 2009 è stato pubblicato un elzeviro di Francis Wheen intitolato *E' arrivato il momento di rivalutare Marx* nel quale si legge:

"Non tutto quello che ha detto è giusto. La caduta della borghesia e il trionfo del proletariato non si sono mai avverati, eppure Marx fu il primo a intuire che il capitalismo è una forza di distruzione creativa, capace di infliggere i colpi più letali con le sue stesse armi. Inoltre, la sua frase "tutto ciò che è solido svanisce nell'aria" sembra riassumere efficacemente i titoli dei giornali dello scorso anno. Marx comprese che il capitalismo - a quell'epoca solo agli albori - dipendeva dall'alternarsi di periodi di "boom and bust", crescita e rallentamento così come la vita degli umani dipende da ispirazione ed espirazione. E così come ogni guerra porta già con sé i semi del conflitto successivo, ogni crisi rende inevitabile quella seguente. "E così percorriamo il cerchio", scrisse Marx. "Compiendo ogni volta lo stesso ciclo di errori". Nei Novanta, dopo la caduta del muro di Berlino e il crollo del comunismo sovietico, i sibillini ammonimenti di Marx sono stati forse stravolti, ma non a lungo... Nella vita di tutti i giorni anche coloro che traggono maggiori vantaggi dall'instabilità economica hanno iniziato a metterne in dubbio la sostenibilità. «Il sistema capitalistico non mostra in sé alcuna propensione all'equilibrio», afferma lo speculatore George Soros, miliardario. «Chi possiede del capitale cerca di trarne il maggior profitto possibile, e in assenza di regolamentazioni continuerebbe ad accumularne sino a compromettere l'equilibrio del sistema. L'analisi fatta da Marx ed Engels è dunque molto accurata».

I dati peraltro che attestano le disfunzioni del sistema capitalistico, e sembrano confermare inequivocabilmente l'asserzione di Marx secondo la quale *"il Capitale, se non gli vengono posti dei freni, lavora senza scrupoli e senza misericordia"*, sono poco o punto confutabili. La crescita della ricchezza prodotta dalla globalizzazione tende alla concentrazione dei capitali. Il 50% di essa è posseduta dal due per cento dell'umanità e il 40% si concentra nei paesi sviluppati. Un miliardo di persone vivono oggi in estrema povertà, potendo contare su di un reddito di un dollaro al giorno; due miliardi e mezzo sono al di sotto di due dollari al giorno. Il divario tra il Nord e il Sud del mondo, insomma, cresce di continuo.

Anche all'interno dei paesi sviluppati, gli squilibri sociali sono aumentati. I ricchi sono diventati più ricchi, i poveri più poveri, e la stessa classe media è entrata in sofferenza. Il dato più clamoroso a riguardo concerne gli Stati Uniti, laddove la classe dei manager è giunta a guadagnare cinquecento volte il salario di un operaio contro le venticinque volte di trent'anni fa.

La concentrazione dei capitali riguarda le stesse aziende private: le grandi imprese, le cosiddette "multinazionali", assorbono o inducono al fallimento quelle medie e piccole. Potendo muoversi a livello mondiale, esse possono disinteressarsi del radicamento locale dei lavoratori.

Esse si trasferiscono dove la manodopera costa meno, provocando una crescita della disoccupazione laddove i diritti dei lavoratori sono più garantiti.

Last but not least, negli anni Novanta i capitali sono progressivamente defluiti dalla produzione convogliandosi verso la speculazione globale e la "truffa", con l'effetto di dare luogo ad una bolla, riconducibile ad una montagna incalcolabile di titoli-spazzatura, il cui scoppio ha portato il sistema al punto del collasso. C'è stato qualcosa di forse inconsapevolmente diabolico in questa impresa che ha messo gli Stati di fronte all'alternativa di rispettare le regole del mercato, destinando al fallimento intere nazioni, o di intervenire con soldi pubblici per salvare il salvabile. La scelta era obbligata, ma, in conseguenza di essa, i profitti sono stati privatizzati e le perdite socializzate. Le colpe degli speculatori, in breve, li hanno pagati i cittadini e continueranno a pagarli gli Stati, i cui debiti pubblici hanno raggiunto dimensioni preoccupanti.

Alla luce di questi fenomeni, tutti ampiamente previsti da Marx un secolo e mezzo fa, non c'è da sorprendersi che la sua analisi economica del Capitalismo sia stato rivalutata, tanto più se si tiene conto che gli economisti liberisti contemporanei non sono riusciti a prevedere la crisi che avevano sotto gli occhi.

Rispetto ad appena venti anni fa, insomma, il ritorno a Marx non sembra più un nostalgico anacronismo. Il problema, però, ora come sempre, è quello che ho illustrato nell'Introduzione de *Il mondo stregato* nei seguenti termini:

“A quale Marx tornare? L'opera marxiana è una nebulosa nella quale filosofia, storia, economia, politica, sociologia e psicologia s'intrecciano indissolubilmente. Essa, dunque, si offre a letture molteplici, nessuna delle quali può pretendere d'essere esauriente. Più di ogni altro autore nel campo della filosofia e delle scienze umane, per l'impegno di ricerca profuso su di un fronte troppo ampio, Marx rischia di essere frainteso ed equivocato. Una lettura diretta dei testi - posto che si abbia la pazienza necessaria per dedicarvisi - può facilmente indurre a privilegiare l'impianto logico che Marx ha voluto dare al suo sistema, per elevarlo al rango di modello scientifico - compresa la definizione di “leggi” economiche, e le previsioni deterministiche che ne discendono -, anziché le intuizioni “visionarie” che lo sottendono. In nome della necessità di una filosofia mirante ad incidere praticamente sullo stato di cose esistente, Marx ha assoggettato la sua genialità, esuberante e di conseguenza dispersiva, ad una disciplina rigorosa, rinunciando progressivamente alla suggestione delle intuizioni - ciascuna delle quali avrebbe potuto dar luogo ad uno sviluppo autonomo - e impegnandosi sempre di più su di un terreno - quello della critica economica - estraneo ai suoi interessi originari.

Accusato di economicismo, Marx non ha mai amato l'economia come scienza: l'ha sempre e solo affrontata sub specie storica (e filosofica...), individuando in essa il nodo gordiano da sciogliere - teoricamente e praticamente - per finalizzare lo sviluppo delle forze produttive alla realizzazione di un mondo di individui liberi dal bisogno, consapevoli della loro radicale socialità e, al tempo stesso, impegnati a sviluppare al massimo grado le proprie potenzialità individuali.”

Il revival di Marx, di fatto, è avvenuto sulla base della sua straordinaria analisi della globalizzazione del capitalismo e sulla sua capacità di prevedere centocinquanta anni prima in termini precisi la crisi che gli economisti contemporanei non sono riuscita a prevedere.

Marx, però, non è un economista in senso proprio, bensì il critico di un sistema che, con le sue straordinarie capacità di sprigionare le capacità produttive umane, pone le premesse per uno sviluppo integrale dell'individuo sociale - vale a dire per un'autorealizzazione che consenta ad ogni soggetto di esprimere al massimo grado le sue potenzialità individuali riconoscendone la matrice sociale (per cui il suo sviluppo è debitore di tutto ciò che gli uomini hanno fatto prima di lui) e il valore sociale (per cui la ricchezza del suo essere è un valore aggiunto per il mondo) - ma non può portarle a compimento perché il suo interesse è la valorizzazione del Capitale, non dell'uomo.

In altri termini, Marx è un panantropologo impegnato nella ricerca di una verità definitiva sulla specie umana, sulla sua travagliata storia e sugli sviluppi futuri. L'obiettivo che egli si

propone, peraltro, non è meramente teorico, ma pratico: promuovere, attraverso una presa di coscienza maggioritaria e l'azione collettiva ad essa conseguente, la fuoriuscita dell'umanità dalla sua preistoria, contrassegnata dall'oppressione dell'uomo sull'uomo.

Che un individuo, per quanto geniale, possa concepire un obiettivo del genere, sembra l'indizio di una inquietante megalomania. Più autori hanno rilevato il profetismo e il messianismo di Marx, riconducendolo all'influenza della tradizione ebraica fortemente rappresentata nel suo genetliaco. In effetti, l'investitura del proletariato da parte di Marx della funzione di portare l'umanità fuori della sua preistoria, è agevolmente riconducibile ad una versione moderna del motto evangelico per cui gli ultimi saranno i primi. Nonostante il suo radicale ateismo, e un'educazione familiare laica, in Marx il tema del riscatto dei miseri, dei giusti e degli oppressi, che caratterizza il profetismo biblico, è inconfutabilmente presente. Si potrebbe addirittura riconoscere simbolicamente nel ruolo che egli si assume quello di un Mosè moderno che libera gli schiavi e li guida verso la Terra promessa.

Come Mosè, Marx rivela agli uomini la verità sulla loro condizione. Egli peraltro ritiene che la matrice del cambiamento rivoluzionario della realtà sociale, che deve sopravvenire, non sia il pensiero ma il movimento reale della storia, posto che si riesca a leggere il travaglio che essa implica. Il suo ruolo, dunque, è quello del maieuta, e la verità che egli rivela abbrevierà i dolori del parto solo se essa verrà collettivamente partecipata e agita.

E' assumendo questo ruolo che egli si imbatte nel problema della coscienza ideologica, vale a dire di uno stato per cui l'umanità ha sotto gli occhi la verità - l'oppressione dell'uomo sull'uomo, che, peraltro, definisce l'alienazione dell'oppressore (che si separa ed estranea l'altro uomo, trattandolo come una merce) e dell'oppresso (che viene deprivato dalla ricchezza che produce e della sua stessa potenziale ricchezza umana) - ma non la vede, e alberga nel suo intimo un sogno - quello del regno della libertà e della giustizia - che non riesce a realizzare.

E' la cattura che le apparenze storiche esercitano sulle coscienze, impedendo ad esse di affrancarsi dall'alienazione religiosa, politica, economica, culturale, e mantenendole sul registro della mistificazione, la grande scoperta di Marx. Nella misura in cui egli riconduce tale cattura alle ideologie prodotte dalle classi dominanti per mantenere il loro potere e indurne l'accettazione come se esso coincidesse con il bene comune, non nutre dubbi riguardo al fatto che, via via che gli esseri umani, e soprattutto gli oppressi, prenderanno coscienza della loro reale condizione - che implica l'oppressione dell'uomo sull'uomo e non un'oscura fatalità -, essi si metteranno in movimento per cambiarla radicalmente. Ritiene addirittura che questa previsione sia "scientifica".

Nell'ambito del marxismo, c'è stato sempre un dibattito (a momenti anche aspro) sull'importanza del Marx giovanile, filosofo, antropologo e storico, e sul Marx maturo, economista scientifico.

Alla luce degli sviluppi storici, sembra di poter affermare che mentre il Marx "scientifico" può essere apprezzato come un formidabile "diagnosta" dei mali del sistema capitalistico, per i quali occorreranno rimedi diversi da quelli che egli ha preconizzato perché la nostra società non è più quella dell'Ottocento, il Marx filosofo e antropologo, che sostanzialmente contesta il modello antropologico borghese, incentrato sull'attribuzione alla natura umana di un orientamento egoistico, per cui la socialità è una dimensione sostanzialmente utilitaristica, torna prepotentemente alla ribalta perché le sue intuizioni sembrano confermate da numerose discipline (evoluzionismo, neurobiologia, psicoanalisi, ecc.) che convergono verso un modello che impone di attribuire alla natura umana un corredo ricco sia di un bisogno di appartenenza sociale che di un bisogno di individuazione.

L'unica disciplina esistente all'epoca è l'evoluzionismo allo stato nascente con cui Marx si è confrontato. Qualcosa a riguardo è stato già detto. Il discorso va approfondito perché esso dà la misura dello spirito critico di Marx.

Darwin e Marx

Le letture darwiniane si sono avviate rilevando la strana circostanza per cui Darwin e Marx, impegnati rispettivamente nella ricerca l'uno delle leggi dell'evoluzione naturale, l'altro delle leggi dell'evoluzione della storia, sono vissuti a pochi chilometri l'uno dall'altro, senza conoscersi. Ho accennato anche al fatto che, sollecitato da Engels a leggere *L'origine delle specie*, Marx ne ha colto pienamente il significato scientificamente rivoluzionario, scrivendo, subito dopo averlo letto: *"ecco qui il libro che contiene i fondamenti storico-naturali del nostro modo di vedere."* (lettera a Engels del 19 dicembre 1860)

Appena un mese dopo, egli lo segnala a Lassalle esplicitando il suo giudizio: *"Nonostante tutti i difetti, qui non solo si da per la prima volta il colpo mortale alla "teleologia" nelle scienze naturali, ma se ne spiega il senso razionale in senso empirico."* (lettera a Lassalle del 16 gennaio 1861)

Continua a consultare l'opera di Darwin, tant'è che, l'anno dopo, ne fornisce una sottile analisi ideologica:

"Mi diverto con Darwin, al quale ho dato di nuovo un'occhiata, quando dice di applicare la "teoria di Malthus" alle piante e agli animali, come se il succo del signor Malthus non consistesse proprio nel fatto che essa non viene applicata alle piante e agli animali, ma invece - con geometrica precisione - soltanto agli uomini, in contrasto con le piante e gli animali. E' notevole il fatto che, nelle bestie e nelle piante, Darwin riconosce la sua società inglese con la sua divisione del lavoro, la concorrenza, l'apertura di nuovi mercati, "le invenzioni" e la malthusiana "lotta per l'esistenza". E' il bellum omnium contra omnes di Hobbes, e fa ricordare Hegel nella Fenomenologia, dove raffigura la società borghese quale "regno animale ideale", mentre in Darwin il regno animale è raffigurato quale società borghese ..." (lettera a Engels del 18 giugno)

Pur cogliendo l'ideologia che sottende *L'origine delle specie* (e che sappiamo riconducibile all'ossessione gradualista dell'autore), Marx riesce a tenere ferma la distinzione tra Darwin uomo del suo tempo e Darwin scienziato, e mantiene nei confronti di quest'ultimo un'ammirazione costante.

Fanno fede a riguardo due circostanze di rilievo.

Il 16 giugno 1873 Marx invia a Darwin la seconda edizione del libro primo del Capitale con una dedica "da parte di un suo sincero ammiratore". Il volume si trova ancora oggi nella libreria di Darwin presso la Down House trasformata in Museo. Esso risulta intonso tranne che per alcune decine di pagine. Ciò nondimeno Darwin scrisse a Marx che avrebbe voluto essere "più degno di ricevere una tale opera, comprendendo meglio una materia tanto profonda e importante qual è l'economia politica", ma che non vi erano dubbi che i loro rispettivi sforzi verso "l'allargamento del sapere" avrebbero, "nel lungo periodo, (...) aumentato la felicità del genere umano".

Tenendo conto del liberalesimo (sia pure progressista) di Darwin non ci si sarebbe potuto aspettare nulla di diverso.

L'ipotesi più volte avanzata che Marx si sia rivolto successivamente a Darwin per chiedere l'autorizzazione a dedicargli il secondo libro de Il Capitale, ottenendo un cortese rifiuto, sembra destituita di ogni fondamento.

La seconda circostanza è l'attenzione che sia Marx sia Engels mantengono nei confronti della teoria darwiniana e dei suoi sviluppi attestata dalle numerose citazioni che risultano nelle loro opere maggiori. Tale attenzione li pone in grado non solo di contestare alcune disinvolute interpretazioni del darwinismo fornite da autori socialisti che, "invece di analizzare [...] lo struggle for life come esso si presenta in diverse determinate forme sociali", cioè storicamente, riconducono "ogni lotta concreta nella frase struggle for life" (lettera di Marx a Kugelmann del 27 giugno 1870),

ma addirittura i primi tentativi di applicare alla società la teoria darwiniana, destinati ad esitare nel darwinismo sociale.

Dopo avere letto l'ampia prefazione della curatrice alla prima versione francese de L'origine delle specie, in una lettera del 15 febbraio 1869 alla figlia Laura e al genero Paul Lafargue, Marx scrive:

"Darwin fu portato a scoprire la lotta per l'esistenza come legge predominante della vita animale e vegetale, proprio dalla lotta per l'esistenza nella società inglese, dalla guerra di tutti contro tutti, bellum omnium contra omnes. Il darwinismo [sociale] invece considera questo fatto come un motivo decisivo per la società umana a non emanciparsi mai dalla sua natura animale."

Perfettamente consapevole dell'influenza che Malthus e la società concorrenziale inglese hanno esercitato su Darwin, Marx sa che questi si è astenuto saggiamente dal tirare conclusioni sociali dalle proprie tesi scientifiche.

L'interesse costante che Marx manifesta per Darwin non è sorprendente.

In quanto materialista inteso a ricostruire la storia della specie umana sul pianeta nella sua totalità, egli si è sempre interessato degli sviluppi della scienza, dalla geologia alla chimica, alla fisica e alla biologia. I suoi taccuini - gran parte dei quali ancora inediti - sono fittissimi di appunti sulla scienza e dimostrano la sua capacità culturalmente onnivora. Egli è addirittura giunto, in età matura, a studiare approfonditamente la matematica superiore, la nascente antropologia, ecc.

Marx, dunque, coglie immediatamente il denominatore comune tra evoluzione naturale ed evoluzione storica: la prima seleziona gli organi biologici più adatti a consentire la sopravvivenza e la riproduzione della vita; la seconda gli organi culturali (gli strumenti e le tecniche) in virtù dei quali gli uomini si pongono in condizione di sfruttare a loro vantaggio le risorse ambientali.

Addirittura nel Capitale Marx, che definisce come una "grande opera che ha fatto epoca", insiste sull'analogia tra tecnologia naturale, prodotta dalla selezione darwiniana, e tecnologia "artificiale", prodotta dall'uomo consapevolmente e selezionata sulla base della sua capacità di soddisfare i bisogni umani:

"una storia critica della tecnologia dimostrerebbe, in genere, quanto piccola sia la parte d'un singolo individuo in un'invenzione qualsiasi del secolo XVIII. Finora tale opera non esiste. Il Darwin ha diretto l'interesse sulla storia della tecnologia naturale, cioè sulla formazione degli organi vegetali e animali come strumenti di produzione della vita delle piante e degli animali. Non merita uguale attenzione la storia della formazione degli organi produttivi dell'uomo sociale, base materiale di ogni organizzazione sociale particolare?" (Il Capitale, libro I)

La prima frase della citazione merita un'attenzione particolare. Essa va intesa nel senso che, fino al XVIII secolo, vale a dire fino all'avvento dello sviluppo scientifico, la produzione degli strumenti e delle tecniche che hanno accresciuto la capacità tecnologica della specie umana di incidere sulla natura è stata un'impresa collettiva. Non sappiamo chi ha inventato l'agricoltura, l'addomesticamento degli animali, la ruota, l'aratro, ecc. E' questa impresa collettiva, peraltro, che ha posto le fondamenta per lo sviluppo della scienza, che consente invece di identificare storicamente i tecnologi, coloro che scoprono i modi di utilizzare produttivamente le conoscenze scientifiche (per esempio la macchina a vapore).

Questo rilievo non è insignificante. La teoria darwiniana originaria riconosce l'individuo come motore dell'evoluzione. Marx invece ritiene che l'evoluzione storica sia dovuta all'impegno collettivo. Non sottolinea peraltro questa differenza.

C'è altro nella teoria di Darwin che non soddisfa del tutto lo spirito critico di Marx. I difetti cui egli fa cenno nella lettera a Lassalle non si riducono allo stile "grossolanamente all'inglese" o all'ideologia liberista implicita nel darwinismo.

Marx ha una visione dinamica dell'evoluzione storica in conseguenza della quale gli riesce

difficile accettare quanto c'è di statico nell'estremo gradualismo darwiniano. Egli intuisce, prodigiosamente, che le lacune della paleontologia, attestando la carenza di prove a favore degli anelli intermedi ipotizzati da Darwin, incombono come un macigno sulla validità scientifica della sua teoria. Intuisce anche che il ruolo assegnato da Darwin all'ambiente è troppo passivo, e che questo aspetto può facilmente comportare l'applicazione agli esseri umani di un determinismo biologico.

Per ciò, avendo letto il libro (*Origine et transformations de l'homme et des autres êtres*, Parigi 1865) di un autore francese - P. Tremaux - lo segnala ad Engels, in una lettera del 7 agosto del 1866, come "un'opera importantissima" la quale "nonostante tutti i difetti di cui mi accorgo, costituisce un notevolissimo progresso su Darwin."

Il progresso consiste nel fatto che Tremaux assegna una grande importanza, ai fini dell'evoluzione, alle condizioni ambientali, geografiche. Su questa base, egli ritiene di poter risolvere i problemi lasciati in sospeso da Darwin, soprattutto per quanto riguarda le lacune paleontologiche. Le forme di trapasso, gli anelli intermedi, infatti, in rapporto alle condizioni ambientali, o evolvono in una nuova specie o si estinguono rapidamente.

L'entusiasmo di Marx per le ipotesi di Tremaux è dovuta essenzialmente all'implicazione per cui "il progresso che per Darwin è puramente casuale, qui [è] necessario sulla base dei periodi di sviluppo del corpo terrestre."

Letto il libro, il 2 ottobre 1866, Engels lo stronca letteralmente affermando che in esso non vi è nulla di nuovo e che l'autore non solo non si intende di geologia, ma fa spesso affermazioni francamente ridicole.

Il 3 ottobre, a stretto giro di posta, Marx ribatte che queste carenze non sono di per sé determinanti: anche i «fantasiosi naturalisti tedeschi» dell'epoca romantica, che avevano sostenuto ipotesi in qualche modo evoluzionistiche, erano stati attaccati a suo tempo dall'illustre geologo e naturalista Cuvier con analoghi argomenti; eppure, nonostante la loro incapacità di dimostrazione, avevano sostanzialmente ragione. Marx quindi ribadisce l'importanza — se non più di certi particolari — dell'«idea fondamentale» di Trémaux sull'influenza dell'ambiente geografico (pur aggiungendo che questi dimentica di considerare l'influenza delle «modificazioni storiche» della superficie terrestre ad opera dell'uomo). E quell'idea fondamentale avrebbe bisogno solo di un'adeguata esposizione.

Il contrasto, uno dei pochi intervenuti nel corso di un lungo sodalizio intellettuale, si risolve con l'ammissione da parte di Engels della sostenibilità dell'ipotesi di un'influenza geologica sull'evoluzione animale, che però va spiegata e dimostrata: cosa che Darwin stesso non è riuscito a fare, pur essendosi posto il problema.

Perché questa circostanza, che può apparire semplicemente, erudita, invece è importante?

Nella quarta lettura darwiniana ho fatto presente che la teoria dell'evoluzionismo, che mantiene un'elevata credibilità scientifica, va comunque integrata con la teoria degli equilibri punteggiati secondo la quale le specie animali, quando sono perfettamente adattate al loro ambiente, tendono a conservare le loro caratteristiche per lunghi periodi (anche per milioni di anni). Al mutare delle condizioni ambientali (per eventi climatici, geologici o astronomici), soprattutto se la popolazione non è molto numerosa e rimane confinata in un habitat ristretto, si possono avere cambiamenti morfologici notevoli, che avvengono nell'arco di pochi millenni.

In questa ottica il gradualismo di Darwin, che comporta la produzione continua di varietà per effetto degli incroci riproduttivi e delle mutazioni, rimane valido, ma sembra giustificare piuttosto la stabilità delle specie che non la nascita di nuove specie. Questa andrebbe ricondotta, se non in toto in misura rilevante, a "catastrofi" ambientali il cui effetto è massimizzato dal fatto che piccole popolazioni rimangono isolate in una nicchia ambientale anomala, ai margini dell'areale di distribuzione delle specie madri. La deriva genetica comporta, infatti, la possibilità che le

mutazioni vantaggiose sotto il profilo adattivo, giungono ad essere selezionate e a diffondersi.

Come si è visto, la nascita dell'homo sapiens, con le sue particolari caratteristiche, oggi è concepibile solo in questi termini. Dunque Marx facendo propria l'idea fondamentale di Tremaux dell'influenza ambientale sull'evoluzione animale, ha visto nel giusto. Ciò non è accaduto per caso. Al di là della genialità di Marx, c'è da considerare la sua difficoltà di concepire la storia naturale come un processo governato solo dal gradualismo, quindi da un principio del tutto diverso rispetto a quello che governa la storia umana, che comporta essa stessa lunghe fasi di ristagno ma anche la possibilità di "catastrofi" (rivoluzioni) che danno luogo alla nascita di un nuovo ordine economico, politico, sociale e culturale.

Anche se egli è consapevole che la storia umana riconosce l'intervento volontario dell'uomo, che a livello naturale non si dà, egli coglie nel gradualismo darwiniano una lacuna da colmare. Lo farà, un secolo e mezzo dopo, S. J. Gould, che per ciò è stato accusato di essere un marxista. Il termine "rivoluzione" agli orecchi di una classe - quella borghese - che pure è nata da una grandiosa rivoluzione suona sempre come sinistro.

In occasione dell'orazione funebre per l'amico, il 17 marzo 1883, Friedrich Engels non esita ad affermare: "così come Darwin ha scoperto la legge dello sviluppo della natura organica, così Marx ha scoperto la legge dello sviluppo della storia umana."

Il paragone è suggestivo, ma impreciso. Darwin di fatto ha scoperto nella selezione naturale il meccanismo casuale che spiega l'evoluzione delle forme viventi. Anche se oggi sappiamo che tale meccanismo da solo non è in grado di spiegare tale evoluzione, la scoperta rimane integra nel suo valore, tanto più che gli sviluppi più recenti del pensiero evoluzionistico, come abbiamo visto, hanno accentuato al massimo grado la casualità, la contingenza e l'imprevedibilità della comparsa della specie umana, e tendono ormai a sottolinearne la complessità contraddittoria.

Marx, viceversa, ha cercato la legge dello sviluppo storico, ma l'ha identificata infine in un conflitto tra interessi particolari e interessi generali (vale a dire tra egoismo individuale e di classe e bene comune) "destinato" ad evolvere nella direzione di un mondo affrancato dall'oppressione, dallo sfruttamento e dalla miseria, e, infine, pacificato e umanizzato.

Anche se, come accennato, non si dà alcuna prova che Marx ritenesse questa evoluzione "fatale", è fuori di dubbio che il finalismo implicito nella sua teoria è l'opposto del casualismo darwiniano.

Vedremo ulteriormente se e come eventualmente questa opposizione possa essere sormontata. Occorre riconoscere, però, che la convinzione assoluta secondo la quale la storia non può non avere un fine (lieto, peraltro - il mondo della libertà e della felicità - per quanto inesorabilmente pagato con lacrime e sangue) rappresenta, nel pensiero di Marx, un presupposto ideologico omologabile al gradualismo darwiniano, per quanto di segno opposto.

Come accennato, l'intento di queste letture è, paradossalmente, di criticare questo presupposto storicistico, che Marx riconduce all'inesorabile evoluzione dei conflitti di classe, e di riformularlo in termini antropologici, vale a dire come "utopia" iscritta nella natura umana che nulla autorizza a pensare si debba realizzare necessariamente, ma nulla ad escludere che possa realizzarsi.

Dalla biologia allo zoon politicon

Dopo Darwin, con Marx ci spostiamo dalla storia delle forme viventi a quella della specie la cui sopravvivenza postula la trasformazione dell'ambiente: dalla biologia alla cultura, dunque, materiale e "spirituale". Il salto apparentemente è brusco, ma meno di quanto possa apparire d'acchito.

In quanto essere naturale, la specie umana prosegue la storia della vita, ma con modalità particolari.

Una necessità intrinseca ad ogni organismo biologico è di mantenere una relazione di scambio con l'ambiente al fine di provvedere ai suoi bisogni energetici e di eliminare i rifiuti dei processi metabolici. Le risorse di cui un organismo biologico ha bisogno per conservare il suo complesso equilibrio strutturale e funzionale sono esterne ad esso.

La legge della dipendenza e dello scambio con l'ambiente esterno vale ovviamente anche per l'uomo dal momento in cui esso compare. Egli ha bisogno di ossigeno, di acqua, di cibo, di riparo, ecc.. La sua condizione neotenuica comporta, però, come si è accennato, una sprovvedutezza istintiva e una condizione carenziale tali che i suoi bisogni sono più complessi e ardui da realizzare rispetto agli altri animali.

La sprovvedutezza istintiva, per esempio, è resa evidente dal venire meno della capacità che gli animali hanno di distinguere cibi commestibili da non commestibili. Certo, l'uomo è dotato di un'emozione – il disgusto – che, in una certa misura lo salvaguarda dall'ingerire qualunque sostanza gli capiti sotto mano. Il disgusto, però, non lo aiuta a distinguere i cibi tossici da quelli non tossici. Egli deve classificare ex-novo (o quasi) l'universo ambientale in termini alimentari.

La condizione carenziale è dovuta alla perdita dei peli e degli strumenti di difesa-offesa di cui dispongono gli altri animali: gli artigli, le zanne, la cute spessa e coriacea. In conseguenza di questo, l'uomo è esposto alle escursioni termiche e ai predatori. Deve, dunque, sopperire alle carenze naturali rifugiandosi nelle caverne, utilizzando le pelli degli animali, imbracciando bastoni, pietre, ecc.

Egli è immerso, insomma, nell'ambiente naturale, che contiene le risorse di cui ha bisogno, ma deve utilizzarle in una maniera particolare, vale a dire adattarle ai suoi singolari bisogni. In breve, deve trasformare la natura attraverso il lavoro.

A tale fine, egli può avvalersi dell'intelligenza. Se prescindiamo, però, dal mito di Robinson Crusoe, capiamo immediatamente che l'uso dell'intelligenza ai fini della sopravvivenza richiede una condizione preliminare: l'appartenenza ad un gruppo e la cooperazione sociale. La socialità cooperativa e il lavoro orientato a provvedere alla soddisfazione dei bisogni umani segnano, dunque, l'avvio dell'esperienza della specie, i cui sviluppi successivi non sono altro che "trasformazioni" delle regole di appartenenza e dei rapporti sociali che si definiscono sulla base dello sviluppo economico, tecnologico, sociale e culturale.

Della condizione neotenuica e istintivamente sprovveduta dell'uomo, Marx naturalmente non sa nulla. A maggior ragione è sorprendente che egli la dia come scontata.

A questo punto, è opportuno cominciare a familiarizzare con la scrittura di Marx che, tra le influenze filosofiche giovanili (hegeliane) e la "scientificità" delle opere maggiori, è un grosso scoglio, data la sua complessità e densità.

Affronto il problema nella maniera più semplice e corretta: riportando brani che si possono ritenere particolarmente significativi e tentando di commentarli al fine di renderli più comprensibili.

I *Lineamenti di critica dell'economia politica (Grundrisse)* scritti tra il 1857 e il 1859, comportano un esordio di grande interesse:

"L'oggetto in questione è anzitutto la produzione materiale. Individui che producono in società, e quindi produzione socialmente determinata degli individui, costituiscono naturalmente il punto di avvio. Il cacciatore e pescatore singolo e isolato con cui cominciano Smith e Ricardo rientrano tra le fantasie prive di immaginazione delle robinsonate del XVIII secolo le quali, a differenza di quanto pensano gli storici della cultura, non esprimono affatto solo una reazione all'eccessiva raffinatezza e un ritorno a una malintesa vita naturale... Questa è l'apparenza, e

soltanto l'apparenza estetica delle robinsonate piccole e grandi.

Si tratta piuttosto dell'anticipazione della «società civile» che si stava preparando dal XVI secolo e che nel XVIII ha compiuto passi da gigante in direzione della sua maturità. In questa società della libera concorrenza il singolo appare svincolato dai legami naturali ecc. che nelle precedenti epoche storiche ne fanno un accessorio di un conglomerato umano determinato, limitato.

Ai profeti del XVIII secolo, [...] questo individuo [...] che da un lato è il prodotto della dissoluzione delle forme sociali feudali, dall'altro delle forze produttive nuove sviluppatasi a partire dal XVI secolo sta dinanzi agli occhi come un ideale che sarebbe esistito in passato. Non come un risultato storico, bensì come il punto d'avvio della storia. Poiché per individuo naturale, in conformità con la loro concezione della natura umana, essi non intendono un individuo che sorge storicamente, ma che invece è posto dalla natura stessa. Finora questa illusione è stata caratteristica di ogni nuova epoca...

Quando si parla di produzione si parla... sempre di produzione a un determinato livello dello sviluppo sociale - della produzione di individui sociali...

Ai profeti del XVIII secolo, l'individuo del loro stesso secolo - che, da un lato, è il prodotto della dissoluzione delle forme sociali feudali e, dall'altro, è il risultato delle nuove forze produttive sviluppatasi nel corso del XVI secolo - si profila come un ideale, la cui esistenza è già qualcosa di antico: non un risultato della storia, ma il suo stesso punto di inizio. Esso appare individuo secondo natura, giusta la loro raffigurazione della stessa natura umana, non come qualcosa che nasca storicamente, sì invece qualcosa di posto dalla natura stessa. Tale inganno si è mostrato, finora, proprio di ogni epoca nuova...

Più torniamo indietro nella storia e più l'individuo, e quindi anche l'individuo che produce, ci appare non autonomo, parte di una totalità più vasta: dapprima ancora in modo del tutto naturale nella famiglia e nella famiglia allargata a tribù; più tardi nella comunità, sorta dal contrasto e dalla fusione delle tribù, nelle sue diverse forme. Solo nel XVIII secolo, nella «società civile», le differenti forme dei nessi sociali si presentano al singolo come un puro mezzo per i suoi fini privati, come una necessità esteriore. Ma l'epoca che crea questo modo di vedere, il modo di vedere del singolo isolato, è proprio quella dei rapporti sociali (generalmente per questo modo di vedere) finora più sviluppati. L'uomo è nel senso più letterale del termine uno zoon politicon, non solo un animale sociale, bensì un animale che può isolarsi solo nella società. La produzione dell'individuo isolato all'esterno della società - una rarità, un fatto che può effettivamente accadere a un individuo civilizzato che il caso ha condotto in un luogo selvaggio, a un individuo che in sé possiede già dinamicamente le forze sociali - è una assurdità pari al formarsi di una lingua senza che esistano individui che vivano e parlino assieme..." (Grundrisse, Einaudi, Torino 1977, pp. 5-7)

La citazione non è tra le più oscure tra quelle che si possono trarre dalle opere di Marx. Essa però pone di fronte non solo ad un pensiero estremamente denso, ma ad un linguaggio e ad un periodare in qualche misura ostico, che si ritrova in quasi tutte le opere maggiori di Marx. Se teniamo conto che tali opere sono state scritte al fine di fornire al movimento socialista, vale a dire agli operai, strumenti adeguati per capire la logica del sistema capitalistico e lottare contro di esso, si rimane perplessi. Se ancora oggi un soggetto di media cultura deve impegnarsi molto per leggere Marx, com'è possibile che egli potesse pensare che il suo messaggio potesse essere recepito dagli operai?

Il problema è che, per un verso, Marx ha una fiducia smisurata nella coscienza umana, e soprattutto nella coscienza dei diseredati, e, per un altro, egli ha un modo di pensare e di scrivere che condensa in poche righe un insieme fittissimo di nozioni, concetti, intuizioni.

Tentiamo, dunque, una "traduzione" o "volgarizzazione" del brano citato.

Per sopravvivere, l'uomo, a differenza degli animali, ha bisogno di produrre i mezzi della sua

sussistenza. Ma non può farlo da solo. Egli ha bisogno del sostegno, della collaborazione e della cooperazione del gruppo. Questo significa che l'individuo, originariamente, non è autonomo o, per dire meglio, è letteralmente incorporato nel gruppo e dipendente da esso.

Solo con un lento sviluppo economico, tecnologico e sociale, la dipendenza dell'individuo dal gruppo (parentale, tribale, ecc.) si allenta al punto che, nel XVIII secolo, i filosofi e, dopo di essi gli economisti, cominciano ad ipotizzare uno stato originario di indipendenza e di libertà tale che l'individuo singolo si pone come cellula della società, come un prodotto della natura. Essi, insomma, confondono un punto di arrivo con un punto di partenza, una realtà storica con una realtà naturale (l'esistenza di infiniti Robinson Crusoe che stabiliscono successivamente un contratto sociale tra loro).

In conseguenza di questa concezione, il singolo individuo può pensare che, al di là eventualmente della sfera affettiva e privata, il suo rapporto con il mondo sociale, eccezion fatta per i rapporti strettamente privati, sia meramente strumentale, vale a dire mediato dai beni di cui ha bisogno. Può immaginare, insomma, di essere autosufficiente e padrone di sé, ma in realtà è legato alla realtà sociale (che trascende il gruppo) da fili più sottili e generali di quanto sia mai accaduto. Tali fili gli consentono di isolarsi nell'individualismo e nell'egoismo ma in nome della loro ricchissima trama, che viene celata da scambi quantitativi, mediati dal denaro e, dunque, apparentemente insignificanti sotto il profilo interpersonale.

Egli, insomma, è uno *zōon politikon*, un essere radicalmente sociale, anche se lo nega. Sulla base di questo presupposto, è assolutamente paradossale che lo sviluppo più ampio della socialità intervenuto con il libero mercato nella storia dell'uomo, che, attraverso le merci, crea una comunicazione universale tra tutti gli esseri del Pianeta, coincida con la genesi dell'individuo borghese egoista. Questo paradosso rimarrà sempre un tema centrale nel pensiero di Marx.

L'effetto immediato della lettura è di farci capire con chi abbiamo a che fare: un genio capace di condensare in poche, dense righe, un'interpretazione totale della storia umana che identifica nella socialità cooperativa la matrice stessa del linguaggio e della trasformazione del mondo naturale in ambiente culturale, nella dipendenza dell'individuo dal gruppo una necessità originaria che, nel corso dei secoli, cristallizza la gerarchia sociale fondata sulle classi, e, nell'avvio del capitalismo, lo sprigionarsi di un bisogno di individuazione prodigiosamente intenso e creativo di ricchezza che, però, separa l'uomo dalla natura, che egli comincia a "sfruttare" intensivamente, e dall'altro uomo, che diventa un rivale e o una merce.

Il problema della natura umana in filosofia

L'attribuzione di Marx all'uomo di una natura radicalmente sociale può sembrare oggi ovvia, anche se egli non parla esplicitamente di un istinto sociale (che è un riferimento classico del socialismo pre- e post-marxiano), ma prende semplicemente atto che l'uomo è uno *zōon politikon*.

Marx dà per scontato che l'uomo originario non sarebbe sopravvissuto senza l'appartenenza, la partecipazione e la cooperazione di un gruppo. Oggi, acquisita la consapevolezza della neotenia, della sprovvedutezza istintiva e della carenza della specie umana, la cosa può non sorprendere. Ma Marx è arrivato a questa conclusione quasi contemporaneamente a Darwin (i *Grundrisse* sono stati scritti tra il 1857 e il 1859), in un periodo in cui la borghesia, avviata verso il suo trionfo, aderiva sempre più alla concezione antropologica dell'individuo autonomo come prodotto della natura, concezione avviata da Th. Hobbes, ripresa dal liberalesimo e culminata, in pieno Novecento, nella teoria pulsionale di Freud.

Non è forse superfluo ricostruire il retroterra di questa opzione, che tanto ha pesato e pesa sulla civiltà occidentale.

La specie umana, come oggi sappiamo, è nata circa centomila anni fa. Per un periodo sterminatamente lungo, la cultura umana si è trasmessa oralmente. Solo cinquemila anni fa è stata inventata la scrittura che, tra l'altro, ha consentito la trasmissione documentaria delle riflessioni che gli uomini hanno fatto su se stessi e sul loro passato. In ogni cultura, anche la più primitiva, si danno miti sulle origini, il più noto dei quali fa riferimento all'età dell'oro.

E' solo nel XVII secolo, però, che la filosofia esprime un interesse per il cosiddetto stato di natura, vale a dire per la condizione umana prima dell'avvento dello Stato. Su di una base speculativa, si definiscono tre tradizioni filosofiche riconducibili a Th. Hobbes, J.-J. Rousseau e J. Locke.

Thomas Hobbes (1588-1679) espone la sua teoria della natura umana, della società e dello stato nel Leviatano. Egli immagina uno stato di natura caratterizzato dal fatto che gli individui sono liberi, indipendenti e protesi ad affermare i loro diritti su tutti i beni disponibili. In conseguenza della scarsità dei beni disponibili, gli uomini ingaggiano una guerra di tutti contro tutti (*bellum omnium contra omnes*) tal che ogni individuo diventa un lupo divoratore per l'altro uomo (*homo homini lupus*). Per natura, dunque, gli uomini sono egoisti, desiderosi di potere e aggressivi. Questo stato non può durare indefinitamente perché finirebbe con lo sterminio reciproco della specie umana. Per scongiurare tale pericolo, essi stipulano un Patto Sociale fondato sul fatto che ogni individuo rinuncia al proprio diritto originale (su tutto e su tutti) e lo cede a un terzo (il Sovrano) verso il quale è obbediente.

Il Leviatano rappresenta per Hobbes la forza gigantesca di tutti coloro che hanno sottoscritto il contratto e che formano lo Stato, l'unità corporale di questo. I diritti totali che si avevano nello stato di natura devono essere completamente affidati ad un unico grande sovrano, lo Stato, sotto il cui potere tutti potranno vivere sicuri; le leggi di natura sono quindi i precetti di un'etica razionale della reciprocità, ed il contratto rappresenta la garanzia del loro rispetto.

In questa ottica, la natura umana è caratterizzata da un cieco egoismo e non già da un bisogno sociale. Essa si piega malvolentieri alle regole della convivenza civile, riconoscendo in esse una necessità che contrasta però perennemente con le pulsioni originarie orientate a soddisfare i propri bisogni. L'istituzione dello Stato è, dunque, un male minore rispetto al *bellum omnium contra omnes*, che consente agli esseri umani di raggiungere uno stato di sicurezza altrimenti impossibile.

A Hobbes, come vedremo, farà esplicito riferimento Freud nel formulare, dopo la Grande Guerra, la teoria dell'istinto di morte, secondo la quale la natura umana non comporta alcun bisogno sociale, ma si piega (malvolentieri) alla convivenza civile per effetto dell'angoscia prodotta da quell'istinto.

Anche Rousseau, ne Il discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini, muove dal presupposto che allo stato di natura, l'individuo è libero e indipendente, e non avverte alcun bisogno di socialità. A differenza di Hobbes, però, Rousseau ritiene che, in questo stato, l'uomo sia sostanzialmente buono: "I selvaggi non sono cattivi, precisamente perché non sanno che cosa sia l'esser buoni; poiché non lo sviluppo delle conoscenze, né il freno della legge, ma la calma delle passioni e l'ignoranza del vizio impediscono loro di mal fare."

"Con passioni così poco attive e con un freno così salutare, gli uomini, più feroci che malvagi, e più preoccupati di garantirsi dal male che potessero ricevere, che non tentati di farne ad altri, non sarebbero soggetti a conflitti molto pericolosi."

"[...] errando nella foresta, senza industria, senza parola, senza domicilio, senza guerra e senz'associazione, senz'alcun bisogno dei suoi simili come senza desiderio di nuocer loro, forse anche senza mai riconoscerne alcuno individualmente, l'uomo selvaggio, soggetto a poche passioni, e bastando a se stesso, non aveva che i sentimenti e le conoscenze adatte a tale stato; non sentiva che i suoi veri bisogni, non considerava che ciò che credeva di aver interesse a vedere, e la sua intelligenza non faceva più progressi che la sua vanità. Non dotato di un istinto sociale, egli, però, è

dotato di pietas per cui, vedendo qualche simile soffrire, è spinto ad aiutarlo."

Nell'ottica di Rousseau, è solo l'istituzione dello stato che, costringendo gli esseri umani a convivere e a rispettare determinate regole, li mette in competizione e li incattivisce:

"Di libero e indipendente che era prima l'uomo, eccolo, da una quantità di nuovi bisogni, assoggettato per così dire a tutta la natura e sopra tutto ai suoi simili, di cui diventa in certo senso lo schiavo, anche diventandone il padrone: ricco, ha bisogno dei loro servigi; povero, ha bisogno dei loro soccorsi; e la mediocrità non lo mette punto in grado di farne a meno. Bisogna dunque che egli cerchi senza posa d'interessarli alla sua sorte e di far loro trovare, in realtà o in apparenza, il loro utile nel lavorar per l'utile suo: ciò che lo rende furbo e artificioso cogli uni, imperioso e duro cogli altri, e lo mette nella necessità di ingannare tutti quelli di cui ha bisogno, quando non possa farsene temere, e non trovi il suo interesse a servirli utilmente. [...] In una parola, concorrenza e rivalità da una parte, opposizione d'interessi dall'altra, e sempre il desiderio nascosto di fare l'utile proprio a spese altrui: tutti questi mali sono il primo effetto della proprietà e il corteo inseparabile della disuguaglianza sorgente."

John Locke (1632-1704), viceversa, in opposizione a Hobbes, ritiene che l'uomo sia dotato sia di diritti naturali sia di un istinto sociale che lo porta spontaneamente ad aggregarsi. Il passaggio dallo stato di natura allo stato civile o politico (passaggio necessario per poi approdare al governo) è indispensabile proprio per tutelare tutti i diritti che lo stato di natura assegna all'uomo (a partire dalla proprietà).

Nello Stato di natura tutti gli uomini possono essere uguali e godere di una libertà senza limiti; con l'introduzione del denaro e degli scambi commerciali, tuttavia, l'uomo tende ad accumulare le sue proprietà e a difenderle, escludendone gli altri dal possesso. Sorge a questo punto l'esigenza di uno stato, di una organizzazione politica che assicuri la pace fra gli uomini. A differenza di Hobbes, infatti, Locke non riteneva che gli uomini cedessero al corpo politico tutti i loro diritti, ma solo quello di farsi giustizia da soli. Lo Stato non può perciò negare i diritti naturali, vita, libertà, uguaglianza civile e proprietà coincidente con la cosiddetta property, violando il contratto sociale, ma ha il compito di tutelare i diritti naturali inalienabili propri di tutti gli uomini.

A Hobbes si contrappone, nel XVIII secolo, anche la scuola di filosofia morale scozzese. Francis Hutcheson (1696-1746) avanza per primo l'ipotesi della simpatia. Hume, influenzato da Butler e Hutcheson, afferma che la benevolenza, necessaria per il nostro benessere, non si esaurisce tuttavia in quest'ultimo, e promuove l'affermazione dell'altra virtù sociale, la giustizia. Infatti i sentimenti di benevolenza ci conducono a condurre vita sociale, ci consentono di comprenderne i vantaggi, ci portano ad apprezzare atti giusti e a compierne noi stessi.

Neanche le virtù individuali, secondo Hume, possono essere approvate in virtù dell'amor proprio, benché possa sembrare che esse, a differenza delle virtù sociali, non si allontanino dall'ambito dei propri interessi.

A Hutcheson e a Hume si riconduce, come noto, Adam Smith, il cui pensiero, attraverso la mediazione di Malthus, viene recepito da Darwin. Isolato nella sua dimora di campagna, e in rapporto epistolare solo con alcuni amici e allevatori, Darwin non ha modo di capire l'intima contraddizione che si dà nel liberismo tra i principi elevati e la pratica economica.

Di fatto, l'affermazione della borghesia comporta un'opzione hobbesiana, sia pure contrastata. La concezione antropologica borghese, come Marx ha intuito, si riconduce alla concezione dell'individuo libero e indipendente, impegnato a concorrere con gli altri per accaparrarsi le risorse di cui ha bisogno. La socialità, eccezion fatta per la vita privata, non esiste come espressione di un bisogno primario, bensì della necessità di regolare la competizione reciproca nel rispetto dei diritti altrui.

Il liberismo è l'espressione propria di tale concezione, che comporta una sorta di scissione tra società politica, ove valgono i diritti umani e la pari dignità delle persone, e società civile, laddove,

invece, sulla base delle leggi oggettive di mercato, si afferma tout court la legge del più forte.

Solo con l'avvento del darwinismo sociale, questa scissione apparirà in tutta la sua evidenza. Marx la coglie anticipatamente mentre essa è in via di realizzazione e ritiene che sia infondata e densa di conseguenze negative. Per ciò, egli ironizza sulle robinsonate liberistiche, che fanno riferimento ad un individuo originariamente libero e indipendente che, per paura (Hobbes) o per utilitarismo (Locke), si piega alla necessità della convivenza sociale.

Ancora oggi alcuni liberisti sostengono che l'individuo viene prima della società. Secondo Marx, una concezione del genere non fa altro che proiettare sul passato una condizione che si è realizzata solo attraverso un lento e graduale sviluppo della società e della sua organizzazione, e che è, peraltro, più apparente che sostanziale: in altri termini, è una mistificazione ideologica.

La contestazione di Marx dell'antropologia borghese non riguarda, però, solo la concezione dell'individuo naturalmente libero e indipendente. Essa concerne, con non minore vigore critico, l'inserimento della proprietà privata tra i diritti naturali inviolabili dell'individuo. Riprenderemo ulteriormente questo tema di vitale importanza nell'ottica della progettazione di un mondo non borghese, ma di straordinaria complessità. Per ora basterà dire che anche questo diritto viene ricondotto da Marx ad un processo storico che riconosce, prima di esso, la proprietà comune della terra, vale a dire lo strumento di produzione che ha governato i tre quarti della storia della specie umana.

Pensare la storia

Ci si può chiedere, a questo punto, se il gioco della lettura di Marx vale la candela. Perché rompersi letteralmente la testa su un autore così complesso? Cerco di fornire una risposta preliminare.

Al di là delle proposte politiche rivoluzionarie di Marx, sulle quali si può o no essere d'accordo (soprattutto, oserei dire, per quanto riguarda i modi e non l'obiettivo del superamento del sistema capitalistico), appropriarsi del pensiero di Marx, dei complessi presupposti che esso implica e degli orizzonti problematici che schiude, significa acquisire la capacità di pensare la storia, vale a dire la vicenda nella quale siamo tutti immersi e alla quale partecipiamo in una nuova luce.

P. Vilar ha scritto che non si diventa marxisti studiando i libri, ma analizzando criticamente la realtà. Aggiungerei che non c'è neppure bisogno di diventare marxisti per tenere conto della lezione di Marx: basta leggere la realtà, dando per scontato che il suo significato autentico - le cause e le ragioni che la determinano - non coincide mai con le apparenze. Questo principio, al quale Marx ha dato un contributo di enorme portata, va integrato con altre discipline che lo accolgono per procedere verso un sapere integrato sull'uomo, una panantropologia.

Vediamo in concreto se la citazione precedente può fornire qualche spunto per l'analisi della situazione contemporanea.

Gli uomini vivono nel presente, vale a dire in una realtà storica alla quale sono assuefatti fino al punto di considerarla naturale, e di non riuscire più a coglierne l'autentico significato, che viene rimosso. Un esempio banale di tale assuefazione riguarda il nostro ruolo di consumatori.

Andiamo continuamente in giro alla ricerca di beni, vale a dire di "cose" che soddisfano i nostri bisogni, e di solito ne troviamo anche troppe. Sappiamo che si tratta di prodotti artificiali, vale a dire di prodotti del lavoro umano (con l'ausilio imponente ormai delle macchine). Questa consapevolezza, però, è mutila sotto il profilo dell'immaginazione. Solo con uno sforzo riusciamo a ricostruire l'imponente catena di individui la cui attività produce i beni. Non sappiamo chi essi siano, anche se alcuni prodotti hanno una sigla che consente di identificare la data, l'ora e gli

operatori coinvolti nella produzione. Ancora meno sappiamo della loro condizione, anche se periodicamente rimaniamo turbati dagli scandali che attestano un regime di “schiavitù” ancora diffuso sul pianeta, soprattutto a livello minorile.

Se riuscissimo ad immaginare quella catena, che ormai si estende su tutto il globo, capiremmo immediatamente in che senso Marx vede nel capitalismo l'espressione di una socialità che ha raggiunto una dimensione universale (mentre prima era locale): siamo di fatto ormai cittadini del mondo che scambiano con infiniti altri soggetti al fine di soddisfare i reciproci bisogni.

Nella misura in cui l'assuefazione al consumo crea un corto-circuito tra i nostri bisogni e gli oggetti, però, noi, oltre ad essere inconsapevolmente complici di varie forme di sfruttamento, dimentichiamo che quella soddisfazione in tanto si realizza in quanto l'umanità ha raggiunto un livello di sviluppo sociale avanzatissimo, universale.

Questo sviluppo non è vissuto come tale, bensì come scambio tra cose: denaro e beni.

L'alternativa è illustrata da Marx nei seguenti termini:

“Supponiamo d'aver prodotto in quanto uomini: ciascuno di noi avrebbe, nella sua produzione, affermato doppiamente se stesso e l'altro. Io avrei 1) oggettivato, nella mia produzione, la mia individualità e la sua peculiarità, ed avrei quindi goduto, nel corso dell'attività, di una manifestazione individuale della vita, così come, contemplando l'oggetto, avrei goduto della gioia individuale di sapere la mia personalità come una potenza concreta, sensibilmente visibile e quindi elevata sopra ogni dubbio. 2) Nel tuo godimento e nel tuo uso del mio prodotto io proverei immediatamente il godimento consistente tanto nella consapevolezza di aver soddisfatto col mio lavoro un bisogno umano, quanto di aver oggettivato l'essere umano e quindi di aver procurato al bisogno di un altro essere umano l'oggetto ad esso corrispondente; 3) di esser stato per te l'intermediario tra te e la specie e dunque di venire inteso e sentito da te come una integrazione del tuo proprio essere e come una parte indispensabile di te stesso, di sapermi dunque confermato tanto nel tuo pensiero quanto nel tuo amore; 4) di aver posto immediatamente nella mia individuale manifestazione di vita la tua manifestazione di vita, e dunque di aver confermato e realizzato immediatamente nella mia attività la mia vera essenza, la mia essenza comune e umana.” (Estratti 1844)

La dipendenza dell'individuo dallo sviluppo sociale è reso ancora più evidente da un singolare fenomeno sociale - quello dei singles - che si sta diffondendo in tutti i Paesi occidentali. I singles, che in Italia rappresentano il 10% della popolazione, sono distribuiti in due categorie: gli anziani e individui adulti che hanno scelto di vivere da soli. Questi ultimi, che spesso sono abbienti, rappresentano l'espressione contemporanea del culto della libertà individuale. In realtà si tratta in gran parte di soggetti affetti da una forma più o meno seria di “claustrofobia” affettiva, celata spesso dall'orgoglio di essere del tutto indipendenti e autonomi.

Marx ha presagito questo fenomeno scrivendo:

“L'individuo egoistico della società civile può presumere di sé, nella sua idea astratta e nella sua astrazione inanimata, fino a diventare un atomo, cioè un essere asociale, autosufficiente, privo di bisogni, assolutamente completo, beato. Ma la non beata realtà sensibile non si dà pensiero della sua immaginazione, ciascuno dei suoi sensi lo costringe a credere al senso del mondo e degli individui fuori di lui ed anche il suo stomaco profano gli ricorda giornalmente che il mondo fuori di lui non è vuoto ma è ciò che propriamente riempie. Ognuna delle sue attività essenziali e delle sue proprietà, ognuno dei suoi istinti vitali diventano bisogno, necessità che trasforma il suo egoismo in avidità di cose e di uomini fuori di lui.” (Marx-Engels, La sacra famiglia, 1845)

La coscienza che ha di sé il single è dunque una coscienza mistificata. La possibilità di vivere da single postula una struttura socio-economica atta a sopperire alla collaborazione domestica e alla solidarietà affettiva: una struttura socio-economica che consente di soddisfare il bisogno di stare da soli fornendo indefinite possibilità “strumentali” di relazioni sociali, dal supermarket, al servizio

sanitario nazionale, alla prostituzione, ecc.

L'indipendenza del single è solo apparente, e riguarda la condivisione intima, domestica della propria esperienza con altri (partner, figli, parenti). Essa realizza di fatto una condizione di dipendenza strumentale dal sociale più marcata di qualunque altra condizione: una condizione che dà credito all'assioma marxiano per cui l'uomo è un animale sociale che può isolarsi solo in società.

Questa stessa formula, ovviamente, vale anche per coloro il cui isolamento non è dettato da una scelta personale o ideologica di vita, ma da una condizione psicopatologica. In alcuni casi, essa assume un significato inquietante che consente di penetrare la struttura profonda dell'apparato mentale.

Un giovane, in conseguenza di un'interazione dolorosa con il mondo, "decide" di chiudersi in casa, di isolarsi nella sua camera e di vivere al buio disteso sul letto. Cerca la pace, ma non la trova, perché sente che le persone lo osservano, hanno accesso all'intimità dei suoi pensieri, gli parlano, lo rimproverano, lo prendono in giro, lo minacciano.

L'esperienza è persecutoria. L'io cosciente ha deciso di isolarsi, ma non può farlo scindendo il nesso con un sociale che si anima a livello inconscio e lo mantiene in una particolarissima relazione "coercitiva".

L'esempio fa riferimento ad una situazione psichiatrica grave.

Gran parte della psicopatologia, però, può essere ricondotta ai tentativi consci e inconsci dei soggetti di scindere i legami sociali, di rifiutare la dipendenza, di impedire all'affettività di stabilire nessi significativi con il mondo sociale, ecc.

Si può pensare, e di fatto spesso si pensa, che tali circostanze siano di ordine privato, abbiano cioè rapporto con la storia familiare, sociale, interiore del soggetto, e non con la sua appartenenza ad un sistema socio-economico. Si tratta però di una banalità, dovuta al fatto di considerare la dimensione privata avulsa dalla storia e dalla struttura sociale.

In realtà, gli uomini vivono nel loro tempo e la loro stessa psicologia risente profondamente della cultura di cui sono partecipi. La nostra cultura è stata influenzata dall'economia più di quanto si possa pensare: di fatto è una cultura "economicistica" che ha condizionato i soggetti a valutare lo scambio interpersonale sulla base del criterio costi/benefici.

In un articolo pubblicato su Nilalienum (*Economicismo e psicologia individuale*) cito un testo di microeconomia (Robert H. Frank, *Microeconomia. Comportamento razionale, mercato istituzioni*, Mc Graw-Hill, Milano 1992), ispirato al modello delle scelte razionali secondo il quale la microeconomia è la "disciplina che studia le decisioni degli individui in condizioni di scarsità" (p. 3). Il riferimento immediato, in rapporto all'economia, è ovviamente il tempo. Ma, secondo l'autore, "né tempo né denaro sono le uniche risorse limitate" (id): "di fatto, ogni scelta implica scarsità di risorse: talora si tratta di risorse monetarie, ma non sempre le decisioni più importanti sono condizionate dalla scarsità di denaro. La scarsità è un attributo in qualche modo inerente alla condizione umana, e in un certo senso è anche il sale della vita: chi avesse a disposizione tempo e risorse illimitate non sarebbe mai posto di fronte ad un'alternativa di scelta." (pp. 3-4). Su questa base, il modello delle scelte razionali appare estensibile a tutti i comportamenti umani ("i principi della teoria della scelta razionale non sono limitati a questioni riguardanti i mercati di beni e servizi in senso stretto, ma si utilizzano implicitamente o esplicitamente in quasi ogni decisione e comportamento umano" p. 22), al punto che l'autore, nella prefazione, giunge ad affermare che "alla fine del testo, lo studente dovrebbe interpretare ogni dettaglio del paesaggio umano come risultato di un calcolo, implicito o esplicito, di costi e benefici." (p. XXVI)

L'impostazione di Frank è esemplare di come procede ancora oggi l'economia "borghese", che Marx ha passato la vita a criticare: ricavando leggi oggettive di significato universale senza

tenere conto della storicità dei contesti da cui le ricava. Il paesaggio umano di cui parla Frank ha una corrispondenza reale nel modo in cui gli esseri umani oggi vivono la socialità, ma ciò dipende dal fatto la nostra psicologia è stata modellata dall'ideologia del mercato, e non dal fatto che il mercato si fondi e si realizzi sulla base di un criterio psicologico naturale.

Come è ormai noto da una particolare disciplina nell'ambito delle scienze umane e sociali - l'antropologia economica -, sono esistite infinite culture all'interno delle quali lo scambio tra le persone si realizzava sulla base del dono.

La trasformazione economicistica della mentalità è effettivamente avvenuta, ma è l'espressione di un processo storico. Nell'articolo citato ho scritto:

"Pochi dubbi si possono avere riguardo al fatto che in una società in cui i soggetti sono impegnati frequentemente a scambiare beni e servizi con denaro, e devono quindi adottare più o meno consapevolmente il criterio costi-benefici, tale criterio possa giungere ad assumere una configurazione totalizzante, fino al punto di investire anche le sfere di vita che dovrebbero esserne esenti.

Quali prove si possono fornire a favore di questa trasformazione economicistica della psicologia individuale e collettiva?

Le prove sono molteplici. Mi limiterò ad accennare alle più importanti.

Un primo ambito riguarda i rapporti tra genitori e figli, e va esaminato sotto il duplice profilo del rapporto dei genitori con i figli e dei figli con i genitori.

Mettere al mondo un figlio, curarlo, allevarlo, farlo studiare, portarlo all'autonomia comporta un investimento netto in termini di affetti, energie, tempo, denaro. Sulla carta, dato che la procreazione e l'assunzione di responsabilità che ne consegue rappresentano (o dovrebbero rappresentare) una libera scelta, l'investimento genitoriale dovrebbe avere le caratteristiche del dono almeno in gran parte gratuito. Dovrebbe, in breve, essere una scelta ispirata al fine di mettere il figlio in considerazione di vivere la sua avventura terrena e di giocare le sue carte.

Nella realtà, via via che i cambiamenti sociali hanno comportato da parte dei genitori un investimento sempre maggiore di risorse psicologiche e economiche, ciò ha comportato, a livello inconscio, il prodursi dell'aspettativa di un utile o, al limite, di un beneficio maggiore del costo. Il beneficio in questione può essere riferito semplicemente al fatto che i figli vengano su bene, si comportino bene in società, e acquisiscano uno status di cui i genitori possano menar vanto. Il problema è che tale beneficio spesso viene perseguito proiettando sui figli aspettative piuttosto definite, narcisistiche, corrispondenti cioè più ai desideri dei genitori che dei figli, e cercando di mobilitare in essi una risposta sulla base dell'indebitamento.

In casi estremi, ma non eccezionali, il figlio diventa addirittura un capitale da cui trarre un guadagno. E' questa logica che sottende il comportamento dei genitori che alimentano le speranze dei figli di diventare calciatori o sportivi di successo, che cercano di inserire i propri rampolli, fin da bambini, nei circuiti dorati dello spettacolo (dalle pubblicità alla televisione al cinema), ecc., che smaniano perché divengano professionisti di successo (avvocato, medico, ingegnere), ecc.

La risposta dei figli alle aspettative genitoriali, conscie e inconscie, fondate sul calcolo, non sono univoche. Alcuni, in numero sempre minore, sviluppano di fatto un vissuto di indebitamento, che li porta ad accondiscendere a quelle aspettative. Nella maggioranza, però, l'adozione della logica economicistica comporta una risposta paradossale fondata sul credito piuttosto che sul debito.

Il punto su cui fa leva questa trasformazione è che, non avendo essi chiesto di venire al mondo, coloro che hanno operato questa scelta, sono tenuti ad assicurare loro il massimo agio possibile. L'arma che viene adottata per conseguire il beneficio è la minaccia di una rappresaglia, che va dal mettere i genitori di fronte alla loro infelicità al fare incombere nella loro mente il

fantasma della devianza o, al limite, del suicidio.

La motivazione rivendicativa dei figli è ulteriormente accresciuta dal fatto che essi, in genere, analizzando i comportamenti dei genitori alla luce di un modello astratto di razionalità per cui questi dovrebbero essere perfetti, giungono facilmente a rilevare degli errori che avrebbero danneggiato il loro sviluppo. In conseguenza di questo, al credito che vantano per essere stati messi al mondo "arbitrariamente", si aggiunge spesso il riferimento ad un danno subito per il quale chiedono un risarcimento.

Mentre il vissuto d'indebitamento filiale si può ritenere psicologicamente originario, quello fondato sul credito e sul risarcimento, vale a dire sul principio di ricavare un vantaggio dal proprio ruolo è evidentemente influenzato dall'aria che si respira, vale a dire dal criterio costi-benefici.

Al di là del rapporto tra genitori e figli, tale criterio influenza ormai potentemente la vita di relazione interpersonale a tutti i livelli, fin dall'adolescenza.

L'amicizia giovanile viene considerata un grande valore, perché affranca dallo spettro della solitudine e dell'isolamento. Essa però viene vissuta alla luce di aspettative idealizzate, per cui ci si aspetta dall'amico un comportamento costantemente conforme ai propri bisogni. L'amico, insomma, è colui che, nel rapporto, si dà molto da fare.

Questo codice economicistico impatta in una situazione che riproduce, a livello amicale, la differenza già accennata a livello filiale. Alcuni soggetti, che hanno acquisito attraverso il rapporto con i genitori il vissuto dell'indebitamento, i quali dunque credono che il fondamento dei rapporti sia il donarsi agli altri, trasferiscono questa modalità a livello amicale. Si tratta, anche in questo caso, di una minoranza, che attira irresistibilmente gli altri, contaminati, senza saperlo, dalla logica del vantaggio interpersonale.

Su questa base, si organizzano reti di relazioni all'interno delle quali c'è qualcuno che si danneggia l'anima per soddisfare le aspettative altrui e qualcun altro che sfrutta la disponibilità per avvantaggiarsi. Relazioni del genere tendono alla cristallizzazione, perché gli uni sono terrorizzati dall'idea di tradire le aspettative altrui e di essere rifiutati e gli altri si rivolgono ad essi dando per scontata la loro disponibilità illimitata.

Il criterio costi-benefici governa ormai anche gran parte dei rapporti affettivi tra uomo e donna, fin dall'adolescenza. Il "costo" dei rapporti affettivi è il grado di libertà cui occorre rinunciare per stare insieme e il rischio che si corre in caso di abbandono; il "beneficio" è la sicurezza che si ricava dal poter contare su qualcuno e dall'organizzare la vita in coppia.

Nella nostra società, il costo viene sistematicamente enfatizzato a partire dall'adolescenza, in nome di un orientamento claustrofobico pressoché universale e della vergogna estrema di poter subire un abbandono.

In conseguenza di questo, i rapporti affettivi, adolescenziali e giovanili, si configurano come relazioni competitive all'interno delle quali ciascuno tenta di scongiurare la possibilità di trovarsi in una condizione di debolezza rispetto all'altro. Si dà per scontato, infatti, che chi cade in una tale condizione deve temere, in nome della sua debolezza, sia un disinvestimento affettivo sia una rappresaglia (l'abbandono). La cosa più importante, infine, non è sperimentare la capacità di amare e di costruire con l'altro una relazione significativa, bensì salvare la faccia, vale a dire non ritrovarsi, nel caso dello scioglimento del rapporto, in una situazione svantaggiosa, di perdita.

Al di là delle relazioni giovanili, tale logica governa anche le scelte matrimoniali e la vita di coppia. Sempre più spesso, le scelte matrimoniali avvengono sulla base di un calcolo. Ogni soggetto aspira ad avere un partner che abbia caratteristiche qualitativamente elevate in termini di bellezza, status, reddito, patrimonio, cultura, ecc. La scelta reale, di fatto, poi porta a rinunciare a queste aspettative ottimali, ma in nome di un bisogno supremo di sicurezza, che assegna al partner

la funzione di soddisfare le proprie esigenze più intime, spesso inconsapevoli o nevrotiche.

Per quanto riguarda le donne, tali esigenze sono in genere riconducibili ad un bisogno incoercibile di attenzione, di affetto, di calore, tale per cui il partner dovrebbe trasformarsi in un erogatore a comando di conferme. Il partner ideale, insomma, è uno schiavo sempre pronto ad assoggettarsi a richieste che, data la precarietà della condizione psicologica femminile, si pongono spesso come insaziabili.

Gli uomini, viceversa, trasferiscono nel rapporto con la partner un bisogno di accudimento alimentato dalle madri e misconosciuto, che si trasforma nella pretesa di essere curati, di ricevere attenzioni, di essere sollevati dalle incombenze domestiche e dalla cura dei figli, ecc. Anche per essi, la partner ideale è una schiava che soddisfa tutte le loro esigenze.

Anche a livello matrimoniale, si riproduce la contraddizione cui s'è fatto cenno. Alcuni soggetti, di fatto, sentono come un loro dovere imprescindibile l'annullarsi a favore dell'altro. La maggioranza, però, avverte come un proprio diritto ricavare il massimo vantaggio dalla relazione con il partner.

Analizzando le relazioni interpersonali affettive senza alcun atteggiamento moralistico, riesce dunque evidente che il criterio costi-benefici impregna profondamente ormai la soggettività e dà luogo, quasi sempre inconsapevolmente, ad un modo di relazionarsi con gli altri che appare chiaramente incentrato sullo "sfruttamento". Che questa situazione non sia vissuta drammaticamente, come espressione di un'alienazione dell'affettività, dipende dal fatto che le aspettative fondate sul calcolo si realizzano in conseguenza del fatto che alcuni soggetti, di solito estremamente sensibili e condizionati dal rapporto originario con la famiglia a vivere per sdebitarsi, le accolgono e, dandosi da fare, soddisfano il loro incoercibile bisogno di sentirsi confermati: in breve, si sfruttano e si fanno sfruttare."

Che il pensiero di Marx possa essere utilizzato per interpretare anche fenomeni psicosociologici e psicopatologici è sorprendente, tenendo conto che una delle accuse ricorrenti che gli sono state rivolte è di non avere mai prestato attenzione alla psicologia e alla soggettività individuale, vale a dire di avere sempre e solo considerato l'individuo come agente storico inserito in un sistema socioeconomico. E' vero che la storia e l'economia hanno assorbito totalmente Marx.

Dalla sua biografia, si ricavano, però, almeno due circostanze che denotano un interesse per la psicologia che, se fosse stato coltivato, avrebbe prodotto, forse, grandi risultati.

La prima è legata ad un saggio sul suicidio che risale al 1846: saggio è tal punto anomalo nella produzione di Marx che esso non risulta neppure pubblicato nelle Opere complete. Si tratta di una libera traduzione e interpretazione del libro di un archivistista della polizia francese, che rievoca alcuni suicidi dovuti a fallimenti o a conflitti individuali. Nella sua interpretazione, Marx non minimizza affatto l'importanza che l'archivistista francese riconosce all'esperienza familiare nella qualità della vita di un individuo, ma ne approfitta per inserire un'osservazione sull'autorità paterna assoluta, che ricollega alla subordinazione e alla dipendenza prevalenti nella società civile. Nella prefazione, inoltre, egli presenta il saggio "come un esempio del modo in cui la critica sociale moderna in Francia rivela le contraddizioni e le mostruosità presenti in tutti gli aspetti della vita."

La seconda circostanza risale al 1861, quando egli visita nei Paesi Bassi una zia materna sposata ad un banchiere, un cui figlio è affetto da una grave depressione. Marx si interessa del giovane al punto che, tornato a Londra, scrive al banchiere per ringraziarlo dell'accoglienza (e del generoso prestito che egli, affascinato dalla genialità del nipote, gli ha fatto). Nella lettera egli accenna anche alla depressione del giovane cugino, "malattia che si spiega facilmente con il fatto che, a differenza della maggior parte degli uomini, egli è critico verso se stesso e non si è creato ancora una solida opinione politica che lo soddisfi."

Marx ritiene dunque che una solida opinione politica valga a curare anche i mali dell'anima.

Si tratta di capire perché, pure avendone una solidissima, egli non è scampato del tutto a tali mali.

A tale fine, occorre però partire non già dalla teoria, bensì dall'uomo Marx e dal suo travagliato rapporto con il contesto storico-culturale.

Lecture marxiane

Lettura II

Lo sfondo storico-culturale, la personalità di Marx e la nascita del Rivoluzionario

La scienza della storia

Sfondo storico-culturale

La biografia di Marx

La personalità di Marx

L'illuminazione

Il diritto all'epoca di Marx

La scienza della storia

Capire criticamente la realtà storica come prodotto di processi economici, sociali e culturali che alienano l'uomo, allontanandolo dalla possibilità di uno sviluppo integrale del suo essere: questo è l'obiettivo primario di Marx, che analizza sistematicamente la contraddizione che, alla sua epoca, diventa massimamente evidente e inquietante tra sviluppo tecnologico e progresso umano.

Nel 1845 e nel 1846 egli formula due assiomi tra i più famosi:

"I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di mutarlo." (XI Tesi su Feuerbach)

"Noi conosciamo soltanto una unica scienza: la scienza della storia." (L'Ideologia tedesca, p. 44).

Capire criticamente la realtà storica non è, dunque, un fatto meramente intellettuale: esso impone di prendere posizione e di agire nella direzione di un mondo disalienato, fatto a misura d'uomo.

La pubblicazione, nel 1847, di *Miseria della filosofia* sancisce l'abbandono definitivo di un approccio speculativo alla realtà storica a favore di una riflessione teorica che miri ad incidere su di essa.

Se si pensa che, appena qualche anno prima, Marx, nonostante le resistenze paterne, ha abbandonato gli studi di giurisprudenza per dedicarsi anima e corpo alla filosofia, è evidente che, nel suo tragitto di esperienza, deve essere avvenuto "qualcosa" di radicalmente significativo, una sorta di "illuminazione" che ha prodotto l'assunzione del ruolo di intellettuale militante, cioè

rivoluzionario.

A questa “illuminazione”, destinata ad incidere profondamente su tutta la vita di Marx, è dedicata questa lettura.

Parlo di “illuminazione” in senso proprio, vale a dire di un’intuizione che modifica radicalmente la visione del mondo di un soggetto e lo costringe a vivere, a pensare e ad agire in maniera fedele ad essa.

L’illuminazione in questione è vissuta da Marx come passaggio dall’approccio filosofico alla realtà, che comporta indefinite interpretazioni, tutte suggestive ma anche opinabili, all’approccio scientifico, che la rende intellegibile, vale a dire la spiega.

Nelle letture darwiniane abbiamo già considerato la distinzione tra scienze sperimentali e scienze induttive. Le prime riguardano eventi ripetibili, talora riproducibili anche in laboratorio sotto forma di esperimenti, che possono essere ricondotti a leggi universalmente valide. Le scienze induttive o storiche, invece, riguardano eventi unici e irripetibili, che, in quanto tali, non sono riconducibili a leggi in senso proprio. Nella misura in cui essi si succedono, però, è possibile avanzare delle ipotesi generali sulla loro evoluzione.

E’ quanto ha fatto Darwin in relazione all’evoluzione della vita, adducendo prove consistenti del meccanismo della selezione naturale.

E’ possibile, però, applicare il metodo induttivo agli eventi storici? E’ possibile, cioè, intravedere nella loro indefinita congerie, un’evoluzione, vale a dire uno sviluppo orientato in una qualche direzione?

L’evoluzionismo darwiniano, come si è visto, è casualista. Esso esclude qualunque fine intrinseco alla selezione naturale e mira solo a spiegare la nascita di nuove specie.

La storia, però, implica l’entrata in azione dell’uomo, con i suoi bisogni, la sua libertà, la sua capacità di operare scelte. Queste caratteristiche danno, secondo Marx, all’evoluzione storica un significato diverso rispetto a quella naturale. Esse permettono di intravedere, attraverso le indefinite vicissitudini della storia apparentemente caotiche, un “sogno” vissuto dagli esseri umani inconsapevolmente: quello di un mondo fatto a misura d’uomo.

Per realizzare questo “sogno”, che va al di là di un semplice adattamento e connota, dunque, il “destino” di una specie particolare, l’uomo si è impegnato sin dall’inizio a trasformare il mondo piegando la natura ai suoi bisogni. All’epoca di Marx, lo sviluppo della tecnologia sembra attestare che egli sta vincendo la secolare battaglia contro le resistenze opposte dalla natura: in virtù degli sviluppi delle scienze, nei cui confronti Marx manifesta un entusiasmo senza limiti, la materia è diventata una creta che l’uomo può foggare quasi a piacimento. Si danno dunque i presupposti, dapprima inesistenti, perché egli raggiunga la consapevolezza di appartenere ad una specie che ha lavorato perché quel “sogno” si realizzasse e traduca quella consapevolezza nella costruzione di un mondo di esseri pienamente sviluppati sotto il profilo individuale e sociale.

I presupposti, però, non bastano. Giunto a dominare la natura e a sviluppare un mondo di incredibile ricchezza materiale e culturale, l’umanità è venuta ad urtare contro un’altra resistenza: l’ostacolo posto dall’organizzazione economico-sociale, vale a dire dall’uomo stesso, alla realizzazione del “sogno”. Tale ostacolo Marx lo identifica nella proprietà privata, che vincola l’uso dell’indefinita ricchezza che l’uomo ha prodotto ad una logica, quella del profitto, che ne comporta lo spreco.

Capire la pregnanza di questo pensiero, implica chiarire preliminarmente un concetto di base marxiano che è stato sempre equivocado. Quando Marx parla di ricchezza sociale egli non fa riferimento solo al denaro o ai beni, ma a tutto il patrimonio culturale (compresi il denaro e i beni) che l’umanità ha prodotto nel corso della sua storia. In questo straordinario patrimonio, egli vede l’espressione del sogno inconsapevole la cui realizzazione essa ha perseguito e che l’interesse

privato contrasta.

Ancora oggi, non c'è alcuna difficoltà a portare le prove della fondatezza di questa concezione.

Gli studiosi affermano che le capacità produttive dell'uomo sul piano alimentare sono tali che esse potrebbero soddisfare attualmente dieci miliardi di persone. Un miliardo di cittadini del mondo, quindi un sesto della popolazione mondiale, soffrono, però, la fame.

Per quanto riguarda il capitale umano, vale a dire il potenziale di sviluppo intrinseco al genoma, il problema risulta ancora più inquietante. Nei paesi sviluppati c'è disoccupazione, sottoccupazione e una formazione che sembra orientata solo all'inserimento sociale e non allo sviluppo integrale dell'uomo. Per quanto riguarda gli altri paesi, il capitale umano è scarsamente utilizzato. Basta pensare ad un bambino dell'Africa che viene al mondo con un'attitudine artistica o scientifica spiccata, ma non potrà mai accedere alla ricchezza accumulata dall'uomo nell'ambito dell'arte e della scienza, che egli potrebbe contribuire a sviluppare ulteriormente.

E' lo spreco della ricchezza materiale e culturale prodotta dall'uomo per realizzare il suo "sogno" il grande tema del pensiero marxiano. Non è un caso che tale tema affiori nell'800: se Marx fosse nato qualche secolo prima, sarebbe stato presumibilmente un filosofo geniale, ma non sarebbe divenuto il Marx che conosciamo.

C'è un rapporto indubbio tra il contesto socio-storico-culturale dell'800 e il pensiero di Marx.

Occorre tentare di chiarire preliminarmente tale nesso per approfondire la genesi di tale pensiero e l'illuminazione cui ho fatto cenno che ne promuove la realizzazione.

Sfondo storico e socio-culturale

L'800 è caratterizzato da rivoluzionari cambiamenti economici, sociali, scientifici, tecnologici, politici e culturali. Sarebbe impossibile qui tentare di analizzarli tutti. Occorre, però, almeno dire l'essenziale.

Quando si pensa all'Ottocento, vengono alla mente immediatamente due fatti: la Rivoluzione industriale e il Romanticismo. Sembrano fatti del tutto contrastanti: cosa ha a che vedere l'avvento della civiltà delle macchine con la rivendicazione di una soggettività individuale appassionata, aperta a coltivare il mistero dell'Infinito che l'uomo percepisce?

La Rivoluzione industriale si può ritenere una conseguenza dell'Illuminismo e del culto della Ragione, che valorizza non tanto, però, i principi filosofici dell'Illuminismo quanto il loro concretizzarsi sotto forma di sviluppo della scienza e della tecnologia. Rendere efficiente la produzione dei beni, impiegare in modo razionale le risorse naturali e quelle umane, entrambe essenziali ai fini della produzione stessa, rispondere nel modo migliore possibile alla pressione crescente dei bisogni umani, legati allo sviluppo demografico: questa è l'essenza della Rivoluzione industriale.

Il Romanticismo, peraltro, si può ritenere una reazione all'Illuminismo, nella misura in cui sottolinea il carattere passionale più che razionale dell'uomo, e rivendica l'emozionalità individuale come quintessenza della soggettività. Nell'ottica del Romanticismo, l'uomo non ha bisogno solo di sopravvivere o di vivere nel benessere materiale, ma di dare un senso personale e ideale alla sua esistenza.

La storia dell'800 si può leggere come espressione di un conflitto tra la razionalità imposta dalla Rivoluzione industriale, che assegna all'uomo il ruolo univoco di agente economico "libero" (sia esso capitalista o lavoratore) ma subordinato alle ferree leggi dell'economia, e la rivendicazione di una libertà che trascende quelle leggi e le subordina allo sviluppo integrale

dell'essere umano.

Di questo conflitto, Marx si può ritenere il massimo interprete "dialettico", perché, per un verso, egli vede nella Rivoluzione industriale la realizzazione di una passione trasformativa che è giunta a piegare la natura ai bisogni umani e, per un altro, ritiene che, raggiunto questo dominio, l'uomo non possa ridursi a vivere come mero agente economico, vale a dire come appendice delle macchine o come fattore di produzione (merce). Egli ha bisogno di dare un senso alla sua esperienza individuale e sociale; ha bisogno, dunque, di vivere con passione la sua individualità, di svilupparla e di riconoscere la sua appartenenza ad una specie che ha lottato, sia pure inconsapevolmente, per giungere ad affermare la dignità individuale e il valore dell'uomo, essere naturale, come fine.

Marx, in altri termini, identifica nell'avvento del capitalismo l'esplosione di un bisogno di individuazione che viene, però, irretito e ingabbiato dalla stessa spinta rivoluzionaria che lo fa affiorare, esitando nella definizione storica di un'individualità differenziata ma, al tempo stesso, mortificata nel suo legame di appartenenza: un'individualità liberata dai vincoli gerarchici e dai doveri parentali, ma, al tempo stesso, ripiegata nel culto dell'interesse privato. Marx interagisce con questa situazione portando all'estremo la rivendicazione di un'individuazione che non sciogla il legame sociale, ma lo potenzi fino a renderlo universale. Tanto, dunque, egli è affascinato dalla razionalità della rivoluzione capitalistica, che assoggetta la natura ai bisogni umani, tanto ritiene romanticamente che tale assoggettamento debba essere funzionale al dispiegamento completo degli esseri umani, e non al loro asservimento alla macchina capitalistica.

L'interpretazione dialettica di Marx, che mira a portare alle estreme conseguenze la rivoluzione capitalistica subordinandone l'efficienza che essa ha conseguito nell'uso delle risorse naturali allo sviluppo dei bisogni sociali, sembra abbastanza fedele ai fatti dell'epoca in cui vive, che sono caratterizzate da ondate rivoluzionarie che scalzano un ordine preesistente, ma ne instaurano, infine, un altro che mortifica le classi popolari che hanno più contribuito, con il sangue, a realizzare il cambiamento epocale.

L'800 ha contrassegnato il passaggio definitivo dall'ordine feudale, che ha governato l'Europa per alcuni secoli, all'ordine liberale, che dura tuttora. In termini economici, tale passaggio coincide con una rapida e per alcuni aspetti esplosiva industrializzazione che, attraverso la crescita degli scambi commerciali, produce la mondializzazione del mercato. In termini politici, esso si realizza sotto forma di costituzionalismo, vale a dire con il riconoscimento dei diritti inalienabili dell'uomo. In termini culturali, infine, esso chiude la stagione dell'individuo dipendente dalla nascita, dalla famiglia, dal gruppo, dalla gerarchia sociale, e inaugura quella dell'individuo "libero" e "indipendente" (almeno sul piano dei diritti che gli vengono riconosciuti).

Il passaggio è avviato repentinamente dalla Rivoluzione francese e si conclude verso la metà del secolo, allorché il fallimento dei moti del 1848 contrassegna il trionfo della borghesia moderata, che si allea con il conservatorismo, sulle masse popolari. Le due classi che, sia pure con intenti diversi e non pochi contrasti, hanno marciato sino allora sotto la comune bandiera del superamento dell'assolutismo, in nome della rivendicazione dell'uguaglianza degli esseri umani, in seguito a quei moti, si dissociano irreversibilmente sotto il profilo politico. In realtà, quello che accade è che la borghesia tende a compattarsi e a prendere pienamente coscienza del suo ruolo storico, che è quello di portare avanti lo sviluppo del capitalismo, mentre le masse popolari, che non hanno una guida, tendono a disperdersi.

Il 1848 è anche l'anno in cui viene pubblicato il Manifesto del Partito comunista, che si inaugura con l'evocazione dello spettro del comunismo che si aggira per l'Europa e si conclude con l'invito, rivolto ai "proletari" di tutto il mondo, ad unirsi per realizzare, attraverso la lotta, il sogno di un mondo "nuovo", affrancato dalla miseria e dall'oppressione.

La coincidenza delle date può, a posteriori, indurre a pensare che il fantasma evocato da Marx abbia all'epoca una consistenza reale. In realtà esso esiste solo in forma embrionale. I "proletari",

vale a dire gli operai industriali, che vengono chiamati ad unirsi per avviare la rivoluzione destinata a promuovere un mondo affrancato dall'oppressione dell'uomo sull'uomo, sono all'epoca nel contesto europeo, eccezion fatta per l'Inghilterra, un'infima minoranza. La grande massa della popolazione è ancora rappresentata dai contadini e dagli artigiani.

Il Comunismo di fatto già esiste, sia in Francia, laddove Etienne Cabet tiene ancora viva viva la fiaccola del babuvismo, sia in Germania, ove un sarto, Wilhelm Weitling, ha fondato la Lega dei giusti di ispirazione misticheggiante. Si tratta, però, di movimenti assolutamente minoritari.

In realtà, c'è un fantasma che attanaglia sia il potere costituito che la borghesia moderata, ma è quello del disordine e della disgregazione sociale, residuo alla Rivoluzione francese, che fa riferimento però all'esplosione irrazionale della rabbia popolare e non certo ad una presa del potere da parte delle masse. A questo pericolo, a tal punto reale che nel 1848 esso prende nuovamente corpo, sia pure per pochi mesi, Marx associa la sua aspettativa di un cambiamento rivoluzionario dell'ordine esistente. Quest'aspettativa, però, nel 1848 è così poco fondata che l'influenza del suo pensiero è minima. Quando questa aumenterà, dopo il 1860, il sistema capitalistico ha già assunto un ritmo vertiginoso, incoercibile.

Marx nasce nel 1818, tre anni dopo il Congresso di Vienna, che in seguito alla sconfitta di Napoleone Bonaparte, tenta di rimediare allo sconvolgimento prodotto dalla Rivoluzione francese restituendo ai Monarchi il trono e il potere e cercando di stabilire tra le nazioni europee un equilibrio rivolto ad evitare ulteriori conflitti.

In realtà, per quanto animato da una volontà restauratrice che porta alcuni politici e intellettuali a sognare un potere nuovamente egemonizzato dalla classe nobiliare e da quella clericale, il Congresso di Vienna non può cancellare ciò che la Rivoluzione francese ha significato: la scoperta che il potere sovrano è dei cittadini e che gli esseri umani sono pari nella loro dignità.

Esso rappresenta un tentativo di frenare l'ascesa della borghesia e di reprimere le istanze di giustizia popolari. In realtà, in virtù dell'incremento del commercio e dell'avvio di un'organizzazione razionale del lavoro, la borghesia è già protesa verso l'egemonia economica e aspira all'egemonia politica. Per conseguire la prima, non può prescindere dall'utilizzare le masse popolari; per quanto riguarda la seconda, non è disponibile a dividerla con esse.

Che l'ordine instaurato dal Congresso di Vienna sia precario, è attestato da numerosi fremiti (in gran parte nazionalistici) che pervadono l'Europa nel 1820 e nel 1830 che esitano infine nella fiammata rivoluzionaria del 1848.

Per noi, oggi, è quasi impossibile ricostruire la temperie dell'Europa dalla Rivoluzione francese al 1848.

La grande difficoltà sta innanzitutto nel prendere atto che la rivolta contro l'ancien régime, che, per il predominio della nobiltà e del clero, aveva assunto quasi un carattere "castale", è stata avviata dalla borghesia, che si sentiva pronta ad assumere un ruolo egemone, ma di fatto è stata realizzata dalle masse popolari (soprattutto urbane), la cui forza di frappe e il cui tributo di sangue è stato decisivo.

Sulla base di questo tributo, il popolo ha preso sul serio i valori radicali sottesi alla rivolta (libertà, uguaglianza, fraternità) spingendo nella direzione di una loro realizzazione integrale. Fino a Robespierre, la spinta è stata recepita dalla borghesia. Con la fine di Robespierre e l'avvento del Termidoro, si avvia la restaurazione di un nuovo ordine, quello borghese, che culminerà nella presa di potere da parte di Napoleone Bonaparte.

Il bonapartismo diffonde in tutta Europa i germi del costituzionalismo mettendo ovunque in tensione l'ordine esistente assolutistico. La tensione promuove la lenta ascesa della borghesia la cui presa di potere, vivacemente contrastata dall'assolutismo, postula però ricorrentemente l'intervento delle masse popolari. La restaurazione seguita alla caduta di Napoleone sembra blindare l'ancien régime, ma i germi del cambiamento sono ormai troppo diffusi perché esso possa essere rimandato

indefinitamente.

Si giunge pertanto all'esplosione, per molti aspetti inaspettata, del '48. E' la primavera dei popoli, nella quale si mescolano istanze nazionalistiche, istanze borghesi e istanze popolari. La borghesia mira ad instaurare un sistema sociale che tuteli la libertà individuale, uno dei cui requisiti è la proprietà - la possibilità di disporre dei propri beni a piacimento -, e permetta ad essa di realizzarsi nella cornice del libero mercato. Nella misura in cui questo significa per il popolo la perdita di privilegi consuetudinari e dei mezzi di produzione, con la conseguente necessità di porre sul mercato la forza-lavoro come merce, le masse non possono accettarlo. Esse spingono nella direzione di un mondo nuovo nel quale non si dia la possibilità dello sfruttamento.

Il '48 è una sventagliata rivoluzionaria che svanisce rapidamente, segnando di nuovo, come è accaduto all'epoca del Termidoro, la sconfitta delle masse popolari a favore della classe borghese, che diventa egemone.

Si avvia, dopo il '48, un periodo di sviluppo economico di straordinaria intensità che contrassegna l'egemonia del libero mercato e del capitalismo sui residui protezionistici presenti in alcune nazioni. La ricchezza cresce in misura esponenziale, ma essa, in gran parte, si fonda sullo sfruttamento, atroce per alcuni aspetti, della classe operaia, alla quale seguirà, nell'ultimo venticinquennio del secolo, lo sfruttamento delle colonie e dei colonizzati.

I fermenti della stagione che va dalla Rivoluzione francese al 1848 hanno espressioni diverse nelle varie nazioni europee. La Francia naturalmente è la nazione più turbolenta. Nonostante con Napoleone Bonaparte la borghesia trionfi sul proletariato, essa è costretta, per non rimanere isolata, a tentare di allargare la sua sfera di influenza esportando i principi che valorizzano i diritti umani. L'Inghilterra, che ha già un regime parlamentare fondato sull'opposizione tra conservatori e progressisti, risente poco di tale influenza, che invece investe massicciamente l'Austria, la Prussia e la Russia, i cui regimi sono sostanzialmente assolutistici.

In questo contesto occorre considerare la situazione particolare della Renania, la terra natale di Marx, terra di frontiera tra mondo francofono e mondo tedesco.

All'epoca di Marx, la Renania, dopo il dominio napoleonico, fa parte della "Confederazione" tedesca in cui sono confluiti, dopo il Congresso di Vienna, 39 Stati dapprima appartenenti al regno di Prussia. La Confederazione ha esattamente gli stessi confini del "Sacro Romano Impero" dopo la Pace di Westfalia (ad eccezione delle Fiandre), ma contrariamente alla struttura precedente, gli Stati membri godono di una grande autonomia, per quanto formalmente subordinati ad un re (Federico Guglielmo III: 1797-1840; Federico Guglielmo IV: 1840-1861; Guglielmo I: 1861-1888, che nel 1871 assumerà il titolo di imperatore di Germania)

L'economia degli Stati appartenenti alla Confederazione tedesca ha ancora una forte configurazione feudale. Il predominio dei grandi proprietari terrieri è incontrastato. I tre quarti della popolazione sono contadini, che sopravvivono a stento in virtù di diritti consuetudinari maturati a partire dal Medioevo che consentono loro di raccogliere legna secca e frutti selvatici sui terreni demaniali. A livello manifatturiero predomina largamente il piccolo artigianato ancora organizzato secondo il modello delle corporazioni medievali. La pressione della nascente classe borghese, che porta avanti i principi del libero mercato, è debole ma si incrementa lentamente in particolare dal momento dell'Unione doganale del 1834, che crea un unico mercato tedesco.

In virtù dell'Unione doganale, si avvia un rapido sviluppo industriale che riduce progressivamente le distanze dall'Inghilterra, la nazione europea più industrializzata.

Tra il 1830 e il 1842 la produzione mineraria raddoppia, quella metallurgica triplica, come pure il numero delle macchine a vapore installate nelle fabbriche tedesche, mentre l'industria dei beni di consumo cresce di ben otto volte rispetto ai livelli del 1810.

Questo impetuoso sviluppo economico comporta una vera e propria esplosione demografica. In soli quarant'anni, tra il 1815 e il 1855, la popolazione tedesca aumenta di oltre il cinquanta per

cento. Le città, pure in rapida crescita, e l'apparato produttivo non sono in grado di tenere dietro a questi ritmi. La disgregazione dei tradizionali assetti economici delle campagne aggrava la situazione. Il massiccio inurbamento, tipico dell'avvio dell'industrializzazione, crea i consueti problemi di affollamento nelle periferie, di sfruttamento, di degrado e di disoccupazione.

La valvola di sfogo è l'emigrazione verso le già congestionate aree industriali inglesi e francesi o la partenza verso gli Stati Uniti. Tra il 1818 e il 1848 oltre un milione di tedeschi prende la strada dell'emigrazione, andando a costituire a Parigi, Londra, Bruxelles, New York vere e proprie colonie, il cui orientamento è in genere radicalmente socialista. Presso questi esuli, più ancora che presso gli operai tedeschi e francesi, le idee e le sollecitazioni politiche di Marx troveranno ascolto.

E' in questo sparuto drappello di persone di umile estrazione sociale che hanno acquisito una coscienza politica che Marx vede i precursori di una consapevolezza destinata coinvolgere tutti gli oppressi della terra.

La biografia di Marx

Più che per tutti gli altri Grandi Demistificatori, la vicenda personale e la storia di Marx sono state fortemente influenzate dall'ambiente e dallo spirito dei tempi in cui è vissuto.

Marx nasce nel 1818 a Treviri, città nella parte occidentale del Land tedesco della Renania-Palatinato, terra di frontiera fra mondo tedesco e francofono.

All'inizio del secolo, Treviri, già sede di un principato-arcivescovado, è occupata dai Francesi ed incorporata da Napoleone nella Confederazione del Reno. Sotto il regime francese gli ebrei, che precedentemente hanno subito gravi discriminazioni civili, raggiungono la parità giuridica con gli altri cittadini. Le porte del commercio e delle professioni, che sono state loro precluse fino a quel momento, vengono ora aperte. Gli ebrei della Renania, in quanto devono la loro emancipazione al regime napoleonico, lo sostengono con passione: ma quando, dopo la sconfitta di Napoleone la Renania è assegnata dal Congresso di Vienna alla Prussia, dove gli ebrei sono ancora privi dei diritti civili, essi si trovano di fronte ad una grave situazione di discriminazione.

La famiglia di Marx è ebrea. Sia il padre sia la madre discendono da famiglie di rabbini, quella di Heinrich dalla Renania e quella di Henrietta dall'Olanda .

Il padre di Marx, il primo della sua famiglia a ricevere una educazione laica, ha rotto con il mondo del ghetto ed è diventato un discepolo dell'Illuminismo, di Leibniz e di Voltaire, di Kant e di Lessing.

Nel 1817, dopo la costituzione della Confederazione germanica, cui la Prussia aderisce, temendo di perdere l'esercizio della propria attività legale, il padre di Marx decide di "convertirsi" formalmente alla Chiesa luterana di Prussia, moderatamente liberale. Professando un vago deismo e non avendo più alcun rapporto con la sinagoga, egli considera la conversione come un semplice espediente senza alcun particolare significato.

Nonostante la conversione, il padre fornisce al giovane Marx un'educazione liberale, introducendolo nel mondo della filosofia e della letteratura e facendogli conoscere le grandi figure dell'Illuminismo, oltre ai classici greci e tedeschi.

Il giovane Marx ha la fortuna di trovare, in aggiunta a quello del padre, un altro modello nel barone Ludwig von Westphalen, suo vicino di casa. Westphalen, anche se socialmente superiore, è felice di mantenere relazioni cordiali con il padre di Marx: sono entrambi, almeno formalmente, protestanti in una città largamente cattolica e condividono l'ammirazione per l'Illuminismo e per le idee liberali.

Westphalen, uomo di cultura non comune, parla diverse lingue, conosce Omero a memoria ed è estremamente versato nella filosofia antica e moderna e nella letteratura. Ben presto si manifesta in lui un interesse per il figlio del proprio vicino: lo incoraggia, gli dà libri in prestito e lo accompagna in lunghe passeggiate durante le quali gli parla di Shakespeare e di Cervantes ed anche delle nuove dottrine sociali, in particolare di quelle dei saintsimoniani che, di recente, hanno creato a Parigi un significativo movimento. I legami tra i due diventano assai stretti e l'eminente funzionario del governo prussiano, di nobile nascita, si pone come il consigliere "spirituale" del futuro leader comunista.

La predilezione del barone nei confronti del giovane Marx è tale che quando a 18 anni questi si innamora della figlia ventiduenne Jenny, una ragazza la cui bellezza e la cui vivacità intellettuale la destinano ad un matrimonio prestigioso, egli non ostacola in alcun modo il rapporto. Sarebbe stato peraltro difficile ostacolarlo. Se Marx, infatti, ha un carattere passionale e determinato, Jenny sviluppa rapidamente nei suoi confronti un amore destinato a durare tutta la vita.

L'influenza del padre reale e di quello spirituale sono decisive per Marx. Dotato di un'intelligenza fuori del comune, di una viva sensibilità sociale e di una valenza oppositiva di grande intensità, l'educazione illuministica lo pone rapidamente in contrasto con l'ambiente sostanzialmente conservatore e retrivo della Prussia dell'epoca, caratterizzato da una soffocante tradizione religiosa (tal che, nel 1793 Goethe, visitando Treviri, scrive: "All'interno delle mura è ingombra o, per meglio dire, addirittura oppressa da chiese, cappelle, chiostrì, collegi, case generalizie di ordini cavallereschi e di comunità monastiche, al di fuori è bloccata o, per meglio dire, assediata da abbazie, fondazioni religiose, certose.")

Affascinato dalle grandi idee alla cui luce è stato educato, le quali hanno trovato una natura straordinariamente fertile, Marx ha la fortuna di frequentare un liceo ove vige, diversamente dal resto della Prussia, un clima pedagogico antiautoritario per merito di un preside illuminato, amico del padre di Marx. Marx frequenta la scuola con successo, dedicandosi soprattutto alla letteratura (che rimarrà per sempre una viva passione) ma senza legare con i compagni che giudica "sempliciotti di campagna".

Qui si realizza un primo impatto con l'autorità repressiva. Accusato di eccessiva inclinazione alle nuove idee, il preside viene posto sotto la stretta sorveglianza di un vicepreside reazionario, in pratica esautorato. Marx scrive al padre: "Avrei voluto piangere sull'umiliazione di quest'uomo, il cui unico errore è una troppo grande bontà." Quando abbandona l'istituto, per rappsaglia, non fa la rituale visita di congedo all'odioso vicepreside. E' il primo segnale, questo, del suo odio contro l'autorità repressiva.

Nel saggio scolastico finale - intitolato Considerazioni di un giovane in occasione della scelta della professione - il diciassettenne Marx scrive: "non sempre possiamo abbracciare la professione per la quale ci sentiamo chiamati; la nostra posizione entro la società è in una certa misura già delimitata prima che siamo in grado di determinarla." Egli di fatto aderisce alle aspettative del padre avvocato, che concluderà la sua carriera come giudice del Tribunale iscrivendosi alla facoltà di giurisprudenza di Bonn. L'ambiente, però, è piuttosto angusto per l'irrequieto spirito di Marx, che non per caso decide di trasferirsi a Berlino. Il certificato di congedo ufficiale rilasciato alla fine dell'anno segnala i risultati accademici conseguiti ("estrema assiduità e attenzione"), ma anche qualche comportamento "trasgressivo" ("pena di un giorno di carcere per schiamazzi notturni e ubriachezza").

In realtà le "trasgressioni" sono molteplici: Marx si ubriaca quasi regolarmente in birreria, porta con sé una pistola per difendersi da una banda di giovani che vogliono costringere gli studenti a inginocchiarsi e a fare giuramento di fedeltà all'aristocrazia prussiana, accetta una sfida a duello con uno di loro cavandosela con una leggera ferita. Il padre è preoccupato, ma confida nell'intelligenza del figlio. sa peraltro che non ha un carattere affatto violento, ma temerariamente oppositivo nei confronti di ogni autoritarismo e di ogni prepotenza.

Tornato a casa per l'estate, Marx si fida con Jenny von Westphalen, che ha quattro anni più di lui. L'amore adolescenziale, contraccambiato, durerà per tutta la vita.

A Berlino, l'aria è diversa rispetto a Bonn. Aleggia ancora lo spirito di Hegel, scomparso nel 1831, la cui influenza ha dato luogo alla scissione tra hegeliani di destra (conservatori) e hegeliani di sinistra (progressisti). Benché Marx frequenti ancora giurisprudenza, egli è risucchiato dalla passione filosofica e dal pensiero di Hegel, che ha cercato di dare un significato spirituale dialetticamente progressivo alla storia e alla cultura umana. Egli ne legge le opere, con un orientamento critico, e finisce con l'aderire al movimento dei giovani hegeliani di sinistra, che ha un orientamento marcatamente antiteologico, laico e materialistico.

Il dato è tratto. Scoperta la sua prima vocazione e ottenuto il consenso paterno, Marx si iscrive a filosofia.

Il padre muore nel 1838. Marx ne serba un ricordo persistente al punto che porterà addosso fino alla fine la sua immagine.

Egli frequenta ben poco la facoltà, dominata dagli hegeliani di destra. Frequenta piuttosto il Doktorclub, ove si raccolgono i giovani hegeliani di sinistra. Legge, scrive e prepara la tesi di laurea (Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro), il cui obiettivo di fondo radicale consiste nel dimostrare che la teologia dovrà cedere alla filosofia e all'autocoscienza:

“La filosofia, finché una goccia di sangue pulserà nel suo cuore assolutamente libero, dominatore del mondo, griderà sempre ai suoi avversari, insieme a Epicuro: «Empio non è chi nega gli dei del volgo, ma chi le opinioni del volgo applica agli dei». La filosofia non fa mistero di ciò. La dichiarazione di Prometeo - «detto francamente, io odio tutti gli dei» - è la sua propria dichiarazione, la sua propria sentenza contro tutti gli dei celesti e terreni che non riconoscono come divinità suprema l'autocoscienza umana. Nessuno deve stare a fianco di questa.”

L'odio degli dei celesti e terreni già implica il misconoscimento di qualunque autorità oppressiva che impedisce agli esseri umani di procedere sulla via dell'autoconsapevolezza e del libero uso della propria volontà, e di assumere il controllo sul proprio destino.

Su questa base, che attesta una concezione passionale, elevata della libertà e della dignità umana, non c'è da sorprendersi se, dopo la laurea, Marx, la cui carriera universitaria è preclusa per via del suo orientamento ideologico e del suo essere ebreo, si dedica al giornalismo difendendo a spada tratta i principi del liberalismo democratico, la cui matrice è illuministica. Nel corso di questa pratica, egli si imbatte, come vedremo, nei problemi economici, e scopre la sua seconda vocazione, che non è però l'economia, ma la giustizia sociale, vale a dire la politica.

Questa scoperta, che identifica nella miseria delle classi subordinate un'inaccettabile violazione dei diritti umani, lo trasforma in pochi anni nel filosofo più apertamente e radicalmente avverso al vecchio ordine autoritaristico e al nuovo ordine borghese.

E' del tutto evidente il carattere congiunturale dell'esperienza di Marx, il cui senso di giustizia, pur provenendo egli da un'agiata famiglia alto-borghese, lo destina, via via che prende coscienza dello stato di cose esistente nel mondo, ad assumere il ruolo di rivoluzionario militante.

L'avvio della carriera di rivoluzionario comincia sul piano intellettuale, con gli articoli pubblicati sulla Gazzetta renana, che viene poi chiusa d'autorità.

Nel 1843 sposa Jenny von Westphalen e si trasferisce a Parigi, ove spera di trovare un'aria nuova. I suoi articoli, però, pubblicati sulla rivista Annali franco-tedeschi, aspramente critici nei confronti dell'influenza che la religione ha sullo Stato prussiano, provocano una viva protesta da parte del governo prussiano, la cui conseguenza è la chiusura della rivista e l'interdizione di rientrare nella sua terra di origine.

Marx si dedica a studi approfonditi di diritto e di economia, scrive, sull'onda di queste letture,

i Manoscritti economico filosofici, conosce F. Engels, col quale stabilirà una collaborazione intensa fondata sull'affinità intellettuale e sull'amicizia, si avvicina e frequenta gli ambienti della sinistra radicale, entra nella Lega dei giusti, che porta avanti un progetto di comunismo umanitaristico. Viene espulso per ciò dalla Francia e trova rifugio in Belgio.

Qui scrive La sacra famiglia, nella quale polemizza con filosofi tedeschi, L'ideologia tedesca, nella quale espone per la prima volta la sua concezione materialistica della storia e le Tesi su Feuerbach, che sanciscono la definitiva presa di distanza da un pensatore che ha intensamente ammirato.

Nel 1847, la Lega dei comunisti, che ha sostituito la Lega dei giusti, gli affida il compito di redigere il documento programmatico. In quattro giorni Marx compila il Manifesto del partito comunista. In seguito alla pubblicazione e alla fiammata rivoluzionaria del '48, viene espulso dal Belgio e si reca di nuovo a Parigi, ove assiste ai moti popolari.

Torna in Germania, ove pensa che il clima sia divenuto meno repressivo, e fonda la Nuova gazzetta renana. Attacca frontalmente l'Imperatore, che non intende riconoscere la sovranità dell'Assemblea parlamentare e viene di nuovo espulso.

Torna a Parigi per ricongiungersi con la moglie, ma, sotto il regime di Luigi Napoleone Bonaparte, che ha ottenuto uno schiacciante vittoria elettorale, seguita dalla durissima repressione di tutti i rivoltosi, viene sottoposto ad un assiduo controllo della Polizia.

Decide di trasferirsi in Inghilterra con la famiglia, ove si avvia un lungo periodo di miseria appena sopperito dalle elargizioni di Federico Engels e dai proventi di collaboratore fisso della "New York Daily Tribune", giornale americano di orientamento liberale.

Nonostante le difficoltà economiche, che causano la morte di tre figli, Marx si dedica anima e corpo allo studio, avendo progettato la stesura della sua opera maggiore - Il Capitale - e all'attività militante. Il lavoro procede a rilento, perché Marx ha la pretesa di approfondire minuziosamente tutti gli argomenti che affronta. In previsione della crisi del 1857, egli si affanna a compilare i Lineamenti di critica dell'economia politica, che dovrebbero integrare il Manifesto dando ai partiti operai una solida base teorica. In questi egli espone compiutamente la sua analisi economica e sociologica del capitalismo.

La crisi del 1857 sopravviene, ma non dà luogo all'auspicata rivoluzione. Il capitalismo, anzi, si rilancia e imbocca la via di un lungo ciclo di espansione, che coinvolge tutta l'Europa in un processo di industrializzazione e tappe forzate. Lo sradicamento dei contadini dalle terre e la loro trasformazione in "liberi" lavoratori costretti a scambiare la loro vita con un misero salario, incrementa le speranze di Marx di una rivoluzione "proletaria".

Nel 1860, egli avvia la stesura de Il Capitale. L'opera che, nel suo intento, è destinata a far risuonare la campana a morte sul sistema capitalistico e che, nel progetto originario, si conclude con l'analisi della mondializzazione del sistema. Tenuto sistematicamente sotto controllo dai servizi segreti di tutta Europa, è ormai un punto di riferimento per i partiti operai.

Nel 1865, in occasione della fondazione dell'Associazione internazionale dei lavoratori, gli viene affidato l'incarico di redigere il programma. Anche se l'attività pratica dell'Associazione (denominata poi Prima Internazionale) non conseguirà risultati rilevanti, se non quello di accrescere la consapevolezza degli operai sui propri diritti, essa, nonostante violenti contrasti interni (tra Marx, Proudhon, Lassalle, Bakunin, ecc.), giunge ad essere temuta da tutti i governi europei.

Nel 1867 Marx pubblica il primo libro de Il capitale, che non ha alcun successo neppure presso coloro per cui è stato scritto - i proletari - data la sua struttura estremamente complessa.

Quando si pone e capo della Prima Internazionale, Marx, però, ha già capito che il sogno di una rivoluzione proletaria nell'immediato è irrealizzabile, che la borghesia ha trionfato e che la

prospettiva di un superamento del capitalismo si pone nei tempi lunghi.

La Comune parigina del '70, che fa esplicitamente riferimento al suo pensiero, lo fa vibrare di commozione, ma egli ne prevede la tragica conclusione, che lo getta in uno sconforto sotteso dall'indignazione per la giustizia sommaria realizzata dalle forze dell'ordine.

La tragica esperienza della Comune orienta i partiti socialisti confluiti nella Prima Internazionale a prendere le distanze da Marx e dal suo progetto comunista. La resa dei conti avviene nel 1875 allorché, nel corso del Congresso di Gotha nasce praticamente la Socialdemocrazia, che rilancia le istanze di giustizia sociale della classe operaia entro, però, un quadro politico che accetta la democrazia, il parlamentarismo e il mercato. La nota critica che Marx redige in occasione di tale Congresso contrassegna una definitiva scissione tra Socialisti e Comunisti.

Il nodo della scissione non è da ricondurre alla metodologia politica: all'epoca Marx ha già rinunciato alla rivoluzione violenta e accettato la necessità di conseguire il potere attraverso la via parlamentare. Il nodo è l'obiettivo ultimo della lotta politica a favore degli oppressi: secondo la Socialdemocrazia tale obiettivo è il miglioramento di vita della classe operaia entro la cornice del sistema capitalistico; per Marx, esso rimane il superamento del sistema stesso.

Su questo, egli non cederà fino alla fine, avvenuta nel 1883, quando ancora sta lavorando sul secondo e sul terzo libro de *Il capitale*, che saranno completati da Engels sulla base dei suoi appunti.

La vita di Marx è uno degli esempi maggiori del rivoluzionario disposto a pagare qualsiasi prezzo per i suoi ideali.

Egli vive per lunghi periodi nella miseria più nera, e impone alla moglie e ai figli inenarrabili sacrifici.

Sogna a lungo una rivoluzione europea, che liberi la classe operaia dall'oppressione e ponga termine alla colonizzazione del mondo. Dopo il 1870 egli è del tutto consapevole del trionfo del Capitalismo sul movimento socialista che si sta distaccando, almeno in parte, dai suoi insegnamenti e si orienta nella direzione del riformismo socialdemocratico.

Preso atto che la stagione rivoluzionaria è irreversibilmente tramontata, egli riconosce realisticamente la necessità di accettare le regole della democrazia parlamentare per giungere a conseguire una maggioranza che avvii la transizione verso il mondo della libertà e della giustizia. Ciò che non accetterà mai è che qualcuno possa mettere in dubbio l'obiettivo ultimo di un superamento del sistema capitalistico.

Marx non può prevedere l'avvento di una Rivoluzione, quella bolscevica, che trascinerà il suo nome nell'abominio, né la rinascita del suo pensiero nella cornice del marxismo occidentale degli anni '70 del secolo scorso, che influenzerà in maniera potente la cultura, e declinerà solo in seguito alla caduta del muro di Berlino.

Quando muore, di fatto, Marx è uno sconfitto, e, nonostante la relativa agiatezza in cui vive gli ultimi anni grazie al generoso vitalizio concessogli dall'amico F. Engels, la sconfitta convive ancora con un orgoglio intellettuale smisurato. Egli sa d'aver fatto il suo dovere di rivoluzionario.

Sarebbe ridicolo negare il dogmatismo con cui Marx difende le sue idee nel corso di tutta la vita, come pure la sua intolleranza sprezzante nei confronti di tutti coloro - borghesi e socialisti - che si oppongono a lui. Se si accentua questo aspetto, stabilire un nesso di continuità tra Marx e le esperienze comuniste che si sono realizzate successivamente, tutte all'insegna della dittatura, sembra legittimo. Marx è di sicuro un utopista, ma, nel corso della sua vita, ha dimostrato anche un grande realismo e una notevole flessibilità politica. Egli ha difeso a spada tratta solo l'obiettivo ultimo del socialismo: la fuoriuscita dal sistema capitalistico. Per sciogliere quel nesso, che grava come un macigno su Marx, occorre approfondire e contestualizzare la sua complessa personalità.

E' superfluo dire che egli, naturalmente, avrebbe contestato animosamente questo approccio soggettivistico. Fin dalla sua tesi di laurea, infatti, sostiene che ogni filosofo «non fa che oggettivare a se stesso il modo in cui la sua particolare coscienza si rapporta al mondo reale». Ma è proprio quest'ultimo, il mondo reale, quel che deve importare, non la tale o tal'altra coscienza particolare. Anzi, le intenzioni soggettive di questo o quel filosofo, le idee che la sua «coscienza loquace, essoterica, fenomenologica» si fa intorno alla propria opera, sono del tutto inattendibili. «Così come dalla morte di un eroe si può dedurre la storia della sua vita», così anche il «corso della vita di una filosofia ridotto all'essenziale», ovvero il suo carattere «storico-universale», si misura solamente dai suoi effetti concreti, dalla sua capacità di incidere sulla trasformazione pratica del mondo.

Alla luce delle scienze umane e sociali contemporanee, la distinzione tra la soggettività di un autore e i contenuti oggettivi della sua opera appare molto più complessa.

La personalità di Marx

E' oltremodo difficile tratteggiare la personalità di Marx. Tranne che un'autobiografia, il materiale non manca: lettere del padre e della madre, ricordi delle sorelle, testimonianze degli amici, dei nemici, degli amici divenuti nemici, degli agenti dei servizi segreti, di giornalisti, della moglie, delle figlie, dei generi. Il problema è che si tratta di un materiale a tal punto eterogeneo che talora si è indotti a pensare che non faccia riferimento alla stessa persona.

Basta fare un esempio. Nel 1850 un agente segreto prussiano, infiltratosi nel quartier generale dei comunisti a Londra, ove Marx si è rifugiato da poco, invia questo rapporto:

"L'assassinio di regnanti è formalmente insegnato e discusso. In una riunione presieduta da Wolff e Marx, tenutasi l'altro ieri e alla quale assistetti, sentii uno degli oratori dire ad alta voce: «Anche Moon Calf [la regina Vittoria] non sfuggirà al suo destino. L'acciaio inglese è il migliore, qui le lame sono particolarmente affilate, e la ghigliottina aspetta tutte le teste coronate». Così l'assassinio della regina d'Inghilterra è gridato ai quattro venti dai tedeschi a poche centinaia di metri da Buckingham Palace ... Prima della fine della riunione Marx disse ai partecipanti che potevano stare assolutamente tranquilli, i loro uomini erano tutti al proprio posto. Aggiunse poi che il momento culminante si avvicinava e che erano state prese misure infallibili in modo tale che nessuno dei boia europei con la testa coronata potesse sfuggire."

Nel 1879, la principessa Vittoria, figlia della regina inglese, incarica un parlamentare liberale inglese di fornirle informazioni dettagliate su Marx. Dopo un lungo incontro, il parlamentare scrive: "Il suo sguardo ha un che di severo, ma l'intera espressione del volto è piuttosto affabile, ben diversa da quella dell'uomo avvezzo a divorare i neonati nella culla, come pensa di lui - è ben il caso di dirlo - la polizia."

La sua conversazione è quella di un uomo colto, anzi coltissimo (si interessa molto alla grammatica comparata, cosa che l'ha indotto a studiare lo slavo antico e altre discipline insolite); essa si è sviluppata secondo strane e complicate associazioni, resa di tanto in tanto più piccante da un asciutto umorismo...

Nel corso della conversazione Marx parlò più volte di Vostra Altezza Imperiale e del principe ereditario, sempre con il rispetto e il decoro che si conviene. Ma anche quando il discorso cadde su eminenti personaggi dei quali egli non parlava affatto con rispetto, nelle sue parole non c'era traccia d'ira o di violenza; la sua critica era molto profonda e sferzante, ma senza toni alla Marat.

Sulle cose orribili che vengono attribuite all'Internazionale, Marx si espresse come avrebbe fatto ogni uomo per bene. ...

Insomma, la mia impressione, considerando il fatto che Marx ha idee del tutto opposte alle

mie, non è stata affatto sfavorevole; anzi, lo rivedrei volentieri. Non sarà lui - che lo voglia o no - a mettere il mondo a soq-quadro."

L'eterogeneità delle testimonianze, che spaziano dalla demonizzazione alla beatificazione, sono senz'altro riconducibili ai diversi punti di vista dei testimoni. L'agente segreto agisce in nome del fratellastro della moglie di Marx, che lo ha sempre odiato e all'epoca è ministro degli interni prussiano. Non essendo riuscito a impedire il matrimonio, egli farà di tutto per rovinare Marx, che ritiene un buono a nulla irresponsabile, esaltato e pericoloso, e riportare all'ovile la sorellastra. L'intento urterà sempre contro l'amore totale che essa manifesterà fino alla fine nei confronti di un uomo di cui condivide le idee e il destino.

Anche considerando i diversi punti di vista, è fuori di dubbio che essi pongono di fronte ad un dato reale: Marx ha una personalità complessa e contraddittoria, che manifesta talora tratti di straordinaria umanità, empatia, generosità, altruismo e, talaltra, di estrema durezza, scarsa sensibilità, intolleranza e cinismo. E' il padre che ha colto per primo questa contraddizione rilevando che il figlio, la cui natura è ardente e lirica, può apparire in alcuni momenti duro e distaccato.

Nessuno ha mai rilevato il carattere marcatamente introverso e oppositivo di Marx. E' il momento di farlo.

La passionalità è di sicuro il dato di fondo della sua personalità. Essa, però, non ha nulla a che vedere con il soggettivismo romantico.

Educato dal padre e dal barone von Westphalen ai principi dell'Illuminismo, in un componimento scritto nel 1835, all'epoca del Liceo, Marx scrive: «... la guida principale che ci deve soccorrere nella scelta di una professione è il bene dell'umanità, la nostra propria perfezione. Non si creda che i due interessi possano contrapporsi ostilmente l'uno all'altro». E perché no? Perché la natura umana è fatta in modo tale che gli individui raggiungano il massimo della perfezione quando si dedicano agli altri. Chi lavora solo per sé «potrà bensì diventare un dotto celebre, un grande sapiente, un eccellente poeta, giammai però un uomo compiuto e veramente grande. La storia rende onore solo a chi si è nobilitato arricchendo la propria tribù.»

In queste affermazioni, scritte a 17 anni, c'è l'intuizione che l'affermazione dell'individuo è piena solo quando essa comporta, oltre all'oggettivazione delle proprie potenzialità, un valore sociale aggiunto per la comunità. A questa intuizione, Marx è rimasto rigorosamente fedele. Ma è proprio essa, potenziata dall'educazione paterna, a determinare il primo indurimento.

La professione che egli, costretto dalle circostanze, dovrebbe scegliere, per soddisfare le aspettative del padre, è quella dell'avvocato. Ci prova, ma capisce rapidamente che non è la sua strada. Lo comunica al padre, la cui prima risposta non è solo avversa alla scelta di filosofia, ma contesta globalmente il suo stile di vita: "Ahimè! Disordine, cupo vagare in tutti i campi del sapere, cupo rimuginare presso la tetra lampada a olio; inselvatichimento nella veste da camera da studioso e con capelli scarmigliati, al posto dell'inselvatichimento da-vanti al bicchiere di birra; insocievolezza costante, con l'abbandono di ogni decoro... E qui, in questa fucina di erudizione insensata e senza scopo, do-vrebbero maturare i frutti che confortino te e i tuoi cari, qui dovrebbe essere accumulato il raccolto che possa servire a adempiere sacri doveri?"

Nonostante in una successiva lettera, prima di morire, il padre cambia parere ed esprime la sua fiducia e l'affetto nei confronti del figlio, la dura reprimenda ha conseguito l'effetto di ferirlo e di indurirlo. Egli non partecipa ai suoi funerali, anche se ne porterà sul petto il dagherrotipo fino alla fine dei suoi giorni.

A questo livello, l'insensibilità di Marx è evidentemente funzionale ad affermare un bisogno di individuazione spiccato. Tale bisogno riposa su di un senso di libertà e di dignità tale da postulare l'inibizione dei doveri di appartenenza. Si direbbe che, al limite, esso inibisce anche l'istinto di conservazione. Poco dopo i diciotto anni, egli che è miope e ben poco esperto nell'uso

delle armi, accetta senza pensarci troppo un duello con un giovane di una formazione paramilitare di destra, perfettamente addestrato. Se la cava, per fortuna, con una lieve ferita alla fronte.

I valori della dignità e della libertà non sono però vissuti da Marx solo in riferimento a sé, bensì a tutta l'umanità.

Per ciò, nel giro di pochi anni, egli, pur confermando la sua vocazione intellettuale, sceglie un'altra professione ancora più distante dalla tradizione familiare, quella del rivoluzionario e su due diversi fronti: il primo è quello del potere tradizionale, poliziesco e clericale, che vige nella sua patria (oltre che in Austria e in Russia); il secondo è quello della nascente borghesia che in Inghilterra e in Francia, si avvia verso il trionfo al prezzo di lacrime e sangue per i contadini e gli operai.

La valenza oppositiva e tendenzialmente ribelle di Marx permette di comprendere la sua avversione nei confronti di ogni forma di autoritarismo, vale a dire la sua adesione ai principi liberal-democratici.

Schierandosi precocemente tra i giovani hegeliani di sinistra, Marx opera una scelta che avrebbe potuto soddisfare quella valenza per tutta la vita. Se fosse rimasto allineato, sull'onda degli insegnamenti paterni e del barone von Westphalen, dalla parte dei liberali democratici che, all'epoca, erano in vista al potere costituito, egli, pur rinunciando alla carriera universitaria, avrebbe conseguito di sicuro un grande successo come uomo politico illuminato e avrebbe avuto motivi molteplici di soddisfare la sua passionalità e la sua inclinazione al conflitto .

Il problema è che Marx non solo ha un'onestà intellettuale e uno spessore morale fuori del comune, ma ha una capacità empatica che lo porta naturalmente ad identificarsi con i deboli e gli oppressi e ad assumere, nei loro confronti, il ruolo del paladino. Non appena - lo vedremo tra poco -, come corrispondente della Gazzetta renana, si trova a contatto con i "giochi" politici della Dieta renana, la verità che salta ai suoi occhi è che essi ammantano di nobili principi gli interessi di chi ha di più e inesorabilmente ledono quelli di chi ha di meno. Questa scoperta ha su Marx più o meno l'effetto della caduta di Saulo da cavallo, con la differenza che egli apre gli occhi sulla realtà del mondo nascosta sotto le razionali apparenze del diritto.

Da questo momento, la sua scelta di campo è definitiva: egli, che pure è nato da una famiglia alto-borghese, sta dalla parte dei deboli e degli oppressi. Il ribellismo giovanile si canalizza nella direzione della critica sociale e della lotta politica. Il momento critico-teorico, che richiede una grande disciplina intellettuale, è per Marx assolutamente fondamentale.

In una lettera ad Arnold Ruge del settembre de 1843 egli scrive: "Quanto più gli eventi lasceranno all'umanità pensante il tempo di riflettere e a quella sofferente di raccogliersi, tanto più compiutamente verrà alla luce il prodotto che il presente porta nel suo grembo", il mondo nuovo fatto a misura d'uomo.

La disciplina intellettuale Marx la impone anzitutto a se stesso, potendo avvalersi di una genialità con pochi confronti. Nel 1842, Moses Hess, un giovane socialista di famiglia abbiente, che poi passerà nella schiera dei nemici, lo presenta in questi termini ad un amico: "La comparsa di questa persona ha avuto su di me, che pure mi muovo nello stesso campo di interessi, un effetto straordinario. Abituati pure all'idea di fare la conoscenza con il massimo, forse l'unico filosofo nel vero senso della parola oggi vivente; fra poco - comunque scelga di presentarsi al pubblico, con gli scritti o dalla cattedra poco importa - egli attirerà su di sé gli occhi di tutta la Germania Il dottor Marx, così si chiama il mio idolo, è giovanissimo (avrà al massimo ventiquattr'anni), ma darà il colpo di grazia alla religione e alla politica medievali. Egli unisce alla più profonda serietà filosofica l'arguzia più tagliente, immagina Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine e Hegel uniti in una persona (e dico uniti, non messi insieme alla rinfusa), e avrai Karl Marx."

Oltre alla genialità intellettuale, Marx, come si è accennato, ha un vivo senso della giustizia sicché, quando, con la testimonianza e l'aiuto di Engels, prende atto della miseria dei lavoratori, e

ha modo, frequentando i circoli operai socialisti, di apprezzare la profonda dignità e la vivacità teorica, spontanea, dei diseredati, il suo destino è segnato. Nulla, ai suoi occhi, potrà mai giustificare la miseria, la degradazione e l'abiezione in cui vive la stragrande maggioranza delle persone. L'adesione al comunismo radicalizza ed estende all'umanità tutta il diritto, vissuto da Marx come primario, di una vita che abbia senso: senso per l'individuo in quanto tale e per l'individuo in quanto ente sociale.

La miseria in cui vive l'umanità, e l'intuizione di una incoercibile aspirazione alla felicità propria della natura umana, resa evidente dal mondo prodotto dall'uomo, il mondo dei beni di ogni genere - materiale e culturale - è l'ossessione destinata a perseguire Marx vita natural durante e a spiegare il suo radicalismo. Si tratta del radicalismo di un "sognatore", il quale, dotato di una straordinaria intelligenza, ritiene che il suo "sogno" di un mondo fatto a misura d'uomo sia latente nella storia dell'umanità e che esistano ormai le condizioni per realizzarlo.

Tali condizioni le hanno prodotte l'industrializzazione e la classe borghese, la cui intraprendenza, il cui spirito di sacrificio, la cui incoercibile tendenza a superare ogni limite egli apprezza profondamente. Il problema, dal suo punto di vista, è che la rivoluzione industriale, che pone le premesse per un nuovo mondo, è avvenuta sulla pelle degli operai, e questo per Marx è inaccettabile.

Nonostante nelle opere sia costante il riferimento al fatto che i comportamenti umani sono determinati più dalle circostanze oggettive che dalla coscienza, e che dunque anche i capitalisti sono vittime (privilegiate) dell'ingranaggio che essi hanno messo in movimento, quella miseria attiva in Marx, dall'inizio della sua adesione al comunismo sino alla fine dei suoi giorni, un'indignazione e una rabbia biblica, spietata.

Nel corso del suo funerale, uno degli amici che lo ha frequentato lungamente - Liebknecht - coglie appieno il senso di quest'orientamento passionale riconducendolo ad un amore infinito per l'uomo, per ciò che l'uomo potrebbe essere, che genera odio nei confronti dello stato di cose esistente, del potere che lo mantiene e della classe dominante che ad esso affida la tutela dei suoi privilegi.

A differenza di molti intellettuali umanitaristici, per i quali l'umanità è un'astrazione, per Marx esistono solo gli individui reali, in carne e ossa. Accettare che essi, in gran parte, vivano in condizioni degradanti, significa per Marx comportarsi da "bue". La necessità e l'urgenza del cambiamento impongono di mettere da parte ogni remora morale o, meglio, di privilegiare i diritti e gli interessi dell'umanità tutta rispetto ai diritti e agli interessi di una classe particolare, minoritaria.

Il senso di giustizia di Marx è esasperato dal confronto con una civiltà che si sta delineando - quella borghese - che, per quanto concerne l'oppressione dell'uomo, è più insidiosa di tutte quelle che l'hanno preceduta. Essa, infatti, promuove l'oppressione in nome della libertà. Sul piano del mercato, gli individui liberi contrattano lo scambio. Nessuno è obbligato ad accettare le condizioni poste dall'altro. Nel momento in cui, però, lo scambio riguarda la forza-lavoro - l'unico bene che alcuni soggetti posseggono - ed essa viene equiparata ad una merce, si realizza il paradosso per cui essi devono accettare liberamente le catene dello sfruttamento.

Che questo aspetto strutturale, intrinseco alla civiltà borghese, venga vissuto e ideologizzato dalla classe dominante come una legge oggettiva o naturale, spiega la durezza con cui Marx si confronta con essa, facendo risuonare sul suo capo la campana a morte.

La spietatezza di Marx, insomma, è la risposta ad un sistema socio-economico che si avvia e fiorisce sulla base di una pressoché totale indifferenza ai bisogni dei lavoratori. Implacabile, la denuncia di Marx della condizione operaia non è però vana. Nel 1876, di fronte alla pressione dei partiti che si battono per i diritti degli operai, pur divisi tra socialisti e comunisti, Bismarck è costretto a varare le prime leggi a tutela delle classi lavoratrici. E' lo stesso politico che, per anni, dopo avere tentato vanamente di incontrare Marx, ha manovrato attraverso i servizi segreti, proseguendo la strategia del fratellastro della moglie, per farlo passare in Inghilterra come un

delinquente comune e indurte l'arresto attribuendogli il folle progetto di un regicidio.

Nonostante il suo spessore politico, Bismarck incarna in maniera non ambivalente il cinismo della Realpolitik, per cui il fine - vale a dire la difesa di un determinato ordine sociale - giustifica i mezzi. Il cinismo di Marx è di segno opposto: esso è funzionale ad abbattere quell'ordine in quanto iniquo.

Spietato a parole con la borghesia, Marx, però, non lo è di meno con i socialisti o anche con i comunisti che, ritenendo impossibile una rivoluzione e puntando sul riformismo, diventano ai suoi occhi, sia pure non sempre consapevolmente, dei traditori. Sterminato è l'elenco di coloro con cui Marx, dopo un qualche sodalizio, per scritto o di persona, litiga e polemizza aspramente, giungendo a condanne inappellabili, quasi sempre associate ad un perdurante disprezzo: Bruno Bauer, Arnold Ruge, Moses Hess, Pierre Joseph Proudhon, Ferdinand Lassalle, ecc.

Marx è un polemista al vetriolo: gli avversari li demolisce sia sul piano teorico che su quello personale. Le poche righe della premessa alla Miseria della filosofia (Editori Riuniti, Roma, 1993), redatta come risposta alla Filosofia della miseria di Proudhon danno la misura della vis polemica di Marx: "Il signor Proudhon ha la sventura di essere misconosciuto in Europa in un modo singolare. In Francia egli ha il diritto di essere un cattivo economista perché passa per un buon filosofo tedesco. In Germania ha il diritto di essere un cattivo filosofo, perché passa per uno dei migliori economisti francesi. Noi, nella nostra duplice qualità di tedeschi e di economisti, abbiamo voluto protestare contro questo duplice errore". Dal saggio, Proudhon viene fuori, ovviamente, come un cattivo filosofo e un cattivo economista. La replica di Proudhon non è da meno: "Marx è la tenia del socialismo."

Solo di fronte alla morte degli amici-avversari, Marx sembra ammorbidirsi. Quando muore F. Lassalle, che nel suo intimo egli ha prima apprezzato per il suo giovanile entusiasmo e poi disprezzato per la sua ambizione e la pochezza intellettuale, scrive: "Egli era pur sempre uno della vecchia souche e nemico dei nostri nemici. [...] Riesce difficile credere che un uomo così rumoroso, stirring, pushing sia adesso un freddo cadavere e debba tacere per sempre. Sa il diavolo, la schiera si assottiglia di continuo, di nuovi non se ne vedono." Ma aggiunge, con una terribile ironia: "[La sua morte] non è che una delle molte mancanze di tatto commesse da lui in vita."

La "durezza" e il "cinismo" di Marx va dunque riferita ad un contesto storico per alcuni aspetti terribilmente disumano: essa investe tutti coloro che esplicitamente o, almeno ai suoi occhi, implicitamente ostacolano un cambiamento radicale che egli ritiene necessario.

Alcuni critici di Marx hanno enfatizzato questi tratti caratteriali sottolineando che, al di là del piano politico, che, in una certa misura, consente di comprenderne il significato tattico, essi si riscontrano anche nella vita privata.

Per quanto riguarda il padre, l'essenziale è stato detto.

Il rapporto con la madre è più complesso. Si tratta di una donna perbenista, di scarsa cultura, che, a differenza del marito, non capirà mai le scelte di vita dell'erede maschio, e coinvolgerà le figlie nella vergogna per il "disonore" da esse arrecato ad una rispettabile famiglia di professionisti.

Il rapporto si raffredda dopo la morte del padre allorché essa, pur riconoscendo il suo diritto, non gli versa la sua parte di eredità dovendo provvedere agli altri membri della famiglia. La reazione sicuramente eccessiva di Marx, a questa epoca, rivela l'abitudine, già stigmatizzata dal padre, a spendere senza alcuna preoccupazione per il futuro. Ancora peggiore è la reazione che sopravviene allorché, venuto a sapere della morte della madre, egli corre a prendere i soldi della "vecchia" senza manifestare alcuna commozione. Del resto, qualche mese prima, in risposta alla notizia fornitagli da Engels sulla morte della sua compagna, egli ha scritto: "Non avrebbe potuto, in luogo della Mary, morire mia madre che è ormai piena di acciacchi e che ha vissuto quanto doveva?" La frase terribile è commentata in questo modo: "Vedi a quali stravaganti fantasie giungono "gli uomini civilizzati" sotto la pressione di certe circostanze?"

Il cinismo, in questo caso, è dovuto ad una prolungata e logorante precarietà economica, che ha messo a dura prova la moglie e le figlie.

Per quanto criticabile, esso va ricondotto al fatto che Marx, emotivamente e teoricamente, non sacralizza i rapporti di sangue, privilegia anzi quelli acquisiti, soprattutto quando essi si fondano su di una profonda affinità. Egli non teme di mettere da parte o di violare i doveri dovuti alla consanguineità perché è capace di amare profondamente.

Egli conosce la futura moglie - Jenny von Westphalen - quando ha appena diciott'anni. Il legame che si instaura tra di loro è destinato a durare tutta la vita. E' un legame sentimentale, culturale e ideologico. Benché di nobili natali, la moglie ha una spiccata sensibilità per i problemi sociali e, pur non avendo alcuna predisposizione per gli studi teorici, condividerà sempre le idee del marito, accettando, senza mai lamentarsi, una scelta di vita pagata a caro prezzo. Essa ne diventa, con Engels, la collaboratrice più assidua. A lei Marx sottopone i suoi testi, per avere un giudizio critico, ed è lei che li trascrive in bella copia riuscendo a decifrare una scrittura criptica. Nonostante l'amore, a Marx è stato imputato un comportamento poco attento nei confronti della moglie Jenny, che è pressoché di continuo incinta, e, tra gravidanze, allattamenti e gestione domestica, spesso, pur senza protestare, versa in uno stato di prostrazione completa.

Le bocche da sfamare sono l'incubo costante di Marx, e non sorprende che, in un momento di particolari difficoltà, egli abbia scritto in una lettera ad Engels del 1854: "Beatus ille che non ha famiglia". Questa confessione induce a pensare che il numero dei figli (7, di cui uno morto alla nascita) corrisponda più al desiderio della moglie che non al suo. In una lettera scritta all'epoca del fidanzamento, quando il matrimonio era ancora lontano, Jenny scrive: "Mio unico amore, [...] l'amore della fanciulla è diverso da quello dell'uomo [...]. La fanciulla in effetti non può dare all'uomo nient'altro se non amore e se stessa, la sua persona così com'è, totalmente indivisa e per sempre."

Nonostante il continuo impegno intellettuale e politico, Marx ha un senso profondo degli affetti familiari ed è un padre estremamente tenero (sarà tale anche da nonno).

Dopo la morte del figlio Edgar, di sicuro il suo prediletto, egli scrive ad Engels: «Ho già sopportato ogni sorta di guai, ma solo ora so che cosa sia una vera sventura. Mi sento broken down [a pezzi]». Tre mesi dopo, scrive a Lassalle: «Bacone dice che gli uomini veramente notevoli hanno tante relazioni con la natura e il mondo, tanti oggetti d'interesse da poter superare facilmente il dolore di ogni perdita. Io non appartengo alla categoria di questi uomini. La morte di mio figlio mi ha profondamente sconvolto il cuore e il cervello, e io sento la perdita così vivamente come il primo giorno. La mia povera moglie è pure completamente broken down»

Ancora anni dopo, capitando nei paraggi del quartiere ove il bambino è morto, appunta: «So ben io quale orrore m'assale quando, per caso, capito nei paraggi di Soho Square».

Egli, di fatto, non si perdonerà mai gli stenti cui ha sottoposto la famiglia per diversi anni, e che hanno causato la morte di altri due figli.

Il rapporto con le tre figlie viventi, peraltro, è ottimale. Nonostante l'impegno intellettuale quotidiano, Marx ci gioca spesso, racconta loro interminabili favole a puntate di sua invenzione e, non appena sono grandicelle, le introduce al mondo della letteratura, rendendole partecipi della sua visione del mondo, libertaria, laica e appassionata. Quando dispone di un po' di denaro, egli non esita a dilapidarlo per ripagarle dei sacrifici del passato e assicurare loro uno sviluppo integrale della personalità.

Ciò nondimeno, via via che le figlie crescono, Marx non manca di interferire ripetutamente nella loro vita affettiva con atteggiamenti talora morbosamente gelosi, talaltra sorprendentemente conservatori. I giovani che si avvicinano alle figlie sono sottoposti ad un esame rigoroso: non solo devono essere ideologicamente progressisti, ma devono avere intenzioni serie e una posizione tale da assicurare ad esse un avvenire sereno.

Il conservatorismo di Marx, come marito e come padre, è di ordine emozionale più che ideologico. Nel suo profondo, il conservatorismo convive con una sorprendente timidezza rilevata da Wilhelm Liebknecht, il quale scrive: "Nelle discussioni politiche ed economiche non si peritava di esprimersi nel modo più rude, se non addirittura cinico, davanti ai bambini e alle donne si esprimeva con una delicatezza da fare invidia ad una governante inglese. Quando il colloquio scivolava verso un argomento scabroso, egli cominciava a dar segni di nervosismo, si dimenava a disagio sulla sedia e poteva arrossire come una fanciulla sedicenne."

Ideologicamente, invece, Marx ha una grande apertura. Egli litiga con Arnold Ruge allorché questi critica il comportamento immorale di un comune amico, accusandolo di essere un filisteo. L'apertura culturale non arriverà mai peraltro alla condivisione del progetto di alcuni socialisti di comunanza delle donne. Marx contesta l'ipocrita "ultra-morale" borghese che, quando non riconduce la famiglia ad un calcolo di interesse, considera la donna come uno strumento di produzione, e sfrutta il proletariato anche sotto forma di prostituzione. Egli ritiene, però, che la famiglia, laddove si fonda sulla comunanza degli affetti e degli interessi, sia un'istituzione preziosa.

Le figlie - Jennychen, Laura ed Eleanor -, hanno nutrito per il padre un affetto e una stima smisurate. Non è un caso che esse si sono tutte impegnate a livello di militanza politica.

Si è molto speculato sul fatto che due di esse sono morte suicide anni dopo la fine del padre. Nel caso di Eleanor il suicidio è dovuto ad uno strano ménage. Essa si fa carico di conservare i documenti lasciati dal padre coinvolgendo il compagno, Edward Aveling, con cui convive, brutto ma seducente. Nel marzo del 1898, Eleanor scopre che egli ha sposato in segreto un'attrice molto giovane. Per riparare la colpa, Aveling le propone un patto suicida. Eleanor lo accetta e ingerisce l'acido prussico. Aveling, che non ha alcuna intenzione di suicidarsi, si libera cos' di lei e non subisce neppure un processo.

Laura, invece, sposata con Paul Lafargue, vive fino al 1911, allorché, quando lui ha sessantanove anni e lei sessantasei, decidono che non hanno più alcuna ragione per vivere e si tolgono la vita stoicamente..

Come accennato, le amicizie di Marx sono state spesso turbolente, perché il suo carattere passionale comporta il repentino viraggio dall'idealizzazione alla demonizzazione. Una sola amicizia dura invece tutta la vita - quella con F. Engels - e si tratta di un rapporto del tutto singolare, che ha indotto una figlia a rievocare il modo in cui gli antichi coltivavano questo affetto.

F. Engels, di famiglia agiata ma non meno ostile all'ordine borghese di Marx, lo conosce in età giovanile e, dopo un primo incontro molto freddo e formale, rimane abbagliato dalla sua genialità. Benché non laureato, Engels non rinuncerà mai a coltivare i suoi studi e le sue idee. Egli è dunque un intellettuale. Ciò nondimeno accetta senza remore la superiorità di Marx e, in un certo qual modo, sviluppa nei suoi confronti un atteggiamento che è collaborativo, ma nella cornice di un rapporto nel quale il suo ruolo è quello del discepolo e collaboratore in rapporto al Maestro.

Engels non ha una personalità influenzabile o tendente alla dipendenza. Il suo stile di vita è del tutto diverso rispetto a quello di Marx: ama le donne, i cavalli e ha una certa inclinazione per le armi. Egli è autonomo anche intellettualmente, come si può ricavare dall'*Antidhuring* e da *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, pubblicati dopo la morte di Marx.

Ciò nondimeno, Engels adora letteralmente Marx al punto di arrendersi alla necessità di lavorare nell'azienda paterna per aiutare economicamente l'amico in perenne difficoltà, di assegnare a Marx, dopo avere ereditato la fortuna paterna, un cospicuo vitalizio, e di dedicare gran parte delle sue energie al compito immane di compilare, sulla base degli appunti lasciati da Marx, il secondo e il terzo volume del *Capitale*.

Marx, peraltro, ripaga Engels di una stima e di un affetto senza limiti. Prova di ciò è che egli propone di associare il nome dell'amico al suo allorché pubblica il *Manifesto del Partito comunista*,

che pure ha scritto da solo sia pure sulla base di una bozza da quegli redatta.

In un rapporto durato quarant'anni, e che ha dato luogo ad una delle collaborazioni e dei sodalizi intellettuali più proficui nel corso della storia della cultura, oggettivata da un ricchissimo epistolario, c'è una sola ombra, che risale al 1863. Il 7 gennaio Engels comunica a Marx la morte della sua compagna, Mary Burns, una vivace proletaria irlandese con la quale conviveva apprezzandola profondamente: "Caro Moro, Mary è morta. Ieri sera si mise a letto presto: quando Lizzy, verso le 12, volle andare a dormire, era già morta. Del tutto improvvisamente, mal di cuore o apoplezia. Io l'ho saputo stamattina, lunedì sera stava ancora benissimo. Non ti posso dire quale animo sia il mio. La povera ragazza mi ha amato con tutto il cuore. Tuo FE." Marx risponde il giorno seguente laconicamente («La notizia della morte di Mary mi ha altrettanto sorpreso che costernato. Ella era buona, d'umore lieto e ti era molto attaccata»), elenca diffusamente le sue disavventure economiche, e conclude: "È un orribile egoismo da parte mia il raccontarti in questo momento tali horreurs. Ma il rimedio è omeopatico. Una disgrazia scaccia l'altra. E au bout du compte, che cosa posso fare?»

Engels se la prende e rimane freddo finché non riceve le scuse di Marx: "Fu un mio gran torto l'averti scritto quella lettera, e ne fui pentito appena l'ebbi spedita. Ma in nessun caso avvenne per mancanza di cuore. Mia moglie e le bambine mi saran testimoni che all'arrivo della tua lettera (arrivò di prima mattina) fui scosso come alla morte d'un mio prossimo parente. Ma quando ti scrissi la sera, lo feci sotto l'impressione di circostanze molto disperate. Avevo in casa il broker [ufficiale giudiziario] mandato dal landlord [padrone di casa], un protesto cambiario del macellaio, mancanza di carbone e di cibo in casa e la piccola Jenny a letto. In tali circumstances generally [circostanze di solito] non so aiutarmi che col cinismo." Generosissimo come sempre, Engels risponde: "Caro Moro, ti ringrazio della tua sincerità. Capisci tu stesso quale impressione mi aveva fatto la tua penultima lettera. [Essa] mi rimase fissa in capo per tutta la settimana, non potevo dimenticarla. Never mind [Non fa nulla], la tua ultima compensa quella, e sono lieto di non aver perduto con Mary anche il mio più vecchio e migliore amico."

Lo scambio epistolare è importante per due aspetti. In primo luogo, esso rivela che Marx è consapevole di reagire con il cinismo alle sventure della vita. In secondo luogo, esso apre uno spiraglio sulla precarietà economica che ha perseguitato Marx per molti anni, finché essa si è risolta in virtù della morte della madre, dell'eredità della moglie, di un'eredità inaspettata da parte di un ammiratore e del vitalizio concessogli da Engels.

Per quanto la precarietà economica che, in più momenti è coincisa con uno stato di indigenza assoluto, abbia coinvolto profondamente la famiglia, Marx ha sempre rifiutato qualsiasi lavoro che non fosse quello di intellettuale. Escluso dall'Università, poteva solo fare il giornalista e scrivere libri: attività entrambe aleatorie sotto il profilo economico. Egli, però, ha rivendicato di continuo il suo diritto di seguire un tragitto vocazionale, tanto più che sentiva che esso era devoluto al bene dell'umanità. Rinfacciargli questo atteggiamento come irresponsabile o addirittura cinico è oggettivamente legittimo, ma riduttivo: equivale a tacciare di cinismo un qualunque dissidente che, per la difesa dei valori in cui crede, espone i familiari a conseguenze di ogni genere.

Al di là della famiglia, Marx, accusato dai critici di essere un intellettuale snob che, nel suo intimo, disprezza gli operai, ha sempre intrattenuto nei confronti di coloro che manifestavano una coscienza di classe un atteggiamento rispettoso e generoso. Il caso più famoso è legato a Johann Georg Eccarius, sarto di mestiere, che Marx propose come rappresentante tedesco presso la Associazione internazionale dei lavoratori. Eccarius non ha certo una personalità priva di spigoli. Pure Marx è sempre attento e comprensivo nei suoi confronti, tenta in ogni modo di sottrarlo al duro lavoro facendolo diventare pubblicista, lo aiuta economicamente in un periodo in cui era malato e indice una colletta per il funerale di tre dei suoi figli morti per un'epidemia di scarlattina.

Della generosità di Marx, peraltro si danno prove molteplici. Nonostante le precarie condizioni economiche in cui vive sino a quando Engels mette a sua disposizione un vitalizio, non

viene mai meno al dovere di assistere e aiutare in ogni modo i suoi compagni di lotta, i rifugiati politici, ospitandoli nella sua casa e dividendo con loro il suo magro bilancio. Nonostante il suo odio nei confronti del filantropismo, l'incontrare per strada dei miserabili lo coinvolge totalmente, ed egli si spoglia del poco che ha anche a costo di affamare la famiglia.

Il tratto più rilevante della personalità di Marx, comunque, è la coerenza etica. L'accusa che gli è stata più volte rivolta di aver contagiato il proletariato della sua invidia "nevrotica" nei confronti dei capitalisti è francamente ridicola. Il fatto è che, dal momento in cui - cominciando a interessarsi delle condizioni della classe lavoratrice - Marx s'imbatte nell'ingiustizia, nello sfruttamento e nella degradazione umana, egli non ha più scampo. L'onestà intellettuale e la capacità di mettersi nei panni degli oppressi lo inducono a mettere da parte i privilegi di nascita (relativi peraltro, per via delle origini ebraiche) e ad operare una scelta di campo definitiva. La scelta è stata pagata (e fatta pagare alla famiglia) al prezzo di una vita che, in molti periodi, si è svolta sullo stesso registro di precarietà e di bisogno in cui versava la classe lavoratrice. Egli stesso ha ironizzato sul fatto di essersi interessato sempre di denaro senza quasi mai averne.

Nel prezzo pagato alla coerenza, occorre aggiungere anche le sofferenze psicosomatiche, alle quali egli spesso fa cenno nelle lettere ad Engels. di solito per sottolinearne il carattere invalidante in rapporto all'attività intellettuale e "giustificare" i suoi ricorrenti ritardi nel tenere fede agli impegni editoriali. Di certo, si sa che egli ha sofferto di un non meglio precisato mal di fegato, di terribili emicranie, di attacchi di neurastenia che duravano, talora, alcuni mesi, e di dolorosissimi favi su tutto il corpo e, in particolare, sulle natiche. Molteplici fattori devono aver concorso a mantenere una condizione psicosomaticamente squilibrata, della quale egli era del tutto consapevole avendo scritto che tutti i suoi mali sono "di testa".

Marx è un intellettuale perfezionista, mai appagato dalla documentazione di cui dispone e perennemente alla ricerca di un'esposizione stilisticamente e logicamente inattaccabile. Non riesce quasi mai a rispettare i tempi che si dà e, se i tempi sono dettati da impegni editoriali, il suo rendimento addirittura peggiora. Nonostante i periodi di riposo forzato imposti dai sintomi psicosomatici, egli lavora accanitamente, al punto che, nei periodi di più intensa creatività, rinuncia spesso al sonno, si alimenta male, eccede nel fumo e talora nell'alcol. Benché perfezionista, ha una natura libertaria, insofferente d'ogni vincolo. Sommando queste due circostanze, riesce chiaro che, per portare a termine un lavoro, deve farsi letteralmente violenza. Via via che la sua ricerca si tecnicizza, diventando sempre più una critica dell'economia borghese, e richiedendo un aggiornamento continuo, Marx accantona, sia pure malvolentieri, gli interessi letterari, artistici, filosofici.

E' presumibile che gran parte dei disturbi psicosomatici siano da ricondurre a una disciplina intellettuale troppo rigorosa, coartante e poco compatibile con una fame di vivere mai doma. Né si può escludere che, nonostante le conclamate certezze che egli esprime nelle sue opere, il lavoro intellettuale sia stato animato a più riprese da dubbi di ogni genere: anche sulla teoria materialista e dialettica, ma soprattutto sui tempi e sui modi di realizzazione del comunismo.

Occorre, inoltre, tener conto che Marx, pienamente consapevole della sua genialità, vive per anni nella frustrazione dell'anonimato e degli scarsi riconoscimenti sociali conseguiti. La sua fama di capo della I Internazionale, a partire dagli anni '60, si estende a tutta l'Europa e varca anche le frontiere continentali. Ma intanto, eccezion fatta per i lavoratori, si tratta di una fama sinistra, che lo qualifica come sobillatore del popolo contro il potere costituito e l'ordine sociale.

C'è, poi, da considerare che Marx, che ha sacrificato all'attività intellettuale, secondo la sua stessa testimonianza, il successo, la famiglia, la salute, tiene molto, oltre che alle sue idee, alle sue opere. Quasi tutte quelle pubblicate, però, sono clamorosi insuccessi editoriali. Perfino *Il Capitale*, nell'anno della sua pubblicazione, viene venduto in un numero irrisorio di copie e ha una ben scarsa risonanza.

Da ultimo, non si può per nulla escludere che Marx abbia nutrito intensi sensi di colpa per i

sacrifici economici imposti alla moglie e ai figli, e per la morte di tre dei suoi eredi, dovuta sicuramente alla miseria e a condizioni di vita perennemente precarie.

In una sola circostanza, Marx si è arreso alla necessità di trovare un regolare lavoro, facendo domanda di essere assunto presso le ferrovie come impiegato, ma, per sua fortuna, è stato rifiutato in conseguenza della sua scrittura illeggibile.

Nella biografia di molti Grandi, la passione intellettuale e l'affettività confliggono inesorabilmente. Per quanto concerne Marx, poi, quella passione è animata da una tensione etica che dà ad essa per l'appunto il carattere di un'impresa inderogabile. Tale tensione subordina il privato al politico: è un dato di fatto, che s'impone alla coscienza come un dovere assoluto. Marx ha più volte riconosciuto che un rivoluzionario di professione non dovrebbe assumersi le responsabilità di un capofamiglia. Lo si può incolpare, forse, di aver coltivato troppo l'odio contro il capitalismo, non di non aver ceduto alle ragioni del cuore. Anzi alle ragioni di due cuori: quello del rivoluzionario e quello dell'uomo.

La personalità di Marx risulta contraddittoria soprattutto in conseguenza di questa scissione. La sua identificazione totale con l'umanità diseredata, al di là degli esiti teorici cui perviene in virtù di uno studio condotto avanti per tutta la vita, lascia pensare ad un corredo originario particolarmente ricco sotto il profilo emozionale. Il suo motto preferito - l'ovidiano *Nihil inani a me alienum puto* - attesta anche una comprensione nei confronti delle debolezze e delle contraddizioni umane che male si accorda con l'assunzione del ruolo di minaccioso fustigatore biblico della classe borghese. In effetti il Marx - per così dire - migliore si ritrova, negli scritti, laddove l'analisi del sistema capitalistico si configura come un prodotto della storia le cui leggi, assunte ideologicamente come oggettive, sfuggendo al controllo di tutti, irretiscono gli stessi capitalisti: in breve, laddove il rapporto tra soggettività e storia sociale viene intuito come tale da trascendere la consapevolezza individuale.

C'è da chiedersi dove sarebbe giunta la teorizzazione di Marx se egli avesse potuto approfondire quest'intuizione, e approdare alla nozione di inconscio sociale che è implicita in molti passi della sua opera. In difetto di quest'approfondimento, l'umanesimo di Marx deve piegarsi alle esigenze della politica. Le colpe del sistema capitalistico implicano degli agenti umani, dunque dei responsabili che, in conseguenza della trasformazione del giudizio oggettivo in giudizio morale, diventano dei colpevoli. E si tratta di colpe contro l'umanità a tal punto terribili che obbligano ad accantonare la pietas per una specie che è ancora alla ricerca di se stessa e impongono il richiamo alla lotta di classe violenta, alla "critica delle armi". Il fine di questa lotta, peraltro, non è la vendetta (poiché le vittime della storia non potranno in alcun modo essere ripagate), quanto piuttosto l'evitare ulteriori sacrifici inutili.

Solo chi sa a qual punto una sensibilità ulcerata dall'ingiustizia può promuovere l'indurimento e l'anestesia emozionale, può comprendere l'indignata spietatezza di Marx.

L'Illuminazione e la nascita del Rivoluzionario

Come Darwin, anche Marx è un genio precoce. Darwin intuisce l'esistenza della selezione naturale nel corso del viaggio sul Beagle, quando ha poco più di venti anni, e la concettualizza a 30 anni, in seguito alla lettura di Malthus. Marx intuisce che l'essenza della realtà sociale non coincide con le apparenze o con le ideologie che la giustificano e la "naturalizzano" intorno a 24 anni, si pone da allora sulla via di demistificarla e scrive di getto, in quattro giorni, quando ha trenta anni, il Manifesto del partito comunista, il libro - dicono le statistiche - più letto dopo la Bibbia.

La biografia di Marx attesta che egli, dotato di qualità emozionali e intellettive fuori del comune, ha una natura marcatamente oppositiva. L'educazione illuministica che ha ricevuto dal padre e dal barone von Westphalen, consentono di capire la sua precoce opposizione

all'assolutismo monarchico e la sua adesione ai principi del liberalissimo democratico. Come avviene, però, il passaggio da questi principi al comunismo?

E' importante, a riguardo, tenere conto dell'influenza di Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), con il cui pensiero Marx viene a contatto quando si trasferisce a Berlino.

Hegel è il pensatore più influente dell'epoca, dotato tra l'altro di una tale presunzione da avere scritto a chiare lettere che la storia della filosofia si esauriva con lui. Cosa lo induceva a pensare una cosa del genere? Semplificando le cose, si può dire che egli partiva dall'assunto che la realtà materiale cela ed esprime al tempo stesso l'evoluzione dello Spirito (Idea, Ragione o Dio), sicché lo sviluppo storico può essere interpretata come un lento, progressivo e dialettico processo di autocoscienza in virtù del quale lo Spirito, oggettivatosi nella natura e nel mondo, si rende conto che la realtà è una sua produzione e si ricompone come Assoluto.

In questa ottica idealistica, che definisce Hegel come un precursore dell'Intelligent design, tra realtà e razionalità vi è compenetrazione e connessione, che può essere interpretata secondo due formule famose:

* Tutto ciò che è reale è razionale

* Tutto ciò che è razionale è reale

Dopo la morte di Hegel, sulla base di queste formule si definiscono due diversi orientamenti che a lui si ispirano. La destra hegeliana privilegia la prima formula, e dunque vede nello stato di cose esistente (e, in particolare, nello Stato prussiano) una realtà che è già razionale. La sinistra hegeliana, invece, privilegia la seconda formula, la quale comporta che ciò che è razionale e giusto in rapporto ai diritti umani va realizzato. Tra i due orientamenti c'è uno scarto generazionale: quasi tutti gli hegeliani di sinistra sono giovani. Essi rifiutano la conciliazione della filosofia con il trono e con l'altare, propugnata dai vecchi hegeliani, e traggono dal pensiero di Hegel conseguenze anticonformistiche, anticlericali, ateistiche, democratiche o, addirittura, rivoluzionario-borghesi.

Marx naturalmente aderisce alla sinistra hegeliana e, dedicandosi al giornalismo politico, si batte per valori tipicamente liberal-democratici (libertà di stampa, superamento del protezionismo, diritti dei lavoratori, ecc.), che, all'epoca e nel contesto del regno prussiano, erano di fatto rivoluzionari. E' l'esperienza del giornalismo che lo porta casualmente sul terreno dei problemi economici, che sino allora gli sono del tutto estranei, ma lo coinvolgeranno - bon gré, mal gré - per tutta la vita.

Nella Prefazione a per la critica dell'economia politica, in uno dei rarissimi abbandoni autobiografici, Marx fa cenno a questa circostanza nei termini seguenti:

“La mia specialità erano gli studi giuridici, ma io non li coltivavo se non come disciplina subordinata, accanto alla filosofia e alla storia. Nel 1842-43, come redattore della Rheinische Zeitung, fui posto per la prima volta davanti all'obbligo, per me imbarazzante, di esprimere la mia opinione a proposito di cosiddetti interessi materiali. I dibattiti della Dieta renana sui furti forestali e sullo spezzettamento della proprietà fondiaria, la polemica ufficiale che il signor von Schaper, allora primo presidente della provincia renana, iniziò con la Rheinische Zeitung circa la situazione dei contadini della Mosella, infine i dibattiti sul libero scambio e sulla protezione doganale, mi fornirono le prime occasioni di occuparmi di problemi economici. D'altra parte, in un'epoca in cui la buona volontà di "andare avanti" era di molto superiore alla competenza, si era potuta avvertire nella Rheinische Zeitung una eco, leggermente tinta di filosofia, del socialismo e comunismo francese. Mi dichiarai contrario a questo diletterantismo, ma nello stesso tempo, in una controversia con la Augsburger Allgemeine Zeitung, confessai senza reticenze che gli studi che avevo fatto sino ad allora non mi consentivano di arrischiare un giudizio indipendente qualsiasi sul contenuto delle correnti francesi. Fui invece sollecito nell'approfittare dell'illusione dei gerenti della Rheinische Zeitung, i quali credevano di poter far revocare la condanna a morte caduta sul loro giornale dandogli una linea più moderata, per ritirarmi dalla scena pubblica nella stanza da studio.”

La testimonianza è importante perché conferma che, all'epoca, Marx è solo un filosofo "progressista", un hegeliano di sinistra che interpreta la realtà sulla base del riferimento a diritti umani ritenuti universali. Il viraggio verso il "socialismo" avviene in conseguenza della sua partecipazione come giornalista ai dibattiti della Dieta renana (il Parlamento regionale di una delle federazioni confluite nella Prussia). È nel corso di questa esperienza che egli ha un'"illuminazione" che si può ricostruire attraverso la lunga analisi che egli dedica a "La legge sui furti di legna".

L'argomento preso in esame sembra di secondaria importanza. La legge, infatti, trasforma in reato penale uno dei diritti consuetudinari concessi alle classi indigenti sin dal Medio Evo per lenire la loro povertà, quello di raccogliere legna secca nei boschi demaniali. Attraverso tale diritto, si è mantenuto il riferimento atavico alla proprietà comune del suolo.

Subentrati nella proprietà di quei boschi, nobili e borghesi, che spesso si sono appropriati con la frode delle terre demaniali o comunali, intendono non solo abolire tali diritti, ma far considerare la raccolta della legna nei boschi, una volta destinati a «uso civico», come un vero e proprio furto, equiparabile all'abbattimento di rami e alberi verdi. Il dibattito alla Dieta renana, dominata da una maggioranza di nobili e borghesi, finisce naturalmente con l'approvazione di una legge che infligge pene assai gravi a coloro che raccolgono legna da ardere per i propri miseri focolari: tale raccolta viene addirittura equiparata ad un furto aggravato e punito con la condanna ai lavori forzati. La sorveglianza dei terreni è poi affidata a guardie forestali private che agiscono, con ampi poteri, a difesa dei diritti dei proprietari.

Storicamente, l'evento è minuscolo, ma, agli occhi di Marx, assume un significato storico indiziario. Egli vi legge infatti l'espressione di una trasformazione epocale dell'organizzazione sociale, del diritto e del funzionamento dello Stato in nome della proprietà privata.

Fino alla partecipazione ai dibattiti della Dieta renana, alla luce dei principi illuministici, Marx legge nell'irrazionalità dell'organizzazione feudale il male da superare. Ora scopre che quell'organizzazione aveva una propria razionalità, una logica di funzionamento, che in particolare comporta un duplice diritto privato: "un diritto privato del proprietario e un diritto privato del non proprietario", un miscuglio di diritto pubblico e di diritto privato. Il sistema che subentra, privilegiando la proprietà privata, manifesta una totale indifferenza nei confronti dei bisogni sociali. In nome di un'astrazione giuridica, che il povero diventi ancora più povero è una conseguenza del fatto che il suo diritto consuetudinario riguarda ormai una "merce".

Il legislatore, peraltro, non legifera in astratto. La modernizzazione del diritto ha una matrice molto concreta. La definizione giuridica della proprietà è affidata ai proprietari: "poiché la proprietà privata non ha i mezzi per elevarsi al piano dello Stato, lo Stato ha il dovere di abbassarsi ai mezzi del proprietario privato"; "questa logica [...] trasforma l'autorità statale in un dipendente del proprietario."

La subordinazione dello Stato alla proprietà privata implica però che lo Stato "moderno", che pretende di essere più razionale rispetto all'ordinamento feudale, funziona sulla base degli interessi della classe che accede al potere e, in conseguenza di questo, decreta e legifera, escludendo dall'organizzazione dello Stato la classe subordinata.

Non c'è ovviamente, in queste considerazioni, alcuna nostalgia del passato. Marx prende atto del fatto che la Dieta "[ha] degradato il potere esecutivo, le autorità amministrative, l'esistenza dell'accusato, l'idea dello Stato, il delitto stesso e la pena a strumenti materiali dell'interesse privato." E lo ha fatto perché "l'interesse del diritto può parlare nella misura in cui è il diritto dell'interesse, ma deve tacere non appena contrasta con questo sacro principio."

Su questa base egli giunge a quest'amara conclusione:

"Meraviglia soltanto che al proprietario forestale non sia anche concesso di accendere le proprie stufe con i ladri di legna."

Non siamo ancora al Comunismo, ma poco ci manca. Tra poco, Marx scoprirà, attraverso il

geniale schizzo storico di Engels sulla condizione operaia in Inghilterra, che nelle fabbriche i lavoratori sono usati tutt'altro che metaforicamente come legna da ardere.

Se per rivoluzionario si intende colui che dispone di una teoria che postula il cambiamento della realtà, a quest'epoca Marx ancora non lo è perché il suo modo di rapportarsi all'esistente è ancora contrassegnato dal prevalere dell'indignazione sulla analisi critica, che spiega perché le cose stanno come stanno e non come dovrebbero essere. Se, viceversa, per rivoluzionario si intende colui che, ad un certo punto della vita, intuisce, anche senza rendersene pienamente conto, del perché le cose stanno come stanno, si può sostenere che La legge sui furti di legna è l'indizio di un'illuminazione che ha portato Marx sul suo terreno vocazionale, quella di un filosofo che si confronta con la realtà storica per capire cosa c'è dietro di essa.

Il metodo indiziario di Marx

La legge sui furti di legna è, a mio avviso, il primo esempio del metodo indiziario di demistificazione critica che Marx poi adotterà sistematicamente in rapporto al diritto, all'economia, alla politica. Il principio di tale metodo è che la realtà storica, che si organizza sulla base dello sviluppo materiale e sociale, viene costantemente razionalizzata, consapevolmente e inconsapevolmente, da chi ha interesse o motivi per celarne le contraddizioni, e in questa forma razionalizzata appare agli occhi degli esseri umani.

Sormontare le apparenze, che ingannano appunto perché inducono ad identificare il reale con il razionale, implica la capacità di cogliere gli indizi, talora apparentemente minimali, attraverso i quali si può risalire alla dinamica strutturale che li sottende. La legna secca che, da bene liberamente disponibile diventa merce, è per l'appunto un indizio del genere.

L'illuminazione prodotta in Marx dalla sua partecipazione ai dibattiti della Dieta renana concerne una distinzione implicita tra sviluppo socio-economico e progresso. Rispetto alla società feudale, quella nella quale si trova a vivere Marx è percorsa da una febbrile tendenza a produrre ricchezza in una misura incommensurabile al passato. Lo sviluppo è massimamente evidente in Inghilterra, ma, come si è visto, esso ha già investito la Francia e la Confederazione germanica, di cui fa parte la Renania.

Tale sviluppo coincide, però, con un regresso della qualità della vita di gran parte della popolazione, e ciò avviene nello stesso periodo in cui il diritto sancisce, sia pure formalmente, l'uguaglianza dei cittadini.

Da questo punto di vista, il diritto medievale, che comportava "un diritto privato del proprietario e un diritto privato del non proprietario", un miscuglio, dunque, di diritto pubblico e di diritto privato, risulta più "umano" del diritto Razionale che liquida spietatamente le concessioni consuetudinarie alle masse prive di ogni bene.

Marx, ovviamente, non ha alcuna nostalgia dell'ordine medievale. Egli si limita a constatare che lo sviluppo socio-economico non coincide necessariamente con un progresso civile. Trasformando in reato un diritto consuetudinario, infatti, "l'accettazione [della legge] porta necessariamente a recidere una quantità di uomini mondi di intenzioni delittuose dal verde albero della moralità e a buttarli come legna secca nell'inferno del delitto, dell'infamia e della miseria."

En passant, questa sola affermazione contiene in germe un approccio al problema della criminalità che identifica in essa, almeno per quanto concerne la piccola criminalità, una forma di inconsapevole e talora inesorabile protesta contro un ordinamento sociale che non offrendo ad alcuni soggetti, adeguate opportunità di sviluppo, li costringe a porsi sul piano della devianza.

La criminologia di ispirazione marxista, che assume la devianza come un fenomeno sociogenetico, è stata duramente contestata da due sponde opposte negli ultimi decenni: dai riduzionisti biologici, che hanno tentato di identificare il gene della criminalità, e dagli

“spiritualisti”, i quali rifiutano l’ipotesi che i condizionamenti sociali possano ridurre o vanificare il libero arbitrio. La questione è ancora aperta.

Più della criminalità, però, qui ci interessa il rapporto che la società intrattiene con i poveri ed emarginati che essa produce.

Adottiamo il metodo indiziario di Mrax e applichiamo al presente.

L'8 settembre, su Repubblica, il sociologo sociologo Ulrich Beck pubblica il seguente articolo intitolato significativamente *Quelle vite devastate che i ricchi non vedono*:

“SAN Francisco, primi di agosto 2009; bighellono nei dintorni dell' hotel Hilton, sede del congresso americano di sociologia di quest' anno, dove devo tenere una relazione. I sociologi, simili in questo ai chirurghi che operano d' urgenza, sono gente alquanto insensibile; i tempi di crisi sono per loro alta stagione. Non è così per i senzatetto e i mendicanti che mettono in mostra la loro povertà o per la gente di colore che difende il suo territorio nei ghetti e nelle favelas. C' è un fagotto d' uomo sul margine della strada. Un poliziotto controlla rapidamente che dia segni di vita e se ne va. Sono proprio tanti quelli che si trascinano a fatica, cercando di evitare al loro corpo le lussazioni sempre in agguato.

A pranzo sediamo in un ristorante vietnamita, cucina eccellente, posto accanto alla finestra. All' improvviso, come giunta dal nulla, appare una grande, magra figura, vestita di stracci svolazzanti, come un grande uccello che copre tutta la finestra, gustandosi l' orrore da lui (o da lei, non è chiaro) provocato. Con un gesto ripetuto già tante volte il cameriere lo caccia come un cane fastidioso, che si conosce e si bastona. Là uno barcolla attraverso la strada trafficata, in mezzo ai clacson e allo stridio di freni del fiume di macchine. Non riesco a togliermi di mente gli occhi spenti dei corpi in parte gonfi come palloni, in parte magri come un chiodo che mi si fanno incontro (uno su dieci passanti, grosso modo). Qui l' inumanità della società spietatamente capitalistica che si richiama all'umanità della libertà e della democrazia ha i suoi volti.

Ingiustizia sociale che grida vendetta. Anche nella crisi dell' economia mondiale i ricchi pagano - nel peggiore dei casi - in valori azionari, mentre i più vulnerabili, che non hanno proprio niente a che fare con la crisi, la "pagano" con la moneta contante della loro cosiddetta esistenza. Non sono più "poveri" - il concetto è troppo debole. Parlare di "classe" sarebbe un cinico eufemismo. Zygmunt Bauman le ha chiamate "wasted lifes", in un' analogia che si fa fatica a tollerare con le montagne di rifiuti prodotte permanentemente dal "capitalismo sempre più veloce e sempre più bello". Bauman parla delle sottocittà invisibili nelle quali vegetano questi wasted humans. Non è già un progresso che essi siano onnipresenti nelle vie principali di San Francisco? Certo, la coesistenza ravvicinata tra la povertà più desolante e la ricchezza non è nulla di nuovo. Ma nella politica interna mondiale è un' ingiustizia che grida vendetta oggi, quando l' uguaglianza sociale è diventata un' aspettativa diffusa in tutto il mondo e le crescenti disuguaglianze non possono essere giustificate come volute da Dio, né essere nascoste dietro i muri degli Stati nazionali.”

(Traduzione di Carlo Sandrelli)

Ulrich Beck ha il merito di rilevare la cecità dei ricchi in rapporto ai fenomeni di povertà e degradazione umana che hanno sotto gli occhi. Non è un fenomeno diverso da quello che si realizzava all’epoca di Marx nella Dieta renana. Sottrarre la legna secca a poveri che non hanno altri mezzi per sopperire alla rigidità del clima implica la stessa cecità e la stessa anestetizzazione morale.

C’è qualcosa di diverso, però, oggi, rispetto all’epoca in cui Marx scriveva, allorché le classi vivevano in un contesto che implicava una rigida separazione spaziale. Gli spazi urbani, anche se riconoscono quartieri privilegiati che, come accade già in America, sono destinati a diventare fortezze assediate dalla miseria, sono spazi di commistione tra ceti medi, poveri ed emarginati. Chiudere gli occhi è sempre più difficile: l’effetto visivo della povertà è irritante e sconveniente.

Occorre farla scoppiare alla vista, emarginarla ulteriormente.

Un indizio prezioso, da questo punto di vista, è il seguente riportato sui giornali a metà ottobre:

“Dal 2010 a Roma saranno disponibili le panchine anti-bivacco con braccioli divisorii. Lo ha annunciato l'assessore comunale all'Ambiente Fabio De Lillo, nel corso di una conferenza stampa per inaugurare un giardino a piazza Ragusa, nel IX municipio.

Le panchine, stando a quanto assicurato dall'assessore, sono già state progettate, e a breve si partirà con i finanziamenti per farle introdurre nell'arredo urbano di ville e parchi. Le vecchie panchine verranno spostate in zone dove il degrado non c'è. De Lillo ha detto che le panchine anti-bivacco sono già presenti in altre capitali. Dovrebbero essere installate all'interno dei parchi che non prevedono una chiusura notturna, quelle aree cioè, che non sono controllate.

De Lillo ha anche detto che le panchine anti-bivacco sono già presenti in altre capitali, quindi non c'è da stupirsi se verranno adottate anche a Roma.

Tempi duri quindi anche per i senza tetto della capitale. Perché a Roma, a dormire nei giardini o direttamente sulla strada, gli homeless sono circa 4mila, poveri disgraziati possessori di nulla. Lo ha rilevato uno studio a supporto delle iniziative a sostegno dei senza fissa dimora promosse dall'Azienda ospedaliera San Camillo-Forlanini e da Commerciti, in collaborazione con la Rete della Solidarietà e con la Comunità di Sant'Egidio. Lo studio è stato presentato a Settembre 2009 ed ha dimostrato che Roma è la capitale dei senza tetto. In assoluto gli homeless romani sono circa 6mila e rappresentano il 35% della popolazione homeless in Italia. Di questi, sono 4mila quelli che trovano riposo, almeno fino al 2010, sulle panchine dei parchi.”

La motivazione addotta dall'Assessore fa riferimento al decoro, alla necessità di salvaguardare la quiete laddove le oneste famiglie portano i loro bambini a giocare.

Se disponessi della verve sarcastica di Marx, mi verrebbe da definire indecoroso che esistano in una città come Roma 4mila homeless e ancora meno decoroso che si impedisca loro di sdraiarsi sulle panchine d'inverno, costringendoli a sdraiarsi per terra con il rischio di morire assiderati.

Excursus sulla critica marxiana del Diritto

Nell'Introduzione generale alle letture, ho anticipato che l'analisi del pensiero di Marx ci avrebbe costretto ad interessarci di storia, politica, economia e diritto. La storia (più male che bene) si studia a scuola. La politica, l'economia e il diritto non fanno parte, se non marginalmente e in alcuni ordini di scuole, dell'apprendimento scolastico. Ritengo che questa lacuna formativa, complementare all'assenza di ogni insegnamento riguardante la neurobiologia, la psicologia e la psicoanalisi, incida profondamente sulla cultura media. Tra i diritti umani, oggi, occorrerebbe inserire anche l'accesso ai saperi indispensabili ad un cittadino contemporaneo consapevole, tra cui inserirei le discipline citate.

La pretesa di colmare qui tali lacune sarebbe del tutto fuori luogo, non fosse altro per le mie competenze, che sono relative.

Qualcosa, però, occorre dire sul Diritto, rimandando l'economia alla prossima lettura, tenendo conto che il primo approccio critico di Marx ai problemi storici avviene sulla base di un'analisi giuridica.

All'epoca di Marx si è già avviata in tutti i Paesi europei uno sforzo di riforma del Diritto reso necessario dalla enorme confusione prodotta dalla sovrapposizione al codice giustiniano di origine romana, di consuetudini e norme giuridiche maturate nel corso dei secoli: opinioni di giureconsulti e sentenze di tribunali, che venivano considerati fonti di diritto, il diritto canonico, il diritto feudale,

il diritto proprio dei singoli stati. Questa sovrapposizione è giunta a produrre una situazione particolarmente confusa ed incerta. Per questo sul finire del 700 si definisce l'esigenza di una nuova codificazione.

Il primo codice vero e proprio entra in vigore nel regno di Prussia nel 1794. Dell'ideologia illuministica il codice prussiano accoglie il principio secondo il quale il codice deve essere completo e senza lacune, in modo che all'interprete fosse lasciata la minima libertà possibile. Tale disposizione soddisfa una delle istanze dell'illuminismo, cioè quella del vincolo assoluto del giudice alla legge. Al tempo stesso, però, il codice prussiano non riconosce l'uguaglianza dei cittadini: esso sancisce la divisione della società in tre stati, i contadini, la borghesia e la nobiltà. Ogni cittadino appartiene necessariamente a ognuno di questi tre stati o per la nascita o per l'attività svolta, ma diversi sono i diritti e i doveri a seconda del suo stato.

La stessa esigenza di razionalizzazione del diritto affiora anche in Francia, in seguito alla Rivoluzione. Le assemblee rivoluzionarie si propongono la redazione di un codice generale di leggi semplici e chiare, e nella Costituzione del 1791 viene stabilito il principio del codice unico per tutto il regno.

I progetti di codice che precedono il testo definitivo presentano tutti una più o meno marcata impronta illuministica. Nella loro successione, però, essi risentono dei cambiamenti politici che sopravvengono rapidamente: l'influenza dell'illuminismo, dominante nel primo e nel secondo, appare assai attenuata nel terzo che è del 1796, quando alla Convenzione era già succeduto il Direttorio.

L'ultimo progetto è ormai lontano dall'illuminismo, mostrando una volontà riformatrice ancora più moderata: esso accoglie il vecchio diritto, cercando di conciliare quello romano e quello germanico, con richiami ai principi giusnaturalistici piuttosto generici. Il codice entra in vigore sotto Napoleone nel marzo 1804.

Sia in Prussia che in Francia, l'evoluzione del diritto segue dunque una parabola tale per cui i principi illuministici, proverbialmente riconducibili al principio per cui "la legge è uguale per tutti", si piegano gradualmente ad una realtà sociale caratterizzata da una rigida gerarchia in Prussia e dall'ascesa della classe borghese in Francia.

Il rapporto tra l'evoluzione del Diritto e la realtà politica non può sfuggire a Marx. In un certo senso, gli articoli che dedica ai Dibattiti della Dieta renana possono essere interpretati come precursori di quella disciplina che oggi va sotto il nome di sociologia del Diritto, che identifica in esso "una tecnica di regolazione e, in senso lato, di controllo sociale, fondata sull'elaborazione e sull'applicazione, in parte consensuale e in parte coercitiva, d'una classe particolare di norme sociali - appunto le norme o regole di D. - che in complesso formano un ordinamento sistematico il cui fine ultimo, perseguito alla luce d'una nozione storica di giustizia, è la costruzione e il mantenimento di un determinato ordine sociale." (L. Gallino, Dizionario di sociologia)

Sociologizzando il Diritto, Marx coglie anche la contraddizione tra diritto oggettivo (quello codificato come insieme) e diritto soggettivo vale a dire il "potere di agire per soddisfare un interesse tutelato dalle norme giuridiche".

I diritti soggettivi si distinguono in due categorie:

1. Diritti della personalità o diritti fondamentali dell'uomo, tutti di natura non patrimoniale (diritto alla vita, all'integrità fisica, alla salute, all'immagine, all'onore, alla privacy, diritti di libertà personale, di pensiero, di religione, di associazione, di riunione, etc... riconosciuti e garantiti dalla Costituzione e dai principali strumenti convenzionali internazionali);

2. Diritti patrimoniali, i quali hanno ad oggetto i beni; al loro interno, i diritti "reali" sono diritti sulle cose e il principale fra questi diritti è il diritto di proprietà che garantisce al soggetto il potere pieno ed esclusivo di godere delle utilità ricavabili da un bene entro i limiti e con l'osservanza degli obblighi stabiliti dalla legge.

La Rivoluzione francese, al suo esordio, pone in luce il conflitto intrinseco a questi diversi diritti soggettivi. Non per caso, essa viola i diritti patrimoniali dei nobili e del clero ritenendoli iniqui. Via via, però, che, con il Termidoro prima e con l'avvento di Napoleone poi, la classe borghese riesce a prevalere sulle masse proletarie, i diritti patrimoniali vengono nuovamente restaurati, e i diritti fondamentali dell'uomo, pur senza essere negati, vengono subordinati ad essi.

La parabola della Rivoluzione francese, da questo punto di vista, è esemplare di come la civiltà borghese si afferma sull'assolutismo rivendicando i diritti fondamentali dell'uomo, ma poi di fatto li subordina ai diritti patrimoniali, al sacro diritto di proprietà.

E' questo il nodo che Marx coglie nella Legge sui furti di legna, la quale, per tutelare i diritti dei nuovi proprietari terrieri, destina ad un'ulteriore miseria e alla delinquenza i rappresentanti delle classi non abbienti.

Attraverso questa analisi, egli capisce che, nella cornice dei principi razionali del diritto, in realtà sono gli interessi materiali che determinano l'organizzazione sociale e la pratica della giustizia. Scopre cioè lo scarto tra lo Stato, che tutela quei principi e opera per mantenere un ordine sociale identificato con il bene comune, e la società civile, laddove prevale la legge del più forte che, attraverso la rappresentanza parlamentare, piega al suo dominio anche lo Stato.

Per approfondire le sue intuizioni, egli si impegna in un vero e proprio corpo a corpo con Hegel che, nella sua Filosofia del diritto, ha inteso naturalmente dire l'ultima parola a riguardo, giungendo ad esaltare lo Stato prussiano come espressione suprema della razionalità del diritto, vale a dire come eticità. In questa ottica astratta, per cui lo Stato incarna la Ragione, egli giunge a scrivere: "Il benessere di uno Stato ha un diritto tutto diverso dal benessere del singolo". Ciò significa che esso non ricava la sua sovranità dal popolo. In conseguenza di questo, la partecipazione democratica agli affari dello Stato è un non senso: la società civile deve subordinarsi allo Stato, non lo Stato alla società civile.

Perché il confronto di Marx con Hegel può interessarci? Perché nella Critica alla filosofia del diritto hegeliana, Marx, rivendicando il fatto che l'uomo in carne ed ossa è il solo e l'unico soggetto del processo politico, e che dunque la società civile viene prima dello Stato, si esprime nettamente a favore della democrazia. Egli scrive: "Nella democrazia la costituzione stessa appare semplicemente come una determinazione, cioè autodeterminazione del popolo"; "Nella democrazia l'uomo non esiste per la legge, ma la legge per l'uomo, è esistenza umana"; "[Nella democrazia] la costituzione è... ricondotta continuamente al suo reale fondamento, all'uomo reale, al popolo reale, e posta come opera propria di esso"; "[La democrazia] è l'uomo socializzato in una particolare costituzione politica."

All'epoca, dunque, Marx è schierato nettamente a favore della democrazia. Non è superfluo osservare, a riguardo, che la Critica alla filosofia del Diritto di Hegel segue di appena qualche anno la pubblicazione de La democrazia in America di Alexis de Tocqueville, che ha identificato nella tensione verso l'uguaglianza il carattere proprio e differenziale della democrazia in rapporto a tutti gli altri regimi.

Nell'opera di Tocqueville, l'esaltazione della democrazia si associa a due dubbi sulla sua futura realizzazione. Il primo concerne la dittatura della maggioranza, il secondo il prevalere dell'interesse privato su quello pubblico. Tocqueville assegna alla storia il compito di dimostrare che la democrazia può scongiurare questi pericoli e realizzare un regime sociale fondato sull'uguaglianza.

Per Marx, in particolare dopo la sconfitta delle masse nel 1848, gli sviluppi futuri della democrazia borghese sono contrassegnati dal peccato originale da cui essa si è originata, vale a dire dall'aver privilegiato i diritti patrimoniali, di una classe particolare e di singoli individui, rispetto ai diritti fondamentali degli esseri umani.

Questa contraddizione, secondo Marx, non potrà mai essere risolta nella cornice della

democrazia borghese, destina a rimanere una democrazia formale, non sostanziale.

A posteriori, sembra chiaro che i pericoli preconizzati da Tocqueville, che egli riteneva potessero essere scongiurati, si sono di fatto realizzati, e che il peccato originale segnalato da Marx è risultato irrimediabile.

Formalmente, la democrazia ancora oggi si può considerare il miglior regime politico che gli uomini abbiano prodotto. Nella sostanza, vale a dire nella concreta sua realizzazione storica, è difficile non prendere atto che si tratta di un regime in crisi, in quanto l'uguaglianza è stata soppiantata dall'interesse privato al punto che attualmente il potere politico si può ritenere subordinato a quello economico.

In questo quadro, è opportuno fare un cenno alla nazione occidentale nella quale tale crisi si manifesta con particolare evidenza, e purtroppo è l'Italia. L'egemonia berlusconiana, che ormai dura da anni, è il sintomo più evidente di una crisi che identifica, quasi patologicamente, il bene comune con l'interesse di una persona e della classe che egli rappresenta.

Il motivo per cui il berlusconismo è contestato dalle democrazie occidentali non va ricondotto al fatto che queste godano un'ottima salute, bensì al fatto che intravedono nel sistema italiano l'indizio di uno smascheramento di quanto c'è di formale e non sostanziale nella democrazia incentrata sulla proprietà privata.

In senso proprio, il berlusconismo non è un pericolo per la democrazia, ma l'incarnazione stessa del peccato originale da cui essa è nata.

In quanto consapevole di questo peccato originale, e della sua irrimediabilità, non c'è da sorprendersi che Marx, dopo il giovanile entusiasmo per la democrazia, abbia identificato nel Comunismo la realizzazione sostanziale del principio dell'uguaglianza.

Lecture marxiane

Lettura III

La concezione dell'uomo e della storia

La critica dell'economia

La concezione dell'uomo di Marx

Alienazione

Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte

La critica dell'economia

La biografia e l'analisi della personalità di Marx pongono in luce la sua dedizione totale alla causa di una specie straordinaria che ha lavorato incessantemente per sopravvivere e per vivere meglio, trasformando il mondo e accumulando, anche senza una volontà determinata, una ricchezza

sociale (materiale e culturale) che potrebbe essere utilizzata ai fini di un mondo fatto a misura d'uomo. Lo stato di cose esistente, però, sia all'epoca di Marx che ancora oggi, è inquietantemente lontano da un mondo siffatto.

Interpretare questo paradosso, riconducibile allo spreco della ricchezza sociale e del capitale umano, è l'impegno primario di Marx. Tale impegno è, però, giustificato solo dal fatto che esso, restituendo all'umanità il "sogno" che inconsapevolmente ha perseguito, la mobilita coscientemente verso un cambiamento radicale.

Per valutare il pensiero di Marx, non si deve dimenticare che il suo ruolo di intellettuale è totalmente subordinato al fine primario di promuovere una rivoluzione al tempo stesso politica, economica, sociale, culturale e psicologica. Al di là dell'onnipotenza del progetto, che gli assegna il ruolo di nuovo Mosé, che deve guidare l'umanità fuori dalla sua preistoria e verso la Terra promessa, il problema è che Marx ha una fiducia illimitata nella natura umana, nella storia e nella capacità degli oppressi di leggerne e capirne il significato reale e l'obiettivo implicito nel suo sviluppo.

Egli ritiene che la natura sia predisposta alla costruzione di un mondo fatto a misura d'uomo, che la storia, in virtù dello sviluppo delle forze produttive umane, graviti verso un mondo di ineguagliata ricchezza e libertà, e, infine, che la coscienza umana, seppure incline all'inganno ideologico, vale a dire a leggere la realtà storica come se essa fosse nell'ordine della natura, possa, costretta dalle circostanze oggettive, giungere ad una consapevolezza che promuova la fuoriuscita dell'umanità dalla sua preistoria.

La grandezza e i limiti di Marx, come già accennato nella prima lettura, stanno, per l'appunto, in questa illimitata fiducia. Per quanto riguarda la natura umana, le sue intuizioni, come vedremo, sono sconcertantemente attuali. Per quanto riguarda la storia, assegnare ad essa un fine predeterminato sembra non tenere conto che essa è proceduta, procede e procederà per tentativi ed errori. Per quanto riguarda, infine, la coscienza umana, Marx paga il prezzo di una visione sostanzialmente ingenua, che associa alla sofferenza dello sfruttamento non solo l'ovvia motivazione individuale e di classe di liberarsi da essa, ma addirittura la volontà di liberare tutta l'umanità.

Capire Marx significa apprezzarne la grandezza e riconoscere i suoi limiti, che oggi possono storicamente interpretati e, per alcuni aspetti, integrati con l'apporto delle scienze umane e sociali.

La cosa migliore, a tal fine, è procedere tenendo conto dello sviluppo storico del suo pensiero che riconosce una fase giovanile, che si può ritenere conclusa nel 1848 con la stesura del Manifesto del partito comunista, e una fase matura, vanamente protesa a portare a termine *Il Capitale*. La fase giovanile dura una frazione (circa sei anni) di quella matura, che supera i trenta anni. Essa, però, ha una grande importanza perché, nel suo corso, Marx mette a fuoco la concezione dell'uomo e della storia che non solo rimarranno sottese allo sforzo immane di portare a termine *Il Capitale*, ma soprattutto lo orienteranno verso la "dimostrazione" dell'inevitabile tramonto del capitalismo.

Alla fase giovanile risalgono vari lavori tra cui spiccano i Manoscritti economico-filosofici del 1844 e l'*Ideologia tedesca*, scritta nel 1845-46. Entrambe le opere non vedono la luce: la prima perché Marx l'abbandona, la seconda perché nessun editore l'accetta. Entrambe sono pubblicate nel 1932, allorché l'esperienza sovietica è già avviata da un quindicennio, e provocano una sorta di terremoto nel campo del marxismo.

In essi, infatti, risulta evidente che l'analisi critica che Marx fornisce successivamente del sistema capitalistico, nell'apparente oggettività scientifica, postula, per essere compresa nel suo autentico valore, di tenere conto dei presupposti antropologici e filosofici che Marx ha affidato ai Manoscritti e all'*Ideologia tedesca*, e sui quali, nell'opera maggiore, non torna più, dandoli come acquisiti.

Il problema, all'epoca, è che il regime sovietico, per effetto della rozzezza intellettuale di

Stalin, ha già imboccato la via di una realizzazione dogmatica del pensiero di Marx, che privilegia l'analisi demonizzata del capitalismo e della classe borghese e procede sulla base dell'imposizione sociale dei principi comunisti (ateismo, abolizione della proprietà privata, collettivismo di Stato, lotta repressiva contro qualunque forma di resistenza o di dissidenza, ecc.), trascurando il problema della riforma delle coscienze.

Le opere giovanili di Marx, quando vedono la luce, sono di conseguenza abiurate dal regime sovietico, che legge in essi una fase ancora confusa di elaborazione teorica giovanile destinata ad esitare nella "scientificità" de Il Capitale.

Nell'ambito del marxismo occidentale, invece, o, per essere più precisi, di un certo numero di intellettuali marxisti che hanno già preso le distanze dal regime sovietico (Scuola di Francoforte, E. Bloch, R. Mondolfo, ecc.) e dai Partiti comunisti operanti in Occidente in gran parte ad esso subordinati, le opere giovanili di Marx vengono invece profondamente apprezzate. Essi, infatti leggono in essi le prove di un'antropologia storica indispensabile per capire l'autentico significato ultimo degli scritti successivi.

Il contrasto tra l'interpretazione sovietica, che si è autoproclamata sino alla fine dell'URSS come "ortodossa", e l'interpretazione occidentale, può essere facilmente esemplificata.

La diffusione del marxismo nell'Unione Sovietica è avvenuto per molti anni sulla base di un libricino di Stalin incentrato su di una valorizzazione dell'aspetto più caduco del pensiero di Marx,

Tale principio è espresso sinteticamente nell'articolo Materialismo Dialettico e Materialismo Storico, pubblicato in "Storia del Partito Comunista", cap. 4, parte seconda nel 1938, da cui è tratta la seguente citazione:

“Se è vero che i legami reciproci tra i fenomeni della natura e il loro reciproco condizionamento rappresentano leggi necessarie dello sviluppo della natura, ne deriva che i legami e il condizionamento reciproco tra i fenomeni della vita sociale rappresentano essi pure non delle contingenze, ma delle leggi necessarie dello sviluppo sociale. Vuol dire che la vita sociale, la storia della società, cessa di essere un cumulo di "contingenze", giacché la storia della società si presenta come uno sviluppo della società secondo leggi determinate, e lo studio della storia della società diventa una scienza...

Se è vero che il mondo è conoscibile e se è vero che la nostra conoscenza delle leggi dello sviluppo della natura è una conoscenza valida, che ha il valore di una verità oggettiva, ne deriva che la vita sociale e lo sviluppo della società sono pure conoscibili, e che i dati della scienza sulle leggi dello sviluppo della società sono dati validi, che hanno il valore di verità oggettive. Vuol dire che la scienza della storia della società, nonostante tutta la complessità dei fenomeni della vita sociale, può diventare una scienza altrettanto esatta quanto, ad esempio, la biologia, capace di utilizzare le leggi di sviluppo della società per servirsene nella pratica.”

Se ci riconduciamo, viceversa, ad un marxista occidentale come Ernst Bloch, l'interpretazione di Marx cambia al punto che l'autore titola la sua opera principale Il Principio speranza (Garzanti, Milano 1994), scritta tra il 1938 e il 1947 e rivista nel 1959, nella cui premessa si legge:

“Chi siamo? Da dove veniamo? Dove andiamo? Che cosa ci aspettiamo? E che cosa ci aspetta?

Molti si sentono soltanto confusi. Il terreno vacilla, e non sanno perché e per che cosa. Una condizione d'angoscia, la loro, che diviene paura se assume più precisi contorni.

[...] Ora [...] è tempo di un sentimento più degno.

L'importante è imparare a sperare. Il lavoro della speranza non è rinunciatario perché di per sé desidera aver successo invece che fallire. Lo sperare, superiore all'aver paura, non è né passivo come questo sentimento né, anzi meno che mai, bloccato nel nulla. L'affetto dello sperare si

espande, allarga gli uomini invece di restringerli, non si sazia mai di sapere che cosa internamente li fa tendere a uno scopo e che cosa all'esterno può essere loro alleato. Il lavoro di quest'affetto vuole uomini che si gettino attivamente nel nuovo che si va formando e cui essi stessi appartengono. Non tollera una vita da cani, che si senta solo passivamente gettata in un'esistenza non capita nei suoi intenti o addirittura riconosciuta per miserabile.

[...] La vita di tutti gli uomini è attraversata da sogni a occhi aperti, una parte dei quali è solo fuga insipida, anche snervante, anche bottino per imbrogliatori; ma un'altra parte stimola, non permette che ci si accontenti del cattivo presente, appunto non permette che si faccia i rinunciatari. Quest'altra parte ha nel suo nocciolo la speranza, ed è insegnabile." (pp. 5-6)

[...] Il presente libro non tratta d'altro che dello sperare che supera il giorno che si è fatto. Il tema delle cinque parti di quest'opera (scritta dal 1938 al 1947, rivista nel 1953 e nel 1959) sono i sogni di una vita migliore. I loro tratti e contenuti immediati, ma soprattutto quelli mediabili, vengono individuati, studiati, esaminati in lungo e in largo. E, passando attraverso i piccoli sogni a occhi aperti, la nostra via conduce ai sogni forti, attraverso i sogni ondegianti e dei quali si può abusare conduce ai sogni rigorosi, attraverso i mutevoli castelli in aria, a quella cosa unica che ancora non c'è e di cui c'è bisogno." (pp. 14)

Stalin fa riferimento a presunte leggi oggettive dello sviluppo storico, omologabili a quelle che vigono a livello naturale, ponendo tra parentesi il fatto che tali leggi siano destinate a realizzarsi dipendentemente o indipendentemente dall'azione umana. Egli pensa di essere fedele a Marx, ma sembra trascurare il fatto che questi, nel 1938, non avrebbe probabilmente scritto le stesse cose che ha scritto quasi un secolo prima. Bloch, viceversa, ha preso atto della paura e della disperazione che si è diffusa nel mondo in conseguenza di due guerre mondiali, del trionfo del capitalismo statunitense, dell'imborghesimento della classe operaia nei paesi occidentali, del burocratico grigiore repressivo che vige in Unione Sovietica, dell'avvento dell'esistenzialismo nichilista, ecc. Egli non esita a riproporre il marxismo nella forma dell'utopia concreta, vale a dire di un "sogno" che si potrà realizzare solo attraverso lo sforzo convergente di coscienze capaci di sormontare l'ottica dell'individualismo e di pensare al loro futuro e a quello delle generazioni che verranno.

Chi è più vicino allo spirito di Marx?

Cerchiamo di porre i presupposti per una risposta analizzando le opere giovanili.

Dai Manoscritti e dall'Ideologia tedesca, di fatto, si possono estrapolare tre nuclei fondamentali per gli sviluppi ulteriori del pensiero di Marx: la concezione dell'uomo, il problema dell'alienazione e la concezione della storia.

Dovrò necessariamente semplificare il discorso, adottando il metodo già utilizzato delle citazioni tradotte e analizzate. Molte di queste citazioni sono tratte dai Manoscritti e da L'ideologia tedesca. Esse vengono integrate da citazioni tratte da opere successive, per dimostrare la continuità che si dà tra opere giovanili e opere mature.

Il metodo è naturalmente contestabile. Estrapolando singole frasi dalla nebulosa delle opere di Marx, si può dimostrare tutto e il contrario di tutto. L'economia di queste letture giustifica l'azzardo.

La concezione dell'uomo

Nonostante la sua ammirazione per Darwin e il riconoscimento che la sua opera ha sancito l'appartenenza dell'uomo alla storia naturale, Marx non ha mai dedicato alcuna riflessione esplicita alla natura umana. Egli è a tal punto avverso alla speculazione fine a se stessa che, in opposizione alla tradizione filosofica, cui ho fatto cenno nella lettura precedente, è giunto persino a negare

l'esistenza di una natura umana, ritenendola un'astrazione in nome del fatto che tutte le sue manifestazioni sono storiche, dipendono cioè dall'interazione di un individuo con il suo gruppo di appartenenza e con l'ambiente naturale e culturale.

Quando egli afferma che l'atto di nascita dell'uomo è la storia, intende dire che l'uomo non è mai esistito se non sotto forma di animale sociale e culturale, vale a dire sotto forma di un essere immerso in un gruppo impegnato a trasformare la natura per adattarla ai suoi singolari bisogni.

Da questo presupposto, che si può ritenere ancora oggi convalidabile, la tradizione marxista ha ricavato un rigido determinismo ambientale che si è contrapposto a lungo alla valorizzazione della genetica nella comprensione dell'uomo, anche perché tale scienza è stata utilizzata da alcuni studiosi per confutare il "mito" dell'uguaglianza umana e interpretare la disuguaglianza tra gli esseri umani come espressione di diversità genetiche.

Oggi non nutriamo dubbi sul fatto che la natura umana esista, che sia riconducibile al corredo genetico che governa lo sviluppo dell'essere umano, e che essa comporti capacità universali (come per esempio la predisposizione ad acquisire un linguaggio) e attitudini individuali, il cui sviluppo dipende dall'interazione con l'ambiente.

Possiamo utilizzare concetti sofisticati come quelli di genotipo e fenotipo, di norma di reazione, di ridondanza funzionale, di ex-aptation: concetti assenti nel periodo in cui vive Marx.

Nella sua onnivora fame di sapere, questi ha studiato anche la fisiologia umana e, presumibilmente, si è interessato del sistema nervoso. Le conoscenze dell'epoca non potevano essere certo di grande aiuto. Per ciò, parlando dell'uomo, egli parte da dati empirici, poco confutabili. Poi naturalmente ci aggiunge del suo...

Marx non ha dubbio riguardo al fatto che l'uomo sia un essere naturale. Esprime questa convinzione con estrema chiarezza:

"Il primo punto di partenza di tutta la vicenda umana è, natural-mente, l'esistenza di esseri umani viventi. La prima realtà da constatare è, quindi, la strutturazione fisica di questi esseri e il rapporto che ne deriva con il resto della natura." (Marx-Engels, L'ideologia tedesca, 1846)

"La natura è il corpo inorganico dell'uomo, cioè quella natura che non è essa stessa corpo umano. Che l'uomo viva della natura significa che la natura è il suo corpo con cui deve stare in costante rapporto per non morire." (Manoscritti economico-filosofici del 1844, p. 198)

La condizione oggettiva dell'uomo come essere vivente, dunque, sotto il profilo biologico, non è diversa rispetto a quella degli animali:

"L'uomo è immediatamente ente naturale. Come ente naturale, e ente naturale vivente, è da una parte fornito di forze naturali, di forze vitali, è un attivo ente naturale, e queste forze esistono in lui come disposizioni e capacità, come impulsi; e d'altra parte, in quanto ente naturale, corporeo, sensibile, oggettivo, è un ente passivo condizionato e limitato, come è anche l'animale, e la pianta: e cioè gli oggetti dei suoi impulsi esistono fuori di lui come oggetti da lui indipendenti, e tuttavia questi oggetti sono oggetti del suo bisogno, oggetti indispensabili, essenziali alla manifestazione e conferma delle sue forze essenziali." (Manoscritti economico-filosofici del 1844, p. 267)

Si danno, però, numerose differenze che, senza trascendere il piano della natura, consentono di affermare che la specie umana è del tutto particolare.

La prima è che l'uomo soffre del suo stato bisognoso e stato "carenziale" di cui è consapevole:

"Esser sensibile, cioè reale, [significa] avere oggetti sensibili fuori di sé, avere degli oggetti della propria sensibilità. Esser sensibile è esser passivo. L'uomo in quanto è un ente oggettivo è dunque un ente sofferente, e poiché è un ente che avverte il suo patire esso è un ente appassionato.

La passione è la sostanziale forza umana tendente con energia al suo oggetto." (Manoscritti economico-filosofici del 1844, p. 268)

Gli oggetti della "passione umana" sono tre, correlati tra loro: la relazione con l'Altro, il mondo, nella misura in cui può essere trasformato e adattato ai bisogni umani, l'autorealizzazione dell'Io. L'ordine di questi oggetti è importante poiché definisce il fatto che se tale "passione", specificamente umana, si è sempre espressa dacché esiste l'uomo, essa si è espressa secondo modalità storiche diverse.

La relazione con l'Altro è stata sempre il fondamento stesso dell'Io:

"L'uomo non nasce portando con sé uno specchio, né come un filosofo [...] dicendo: Io sono io; egli si riconosce, in un primo momento, riflesso negli altri uomini." (Il Capitale, libro primo)

"L'individuo è ente sociale. La sua manifestazione di vita — anche se non appare nella forma diretta di una manifestazione di vita comune, compiuta a un tempo con altri — è quindi una manifestazione e una affermazione di vita so-ciale." (Manoscritti filosofico-economici)

"L'umanità della natura c'è soltanto per l'uomo sociale: giacché solo qui la natura esiste per l'uomo come legame con l'uomo, come esserci dell'uomo per l'altro e dell'altro per lui; e solo in quanto elemento vitale della realtà umana essa è fondamento della umana esistenza. Solo così l'esistenza naturale dell'uomo è per lui la sua esistenza umana, e la natura per lui si è umanizzata." (Manoscritti economico-filosofici del 1844)

"Solo in un rapporto relazionale con gli altri, ogni individuo può trovare i mezzi per un pieno sviluppo di tutte le sue disposizioni; solo in un rapporto relazionale con gli altri diventa, dunque, possibile l'esercizio della propria libertà." (Marx-Engels, L'ideologia tedesca, 1846)

L'uomo nasce, dunque, sulla base dell'intersoggettività, è un ente sociale e si umanizza mantenendo e coltivando un legame umano con l'altro.

La socialità in Marx, come vedremo, ha anche significati che trascendono la sopravvivenza. Il suo significato primario è però legato alla carenza dell'uomo: solo il legame sociale cooperativo consente ad esso di inventare e di utilizzare gli strumenti che gli consentono di sopravvivere. La socialità, insomma, è l'unico rimedio alla carenza costitutiva dell'uomo nella misura in cui è essenziale al fine di avviare la trasformazione culturale del mondo, di adattare la natura esterna - il corpo non organico - ai bisogni umani.

Tra gli strumenti in questione, che consentono all'uomo di avviare quella trasformazione, Marx considera sia il linguaggio che la coscienza:

"Il linguaggio è antico quanto la coscienza. Il linguaggio è la coscienza reale, pratica che esiste anche per gli altri uomini e che, dunque, a ragione di questo, esiste anche per me: e il linguaggio, come la coscienza, sorge soltanto dal bisogno, dalla necessità di una relazione con gli altri uomini." (Marx-Engels. L'ideologia tedesca).

"La coscienza si presenta, dunque, fin dagli inizi come un prodotto della società." (Marx-Engels, L'ideologia tedesca).

"Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza." (Marx-Engels, L'ideologia tedesca).

Il linguaggio e la coscienza concorrono potentemente a realizzare la coesione cooperativa del gruppo, necessaria al fine di avviare la trasformazione del mondo naturale:

"Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole; essi cominciarono a distinguersi dagli animali dal momento in cui iniziarono a produrre i loro mezzi di sussistenza, uno sviluppo che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale." (Marx-Engels. L'ideologia tedesca)

L'originaria condizione dell'essere umano è legata alla famiglia e alla tribù, è caratterizzata da una dipendenza totale dell'individuo dal gruppo e corrisponde ad uno sviluppo tecnologico scarso la cui incidenza è locale, vale a dire riferita ad un territorio di caccia e di raccolta.

La percezione che l'uomo ha dei suoi bisogni e la sua "passione" trasformativa comportano, però, nel corso del tempo, l'incremento della capacità produttiva, l'aumento della popolazione e la diffusione della specie sul pianeta.

In questa incessante attività rivolta ad adattare il mondo ai propri bisogni, che ha coinvolto tutte le generazioni sinora esistite, Marx identifica la specificità dell'uomo e la sua creatività:

"La creazione pratica di un mondo oggettivo, la trasformazione della natura inorganica è la riprova che l'uomo è un essere appartenente ad una particolare specie e dotato di coscienza." (Manoscritti economico-filosofici del 1844)

"Proprio soltanto nella trasformazione del mondo oggettivo l'uomo si mostra quindi realmente come un essere che appartiene ad una specie particolare." (Manoscritti economico-filosofici del 1844)

"L'oggetto del lavoro è quindi l'oggettivazione della vita dell'uomo come essere che appartiene ad una specie, in quanto egli si sdoppia non soltanto, come nella coscienza, intellettualmente, ma anche attivamente, realmente, e si guarda quindi in un mondo da lui stesso creato." (Manoscritti economico-filosofici del 1844)

Qual è il fine ultimo di questa tendenza dell'uomo ad agire per trasformare il mondo? Senz'altro egli ha bisogno di sopperire alla carenza costitutiva del suo essere, ma Marx legge in quella tendenza molto di più: legge l'autocreazione dell'uomo, la scoperta di una ricchezza di bisogni materiali e "spirituali" indefinitamente ridondante e la tensione verso la realizzazione dell'uomo totale o universale:

"L'uomo ricco è al contempo l'uomo bisognoso di una totalità di manifestazioni di vita umane. L'uomo per cui la sua pro-pria realizzazione è come interna necessità, come bisogno." (MEF)

"L'appropriazione sensibile dell'esistenza e vita umana, del-l'uomo oggettivo, delle opere umane, per e attraverso l'uomo, non è da prendersi soltanto nel senso dell'immediato, unilaterale godi-mento, nel senso del possedere, dell'avere. L'uomo si immedesima, in una guisa onnilaterale, nel suo essere onnilaterale, dunque da uo-mo totale. Ognuno dei suoi umani rapporti col mondo, il vedere, l'udire, l'odorare, il gustare, il toccare, il pensare, l'intuire, il sentire, il volere, l'agire, l'amare, in breve ognuno degli organi della sua in-dividualità, come organi che sono immediatamente nella loro forma organi comuni, sono, nel loro oggettivo contegno, ossia nel loro comportamento verso l'oggetto, appropriazione di questo mede-simo. L'appropriazione dell'umana realtà, il comportamento umano verso l'oggetto, è la verifica dell'umana realtà, è umano agire e umano patire, che il patire umanamente inteso è auto-fruizione del-l'uomo." (MEF, p. 229)

"È soltanto per la dispiegata ricchezza oggettiva dell'ente umano che la ricchezza della soggettiva umana sensibilità, che un orecchio musicale, che un occhio, per la bellezza della forma, in breve le fruizioni umane, diventano dei sensi capaci, dei sensi che si affermano quali umane forze essen-ziali, e sono in parte sviluppati e in parte prodotti. Giacché non solo i cinque sensi, ma anche i sensi detti spirituali, la sensibilità pratica (la volontà, l'amore etc), in una parola la umana sensibilità, l'uma-nità dei sensi, c'è soltanto per l'esistenza del suo oggetto, per la na-tura umanizzata. L'educazione dei cinque sensi è opera dell'intera storia universale fino a questo tempo. Il senso costretto al rozzo bi-sogno pratico ha anche soltanto una sensibilità limitata. Per l'uomo affamato non esiste il carattere umano del cibo, bensì soltanto la sua astratta esistenza di cibo: questo potrebbe indifferentemente presen-tarsi a lui nella forma la più rozza; e non si può dire in che questa attività nutritiva si distingue da quella bestiale. L'uomo assorbito da cure, bisognoso, non ha sensi per lo spettacolo più bello. Il mercante di minerali vede solo il loro valore

mercantile, non la bellezza e la peculiare natura del minerale; non ha alcun senso mineralogico. Dun-que, si richiede l'oggettivazione dell'ente umano, e sotto l'aspetto teorico e sotto quello pratico, tanto per rendere umani i sensi del-l'uomo che per creare la sensibilità umana corrispondente all'intera ricchezza dell'ente umano e naturale." (p. 231)

E' nella ricchezza dei bisogni umani che si esprime la differenza rispetto agli altri animali:

"Certamente anche l'animale produce. Si costruisce un nido o delle abitazioni come fanno le api, i castori, le formiche, ecc. Ma esso produce soltanto ciò che immediatamente gli occorre, per sé o per i suoi nati, produce, dunque, in modo unilaterale, mentre la produzione dell'uomo ha un carattere universale; (l'animale) produce solo se spinto da un bisogno fisico immediato, mentre l'uomo produce anche libero dal bisogno fisico, e produce veramente quando è libero da quest'ultimo. L'animale riproduce soltanto se stesso, mentre l'uomo riproduce l'intera natura; il prodotto dell'animale appartiene immediatamente al suo corpo fisico, mentre l'uomo si pone in un rapporto di libertà dinanzi al suo lavoro. L'animale forma le cose soltanto secondo la misura e il bisogno della specie cui appartiene, mentre l'uomo è in grado di produrre secondo la misura di ogni specie e sa in ogni caso predisporre la misura conforme a quello specifico oggetto, quindi l'uomo forma anche secondo le leggi della bellezza." (Manoscritti economico-filosofici del 1844)

E' evidente che Marx fa rientrare nella produzione ogni attività che oggettiva le potenzialità umane. Da questo punto di vista, non si dà alcuna sostanziale differenza tra lavoro manuale e lavoro intellettuale. In un certo senso, anzi, il lavoro manuale non esiste, perché anche il più primitivo cacciatore-raccoglitore deve disporre di un'abilità tecnica che è frutto della tradizione e dell'apprendimento e di categorie che gli consentano di identificare il cibo commestibile rispetto a quello che non lo è o addirittura è tossico. Per quanto riguarda l'attività intellettuale in senso proprio, poi, Marx scrive:

"Anche quando io sono attivo scientificamente etc - un'attività ch'io medesimo posso realizzare in comunanza diretta con altri - io sono sociale perché attivo come uomo. Non soltanto il materiale della mia attività - lo stesso linguaggio con cui il pensatore opera - mi è dato come prodotto sociale, ma la mia propria esistenza è attività sociale, e però ciò che io faccio da me lo faccio da me per la società e con la coscienza di me come ente sociale." (MEF, pp. 227-228)

"Un lavoro realmente libero, per esempio comporre, è, al tem-po stesso, la cosa maledettamente più seria di questo mondo, lo sforzo più intensivo che ci sia." (Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica)

L'oggettivazione delle potenzialità umane attraverso il lavoro - quest'impresa che dura dacché esiste l'uomo - ha prodotto un mondo oggettivo - di beni, di tecniche, di saperi, di opere d'arte, ecc. - la cui ricchezza è sorprendente, e il cui fine per Marx è triplice.

Per un verso, essa dovrebbe promuovere *"il ritorno completo, consapevole, compiuto all'interno di tutta la ricchezza dello sviluppo storico, dell'uomo per sé quale uomo sociale, cioè uomo umano."* (MEF, pp. 225-226) Ciò significa che ogni individuo dovrebbe sviluppare la consapevolezza di appartenere ad una specie universale, la cui storia ha trasformato il mondo per porre a disposizione di ciascuno adeguate opportunità di sviluppo.

In secondo luogo, questa consapevolezza dovrebbe promuovere l'uomo totale, vale a dire l'individuo le cui potenzialità particolari sono dispiegate totalmente in virtù della sua interazione con il mondo sociale e con il mondo della cultura:

"...l'antica concezione secondo cui l'uomo, quale che sia la sua limitata determinazione nazionale, religiosa, politica, è sempre lo scopo della produzione, sembra molto elevata rispetto al mondo moderno, in cui la produzione si presenta come scopo dell'uomo e la ricchezza come scopo della produzione. Di fatto però, se la si spoglia della limitata forma borghese, che cos'è la ricchezza se non l'universalità dei bisogni, delle capacità, dei godimenti, delle forze produttive ecc. degli individui generata nello scambio universale? cos'è se non il pieno sviluppo del dominio

dell'uomo sulle forze della natura, sia su quelle della cosiddetta natura, sia su quelle della sua propria natura? Cos'è se non l'estrinsecazione assoluta delle sue doti creative, senza altro presupposto che il precedente sviluppo storico, che rende fine a se stessa questa totalità dello sviluppo, cioè dello sviluppo di tutte le forze umane come tali, non misurate su un metro già dato. Nella quale l'uomo non si riproduce in una dimensione determinata, ma produce la sua totalità? Dove non cerca di rimanere qualcosa di divenuto, ma è nel movimento assoluto del divenire?" (GRD, 1, pag. 466)

In terzo luogo, giunta al suo massimo grado di sviluppo, la ricchezza produttiva inaugura il regno della libertà:

*"... il regno della libertà comincia soltanto laddove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria. Come il selvaggio deve lottare con la natura per soddisfare i suoi bisogni, per conservare e per riprodurre la sua vita, così deve fare anche l'uomo civile, e lo deve fare in tutte le forme della società e sotto tutti i possibili modi di produzione. A mano a mano che egli si sviluppa il regno delle necessità naturali si espande, perché si espandono i suoi bisogni, ma al tempo stesso si espandono le forze produttive che soddisfano questi bisogni. La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguono il loro compito con il minore possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità." (ICP, III*****, pag. 1102-1103)*

Per quanto, infatti, il lavoro possa essere inteso, affrancato dallo sfruttamento, come un'attività sociale e umanizzante, il fine ultimo dell'impresa umana di trasformare il mondo è di creare tempo libero in misura sempre maggiore. Non meno del tempo dedicato al lavoro, il tempo libero è produttivo se esso viene investito in attività che valorizzano l'uomo, universalizzandolo: nella cura degli affetti, nella partecipazione ad attività collettive, nella coltivazione degli interessi, nella pratica culturale aperta alla letteratura, alla filosofia, alla storia, alle arti, alle scienze.

In questa ottica si possono comprendere pienamente queste singolari e sorprendenti citazioni:

"Supponiamo d'aver prodotto in quanto uomini: ciascuno di noi avrebbe, nella sua produzione, affermato doppiamente se stesso e l'altro. Io avrei 1) oggettivato, nella mia produzione, la mia individualità e la sua peculiarità, ed avrei quindi goduto, nel corso dell'attività, di una manifestazione individuale della vita, così come, contemplando l'oggetto, avrei goduto della gioia individuale di sapere la mia personalità come una potenza concreta, sensibilmente visibile e quindi elevata sopra ogni dubbio. 2) Nel tuo godimento e nel tuo uso del mio prodotto io proverei immediatamente il godimento consistente tanto nella consapevolezza di aver soddisfatto col mio lavoro un bisogno umano, quanto di aver oggettivato l'essere umano e quindi di aver procurato al bisogno di un altro essere umano l'oggetto ad esso corrispondente; 3) di esser stato per te l'intermediario tra te e la specie e dunque di venire inteso e sentito da te come una integrazione del tuo proprio essere e come una parte indispensabile di te stesso, di sapermi dunque confermato tanto nel tuo pensiero quanto nel tuo amore; 4) di aver posto immediatamente nella mia individuale manifestazione di vita la tua manifestazione di vita, e dunque di aver confermato e realizzato immediatamente nella mia attività la mia vera essenza, la mia essenza comune e umana." (MEF, 1844)

"Se supponi l'uomo come uomo e il suo rapporto col mondo come rapporto umano, tu puoi scambiare amore solo contro amore, fiducia solo contro fiducia, ecc. Se vuoi godere dell'arte, devi essere un uomo colto in fatto di arte; se vuoi esercitare un'influenza su altri uomini, devi essere un uomo attivo realmente stimolante e trascinante altri uomini. Ogni tuo rapporto con gli uomini — e

con la natura — dev'essere un'espressione determinata, corrispondente all'oggetto da te voluto, della tua reale vita individuale." (MEF)

E' evidente che Marx ha intuito quella che oggi si può ritenere la caratteristica più singolare del cervello umano: la ridondanza funzionale, che lo rende non solo un organo adattivo, ma iperadattivo, nel senso che esso tende verso un equilibrio caratterizzato da un rapporto attivo e creativo con l'oggetto (il mondo della natura, il mondo della cultura) e con l'Altro.

Trasformando il mondo, attraverso un'impresa collettiva che pone in gioco tutte le generazioni, l'uomo crea i presupposti per sviluppare pienamente il proprio essere, per esprimere al massimo grado le potenzialità individuali e riconoscere l'intimo legame che lega la sua esperienza a quella di tutti gli altri: per riconoscersi, dunque, come individuo sociale universale o totale.

E' facile stigmatizzare la concezione dell'uomo di Marx come utopistica, in quanto egli ritiene che l'uomo onnilaterale possa realizzarsi solo dopo il superamento del sistema capitalistico il quale tende a passivizzare gli esseri umani nei diversi ruoli assegnati di agenti economici: il capitalista sempre più avido di ricchezza, il lavoratore che agisce con l'unico fine di sopravvivere e, se possibile, migliorare il suo tenore di vita, il consumatore frustrato dall'infinità dei suoi desideri, il povero che non riesce a soddisfare i suoi bisogni primari, ecc.

In realtà, a ben vedere, facendo riferimento all'uomo onnilaterale (in opposizione a quello unilaterale prodotto dal sistema capitalistico), Marx ha colto una verità profonda che oggi è confermata addirittura dalle scienze neurobiologiche.

Il benessere umano postula la soddisfazione di bisogni primari, comuni a tutti gli animali (come la fame, il riparo [tana], la regolazione della temperatura corporea, la protezione dai pericoli, ecc.), e di bisogni specificamente umani, che si possono ricondurre genericamente a tutto ciò che dà senso all'esistenza individuale. Questi ultimi bisogni sono vincolati a due sistemi biochimici: il sistema della ricerca, mediato dalla dopamina, e il sistema del piacere, mediato dall'endorfina.

Il sistema dopaminico è sostanzialmente un sistema psicoattivante, che spinge l'uomo a realizzare esperienze che lo rendono felice; il sistema endorfinico, segnala che le esperienze realizzate sono veramente appaganti.

Il problema è che questi due sistemi possono facilmente dissociarsi, se l'individuo persegue mete unilaterali: il successo sociale, il lavoro, lo studio, il denaro, la cura dell'immagine estetica, la soddisfazione sessuale fine a se stessa, il consumo di beni, ecc. L'appetizione unilaterale mantiene un'elevata attivazione del sistema dopaminico, ma inibisce quello endorfinico. La conseguenza di questa dissociazione è la compulsione, vale a dire un comportamento appetitivo sempre più spiccato che non giunge mai alla soddisfazione e mantiene uno stato di perenne frustrazione.

Nell'Abbecedario ho sintetizzato il problema in questi termini:

“Più di ogni altro animale l'uomo aspira alla felicità. Non può fare altrimenti essendo ricco di potenzialità emozionali e intellettive, e per giunta motivato da un'angoscia di precarietà che è solo sua. L'antifona dell'infinito, a questo punto, è chiara. Se le consapevolezza che essa comporta – i lutti, i dolori, le malattie, la vecchiaia, la morte – fossero sempre al centro della coscienza, ci troveremmo tutti a pensare come Buddha che la vita è una moneta falsa. Quelle consapevolezza, invece, sono tenute al margine della coscienza dall'aspirazione alla felicità. Il problema è come realizzarla. Le strategie non funzionano tutte.

Il sistema del piacere non è specializzato, non riconosce un centro per la fame, uno per il sesso, uno per i soldi, uno per la musica e via dicendo. È polivalente e, per di più, esigente, maledettamente esigente. Si mantiene in equilibrio solo se è stimolato in più modi. Predilige insomma i piaceri eterogenei, da quelli fisici a quelli spirituali. E, dato che è un sistema unico, pare che questa differenza, alla quale si appellano gli edonisti per un verso, le vittime della virtù per un altro, la natura non la riconosca. Mens sana in corpore sano è una bella formula di saggezza, ma, da

Cartesio in poi, gli uomini hanno sempre più difficoltà a praticarla. Esistono troppi corpi nel nostro mondo scolpiti nelle palestre che mascherano un cervello da gallina. Non meglio se la cavano quei pochi, che, disprezzando le mode e coltivando solo lo spirito, vanno in giro con la testa piegata da un peso che il corpo macilento sembra non reggere.

Qualunque limitazione della pratica delle diverse attività da cui un individuo può ricavare piacere è controproducente. Così, se uno pretende di soddisfarsi ingurgitando solo del cibo, ne può mettere dentro quanto ne vuole: gli rimane la fame (di vivere); se un altro vuole appagarsi solo con le letture dei libri, si incupisce. Idem per gli assatanati del lavoro, dei soldi, del potere, del sesso e di tutte le ossessioni unilaterali. La verità più o meno è questa: per avere un po' di pace, l'uomo è costretto a sviluppare tutte le sue qualità – fisiche e psichiche – in un rapporto significativo, cioè vissuto, sentito, partecipato, con il mondo (con se stesso, la natura, gli altri e la cultura). Questa è la dura (?) *lex* scritta nel congegno.”

L'orientamento compulsivo, che mortifica la natura umana, nella misura in cui essa ha bisogno di realizzarsi attraverso una serie di oggettivazioni che riguardano la vita nei suoi diversi aspetti, è per Marx una conseguenza del sistema capitalistico.

Esso, infatti, per un verso, ha prodotto un'accelerazione della produzione della ricchezza e della trasformazione del mondo che non ha uguali nel corso della storia precedente, ponendo, con la mondializzazione, le premesse perché l'umanità riconosca l'universalità del legame sociale. Per un altro, in conseguenza del "mito" di una proprietà privata sottratta al controllo sociale, ha separato l'uomo da se stesso e dall'altro uomo, generando la duplice alienazione dell'egoismo individualistico e della miseria:

"La proprietà privata ci ha fatti talmente ottusi e unilaterali che un oggetto è nostro solo quando lo abbiamo, quando, dunque, esiste per noi come capitale, o è immediatamente posseduto, mangiato, bevuto, portato sul nostro corpo, abitato etc, in breve utilizzato.

Tutti i sensi, fisici e spirituali, sono stati quindi sostituiti dalla semplice alienazione di essi tutti, dal senso dell'avere. A questa asso-luta povertà doveva ridursi l'ente umano, per produrre alla luce la sua intima ricchezza." (MEF, p. 229)

La verità, dunque, è che gli esseri umani vivono in un mondo la cui ricchezza è indefinita, ma, sia pure in maniera diversa a seconda dello status e della collocazione nell'ordinamento sociale, vivono male perché la carenza di una coscienza universale, il restringimento dell'esperienza alla singola individualità, l'incapacità di cogliere la vicenda personale nel flusso della storia, la difficoltà di utilizzare la ricchezza sociale prodotta dall'umanità ai fini di uno sviluppo integrale della personalità, determina un disagio diverso ma universale.

Tale disagio Marx lo ha ricondotto al processo di alienazione, che, all'epoca, era del tutto evidente a livello di subordinazione del lavoro al capitale. Il concetto di alienazione ha, però, una portata molto più ampia.

L'alienazione

Marx è giunto a prendere coscienza dell'alienazione economica partendo dall'analisi che Feuerbach ha fatto dell'alienazione religiosa, la più antica, la più insidiosa, che alla sua epoca ancora persiste inducendo nelle masse popolari l'accettazione della loro condizione miserabile come espressione della volontà divina. Egli ha scritto:

"... l'uomo fa la religione, e non la religione l'uomo. Infatti, la religione è la coscienza di sé e

il sentimento di sé dell'uomo che non ha ancora conquistato o ha già di nuovo perduto se stesso. Ma l'uomo non è un'entità astratta posta fuori del mondo. L'uomo è il mondo dell'uomo, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione, una coscienza capovolta del mondo, poiché essi sono un mondo capovolto...

La religione è soltanto il sole illusorio che si muove intorno all'uomo, fino a che questi non si muove intorno a se stesso. E' dunque compito della storia, una volta scomparso l'al di là della verità, quello di ristabilire la verità dell'al di qua. E innanzi tutto è compito della filosofia, la quale sta al servizio della storia, una volta smascherata la figura sacra dell'autoestranazione umana, smascherare l'autoestranazione nelle sue figure profane. La critica del cielo si trasforma così nella critica della terra, la critica della religione nella critica del diritto, la critica della teologia nella critica della politica." (LQE, pp. 49-51)

"Eliminare la religione in quanto illusoria felicità del popolo vuol dire esigere la felicità reale. L'esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione è l'esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni." (LQE, pag. 50)

Non è peraltro l'alienazione religiosa che preoccupa Marx. Egli intuisce che il sistema economico capitalistico è destinato sia pure lentamente a spostare l'attenzione degli esseri umani sulla vita mondana e sulla felicità terrena. Il problema è che lo stesso sistema che alimenta questa incoercibile aspirazione pone le premesse di un'alienazione più pericolosa di quella religiosa - l'alienazione economica - che egli analizza in questi termini:

"Noi partiamo da un fatto economico, attuale. L'operaio diventa tanto più povero quanto più produce ricchezza, quanto più la sua produzione cresce in potenza e in estensione. L'operaio diventa una merce tanto più a buon mercato quanto più crea delle merci. Con la messa in valore del mondo delle cose cresce in rapporto diretto la svalutazione del mondo degli uomini..." (MEF, pp. 194)

"In che cosa consiste l'espropriazione del lavoro? In primo luogo in questo: che il lavoro resta esterno all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e che l'operaio quindi non si afferma nel suo lavoro, bensì si nega, non si sente appagato ma infelice, non svolge alcuna libera energia fisica e spirituale, bensì mortifica il suo corpo e rovina il suo spirito. l'operaio si sente quindi con se stesso soltanto fuori del lavoro, e fuori di sé nel lavoro..."

Il lavoro non è quindi la soddisfazione di un bisogno, bensì è soltanto un mezzo per soddisfare dei bisogni esterni ad esso. La sua estraneità risalta nel fatto che, appena cessa di esistere una costrizione fisica o d'altro genere, il lavoro è fuggito come una peste..."

Il risultato è che l'uomo (il lavoratore) si sente libero ormai sol-tanto nelle sue funzioni bestiali, nel mangiare, nel bere e nel gene-rare, tutt'al più nell'aver una casa, nella sua cura corporale etc, e che nelle sue funzioni umane si sente solo più una bestia." (MEF, pp. 196-197)

"L'alienazione dell'operaio nel suo oggetto si esprime... in modo che, quanto più l'operaio produce, tanto meno ha da consumare, e quanto più crea dei valori e tanto più egli è senza valore e senza dignità, e quanto più il suo prodotto ha forma e tanto più l'operaio è deforme, e quanto più è raf-finato il suo oggetto e tanto più è imbarbarito l'operaio, e quanto più è potente il lavoro e tanto più impotente diventa l'operaio, e quanto più è spiritualmente ricco il lavoro e tanto più l'operaio è divenuto senza spirito e schiavo della natura." (MEF, p. 196)

Non c'è nessuna drammatizzazione in queste parole. L'avvio della civiltà industriale, sia in Inghilterra che in Francia e in Germania, di fatto è coincisa con un processo di degradazione dell'uomo che non ha confronto in alcuna altra epoca storica. Uomini, donne, bambini sono stati messi letteralmente alla catena per 12-14 ore al giorno. Molti di essi sono morti di fame, di sfinimento, di alcolismo e di sostanze oppiacee (distribuite dai medici sotto forma di sciroppo per lenire tutti i "dolori"). Questa realtà non è più sotto i nostri occhi, ma la recente globalizzazione ha offerto la prova che, ovunque una società imbocca la via dell'industrializzazione, si ripete più o meno lo stesso fenomeno: la ricchezza cresce, ma al prezzo della schiavizzazione dei lavoratori

(compresi donne e bambini).

All'epoca di Marx la spoliazione del lavoratore dal suo prodotto è la sua disumanizzazione sono realtà determinate dall'avvio del capitalismo. Su quale base, però, essa si realizza, si mantiene e viene, sia pure malvolentieri, accettata dalla classe operaia? Sulla base di un'ideologia - quella liberista - che si sovrappone al processo storico e giunge a ricondurlo a leggi oggettive dell'economia, del tutto indipendenti dalla volontà umana.

Il lavoratore di fatto è un individuo libero. Costretto dalla privatizzazione delle terre ad abbandonare la campagna, ove egli poteva almeno in parte produrre i beni di sussistenza ed avvalersi di una comunità in qualche misura solidale, egli si ritrova sprovvisto di ogni risorsa che non sia la sua forza-lavoro. Nessuno formalmente lo obbliga a scambiarla per un salario. Se vuole sopravvivere, però, è costretto a venderla come una merce e ad accettare l'uso che il capitalista intende farne, ricavando da essa un profitto.

Egli non può negare di essere libero: volendo, infatti, può affrancarsi dalla catena di montaggio. Di fatto, non può farlo se non a rischio di morire. Rischio, peraltro, che si realizza nel momento in cui, se non serve, egli viene messo sulla strada.

La libertà raggiunta dall'uomo sulla carta lo rende di fatto schiavo e dipendente dal mercato. E' evidente per Marx che questa contraddizione risulterebbe immediatamente clamorosa se essa non fosse mascherata dall'ordinamento giuridico e da quello politico.

L'alienazione politica di fatto coincide con la costituzione dello Stato moderno, nato sull'onda della Rivoluzione francese:

"Là dove lo stato politico ha raggiunto il suo vero sviluppo, l'uomo conduce non soltanto nel pensiero, nella coscienza, bensì nella realtà, nella vita, una doppia vita, una celeste e una terrena, la vita nella comunità politica nella quale egli si considera come ente comunitario, e la vita nella società civile nella quale agisce come uomo privato, che considera gli altri uomini come mezzo, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee." (LQE, pag. 15)

Per capire meglio questa dissociazione tra cittadino e uomo, occorre tenere conto dell'analisi che Marx fa, ne *La questione ebraica* (1844), dei diritti dell'uomo e del cittadino sanciti nella Carta della Rivoluzione francese del 1793:

"I cosiddetti *diritti dell'uomo, i droits de l'homme*, come distinti dai *droits du citoyen* non sono altro che i diritti del *membro della società civile*, cioè dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità. La costituzione più radicale, la costituzione del 1793 può dire:

"Déclar. des droits de l'homme et du citoyen":

Art. 2.: "Ces droits, etc. (les droits naturels et imprescriptibles) sont: l'*égalité*, la *liberté*, la *sûreté*, la *propriété*".

In che consiste la *liberté*?

Art. 6.: "La *liberté* est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui", secondo la Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1791: "La *liberté* consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui".

La libertà è dunque il diritto di fare ed esercitare tutto ciò che non nuoce ad altri. Il confine entro il quale ciascuno può muoversi *senza nocimento* altrui, è stabilito per mezzo della legge, come il limite tra due campi è stabilito per mezzo di un cippo. Si tratta della libertà dell'uomo in quanto monade isolata e ripiegata su se stessa... Il diritto dell'uomo alla libertà si basa non sul legame dell'uomo con l'uomo, ma piuttosto sull'isolamento dell'uomo dall'uomo. Esso è il *diritto* a tale isolamento, il diritto dell'individuo *limitato*, limitato a se stesso.

L'utilizzazione pratica del diritto dell'uomo alla libertà è il diritto dell'uomo alla *propriété privata*?

In che consiste il diritto dell'uomo alla proprietà privata?

Art. 16, (*Const. de 1793*): "Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie" .

Il diritto dell'uomo alla proprietà privata è dunque il diritto di godere arbitrariamente (à son gré), senza riguardo agli altri uomini, indipendentemente dalla società, della propria sostanza e di disporre di essa, il diritto dell'egoismo. Quella libertà individuale, come questa utilizzazione della medesima, costituiscono il fondamento della società civile. Essa lascia che ogni uomo trovi nell'altro uomo non già la realizzazione, ma piuttosto il limite della sua libertà. Ma essa proclama innanzi tutto il diritto dell'uomo "de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie".

Restano ancora gli altri diritti dell'uomo, la *égalité* e la *sûreté*.

L'*égalité*, qui nel suo significato non politico, non è altro che l'uguaglianza della libertà sopra descritta, e cioè: che ogni uomo viene ugualmente considerato come una siffatta monade che riposa su se stessa. La Costituzione del 1795 stabilisce così il concetto di tale uguaglianza, conforme al suo significato:

Art. 5 (*Const. de 1795*): "L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse".

E la *sûreté*?

Art. 8 (*Const. de 1795*): "La sûreté consiste dans la Protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et des ses propriétés".

La sicurezza è il più alto concetto sociale della società civile, il concetto della polizia, che l'intera società esiste unicamente per garantire a ciascuno dei suoi membri la conservazione della sua persona, dei suoi diritti e della sua proprietà...

Per il concetto di sicurezza la società civile non si innalza oltre il suo egoismo. La sicurezza è piuttosto l'assicurazione del suo egoismo.

Nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa dunque l'uomo egoistico, l'uomo in quanto è membro della società civile, cioè individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità. Ben lungi dall'essere l'uomo inteso in essi come specie, la stessa vita della specie, la società, appare piuttosto come una cornice esterna agli individui, come limitazione della loro indipendenza originaria. L'unico legame che li tiene insieme è la necessità naturale, il bisogno e l'interesse privato, la conservazione della loro proprietà e della loro persona egoistica.

È già abbastanza enigmatico il fatto che un popolo, il quale appunto incomincia a liberarsi, ad abbattere tutte le barriere tra i diversi membri del popolo, a fondare una comunità politica, che un tale popolo proclami solennemente (*Déclar. de 1791*) il diritto dell'uomo egoista, isolato dal suo simile e dalla comunità... Ancor più enigmatico diviene questo fatto quando vediamo che la cittadinanza, la comunità politica viene abbassata dagli emancipatori politici addirittura a mero mezzo per la conservazione di questi cosiddetti diritti dell'uomo, che pertanto il citoyen viene considerato servo dell'*homme* egoista, che la sfera nella quale l'uomo si comporta come ente comune viene degradata al di sotto della sfera nella quale esso si comporta come ente parziale, infine che non l'uomo come *citoyen*, bensì l'uomo come *bourgeois* viene preso per l'uomo *vero e proprio*."

Focalizzando l'attenzione sull'alienazione religiosa, economica e politica, che, alla sua epoca, si integrano tra loro, Marx ha scoperto, quasi senza rendersene conto, lo statuto proprio della coscienza umana, incline a naturalizzare l'ordine di cose in cui è immersa e ad essere irretita dalle apparenze. Le apparenze sono riconducibili alla complessità dei processi storici che, pur prodotti dagli esseri umani nei loro sforzi incessanti di trasformare la natura, scorrono sotterraneamente e

giungono a manifestarsi come espressioni di leggi naturali, come potenze estranee e indipendenti dalla volontà umana.

La tendenza alla mistificazione della coscienza concerne la storia totale della specie umana, ed è riconducibile alla sua difficoltà di prendere atto del significato reale della storia come prodotto umano. Essa si declina, pertanto, nel tempo, in forme varie, espressive dei modi in cui le società hanno organizzato il loro rapporto produttivo con la natura e dei modi in cui esse tendono a coprire, a razionalizzare e a giustificare l'esistente attraverso le ideologie.

Il ruolo svolto dalle ideologie, e cioè dalle visioni del mondo prodotte dai ceti dominanti, e soprattutto dagli intellettuali, a partire dall'epoca, coincidente con l'inizio della storia umana, in cui si è definita la separazione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, nel ratificare le apparenze - l'organizzazione dei sistemi sociali - come espressioni di leggi di natura, è, per Marx, fuor di dubbio, e peraltro agevolmente verificabile. Ma è pur vero che la produzione ideologica solo in minima parte può essere ricondotta ad una deliberata attività di mistificazione operata da alcuni essere umani a danno di altri. Nel suo complesso, essa esprime un limite proprio della coscienza nel suo rapportarsi alla realtà: un limite non insormontabile, per Marx, ma il cui superamento non può prescindere da uno sviluppo delle forze produttive molto elevato che fonda la possibilità che l'uomo, infine, riconosca se stesso, le potenzialità della sua natura nella ricchezza del mondo storico che egli ha prodotto. E' evidente che tale superamento implica che tra le forze produttive si considerino anche quelle intellettuali.

Se l'insistenza di Marx sulla produzione dei beni viene riferita, come è esplicito in tutta la sua opera, alla totalità della ricchezza sociale, vale a dire alla cultura - il cui aspetto materiale non è meno importante di quello spirituale -, il concetto di alienazione si radicalizza in senso storico-esistenziale.

"Gettato" nel mondo dall'evoluzione naturale come un essere sociale dotato di straordinarie potenzialità il cui uso dipende dalla scoperta delle potenzialità intrinseche alla natura inorganica, e quindi da uno sviluppo necessariamente lento, secolare delle forze produttive; separato dunque naturalmente da entrambe le potenzialità, che solo storicamente e progressivamente si attualizzano, non v'è da sorprendersi che l'uomo abbia colmato lo scarto segnato da quella separazione con una produzione simbolica, mitologica che è divenuta, poi, via via che le forze produttive si sono sviluppate, dando luogo all'organizzazione di sistemi sociali sempre più complessi, ideologica.

E' evidente, in altri termini, che l'alienazione, intesa come espropriazione dell'uomo di un potere di controllo su di una realtà storica che egli ha prodotto, si pone, in Marx, come una chiave interpretativa della storia della specie umana nella sua vicenda mondana: una chiave il cui significato ultimo verte sullo scarto tra lo sviluppo delle forze produttive, nel quale si esprimono le potenzialità proprie della natura umana, e lo statuto della coscienza, limitata intrinsecamente nel suo potere di consapevolezza dal calarsi e dal definirsi in rapporto ad un mondo storico e impregnata di un sapere ideologico che, nel contempo, la stabilizza e la fuorvia.

Il concetto di alienazione, considerato nelle varie forme in cui esso si è realizzato nel corso della storia dal momento in cui, con la divisione del lavoro manuale e di quello intellettuale, si sono differenziate le classi sociali, porta al cuore di una problematica contraddittoria onnipresente nell'opera di Marx. Per un verso, infatti, fuoriuscire dalla preistoria umana, che impedisce la realizzazione generica, universale della singola individualità, implica l'abolizione di quella divisione, e dunque il superamento dell'ordinamento in classi sociali e della proprietà privata. Da questo punto di vista, il cambiamento delle condizioni oggettive alienate in cui si realizza l'attività produttiva è essenziale e inderogabile.

Per un altro verso, quell'abolizione, che, attraverso la proprietà collettiva della ricchezza sociale, sancisce il dovere e il diritto dell'individuo di partecipare ad essa nella pienezza delle sue potenzialità, per non esaurirsi sul piano di una rivendicazione assistenzialistica, comprensibile in virtù delle memorie collettive di sfruttamento che rappresentano esse stesse un patrimonio storico -

un patrimonio mentale, in parte almeno inconsapevole -, postula una riforma radicale della coscienza umana incentrata sulla consapevolezza dell'identità sostanziale tra individualità pienamente sviluppata e essenza umana generica.

L'alienazione intesa come presa di coscienza dello sfruttamento può promuovere una ribellione collettiva contro l'ordine di cose esistente classista, ma, per approdare ad un nuovo ordine sociale umanizzato e umanizzante, essa non basta. Occorre una cultura collettiva radicalmente nuova, una cultura antropologica, filosofica e storica che estingua la possibilità di altre alienazioni - per esempio stataliste. In difetto di condizioni oggettive affrancate dalla divisione del lavoro, tale cultura non può, evidentemente, darsi; ma, in difetto di una nuova cultura collettiva adeguata alla natura umana, quelle condizioni non permettono di fuoriuscire dalla preistoria umana.

Questa contraddizione, che Marx risolve fideisticamente, presumendo che l'abolizione della proprietà privata restituisca immediatamente all'uomo la coscienza del suo essere sociale e universale, rivela indubbiamente il punto debole del sistema marxiano sotto forma di un approccio ingenuo al rapporto tra soggettività, coscienza sociale e storia.

In tutte le sue forme, l'alienazione, che separa l'uomo dal suo prodotto - il mondo umanizzato -, è un processo storico, che si realizza sulla base della produzione e della riproduzione della vita. Ma ciò non basta a capire come e perché, in tutte le fasi della storia, essa si sia imposta alla coscienza umana. Pur considerando il ruolo delle ideologie, che naturalizzano l'ordine di cose esistente, riuscendo a far passare come bene e interesse comune quanto è interesse della classe dominante, è impossibile trascurare il fatto che l'alienazione pone in luce anche una debolezza specifica, strutturale della coscienza umana: la sua propensione spontanea a credere nelle apparenze, e la difficoltà di trascendere il piano della fenomenologia sociale e della contemporaneità.

E' singolare che Marx, procedendo nell'analisi del capitalismo nella sua estensione a livello mondiale, e cogliendo il potere "stregante" che esso esercita per via del fatto che le categorie in cui cela la sua natura selvaggia diventano sempre più astratte, sempre più difficili da ricondurre ai processi reali di produzione, e alla fine del tutto ingannevoli perché incentrate sui valori liberal-democratici, non si sia quasi mai posto il problema di analizzare l'efficacia di quel potere sulla coscienza umana.

Certo, le ideologie sono in gran parte prodotte dai ceti dominanti. Ma perché esse vengono solitamente accettate e condivise dai ceti subordinati? Marx ha esplicitamente affrontato questo problema affermando che alle masse popolari, ricche di intuizioni su ciò che potrebbe essere un mondo giusto, fatto a misura d'uomo, manca l'arma della critica, vale a dire una teoria esplicativa e concreta della condizione in cui vivono. Egli ha trascorso gran parte della sua vita al fine di fornire ad esse quest'arma critica.

Se consideriamo le cose come sono andate e come stanno, riesce ulteriormente evidente il limite già segnalato del pensiero di Marx, che va ricondotto ad una teoria ingenua della mente umana.

Si può, oggi, sormontare tale limite? Forse sì, se tiene conto che una delle intuizioni più visionarie di Marx suona così:

"La tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo sul cervello dei viventi, e proprio quando sembra che essi lavorino per trasformare se stessi e le cose, per creare ciò che non è mai esistito, proprio in tali epoche di crisi rivoluzionario-essenziale essi evocano con angoscia i fantasmi del passato ponendoli al loro servizio; ne prendono a prestito i nomi, le parole d'ordine per la battaglia, i costumi per rappresentare, sotto questo vecchio e venerabile travestimento e con queste frasi prese a prestito, la nuova scena della storia." (Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte)

Questa frase ha anticipato la scoperta dei nuovi storici francesi del peso che i fattori mentali, in gran parte inconsci, esercitano sulla società e sugli individui che ad essa partecipano.

Questo argomento può essere svolto in maniera più propria analizzando la concezione della storia di Marx.

La concezione della storia

La concezione della storia di Marx è esposta in gran parte ne *L'ideologia tedesca*, un libro scritto nel 1847 con Engels proprio per chiarirsi le idee a riguardo e mai pubblicato (ha visto la luce solo nel 1932). Successivamente, Marx ha applicato la sua teoria, oltre che nel Manifesto del partito comunista, in saggi storici dedicati ad eventi contemporanei (Le lotte di classe in Francia, Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte, La guerra civile in Francia), che sono tutti di grande interesse.

La concezione della storia marxiana, nei suoi aspetti essenziali, muove dal presupposto materialistico, di cui abbiamo parlato, secondo il quale l'uomo si distingue dall'animale perché, date le sue carenze e le sue potenzialità, è in grado di agire sull'ambiente per adattarlo ai suoi bisogni. Sulla base di questo principio, la definizione stessa della storia e il suo sviluppo sono facili da definire:

“La storia non è altro che la successione delle singole generazioni, ciascuna delle quali sfrutta i materiali, i capitali, le forze produttive che le sono stati trasmessi da tutte le generazioni precedenti, e quindi da una parte continua, in circostanze del tutto cambiate, l'attività che ha ereditato; d'altra parte modifica le vecchie circostanze con un'attività del tutto cambiata...”

A mano a mano che nel corso di questo sviluppo si allargano le singole sfere che agiscono l'una sull'altra, a mano a mano che l'originario isolamento delle singole nazionalità viene annullato dal modo di produzione sviluppato, dalle relazioni e dalla conseguente divisione naturale del lavoro fra le diverse nazioni, la storia diventa sempre più storia universale” (LIT, pag. 27).

Lo sviluppo storico, riferito alle sempre maggiori competenze tecnologiche che si accumulano nel corso dei secoli, determina il passaggio da economie locali, comunitaristiche, all'interno delle quali gli individui dipendono personalmente gli uni dagli altri e producono beni che utilizzano direttamente, a economie nazionali, che comportano scambi sempre maggiori di beni valutati in rapporto al loro valore di scambio e, in una certa misura affrancano gli individui dalla dipendenza personale. Via via che il mercato si mondializza, gli scambi diventano sempre più universali. Sono di fatto rapporti sociali, ma vengono mediati dal denaro e dalle cose:

“Quanto minore è la forza sociale posseduta dal mezzo di scambio, quanto più esso è legato alla natura del prodotto immediato del lavoro e ai bisogni immediati dei soggetti di scambio, tanto maggiore deve ancora essere la forza della comunità che lega gli individui gli uni agli altri, rapporto patriarcale, comunità antica, feudalesimo, corporazione...”

I rapporti di dipendenza personale (dapprima in modo del tutto naturale) sono le prime forme sociali, nelle quali la produttività umana si sviluppa solo in misura ristretta e in punti isolati.

L'indipendenza personale fondata sulla dipendenza materiale è la seconda grande forma in cui si realizza per la prima volta un sistema del ricambio sociale generale, dei rapporti universali, dei bisogni universali e delle capacità universali.

La libera individualità, fondata sullo sviluppo universale degli individui e sulla subordinazione della loro produttività collettiva, sociale, come loro patrimonio sociale, è il terzo stadio...

(E' stato detto e si può dire che la bellezza e la grandezza risiedono proprio in questo ricambio materiale e spirituale, in questa connessione spontanea, indipendente dal sapere e dal

volere degli individui, e che presuppone proprio la loro indipendenza e indifferenza reciproche. E questa connessione oggettiva è certo preferibile alla loro mancanza di connessione o a una connessione soltanto locale, fondata su rapporti naturali di consanguineità, o di signoria e servitù...

Il grado e l'universalità dello sviluppo delle capacità in cui questa individualità diviene possibile, presuppone appunto la produzione sulla base dei valori di scambio; quest'ultima produce, per la prima volta, insieme all'universalità, l'estraneazione dell'individuo da sé e dagli altri, ma anche l'universalità e la versatilità delle sue relazioni e capacità.

Negli stadi precedenti dello sviluppo, il singolo individuo appare più compiuto appunto perché non ha ancora elaborato la pienezza delle sue relazioni e non se l'è ancora posta di fronte come insieme di potenze e di rapporti sociali da lui indipendenti. E' ridicolo rimpiangere quella pienezza originaria, proprio com'è ridicolo pensare di dover permanere in questa condizione di totale svuotamento" (GRD, pag. 89-94).

Ma gli uomini non producono solo beni di consumo o merci. La storia è caratterizzata anche da una ricca produzione intellettuale, vale a dire dalla produzione di miti, racconti, idee, valori, rappresentazioni, visioni del mondo, ecc. Qual è il rapporto tra la produzione materiale e quella intellettuale? Marx scrive a riguardo:

"La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale. Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale. Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, quale essa si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica, ecc. di un popolo. Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e delle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese" (LIT, pag. 13).

"Al di sopra delle differenti forme di proprietà e delle condizioni sociali di esistenza si eleva tutta una sovrastruttura di differenti impressioni, di illusioni, di particolari modi di pensare e di particolari concezioni della vita... L'individuo singolo, cui queste cose pervengono attraverso la tradizione e l'educazione, si può immaginare che esse costituiscano i veri motivi determinanti e il punto di partenza della sua attività" (18B, pag.).

La sovrastruttura intellettuale tende a dare un certo ordine alla realtà, vale a dire a dare ad essa una certa coerenza e razionalità. Per Marx è scontato che la razionalizzazione dell'esistente, che pure soddisfa un autentico bisogno umano, muove, corrisponde ed esprime soprattutto le esigenze della classe dominante:

"Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè, la classe che è la potenza materiale dominante della società è in pari tempo la sua potenza spirituale dominante. La classe che dispone dei mezzi della produzione materiale dispone con ciò, in pari tempo, dei mezzi della produzione intellettuale, cosicché ad essa in complesso sono assoggettate le idee di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale. Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come idee: sono dunque l'espressione dei rapporti che appunto fanno di una classe quella dominante, e dunque sono le idee del suo dominio" (LIT, pp. 35-36).

"C'è bisogno di profonda comprensione per capire che anche le idee, le opinioni e i concetti, insomma, anche la coscienza degli uomini cambia col cambiare delle loro condizioni di vita, delle loro relazioni sociali, della loro esistenza sociale? Cos'altro dimostra la storia delle idee, se non che la produzione intellettuale si trasforma assieme a quella materiale? Le idee dominanti di un'epoca sono sempre state soltanto le idee della classe dominante" (MPC, pag. 88).

"Ogni classe che prenda il posto di un'altra che ha dominato prima è costretta, non fosse che per raggiungere il suo scopo, a rappresentare il suo interesse come interesse comune di tutti i membri della società, ossia, per esprimerci in forma idealistica, a dare alle proprie idee la forma dell'universalità, a rappresentarle come le sole razionali e universalmente valide" (LIT, pag. 37).

In conseguenza di tutto questo è evidente per Marx che:

"Gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé, determinate dai fatti e dalle tradizioni..." (18B, pag. 7).

I fatti sono le condizioni oggettive di vita, espressivi della produzione materiale, le tradizioni sono le idee (in senso lato), espressivi della produzione intellettuale.

Le citazioni fanno pensare che Marx assuma la sovrastruttura come un occultamento, un mascheramento e una falsificazione dei fatti prodotti dai rapporti materiali. Qui come altrove, il problema è che Marx oggettiva un'intuizione profonda che non sviluppa, dando per scontato le sue implicazioni.

E' Engels che torna sull'argomento per confutare le rozze interpretazioni economicistiche del rapporto tra infrastruttura.

In una lettera del 5 agosto del 1890 a Conrad Schmidt, egli scrive:

"In generale in Germania il termine «materialista» è usato da molti tra i più giovani scrittori come fosse una mera frase fatta, con cui etichettare ogni cosa senza studiarla ulteriormente: si attacca l'etichetta e si crede così di aver liquidato la faccenda. Ma la nostra concezione della storia è anzitutto una guida nello studio, non una leva per la costruzione alla maniera hegeliana. Tutta la storia deve venir da capo studiata, le condizioni di esistenza delle diverse formazioni sociali devono venir esaminate nei particolari, prima di tentare di far derivare da esse le corrispondenti concezioni della politica, del diritto privato, dell'estetica, della filosofia, della religione, ecc. In quest'ambito finora è successo poco, perché solo pochi si sono messi seriamente al lavoro. In quest'ambito abbiamo bisogno di massicci aiuti, il territorio è infinitamente grande, e chi ha voglia di lavorare seriamente può riuscire a fare grandi cose e distinguersi. Ma invece di tutto ciò la frase fatta del materialismo storico (proprio di tutto si può fare una frase fatta) a molti tra i più giovani tedeschi serve solo a comporre come si deve al più presto possibile in sistema le loro conoscenze storiche relativamente misere — la storia economica è davvero ancora in fasce! — e credersi così molto potenti!"

Il 21 settembre del 1890, in risposta ad una lettera di Joseph Bloch che gli chiedeva se secondo la concezione materialistica della storia i rapporti economici costituiscano di per sé il momento determinante o solo per così dire la base concreta di tutti gli altri rapporti, i quali possono operare anche indipendentemente, Engels è ancora più chiaro:

"Secondo la concezione materialistica della storia la produzione e riproduzione della vita reale è nella storia il momento in ultima istanza determinante. Di più né io né Marx abbiamo mai affermato. Se ora qualcuno distorce quell'affermazione in modo che il momento economico risulti essere l'unico determinante, trasforma quel principio in una frase fatta insignificante, astratta e assurda. La situazione economica è la base, ma i diversi momenti della sovrastruttura — le forme politiche della lotta di classe e i risultati di questa — costituzioni stabilite dalla classe vittoriosa dopo una battaglia vinta, ecc. —, le forme giuridiche, anzi persino i riflessi di tutte queste lotte reali nel cervello di coloro che vi prendono parte, le teorie politiche, giuridiche, filosofiche, le visioni religiose ed il loro successivo sviluppo in sistemi dogmatici, esercitano altresì la loro influenza sul decorso delle lotte storiche e in molti casi ne determinano in modo preponderante la forma. È un'azione reciproca di tutti questi momenti, in cui alla fine il movimento economico si impone come fattore necessario attraverso un'enorme quantità di fatti casuali (cioè di cose e di eventi il cui interno nesso è così vago e così poco dimostrabile che noi possiamo fare come se non

ci fosse e trascurarlo). In caso contrario, applicare la teoria a un qualsiasi periodo storico sarebbe certo più facile che risolvere una semplice equazione di primo grado.

Ci facciamo da noi la nostra storia, ma, innanzitutto, a presupposti e condizioni assai precisi. Tra di essi quelli economici sono in fin dei conti decisivi. Ma anche quelli politici, ecc., anzi addirittura la tradizione che vive nelle teste degli uomini ha la sua importanza, anche se non decisiva...

La storia si fa in modo tale che il risultato finale scaturisce sempre dai conflitti di molte volontà singole, ognuna delle quali a sua volta è resa quel che è da una gran quantità di particolari condizioni di vita; sono perciò innumerevoli forze che si intersecano tra loro, un gruppo infinito di parallelogrammi di forze, da cui scaturisce una risultante — l'avvenimento storico — che a sua volta può esser considerata come il prodotto di una potenza che agisce come totalità, in modo non cosciente e non volontario. Infatti quel che ogni singolo vuole è ostacolato da ogni altro, e quel che ne viene fuori è qualcosa che nessuno ha voluto. Così la storia, quale è stata finora, si svolge a guisa di un processo naturale, ed essenzialmente è soggetta anche alle stesse leggi di movimento. Ma dal fatto che le singole volontà — ognuna delle quali vuole ciò a cui la spinge la sua costituzione fisica e le circostanze esterne, in ultima istanza economiche (le sue proprie personali o quelle generali e sociali) — non raggiungono ciò che vogliono, ma si fondono in una media complessiva, in una risultante comune, da questo fatto non si può comunque dedurre che esse vadano poste = 0. Al contrario, ognuna contribuisce alla risultante, e in questa misura è compresa in essa...

Del fatto che da parte dei più giovani si attribuisca talvolta al lato economico più rilevanza di quanta convenga siamo in parte responsabili anche Marx ed io. Di fronte agli avversari dovevamo accentuare il principio fondamentale, che essi negavano, e non sempre c'era il tempo, il luogo e l'occasione di riconsiderare quel che spettava agli altri fattori che entrano nell'azione reciproca. Ma appena si arrivava alla descrizione di un periodo storico, e perciò a un'applicazione pratica, le cose cambiavano, e nessun errore era qui possibile. Ma purtroppo è fin troppo frequente che si creda di aver capito a fondo una nuova teoria e di poterne senz'altro fare uso non appena ci si sia impadroniti dei suoi principi fondamentali, e anche questo non sempre in modo corretto. E questo rimprovero non posso risparmiarlo neanche a qualcuno dei recenti «marxisti», e ne è venuta fuori anche della roba incredibile. [...]."

E' difficile assumere il pensiero di Engels come una "correzione" di quello di Marx.

Per definire la struttura globale della società, questi fa ricorso ad una metafora la cui interpretazione non è di poco conto. Se la produzione è la base o il fondamento dell'edificio sociale, la funzionalità o agibilità dello stesso si identifica con gli spazi che stanno sopra le fondamenta, con gli spazi socio-culturali, laddove gli uomini vivono la loro vita cosciente e si rapportano gli uni agli altri. Il modo di produzione, importante in quanto definisce il grado di sviluppo delle forze produttive, e, di conseguenza, la ricchezza generale che una società riesce a produrre in virtù della divisione del lavoro, di determinati rapporti sociali, è, nel concreto processo del divenire storico, solo un aspetto di una totalità organismica - la formazione socio-economica - della quale esso rappresenta l'anatomia. L'analisi di una formazione socio-economica postula, dunque, uno studio attento delle articolazioni tra i diversi piani strutturali.

Affrontando ulteriormente il problema, il tardo Engels giunge ulteriormente a scrivere: *"Quanto più il terreno che stiamo indagando si allontana dal terreno economico e si avvicina al terreno ideologico puramente astratto, tanto più troveremo che esso presenta nella sua evoluzione degli elementi fortuiti, tanto più la sua curva procede a zig-zag." Se si traccia, però, "l'asse medio della curva" si "troverà che, quanto più lungo è il periodo preso in esame e quanto più è esteso il terreno studiato, tanto più questo asse si avvicina e corre parallelo all'asse dell'evoluzione economica." (Lettera a Walter Borgius del 25 gennaio 1894)*

Nonostante le precisazioni di Engels, il rapporto tra infrastruttura - la produzione materiale

come base dello sviluppo e dell'organizzazione sociale - e sovrastruttura - la teoria economica, il diritto, la filosofia, l'arte, la letteratura, l'etica, la religione, il senso comune, ecc. - è rimasto sempre un nodo problematico della concezione materialistica della storia, ampiamente contestato in nome della sua presunta rozzezza.

Approfondiremo questo problema nell'ultima lettura. Qui basta dire che l'accusa rivolta a Marx di materialismo e di economicismo, ripetuta infinite volte, è diventata un luogo comune. Essa, però, si fonda in gran parte su di una conoscenza approssimativa, orecchiata della sua opera.

Il vero limite di Marx è un eccesso di genialità che si traduce in una congerie di intuizioni straordinarie che egli non approfondisce, anzi sacrifica letteralmente sull'altare della dimostrazione scientifica dell'inesorabilità del declino del Capitalismo. Quasi tutti i suoi manoscritti sono densi di rimandi a temi da sviluppare, sui quali, invece, egli non tornerà più.

E' agevole fornire un esempio a riguardo.

Nell'Introduzione alla critica dell'economia politica, tra i punti che Marx si ripromette di approfondire in seguito c'è anche "il rapporto ineguale tra sviluppo della produzione materiale e per es. quella artistica."

Poco più avanti nel testo, c'è un ulteriore accenno al problema:

"Prendiamo, ad es., il rapporto dell'arte greca ed anche di Shakespeare con il presente. E' ben noto che la mitologia greca non fu solo l'arsenale, ma anche il terreno di coltura dell'arte greca. La concezione della natura e dei rapporti sociali, che stanno al fondo della fantasia e, quindi, della mitologia greche son forse compatibili con le filatrici automatiche, con le ferrovie, le locomotive e i telegrafi elettrici? Dove può andare a cacciarsi Vulcano di fronte a Roberts and Co., e Giove di fronte ai parafulmini ed Ermes di fronte al Crédit mobilier? Ogni mitologia vince e domina e plasma le forze della natura nella e colla immaginazione; scompare, dunque, con l'effettivo dominio su di esse. Cosa ne è della fama quando esiste Printinghouse square?"

L'arte greca presuppone la mitologia greca, vale a dire, la natura e le stesse forme sociali inconsapevolmente rielaborate dalla fantasia popolare in modo artistico. Questo è il suo materiale. Non una qualsivoglia mitologia, non una qualsivoglia rielaborazione artistica della natura (ivi compreso tutto l'oggettivo, quindi, anche la società). La mitologia egizia non poteva essere né il terreno di coltura né il grembo dell'arte greca. Ma, comunque, una mitologia. In nessun caso uno sviluppo sociale, che esclude ogni rapporto mitologico con la natura e con se stessa e che, invece, pretende dagli artisti una fantasia indipendente dalla mitologia.

Da un altro lato: è forse possibile Achille quando esistono polvere da sparo e piombo? O in generale l'Iliade con il torchio e la macchina da stampa? Con il torchietto da stampa non finiscono necessariamente il canto, la leggenda e la Musa? Non scompaiono, insomma, le condizioni necessarie della poesia epica?"

La difficoltà, tuttavia, non consiste nell'intendere che l'arte e l'epos greci siano legati a certe forme di sviluppo sociale. Consiste, invece, nel fatto che quell'arte e quell'epos ci assicurino godimento artistico e, in certo aspetto, valgano come norma e modello inarrivabile.

Un uomo non può tornar fanciullo, senza diventare infantile. Ma forse che non lo rallegra la spontaneità del fanciullo e non deve forse - sia pure collocandosi ad un livello superiore- tendere a riprodurne la verità? Non è forse vero che nella natura del fanciullo sopravvive il carattere proprio di ogni epoca nella sua verità naturale? Perché l'infanzia storica dell'umanità, laddove si è svolta nel modo più bello, non dovrebbe esercitare un eterno fascino, proprio come epoca destinata a non ritornar più? Vi sono fanciulli ineducati e fanciulli saccenti. Molti dei popoli antichi appartengono a quest'ultima categoria. Fanciulli normali furono i Greci. Il fascino della loro arte non è in contraddizione con il livello non sviluppato della società, da cui nacque. Piuttosto ne è il risultato ed è inseparabile dal fatto che non possano tornare le condizioni sociali immature da cui nacque e da cui esclusivamente poteva nascere."

Si può ritenere sublime l'intuizione per cui la mitologia è l'ideologia propria di una società il cui tasso di sviluppo economico e tecnologico è ancora basso. Si può addirittura approfondirla chiedendosi, per un verso, se la mitologia greca non ha impedito addirittura la nascita della scienza, laddove si davano tutte le premesse perché ciò potesse avvenire, e per un altro se sia un caso che l'arte sia rimasta a lungo, nel contesto della nostra civiltà, vincolata alla mitologia religiosa, e se sia un caso che tale nesso (che ci costringe ad ammirare la genialità di Michelangelo, Raffaello, Masaccio, Tiziano, ecc. nonostante essa sia costretta a rappresentare immagini religiose) è venuto meno con l'avvento della scienza e della tecnologia.

Per capire che Marx non è un economicista volgare, possiamo, però, anche prescindere dai testi che contestano di fatto tale accusa e fornire una prova più esplicita. Tale prova è fornita dai libri di storia scritti da Marx, e soprattutto dal suo capolavoro: *Il 18 Brumaio* di Luigi Bonaparte.

Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte

C'è una premessa importante da fare. Le opere storiche di Marx (*Rivoluzione e controrivoluzione in Germania*, *Le lotte di classe in Francia*, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* e *La guerra civile in Francia*) sono tutte dedicate ad eventi contemporanei e, in particolare, ad eventi che hanno segnato la sconfitta del sogno rivoluzionario delle masse popolari residuo alla stagione della Rivoluzione francese. Data la sua adesione agli ideali rivoluzionari, ci si aspetterebbe dunque un'analisi rivolta ad identificare i colpevoli di quella sconfitta o ad illuminare il fatalismo delle condizioni per cui le cose sono andate in un certo modo perché non potevano andare diversamente.

In quelle opere non si trova invece nulla di tutto questo. Marx è impegnato a cercare sotto l'illusorio il reale; sotto il politico, il sociale; sotto l'interesse generale, l'interesse di classe; sotto le forme dello Stato, le strutture della società civile. Cercare sotto significa dare per scontato che gli eventi e gli agenti storici sono irretiti da una trama illusoria.

L'analisi de *Il 18 brumaio* non è comprensibile se non si tiene conto della mistificazione delle coscienze, a cui Marx si richiama esplicitamente:

“Al di sopra delle differenti norme di proprietà e delle condizioni sociali di esistenza si eleva tutta una sovrastruttura di impressioni, di illusioni, di particolari modi di pensare e di particolari concezioni della vita. La classe intera crea questa sovrastruttura e le dà una forma sulla base delle sue proprie condizioni materiali e delle corrispondenti relazioni sociali. L'individuo singolo, cui queste cose pervengono attraverso la tradizione e l'educazione, può immaginarsi che esse costituiscano i veri motivi determinanti e il punto di partenza della sua attività.”

“Come nella vita privata si fa distinzione tra ciò che un uomo pensa e dice di sé e ciò che dice e fa in realtà, tanto più nelle lotte della storia si deve far distinzione fra le frasi e le pretese dei partiti e il loro organismo reale e i loro reali interessi, tra ciò che essi si immaginano di essere e ciò che in realtà sono.”

Si tratta dunque di capire ciò che è avvenuto al di là della mistificazione delle coscienze.

Ciò che è avvenuto in Francia, tra il 48 e il 52, di fatto è un paradosso: la rivoluzione popolare del 48 fallisce perché le classi borghesi, spaventate dal socialismo, si alleano e la reprimono con la violenza. Esse instaurano un regime repubblicano, ma, conseguita l'egemonia, cominciano a litigare perché rappresentano interessi diversi (la grande proprietà fondiaria, il Capitale, la piccola borghesia). A forza di litigare, esse paralizzano il regime parlamentare e aprono la via all'avvento di un Salvatore della patria, Luigi Bonaparte, nipote di Napoleone Bonaparte, che, dopo un anno dall'elezione a presidente, fa un colpo di Stato, proclamandosi Imperatore e instaurando una dittatura.

L'evento sembra lontano nel tempo e, alla luce del presente, insignificante. La sua importanza sta nel fatto che il Salvatore della Patria, che ripete nel 1852 il colpo di Stato effettuato dallo zio il

9 novembre (brumaio) del 1799 destituendo il Direttorio e impadronendosi del potere, è uno strano personaggio. Quello che Marx ne pensa è chiaro fin dall'esordio del libro:

“Hegel nota in un passo delle sue opere che tutti i grandi fatti e i grandi personaggi della storia universale si presentano per, così dire, due volte. Ha dimenticato di aggiungere la prima volta come tragedia, la seconda volta come farsa.” La tragedia è lo zio, Napoleone Bonaparte, la farsa il nipote, Luigi Bonaparte.

L'esordio lascia pensare ad un libro di insulti. A Marx, però, a differenza di Victor Hugo, che scrive un libro sprezzante su Napoleone il Piccolo, non interessa stigmatizzare il personaggio, bensì capire come la storia della società civile, con la sua fobia delle istanze popolari di giustizia e il conflitto di interessi all'interno delle classi borghesi (alta, media, piccola) abbia potuto far assurgere al rango di Eroe un personaggio mediocre, se non grottesco.

E', insomma, un'analisi di come una democrazia può finire in crisi se essa tradisce le istanze di uguaglianza sociale, che dovrebbero essere ad essa intrinseche, e, stigmatizzandole come espressione di anarchia, sovvertimento sociale, pretese assurde, socialismo, comunismo, si rivolge a “salvare” la società dai suoi “nemici” all'insegna di valori elevati: "Proprietà, famiglia, religione, ordine".

Senza saperlo, Marx, insomma, fornisce le chiavi atte a spiegare l'avvento delle dittature di destra del '900 - Mussolini, Hitler, Franco, Colonnelli greci, Pinochet, Generali argentini, ecc. - che si sono realizzate sulla base ideologica della difesa di quei valori dall'anarchia. Ma egli fornisce anche chiavi più sottili.

La crisi della democrazia francese, infatti, consegna il potere ad un uomo la cui mediocrità è assoluta, ma che è compensata non solo da un'astuzia fuori del comune, ma anche dalla sua volontà di erigersi a difensore del popolo minuto.

In cosa consiste l'astuzia di Luigi Napoleone? Nello sfruttare le debolezze dell'Assemblea parlamentare per accaparrarsi un'ingente quantità di denaro (il suo stipendio passa rapidamente da 600000 a tre milioni di franchi) e nell'utilizzare questo denaro per mettere su una singolare Società: la Società del 10 dicembre.

“Questa società era stata fondata nel 1849. Col pretesto di fondare un'associazione di beneficenza il sottoproletariato di Parigi era stato organizzato in sezioni segrete; ogni sezione era diretta da agenti bonapartisti; alla testa della Società vi era un generale bonapartista. Accanto a veri mariuoli, dalle risorse e dalle origini equivoche; accanto ad avventurieri corrotti, feccia della borghesia, vi si trovavano vagabondi, soldati in congedo, forzati usciti dal bagno penale, galeotti evasi, birbe, furfanti, lazzaroni, tagliaborse, ciurmatori, bari, ruffiani tenitori di postriboli, facchini, letterati, sonatori ambulanti, straccivendoli, arrotini, stagnini, accattoni, in una parola, tutta la massa confusa, decomposta, fluttuante, che i francesi chiamano la bohème. Con questi elementi a lui affini Bonaparte aveva costituito il nucleo della Società del 10 dicembre. "Società di beneficenza", - in quanto i suoi membri, al pari di Bonaparte, sentivano il bisogno di farsi della beneficenza alle spalle della nazione lavoratrice.

Questo Bonaparte, che si erige a capo del sottoproletariato, che soltanto in questo ambiente ritrova in forma di massa gli interessi da lui personalmente perseguiti, che in questo rifiuto, in questa feccia, in questa schiuma di tutte le classi riconosce la sola classe su cui egli può appoggiare senza riserve, è il vero Bonaparte, il Bonaparte senza giri di parole. Vecchio e consumato mariuolo, pieno di vizi e di debiti, egli concepisce la vita storica dei popoli, le loro azioni capitali e di Stato, come una commedia, nel senso più ordinario della parola, come una mascherata in cui i grandi costumi, le grandi parole e i grandi gesti non servono ad altro che a coprire le furfanterie più meschine...

Nella sua Società del 10 dicembre egli raccoglie 10.000 straccioni che debbono rappresentare il popolo, come Klaus Zettel il leone [Allusione a un personaggio (in inglese Nick Bottom) del

Sogno di una notte di mezza estate di Shakespeare. Bottom (atto I, Scena II) aveva proposto ai colleghi, con i quali avrebbe dovuto recitare in occasione di una festa nuziale, di affidargli la parte del leone, affermando che, per non spaventare le signore, avrebbe ruggito "pianino come una colomba di latte" o come un "rosignolo".]. In un momento in cui la borghesia stessa rappresentava una perfetta commedia, ma nel modo più serio possibile, senza violare nessuna delle più pedanti regole dell'etichetta drammatica francese, ed essa stessa era a metà ingannata, a metà convinta dalla solennità delle sue proprie azioni capitali e di Stato, in questo momento la vittoria spettava all'avventuriero, per cui la commedia non era altro che commedia.

Solamente quando si è liberato dal suo solenne avversario, quando prende egli stesso sul serio la sua parte di imperatore e pensa di rappresentare, in maschera napoleonica, il vero Napoleone, solo allora egli diventa la vittima della propria illusione, e si trasforma in un pagliaccio serio, che non prende più la storia per una commedia, ma la propria commedia per storia universale.

Per Bonaparte la Società del 10 dicembre fu [...] la sua personale milizia di partito. Durante i suoi viaggi le sezioni della società, spedite a destinazione per ferrovia, avevano il compito di improvvisargli un pubblico, di simulare l'entusiasmo pubblico, di urlare Vive l'Empereur!, di insultare e di picchiare i repubblicani, naturalmente sotto la protezione della polizia. Al suo ritorno a Parigi esse avevano il compito di formare l'avanguardia, di prevenire o di disperdere le contromanifestazioni. La Società del 10 dicembre gli apparteneva, era opera sua, era il suo più genuino pensiero. Quando Bonaparte si impadronisce di qualche cosa, è la forza delle circostanze a dargliela; quando egli fa qualcosa, sono le circostanze per lui, oppure si accontenta di copiare quello che fanno gli altri; ma quando egli parla ufficialmente dell'ordine, della religione, della famiglia, della proprietà davanti a un pubblico borghese, ed ha dietro di sé la società segreta degli Schufferle e degli Spiegelberg [Sono i nomi dei personaggi più ripugnanti dei Masnadieri di Schiller, ladri e assassini che hanno perduto ogni freno morale.], la società del disordine, della prostituzione e del furto, allora egli è Bonaparte in persona, in edizione originale. La storia della Società del 10 dicembre è la sua propria storia.”

Il regime di Luigi Bonaparte, insomma, è una miscela di cesarismo e di populismo. Dopo avere ammaliato le “pescivendole”, proponendosi come un nuovo Masaniello, e l’esercito, promettendo un futuro di Grandeur, Luigi Bonaparte conquista la classe industriale, alla quale, in occasione della consegna di premi conquistati all’Esposizione di Londra, rivolge questo discorso:

“In presenza di successi così insperati, io sono in diritto di dichiarare ancora una volta quanto la repubblica francese sarebbe grande se le fosse permesso di occuparsi dei suoi interessi reali e di riformare le sue istituzioni, invece di essere continuamente turbata .. dai demagoghi. [...]

Si vedono degli uomini, che un tempo erano i sostenitori più zelanti dell'autorità..., diventare partigiani di una Convenzione unicamente allo scopo di indebolire l'autorità uscita dal suffragio universale (applausi entusiastici e prolungati). Vediamo alcuni uomini che più hanno sofferto della rivoluzione e più se ne sono lamentati, provocarne una nuova unicamente per incatenare la volontà della nazione... Io vi prometto la tranquillità per l'avvenire, ecc. (Bravo! Bravo! Applausi fragorosi)"

Sulla base di questo consenso popolare, Luigi Bonaparte può andare al colpo di stato:

“Il secondo Bonaparte,[...], non cercò il suo modello negli annali della storia, ma negli annali della Società del 10 dicembre, negli annali della giustizia criminale. Rubò alla banca di Francia 25 milioni di franchi; comprò il generale Magnan con un milione, i soldati con 15 franchi a testa e con acquavite; si riunì la notte, di nascosto, come un ladro, con i suoi complici; fece invadere le case dei capi parlamentari più pericolosi ..., fece occupare militarmente le piazze principali di Parigi e l'edificio del Parlamento, e affiggere al mattino su tutti i muri manifesti ciarlataneschi, in cui si annunciava lo scioglimento dell'Assemblea nazionale e del Consiglio di Stato, il ristabilimento del suffragio universale e la messa in stato d'assedio del dipartimento della Senna.

Poco dopo fece inserire nel Moniteur un documento falso, secondo il quale un certo numero

di parlamentari influenti si erano riuniti attorno a lui in una Consulta di stato... Così finivano il partito dell'ordine, l'Assemblea legislativa e la Rivoluzione di febbraio.”

Salvatore della patria, di fatto Luigi Bonaparte salva se stesso e l'ordine borghese:

“La borghesia francese ha gridato dopo il colpo di stato: "Soltanto il capo della Società del 10 dicembre può ancora salvare la società borghese! Soltanto il furto può ancora salvare la proprietà; soltanto lo spergiuro può salvare la religione; il bastardume, la famiglia; il disordine, l'ordine!" Bonaparte, come forza del potere esecutivo resosi indipendente, sente che la sua missione consiste nell'assicurare "l'ordine borghese". Ma la forza di quest'ordine borghese è la classe media. Egli si considera perciò rappresentante della classe media e in questo senso emana decreti. ...

In pari tempo Bonaparte si considera rappresentante dei contadini e del popolo in generale contro la borghesia e vuole, entro la società borghese, rendere felici le classi popolari inferiori. Ed ecco nuovi decreti, che frodano in anticipo i "veri socialisti" della loro sapienza governativa [66]. Ma Bonaparte si considera soprattutto capo della Società del 10 dicembre, rappresentante del sottoproletariato, al quale appartengono egli stesso, il suo entourage [67], il suo governo e il suo esercito, e per il quale si tratta anzitutto di aver cura dei propri interessi e di trarre dal tesoro pubblico premi per la lotteria della California.”

Per mantenere il regime populista, occorre però un'enorme quantità di denaro. Per ciò dalle ceneri dell'Eroe salvatore della Patria sorge di nuovo il mariuolo:

“Egli vorrebbe rubare tutta la Francia, per farne un regalo alla Francia, o piuttosto per poter comprare la Francia con denaro francese, perché come capo della Società del 10 dicembre, deve comprare ciò che gli deve appartenere. E allo scopo di comprare servono tutte le istituzioni dello Stato: il Senato, il Consiglio di Stato, il Corpo legislativo... Ogni posto nell'esercito e nell'apparato governativo diventa strumento di una compera. L'essenziale però, in questo procedimento per cui la Francia viene derubata per farle dei regali, sono le percentuali che durante tale circolazione cadono nelle mani del capo e dei membri della Società del 10 dicembre. Il motto di spirito con cui la contessa L., l'amante del signor di Morny [83], ha definito la confisca dei beni degli Orléans: "C'est le premier vol de l'aigle" [84], si adatta ad ognuno dei voli di quest'aquila, che è piuttosto un corvo. [...]

Alla corte, nei ministeri, alla testa dell'amministrazione e dell'esercito si accalca una massa di individui, del migliore dei quali si può dire che non si sa dove vengano; una bohème turbolenta, malfamata, avida di saccheggio che strisciando indossa abiti gallonati, con la stessa dignità grottesca dei grandi dignitari di Soulouque [Faustin Soulouque (1782-1867), presidente della repubblica negra di Haiti. Per imitare Napoleone I, nel 1849 egli si fece proclamare imperatore, circondandosi di uno stato maggiore e di una corte da operetta. Egli realizzò nel paese un dispotismo sanguinario. "Soulouque francese" era uno degli epiteti con cui, già nel 1850, veniva chiamato L. Bonaparte dai suoi avversari.].

[...] Non sarebbe giusto ricordare, a proposito della corte e della tribù di Luigi Bonaparte, la Reggenza di Luigi XV. Perché la "Francia ha conosciuto un numero abbastanza grande di governi di mantenute ma non aveva ancora mai avuto un governo di mantenuti".

Spinto dalle esigenze contraddittorie della sua situazione e costretto, in pari tempo, come un giocatore di prestigio, a tener gli occhi del pubblico fissi sopra di sé con delle continue sorprese, come surrogato di Napoleone, e a far quindi ogni giorno un colpo di stato in miniatura, Bonaparte sconvolge tutta l'economia borghese; mette le mani su tutto ciò che era parso intangibile alla Rivoluzione del 1848; rende gli uni rassegnati alla rivoluzione e gli altri desiderosi di una rivoluzione; in nome dell'ordine crea l'anarchia, spogliando in pari tempo la macchina dello Stato della sua aureola, profanandola, rendendola repugnante e ridicola. Egli rinnova a Parigi il culto della sacra tunica di Treviri sotto la forma di culto del mantello imperiale di Napoleone [La sacra tunica di Treviri è una camicia senza cuciture, la quale fu esposta nel 1844 nel duomo di Treviri (la più antica basilica della Germania) e ritenuta la tunica di Cristo]”

E' evidente che Marx come storico tiene conto di tutti i fattori che concorrono a mantenere l'evoluzione storia al di qua della linea di confine che sancisce il dominio della classe borghese sull'intera società: fattori economici, sociali, culturali, psicologici. Egli coglie il limite della democrazia borghese nella sua incapacità di realizzare l'ideale di uguaglianza da cui essa è nata: limite che non esclude però né un orientamento conservatore compassionevole né un orientamento populista, che può rivolgere le sue attenzioni agli anelli deboli del sistema (i piccolo-borghesi, i sottoproletari) e manipolarli.

Ne Il 18 Brumaio Marx stigmatizza anche le pretese della socialdemocrazia di poter sopperire efficacemente alle disfunzioni del sistema capitalistico. Egli scrive:

“Il carattere proprio della socialdemocrazia si riassume nel fatto che vengono richieste istituzioni democratiche repubblicane non come mezzi per eliminare entrambi gli estremi, il capitale e il lavoro salariato, ma come mezzi per attenuare il loro contrasto e trasformarlo in armonia. Ma per quanto diverse siano le misure che possono venir proposte per raggiungere questo scopo, per quanto queste misure si possano adornare di rappresentazioni più o meno rivoluzionarie, il contenuto rimane lo stesso. Questo contenuto è la trasformazione della società per via democratica, ma una trasformazione che non oltrepassa il quadro della piccola borghesia. Non ci si deve rappresentare le cose in modo ristretto, come se la piccola borghesia intendesse difendere per principio un interesse di classe egoistico. Essa crede, il contrario, che le condizioni particolari della sua liberazione siano le condizioni generali, entro alle quali soltanto la società moderna può essere salvata e la lotta di classe evitata. Tanto meno si deve credere che i rappresentanti democratici siano tutti bottegai o che nutrano per questi un'eccessiva tenerezza. Possono essere lontani dai bottegai, per cultura e situazione personale, tanto quanto il cielo è lontano dalla terra. Ciò che fa di essi i rappresentanti del piccolo borghese è il fatto che la loro intelligenza non va al di là dei limiti che il piccolo borghese stesso non oltrepassa nella sua vita, e perciò essi tendono, nel campo della teoria, agli stessi compiti e alle stesse soluzioni a cui l'interesse materiale e la situazione sociale spingono il piccolo borghese nella pratica. Tale è, in generale, il rapporto che passa tra i rappresentanti politici e letterari di una classe e la classe che essi rappresentano.”

Ogni riferimento alla singolare situazione italiana non è certo immaginario. Il problema però è più ampio e grave, se si considera che la mentalità piccolo-borghese è maggioritaria in tutti i Paesi occidentali (e spiega la recente egemonia dei governi di centro-destra) e che essa è destinata ad incrementarsi via via che la globalizzazione, per effetto soprattutto delle logiche intrinseche al sistema capitalistico, oltre a produrre squilibri sociali di ogni genere a livello planetario, eroderà il reddito e la tranquillità del ceto medio.

Non è superfluo, per concludere questa lettura, rilevare che, quando Marx intraprende l'analisi del sistema capitalistico, Alexis de Tocqueville ha già pubblicato il suo capolavoro (La democrazia in America), nel quale l'elogio del nuovo regime instauratosi negli Stati Uniti, ispirato al principio dell'uguaglianza, si associa al timore che esso possa degenerare. I pericoli che Tocqueville analizza sono la dittatura della maggioranza e l'egemonia della mentalità piccolo-borghese. Egli ritiene che tali pericoli possano essere scongiurati: crede, cioè, nella democrazia. Ne Il 18 Brumaio, Marx dimostra che tali pericoli non sono degenerativi, ma costitutivi della democrazia, nella misura in cui essa, sotto l'egida del principio dell'uguaglianza, assegna di fatto il potere ad una sola classe, la borghesia.

Questa mistificazione impedisce la realizzazione del sogno dell'uguaglianza perché essa implica il connubio tra democrazia e capitalismo. E' il capitalismo, dunque, l'ostacolo maggiore sulla via della realizzazione di un mondo fatto a misura d'uomo.

Lecture marxiane

IV

Il mondo stregato e le due "anime" del marxismo

L'Economia all'epoca di Marx

L'Analisi critica del Capitalismo

Il nodo insolubile

Il problema delle crisi cicliche

Il realismo politico di Marx

Le due anime del marxismo

L'Economia all'epoca di Marx

Il merito straordinario di Marx è di avere lucidamente colto e analizzato la tendenza intrinseca allo squilibrio del sistema capitalistico nel periodo in cui esso si avviava verso il trionfo e la mondializzazione alla luce di una teoria che assegnava ad esso una naturale tendenza all'equilibrio.

Prima di procedere la critica corrosiva di Marx all'economia politica, occorre, dunque, spendere qualche parola sullo stato dell'arte all'epoca in cui egli comincia ad interessarsi ad essa.

L'economia è una disciplina relativamente recente. Inaugurata da A. Smith, con *La ricchezza delle nazioni* (1776), che è il "manifesto" del liberismo, essa è stata portata avanti da un certo numero di autori (D. Ricardo, Th. Malthus, J.-B. Say, F. Bastiat, S. Sismondi, J. Stuart Mill, ecc.) che hanno notevolmente arricchito il pensiero di Smith, formulando non pochi dubbi sul suo sostanziale "ottimismo".

Sulla carta, il modello smithiano ha un suo fascino. Esso implica, infatti, che in virtù della libertà individuale e della divisione del lavoro, che implica una serie indefinita di specializzazioni, si è creato un mercato governato da un tale numero di agenti economici (produttori) che nessuno è in grado di pervenire ad un controllo monopolistico su di esso, vale a dire di stabilire arbitrariamente i prezzi delle merci. Il liberismo, in breve, si incentra su di un regime di concorrenza tra i produttori, che comporta inesorabilmente la loro selezione: favorisce cioè la sopravvivenza sul mercato di coloro che sono in grado di offrire le merci al prezzo migliore e di ricavarne un profitto. E' in virtù della concorrenza che il sistema appare dotato di una notevole capacità di autoregolazione.

Ogni agente economico cerca sul mercato la soddisfazione del suo interesse egoistico: il

produttore e il commerciante il massimo guadagno, l'acquirente il massimo risparmio o il migliore rapporto tra qualità e prezzo. La somma degli indefiniti interessi particolari, che possono ovviamente essere in conflitto tra loro, e di solito lo sono, tende, però, attraverso il gioco della domanda e dell'offerta, verso un punto di equilibrio, espresso dal prezzo delle merci.

Il libero mercato, dunque, pur non essendo controllato da alcuno, e anzi proprio in virtù di questo, realizza pertanto la composizione dei conflitti fondati sui diversi interessi particolari: in breve, il bene comune. Per ciò, Smith è indotto a parlare di una Mano Invisibile: metafora che, oggi, si potrebbe ricondurre alla teoria dei sistemi complessi secondo la quale il disordine che è tipico di essi in nome dell'enorme numero di variabili che li caratterizza tende a produrre un ordine.

L'attribuzione al mercato di una capacità di autoregolazione implica che esso va lasciato il più possibile libero di fare i suoi "giochi". All'epoca di Smith e Ricardo questo implicava il superamento di ogni protezionismo da parte dello Stato nazionale. Tale superamento pone le basi perché gli scambi economici si allarghino di continuo fino al livello mondiale, realizzando un vantaggio finale per i consumatori: l'equilibrio migliore, se non ottimale, tra domanda e offerta.

Affascinante sulla carta, al punto tale che esso è stato riproposto anche di recente dal neo-liberismo, il modello smithiano, pur avendo colto nella divisione del lavoro e nell'uso razionale delle risorse il carattere rivoluzionario del Capitalismo rispetto a tutti i modelli di sviluppo socio-economici precedenti, non ha mai avuto una corrispondenza reale.

Tra teoria e realtà economica si sono dati sempre alcuni aspetti discordanti.

Il primo è che il liberismo postula un regime di concorrenza perfetta, vale a dire la presenza sul mercato di un numero tale di agenti che nessuno di essi possa influenzare l'equilibrio dei prezzi. Tale regime non c'è mai stato (né presumibilmente, mai si darà). Per un verso, infatti, affidato a se stesso, il mercato fa affiorare tentazioni monopolistiche di ogni genere, il cui fine è di mantenere i prezzi dei beni al di sopra della soglia del costo di produzione, assicurando dunque un maggior profitto. Per un altro verso, la concorrenza perfetta richiederebbe il venire meno di ogni esigenza protezionistica da parte di un governo nazionale. Come dimostra la storia recente, invece, se determinati settori produttivi nel contesto di una nazione vanno incontro ad una crisi, la tendenza al protezionismo spunta immediatamente. E' spuntata, sotto forma di lapsus, per fare un esempio, anche dalla bocca di Obama quando egli ha richiamato i concittadini ad acquistare beni prodotti negli Stati Uniti.

Il secondo aspetto riguarda quelli che tradizionalmente si definiscono i fallimenti del mercato. La legge di mercato comporta che un determinato bene o servizio viene erogato dal privato se e solo se esso può trarne un profitto. Alcuni beni - come per esempio i farmaci per malattie rarissime - o servizi - come la scuola in un paesino di montagna, il trasporto ferroviario in zone in cui sono pochi abitanti ad averne bisogno, o la consegna della posta in un angolo sperduto del territorio - non solo non producono profitti, ma impongono perdite per chi li realizza. E' evidente che, in questi casi, solo lo Stato può intervenire per soddisfare i bisogni e i diritti dei cittadini.

Il terzo aspetto è legato a quelle che si chiamano le diseconomie esterne. Con questo termine si intendono i costi che l'attività economica privata fa gravare sulla popolazione, vale a dire sullo Stato. L'esempio ormai classico verte sull'inquinamento. Un'industria sostiene che non può ridurre l'inquinamento che produce se non al rischio di fallire. Per il bene dei suoi dipendenti, dunque, essa postula che i costi e di danni dell'inquinamento, che risultano nel suo bilancio positivo, vengano pagati dalla comunità.

Le diseconomie esterne violano il principio fondamentale del liberismo per cui il confine nell'esercizio della libertà dell'uno sta nel rispetto della libertà dell'altro.

Se teniamo conto che di recente, in conseguenza della globalizzazione, l'inquinamento, prodotto in gran parte dai Paesi industrializzati (dagli Stati Uniti e dalla Cina in particolare) sta producendo una rapida desertificazione di territori la cui popolazione vive di agricoltura, si va

addirittura al di là della violazione della libertà altrui: si destinano milioni di abitanti del Pianeta allo sradicamento territoriale o alla morte per fame.

All'epoca di Marx, quest'ultimo aspetto, legato all'inquinamento, era di fatto secondario, anche se egli ha colto perfettamente il significato della nuvola di smog che intossicava Londra e le città inglesi industrializzate. In un certo qual senso, però, tutta l'analisi critica che Marx fa del capitalismo verte su di una diseconomia del tutto particolare: l'abbruttimento dell'uomo che produce ricchezza.

Dedicandosi all'economia, Marx mette a fuoco rapidamente questo dato. Il libero mercato, di fatto, ha impresso allo sviluppo economico una spinta verso la produzione della ricchezza, determinando un'estensione degli scambi commerciali a livello mondiale che non ha riscontro in alcuna epoca del passato. Egli vede, dunque, in esso la massima espressione della passione trasformativa umana, lo sprigionarsi di potenzialità che sono rimaste a lungo latenti e sembrano gravitare verso un totale controllo dell'uomo sulla natura e sulla capacità di utilizzarla per soddisfare i bisogni umani.

Al tempo stesso, Marx si rende conto che l'equilibrio di mercato si fonda su di uno squilibrio a monte tale per cui i lavoratori sono di fatto liberi solo di vendere sul mercato la loro forza-lavoro e di metterla a disposizione di coloro che possono pagarla e, disponendo di strumenti di produzione (le macchine), usarla per ricavarne il massimo profitto.

La ricchezza a valle della produzione capitalistica è pagata, dunque, a monte dalla costrizione per cui l'operaio, per sopravvivere, deve vendere la sua "vita" e accettare condizioni che, all'epoca, data l'inesistenza di qualunque protezione, lo fanno regredire verso una condizione infra-umana.

Non è superfluo, a questo punto, ricordare, come accennato nella prima lettura, che, vita natural durante, Marx non ha mai messo piede in una fabbrica. Quello che sa della condizione operaia lo ricava dall'amico Engels, la cui famiglia ha un'azienda tessile, e dai documenti stilati dagli Ispettori di fabbrica inglesi.

Questo basta, però, a promuovere un'indignazione "biblica" che governerà tutta la sua vita. Egli legge con attenzione le opere degli economisti "classici" e rileva che le loro teorie, per alcuni aspetti estremamente interessanti, soffrono però di un difetto comune: esse descrivono in astratto le leggi oggettive del sistema capitalistico, ponendo tra parentesi la sua genesi storica - riconducibile al fatto che masse ingenti di contadini sono stati sradicati dalla campagna ritrovandosi a disporre solo delle loro braccia per lavorare - e il suo concreto funzionamento, che implica lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

Illuminare quella genesi storica e chiarire il reale funzionamento del sistema capitalistico diventa il fine ultimo del lavoro teorico-pratico di Marx.

Perciò egli avvia lo studio dell'economia nel 1843 e lo porta avanti fino alla fine della sua vita. Ancora negli ultimi anni egli raccoglie ed elabora dati sull'industria e sull'agricoltura, legge le opere più recenti che vengono pubblicate, torna spesso a consultare i classici, ecc. Da questa dedizione incessante, tale per cui all'epoca egli si può ritenere il maggior conoscitore di dottrine economiche che esista sulla faccia del pianeta, si sarebbe indotti a pensare ad un'autentica passione.

In realtà, nonostante l'impegno trentennale di Marx nella stesura di opere che, per criticare l'economia capitalistica, hanno di fatto un impianto tale per cui possono facilmente risultare aride alla lettura, egli non ha mai amato questa disciplina. Nelle lettere ad Engels non solo si dichiara annoiato da una disciplina che, dopo la sua fondazione non ha conosciuto più sviluppi rilevanti, tanto che definisce "merda" l'imponente materiale di studio che ha accumulato, ma afferma addirittura di non vedere l'ora di portare a termine il Capitale per dedicarsi ad argomenti più interessanti. Quest'ora però non verrà mai.

Viene allora da chiedersi il significato di una dedizione così radicale che se, come hanno sostenuto alcuni marxisti "dogmatici" in passato, ha trasformato un filosofo umanista in uno

scienziato a tutto tondo (affermazione, come vedremo, infondata), di sicuro ha impedito a Marx di approfondire da par suo argomenti accennati nei Manoscritti e ne l'Ideologia tedesca che sarebbero potuti risultare indefinitamente più interessanti e accessibili.

La verità è che, se l'avvio degli studi di economia, corrisponde semplicemente al bisogno di chiarirsi le idee a riguardo, a partire dagli anni '50 in poi, essa diventa, più che un piacere, un dovere e un'ossessione. A Marx non basta essere riuscito a rivelare ciò che di fatto si nasconde sotto le levigate e razionali apparenze dell'economia borghese - lo sfruttamento dell'uomo -, obiettivo che si può ritenere ancora oggi - vedremo in che termini - pienamente valido. Egli finisce letteralmente preda dell'intento di dimostrare scientificamente che il sistema capitalistico è destinato inesorabilmente a declinare e ad essere sormontato sulla base delle sue irrimediabili contraddizioni.

Dato che Marx associa al superamento del capitalismo la liberazione dell'umanità da una secolare oppressione e l'avvio del regno della libertà e della felicità, riesce evidente perché egli non si è dato più tregua: quella dimostrazione, infatti, ha assunto il carattere di un dovere nei confronti dell'umanità sofferente, e ad essa Marx ha sacrificato, come scrive ad Engels, "la salute, la felicità e la famiglia".

Occorre dunque prendere atto che se a livello giovanile il bisogno di individuazione di Marx si afferma tumultuosamente, successivamente, in età matura, esso si intreccia con un bisogno di appartenenza alla specie umana, ad una specie che attende la verità per realizzare il "sogno" implicito in tutto il suo travaglio, che lo travalica e lo mortifica, com'è attestato dai ricorrenti disturbi psicosomatici di cui si è parlato.

Dopo aver coltivato il progetto di scrivere un'opera critica di Economia fin dalla metà degli anni '40, Marx si impegna a dare una forma compiuta alle sue idee nel 1857, allorché avverte nell'aria il sopravvenire di una crisi economica che avrebbe dovuto innescare una rivoluzione. Dal marzo al luglio egli compone, utilizzando un'indefinita mole di appunti, schede bibliografiche, riflessioni, i Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse), che consta di due lunghi e densi capitoli - il primo sul denaro, il secondo sul capitale - nei quali l'analisi del capitalismo è già quasi completa.

La crisi prevista sopravviene, ma è un fuoco di paglia: lo sviluppo del sistema capitalistico è ormai inesorabilmente avviato. Nel gennaio del 1859, Marx pubblica il primo fascicolo della Critica dell'economia politica, che rielabora le tematiche dei Grundrisse. Pubblicato in una prima tiratura di mille copie, il libro cade nel silenzio. Ciò nondimeno, Marx lavora sul secondo fascicolo, che non vedrà mai la luce.

Nel 1860 progetta la stesura del Capitale in quattro volumi per dare alla sua teoria una "forma più popolare". Solo nel 1867 il primo libro vede la luce. Gli altri tre, ai quali pure Marx lavora fino alla fine, rimarranno allo stato di manoscritti. E' Engels, dopo la sua morte, a dedicarsi ad essi completamente riuscendo a dare ad essi una forma leggibile e a pubblicarli.

Anche il primo libro, però, va incontro a delle vicissitudini. Marx non ne è soddisfatto, torna di continuo su di esso, lo sottopone a revisioni, integrazioni, ecc.

Come si è già detto, si possono facilmente attribuire queste vicissitudini al perfezionismo di Marx, alla complessità della materia (l'analisi di un sistema socio-economico esteso a livello mondiale e in fase di tumultuoso sviluppo), e all'obiettivo ultimo che egli si prefigge: smascherare la logica intrinseca del sistema capitalistico per dimostrare che essa comporta contraddizioni irrimediabili che lo destinano alla fine e al suo superamento a favore di un nuovo ordine economico, politico, sociale e culturale: il Comunismo.

Sarebbe ingenuo, però, non tenere conto che tanto travaglio non sarebbe comprensibile se non si ammettesse che Marx si è imbattuto in qualche problema di ardua soluzione sotto il profilo

teorico che rendeva, ai suoi stessi occhi, quell'obiettivo auspicabile ma non necessariamente destinato a realizzarsi.

Mirando alla quadratura del cerchio, vale a dire alla scoperta che la storia umana implica un fine in rapporto al quale il capitalismo, che ne produce le premesse, rappresenta una fase transitoria, Marx avrebbe intuito dolorosamente che essa, almeno a livello teorico, non era possibile.

L'analisi di questo aspetto, già anticipato, è l'obiettivo di questa lettura. Essa postula naturalmente una conoscenza almeno elementare della teoria che prende forma nei Grundrisse e nel Capitale, sulla base dei presupposti di cui si è parlato in precedenza. Si tratta di una teoria critica minuziosa e implacabile, che, nonostante l'imponente articolazione argomentativa con cui è svolta, può essere ricondotta al principio di fondo per cui l'economia è l'espressione di come una società organizza i rapporti sociali tra gli esseri umani e alla scoperta che i rapporti sociali capitalistici sono in assoluto i più disumani e alienanti che si siano dati nella storia dell'umanità. E' superfluo che aggiunga, però, che Marx non è un moralista: egli è del tutto consapevole del fatto che il Capitalismo è un passaggio necessario sulla via della scoperta al tempo stesso della ricchezza e della miseria umana, e che, a partire da questa scoperta, è possibile procedere verso un mondo di ricchezza materiale, sociale e antropologica.

L'analisi critica del Capitalismo

Nell'Introduzione a per la Critica dell'Economia Politica, Marx riconduce ogni sistema economico a quattro momenti - produzione, distribuzione, scambio e consumo:

“Nella produzione, i membri della società rendono propri (ricavano, formano) ai bisogni umani i prodotti naturali; la distribuzione determina la proporzione in cui il singolo può disporre di tali prodotti; lo scambio porta al singolo i particolari prodotti, in cui egli vuol convertire la quota, che gli è stata assegnata dalla distribuzione; nel consumo, infine, i prodotti divengono oggetto del godimento, dell'appropriazione individuale.

La produzione ricava gli oggetti corrispondenti ai bisogni; la distribuzione li suddivide secondo leggi sociali; lo scambio distribuisce il già distribuito ma, questa volta, secondo necessità individuali; infine, nel consumo il prodotto esce da questo movimento sociale, diviene direttamente oggetto della singola necessità e la soddisfa.”

E' evidente che di questi momenti, la produzione e il consumo sono universali, mentre la distribuzione e lo scambio variano a seconda dell'organizzazione sociale. Dato che per consumare occorre prima produrre, non è sorprendente che Marx attribuisca alla produzione un significato preminente. Insistere su questo aspetto, peraltro, non è casuale. Il liberismo valorizza soprattutto il mercato, attribuendo ad esso la capacità di produrre i profitti. E' proprio questo assunto che Marx confuta, riconducendo ai rapporti sociali di produzione la genesi dei profitti e analizzando quei rapporti come liberi solo sulla carta.

1) La produzione in generale

La necessità di produrre è universale:

"Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole; essi cominciarono a distinguersi dagli animali dal momento in cui iniziarono a produrre i loro mezzi di sussistenza, uno sviluppo che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale." (LIT)

"L'oggetto in questione è anzitutto la produzione materiale. Individui che producono in società, e quindi produzione socialmente determinata degli individui, costituiscono naturalmente il punto di avvio." (GRD, p. 5)

Essa implica alcuni caratteri in comune tra tutti i sistemi economici:

"Tutte le epoche della produzione hanno taluni caratteri comuni, talune determinazioni comuni... Nessuna produzione è possibile senza uno strumento di produzione, anche se lo strumento fosse soltanto la mano. Nessuna è possibile senza lavoro passato, anche se tale lavoro fosse soltanto la destrezza che attraverso l'esercizio ripetuto si è accumulata e concentrata nella mano del selvaggio" (GRD, pp. 7-8).

Al di là dei caratteri comuni, si danno però anche rilevanti differenze legate al livello dello sviluppo sociale:

"Quando si parla di produzione si parla... sempre di produzione a un determinato livello dello sviluppo sociale - della produzione di individui sociali" (GRD, pp. 5-7).

Ad un basso livello di sviluppo sociale, quale è stato quello che ha preceduto il Capitalismo, il produttore è anche in qualche misura proprietario del prodotto:

"In origine proprietà... significa rapporto del soggetto che lavora (che produce o si riproduce) con le condizioni della sua produzione o riproduzione come condizioni sue. Questo comportamento dell'individuo come proprietario - non come risultato, ma come presupposto del lavoro, cioè della produzione - presuppone un'esistenza determinata dell'individuo in quanto membro di una tribù o di una comunità (della quale egli stesso è fino ad un certo punto proprietà)" (GRD, pp. 475-476).

Originariamente, dunque, l'individuo è proprietario degli strumenti di produzione all'interno della comunità a cui appartiene. E' la lenta dissoluzione di queste forme economiche comunitaristiche, il cui sviluppo è necessariamente limitato, a promuovere, sulla base degli scambi commerciali, una crescita della ricchezza, che è il presupposto della nascita del Capitalismo.

"La circolazione delle merci è il punto di partenza del capitale. La produzione delle merci e la circolazione sviluppata delle merci, cioè il commercio, costituiscono i presupposti storici del suo nascere. Il commercio mondiale e il mercato mondiale aprono nel secolo XVI la storia moderna della vita del capitale..." (ICP, I, pag. 177)

2) Genesi del capitalismo

La genesi del Capitalismo è da ricondurre, per l'appunto, alla dissoluzione del rapporto del soggetto che lavora con le condizioni della sua produzione.

"Il rapporto del lavoro col capitale, ossia con le condizioni oggettive del lavoro come capitale, presuppone un processo storico che dissolve le diverse forme in cui il lavoratore è proprietario o il proprietario lavora. Dunque innanzitutto: 1) dissoluzione del rapporto con la terra - col suolo - quale condizione naturale di produzione... 2) dissoluzione dei rapporti in cui egli figura come proprietario dello strumento... 4) dissoluzione... anche dei rapporti in cui i lavoratori stessi, le capacità lavorative viventi stesse rientrano ancora immediatamente tra le condizioni oggettive della produzione e come tali vengono appropriate - in cui sono schiavi o servi della gleba...

Ora questi sono da un lato presupposti storici necessari per trovare il lavoratore come lavoratore libero, come capacità lavorativa priva di oggetto, puramente soggettiva, che si trova di fronte alle condizioni oggettive della produzione come alla sua non proprietà, proprietà altrui, valore per se stante, capitale" (GRD, pp. 477-478).

Questo significa, né più né meno, che il capitale non crea esso le condizioni oggettive del lavoro, ma approfitta della dissoluzione del vecchio modo di produzione, sormontato dagli sviluppi delle forze produttive, per affermarsi:

"La formazione originaria del capitale non avviene nel senso che il capitale accumuli, come si pensa, mezzi di sussistenza, strumenti di lavoro e materie prime, in breve le condizioni oggettive di lavoro distaccate dal suolo e già combinate col lavoro umano. Non avviene nel senso che il capitale

crea le condizioni oggettive del lavoro. La sua formazione originaria avviene invece semplicemente per il fatto che il valore esistente sotto forma di patrimonio monetario viene messo in condizione, attraverso il processo storico della dissoluzione del vecchio modo di produzione, da un lato di comprare le condizioni oggettive del lavoro, dall'altro di ottenere in cambio di denaro lo stesso lavoro vivo degli operai divenuti liberi. Tutti questi momenti sono presenti; la loro separazione stessa è un processo storico, un processo di dissoluzione, ed è questo processo che permette al denaro di trasformarsi in capitale" (GRD, pp. 488-489).

La formazione del capitale postula, dunque, l'incontro sul mercato dei proprietari di denaro e di mezzi di produzione e degli operai che possono vendere solo la loro forza-lavoro:

"Denaro e merce non sono capitale fin dal principio, come non lo sono i mezzi di produzione e di sussistenza. Occorre che siano trasformati in capitale. Ma anche questa trasformazione può avvenire soltanto a certe condizioni che convergono in questo: debbono trovarsi di fronte e mettersi in contatto due specie diversissime di possessori di merce, da una parte i proprietari di denaro e di mezzi di produzione e di sussistenza, ai quali importa di valorizzare mediante l'acquisto di forza-lavoro altrui la somma di valori posseduta; dall'altra parte operai liberi, venditori della propria forza-lavoro e quindi venditori di lavoro...

Con questa polarizzazione del mercato delle merci si hanno le condizioni fondamentali della produzione capitalistica. Il rapporto capitalistico ha come presupposto la separazione fra i lavoratori e la proprietà delle condizioni di realizzazione del lavoro" (ICP, I, pp. 880-881).

E' questa separazione, secondo Marx, che dà un impulso decisivo allo sviluppo della ricchezza.

Per avviare l'analisi del Capitalismo, Marx fa ricorso al metodo indiziario di cui già abbiamo parlato. Egli parte dal presupposto che "la ricchezza delle società nelle quali predomina il modo di produzione capitalistico si presenta come una "immane raccolta di merci" e la merce singola si presenta come sua forma elementare." (ICP, I, pp. 43)

Nella merce singola è dunque depositato il segreto della ricchezza capitalistica. Perciò, Il Capitale si avvia sulla base dell'analisi della merce e del suo misterioso valore, che sembra una qualità ad essa intrinseca.

3) Merce, valore, profitto, denaro

Per sciogliere il mistero, Marx muove dalla distinzione tra valore d'uso e valore di scambio:

"La merce è in primo luogo un oggetto esterno, una cosa che mediante le sue qualità soddisfa bisogni umani di un qualsiasi tipo...

L'utilità di una cosa ne fa un valore d'uso...

Il valore d'uso si realizza soltanto nell'uso, ossia nel consumo. I valori d'uso costituiscono il contenuto materiale della ricchezza, qualunque sia la forma sociale di questa. Nella forma di società che noi dobbiamo considerare i valori d'uso costituiscono insieme i depositari materiali del valore di scambio.

Il valore di scambio si presenta... come il rapporto quantitativo, la proporzione nella quale valori d'uso di un tipo sono scambiati con valori d'uso di altro tipo" (ICP, I, pp. 43-45).

E' quando lo scambio prevale sul valore di uso che il prodotto del lavoro si trasforma in merce e acquista valore:

"Il prodotto del lavoro è oggetto d'uso in tutti gli stati della società, ma soltanto un'epoca storicamente definita, dello svolgimento della società, quella che rappresenta il lavoro speso nella produzione d'una cosa d'uso come qualità "oggettiva" di questa, cioè come valore di essa, è l'epoca che trasforma in merce il prodotto del lavoro" (ICP, I, pag. 75).

Qual è la genesi del valore? Marx riprende a riguardo la teoria del valore-lavoro già avanzata da Smith e da Ricardo secondo la quale "... un valore d'uso o bene ha valore soltanto perché in esso viene oggettivato o materializzato, lavoro astrattamente umano. E come misurare ora la grandezza

del suo valore? Mediante la quantità della “sostanza valorificante”, cioè del lavoro, in esso contenuta. La quantità del lavoro si misura con la sua durata temporale...

Quindi, è soltanto la quantità di lavoro socialmente necessario, cioè il tempo di lavoro socialmente necessario per fornire un valore d'uso che determina la sua grandezza di valore” (ICP, I, pp.47-48).

Il valore di una merce, però, cambia nel corso del tempo. Occorre spiegare tale cambiamento:

"La grandezza di valore di una merce rimarrebbe... costante se il tempo richiesto per la sua produzione fosse costante. Ma esso cambia con ogni cambiamento della forza produttiva del lavoro. La forza produttiva del lavoro è determinata da molteplici circostanze, e, fra le altre, dal grado medio di abilità dell'operaio, dal grado di sviluppo e di applicabilità tecnologica della scienza, dalla combinazione sociale del processo di produzione, dall'entità e dalla capacità operativa dei mezzi di produzione e da situazioni naturali...

La grandezza di valore di una merce varia dunque direttamente col variare della quantità e inversamente col variare della forza produttiva del lavoro in essa realizzantesi" (ICP, pp. 49-50).

Assunto un valore di scambio, le merci possono essere misurate tra loro:

"In quanto valori tutte le merci sono qualitativamente uguali e differiscono solo sul piano quantitativo, si misurano quindi tutte reciprocamente e si sostituiscono (si scambiano, sono convertibili l'una con l'altra) in determinate proporzioni quantitative. Il valore è il loro rapporto sociale, la loro qualità economica...

In quanto valore la merce è in pari tempo l'equivalente di tutte le altre merci in un determinato rapporto. In quanto valore la merce è equivalente, in quanto equivalente, tutte le sue qualità naturali sono in essa cancellate; essa non sta più in alcun particolare rapporto qualitativo con le altre merci; essa è invece sia la misura generale, sia il rappresentante generale, il mezzo di scambio generale di tutte le altre merci. In quanto valore essa è denaro" (GRD, I, pp. 68-69).

“Il prodotto diviene merce, ossia semplice momento dello scambio. La merce viene trasformata in valore di scambio. Per equipararla a se stessa in quanto valore di scambio, essa viene scambiata con un segno che la rappresenta come valore di scambio in quanto tale. In questa forma di valore di scambio simbolizzato essa può poi nuovamente venir scambiata in determinati rapporti con ogni altra merce." (GRD, pp. 73-74).

L'enigma del valore, peraltro, è per Marx solo apparente, in quanto esso può essere ricondotto al feticismo delle merci:

" Di dove sorge ... il carattere enigmatico del prodotto di lavoro appena assume forma di merce? Evidentemente, proprio da tale forma. L'eguaglianza dei lavori umani riceve la forma reale dell'eguale oggettività di valore dei prodotti del lavoro, la misura del dispendio di forza-lavoro umana mediante la sua durata temporale riceve la forma di grandezza di valore di prodotti del lavoro, ed infine i rapporti tra produttori, nei quali si attuano quelle determinazioni sociali dei loro lavori, ricevono la forma d'un rapporto sociale dei prodotti del lavoro.

L'arcano della forma di merce consiste dunque semplicemente nel fatto che tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi restituisce anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo apparire come un rapporto sociale fra oggetti esistenti al di fuori di essi produttori...

Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto tra cose è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste tra gli uomini stessi...

Questo io chiamo il feticismo che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci..." (ICP, I, pp. 87 -90).

Il feticismo delle merci sovrappone al rapporto sociale delle persone il rapporto tra cose che hanno un valore apparentemente intrinseco:

"Caratteristico del lavoro che crea valore di scambio è... che il rapporto sociale delle persone si rappresenta per così dire rovesciato, cioè come rapporto sociale delle cose. Soltanto in quanto un valore d'uso si riferisce all'altro quale valore di scambio, il lavoro di persone diverse è riferito l'uno all'altro come a lavoro uguale e generale. Quindi, se è esatto dire che il valore di scambio è un rapporto tra persone, bisogna tuttavia aggiungere: un rapporto celato sotto il velo delle cose...

E' soltanto l'abitudine della vita quotidiana che fa apparire come cosa banale, come cosa ovvia che un rapporto di produzione sociale assuma la forma di un oggetto, cosicché il rapporto fra le persone nel loro lavoro si presenti piuttosto come un rapporto reciproco tra cose e tra cose e persone. Nella merce questa mistificazione è ancora molto semplice... Nei rapporti di produzione di più alto livello questa parvenza di semplicità si dilegua" (ICP, I, pag. 969-970).

Risolto l'arcano del valore, c'è un altro mistero che si presenta con il Capitalismo: l'origine del profitto. Marx la spiega in questi termini:

"Il processo di produzione capitalistico, preso nel suo complesso, è unità dei processi di produzione e di circolazione" (ICP, III, pag. 55)

"La forma immediata della circolazione delle merci è M-D-M: trasformazione di merce in denaro e ritrasformazione di denaro in merce, vendere per comprare. Ma accanto a questa forma, ne troviamo una seconda, specificamente differente, la forma D-M-D: trasformazione di denaro in merce e ritrasformazione in denaro di denaro, comprare per vendere. Il denaro che nel suo movimento descrive quest'ultimo ciclo, si trasforma in capitale, diventa capitale, ed è già capitale per sua destinazione...

(...) il processo D-M-D non deve il suo contenuto a nessuna distinzione qualitativa dei suoi estremi, poiché essi sono entrambi denaro, ma lo deve solamente alla loro differenza quantitativa. In fin dei conti, vien sottratto alla circolazione più denaro di quanto ve ne sia stato gettato al momento iniziale...

La forma completa di questo processo è quindi D-M-D', dove D' (...) è uguale alla somma di denaro originariamente anticipata, più un incremento. Chiamo plusvalore (surplus value) questo incremento, ossia questa eccedenza sul valore originario. Quindi nella circolazione il valore originariamente anticipato non solo si conserva, ma altera anche la propria grandezza di valore, mette su un plusvalore, ossia si valorizza. E questo movimento lo trasforma in capitale" (ICP, I, pp. 177 -182).

Il plus-valore è l'aspetto fondamentale della produzione capitalistica. Si tratta di capirne l'origine:

"... il plusvalore non può sorgere dalla circolazione, e... quindi nella sua formazione non può non accadere alle spalle della circolazione qualcosa che è invisibile nella circolazione stessa...

... il cambiamento deve verificarsi nella merce che viene comprata nel primo atto, D-M, ma non nel valore di essa, poiché vengono scambiati equivalenti, cioè la merce viene pagata al suo valore. Il cambiamento può derivare dunque soltanto dal valore d'uso della merce come tale, cioè dal suo consumo. Per estrarre valore dal consumo d'una merce, il nostro possessore di denaro dovrebbe essere tanto fortunato da scoprire all'interno della sfera della circolazione, cioè sul mercato, una merce il cui valore d'uso stesso possedesse la peculiare qualità d'esser fonte di valore; tale dunque che il consumo reale fosse, esso stesso, oggettivazione di lavoro, e quindi creazione di valore. E il possessore di denaro trova sul mercato tale merce specifica: è la capacità di lavoro, cioè la forza-lavoro" (ICP, I, pp.199 -201).

E' nell'uso della forza-lavoro come merce che si origina il plus-valore:

"... il processo lavorativo continua e dura oltre il punto nel quale sarebbe riprodotto e aggiunto all'oggetto del lavoro solo un puro e semplice equivalente del valore della forza-lavoro... dunque, con la messa in atto della forza-lavoro, non viene riprodotto solo il suo proprio valore, ma viene anche prodotto un valore eccedente. Questo plusvalore costituisce l'eccedenza del valore del prodotto sul valore dei fattori del prodotto consumati, cioè dei mezzi di produzione e della forza-lavoro" (ICP, I, pag. 252).

Il capitale compra dunque i mezzi di produzione e la forza-lavoro. Su questa base Marx opera una distinzione particolarmente importante:

"L'eccedenza del valore complessivo del prodotto sulla somma dei valori dei suoi elementi costitutivi è l'eccedenza del capitale valorizzato sul valore del capitale inizialmente anticipato. I mezzi di produzione da una parte, la forza-lavoro dall'altra, sono solo le differenti forme di esistenza assunte dal valore iniziale del capitale quando s'è svestito della sua forma di denaro e s'è trasformato nei fattori del processo lavorativo.

Dunque la parte del capitale che si converte in mezzi di produzione, cioè in materia prima, materiali ausiliari e mezzi di lavoro, non cambia la propria grandezza di valore nel processo di produzione. Quindi la chiamo parte costante del capitale, o, in breve, capitale costante.

Invece la parte del capitale convertita in forza-lavoro cambia il proprio valore nel processo di produzione. Riproduce il proprio equivalente e inoltre produce un'eccedenza, il plusvalore, che a sua volta può variare, può essere più grande o più piccolo. Questa parte del capitale si trasforma continuamente da grandezza costante in grandezza variabile. Quindi la chiamo parte variabile del capitale o, in breve: capitale variabile.

Le medesime parti costitutive del capitale che dal punto di vista del processo lavorativo si distinguono come fattori oggettivi e fattori soggettivi, mezzi di produzione e forza-lavoro, dal punto di vista del processo di valorizzazione si distinguono come capitale costante e capitale variabile" (ICP, I, pp. 252-253).

"Il capitale complessivo C si divide nel capitale costante c e nel capitale variabile v e produce un plusvalore p_v . Il rapporto di questo plusvalore rispetto al capitale variabile anticipato, ossia p_v/v , è da noi denominato saggio del plusvalore e indicato con p_v' ... Se tale plusvalore viene riferito, anziché al capitale variabile, al capitale complessivo, esso assume la definizione di profitto (p) e il rapporto tra il plusvalore p_v e il capitale complessivo C , ossia p_v/C , si chiama saggio del profitto p " (ICP, III, pp. 83-84)

E' evidente, dunque, che per Marx profitto e plusvalore sono le due facce di una stessa medaglia:

"Una somma di valore è capitale in quanto viene anticipata per produrre un profitto...

Il profitto... è dunque la stessa cosa che il plusvalore, soltanto in una forma mistificata che peraltro sorge necessariamente nel modo capitalistico di produzione" (ICP, III, pp. 66-67).

Dato che il profitto è l'obiettivo del Capitale, non sorprende che esso miri costantemente ad aumentare la forza produttiva del lavoro in ogni modo:

"Il capitale non può fare a meno di metter sotto sopra le condizioni tecniche e sociali del processo lavorativo, cioè lo stesso modo di produzione, per aumentare la forza produttiva del lavoro, per diminuire il valore della forza-lavoro mediante l'aumento della forza produttiva del lavoro, e per abbreviare così la parte della giornata lavorativa necessaria alla riproduzione di tale valore. Chiamo plusvalore assoluto il plusvalore prodotto mediante prolungamento della giornata lavorativa; invece, chiamo plusvalore relativo il plusvalore che deriva dall'accorciamento del tempo di lavoro necessario...

... il plusvalore relativo sta in rapporto diretto alla forza produttiva del lavoro... E' quindi istinto immanente e tendenza costante del capitale aumentare la forza produttiva del lavoro per ridurre più a buon mercato la merce" (ICP, I, pag. 385-390).

Il processo di produzione capitalistico si può dunque sintetizzare nei seguenti termini:

"Il prodotto diventa merce; la merce diventa valore di scambio; il valore di scambio della merce è la sua qualità immanente di denaro; questa sua qualità di denaro si distacca da essa in quanto denaro, acquista un'esistenza sociale universale, separata da tutte le merci particolari e dal loro modo di esistenza naturale; il rapporto del prodotto con se stesso in quanto valore di scambio diventa il suo rapporto con un denaro che esiste accanto ad esso, o il rapporto di tutti i prodotti con il denaro esistente fuori da essi tutti" (GRD, I, pag. 76).

"La cristallizzazione "in forma di denaro" è un prodotto necessario del processo di scambio, nel quale prodotti di tipo differente vengono di fatto equiparati e quindi trasformati di fatto in merci. L'estensione e l'approfondimento storico dello scambio dispiega l'opposizione latente nella natura della merce tra valore d'uso e valore... Quindi, la trasformazione della merce in denaro si compie nella stessa misura della trasformazione dei prodotti del lavoro in merci" (ICP, pag. 106).

"...l'enigma del feticcio denaro è soltanto l'enigma del feticcio merce divenuto visibile e che abbaglia l'occhio" (ICP, I, pag. 113).

"Il valore di scambio posto nella determinatezza del denaro è il prezzo. Nel prezzo il valore di scambio è espresso come una determinata quantità di denaro. Ma poiché il denaro ha un'esistenza autonoma al di fuori delle merci, il prezzo della merce appare come relazione esterna dei valori di scambio o merci con il denaro". (GRD, pp. 125-126)

4) La riproduzione capitalistica

Avviata la produzione capitalistica, il ciclo che dal denaro ricava il plus-valore deve riprodursi il più rapidamente possibile:

"Il capitalista, trasformando denaro in merci che servono per costituire il materiale di un nuovo prodotto, ossia servono come fattori del processo lavorativo, incorporando forza-lavoro vivente alla loro morta oggettività, trasforma valore, lavoro trapassato, oggettivato, morto, in capitale, in valore autorealizzantesi; mostro animato che comincia a "lavorare" come se avesse amore in corpo" (ICP, I, pag. 236).

"Adoperare plusvalore come capitale ossia ritrasformare plusvalore in capitale significa accumulazione del capitale... lo sviluppo della produzione capitalistica rende necessario un aumento continuo del capitale investito in un'impresa industriale, e la concorrenza impone a ogni capitalista individuale le leggi immanenti del modo di produzione capitalistico come leggi coercitive esterne" (ICP, I, pp. 711 sgg.).

La spinta del capitale, che parte dall'industria, si estende inevitabilmente e necessariamente a tutte le forme di produzione:

"... le stesse circostanze che producono la condizione fondamentale della produzione capitalistica - l'esistenza di una classe di operai salariati - sollecitano il trapasso di tutta la produzione di merci in produzione capitalistica di merci. Nella misura in cui questa si sviluppa, essa opera disgregando e dissolvendo ogni altra più antica forma della produzione...

Della vendita del prodotto essa fa l'interesse principale, dapprima senza apparentemente attaccare il modo stesso della produzione...

Ma in un secondo tempo, là dove essa ha affondato le sue radici, distrugge tutte le forme di produzione di merci fondate o sul lavoro personale del produttore o soltanto sulla vendita del prodotto eccedente come merce. All'inizio essa generalizza la produzione di merci e poi trasforma gradualmente tutta la produzione di merci in produzione capitalistica" (ICP, II, pp.40-41).

E' inevitabile che la sussunzione di ogni attività produttiva sotto il capitale dia luogo ad un sistema economico dotato di un tale impulso verso la crescita illimitata che diventa una macchina, all'interno della quale tutti gli esseri umani (capitalisti compresi) diventano ruote dell'ingranaggio:

"L'accumulazione o produzione su scala allargata, che appare come mezzo per una produzione sempre più estesa di plus-valore, cioè per l'arricchimento del capitalista come scopo personale di questo, ed è compresa nella tendenza generale della produzione capitalistica, diviene però in seguito mediante il suo sviluppo...una necessità per ogni capitalista individuale. Il costante ingrandimento del capitale diviene condizione per la conservazione del capitale stesso" (ICP, II, pag. 89).

"La grande industria, costretta dagli stessi strumenti di cui dispone a produrre su scala sempre più vasta, non può più attendere la domanda. La produzione precede il consumo, l'offerta fa violenza alla domanda. Nella società attuale, con l'industria basata sugli scambi individuali,

l'anarchia della produzione, che è fonte di tanta miseria, è contemporaneamente la causa di ogni progresso" (MDF, pag. 35).

"...il capitale, in quanto rappresenta la forma universale della ricchezza - il denaro - è l'impulso illimitato e smisurato ad oltrepassare il suo limite. Ogni limite per esso è e deve essere un ostacolo. Altrimenti esso cesserebbe di essere capitale, ossia denaro che produce se stesso" (GRD, I, pag. 289).

6) La mondializzazione del mercato

L'impulso del capitale alla crescita illimitata comporta inesorabilmente l'estensione del modello capitalistico a tutto il mondo, con un effetto stregante:

“Abbiamo già dimostrato a proposito delle più semplici categorie del modo di produzione capitalistico, e anche della produzione mercantile, la merce e il denaro, il carattere mistificante che trasforma i rapporti sociali, ai quali gli elementi materiali della ricchezza servono da depositari nella produzione, in proprietà di queste cose stesse (merce) e ancora in modo più accentuato il rapporto di produzione stesso in una cosa (denaro). Questo travisamento è comune a tutte le forme di società, in quanto giungono alla produzione mercantile e alla circolazione monetaria. Ma nel modo di produzione capitalistico e nel caso del capitale, che è la sua categoria dominante, questo mondo stregato e capovolto si sviluppa ancora molto di più...

In capitale-profitto, o ancora meglio in capitale-interesse, terra-rendita fondiaria, lavoro-salario, in questa trinità economica collegante le parti costitutive del valore e della ricchezza in generale con le sue fonti, la mistificazione del modo di produzione capitalistico, la materializzazione dei rapporti sociali, la diretta fusione dei rapporti di produzione materiali con la loro forma storico-sociale è completa: il mondo stregato, deformato e capovolto in cui si aggirano i fantasmi di monsieur le Capital e Madame la terre, come caratteri sociali e insieme direttamente come pure e semplici cose.” (ICP, III, pp. 1111-1115)

La globalizzazione capitalistica, secondo Marx, comporta pericoli molteplici, il più rilevante dei quali è che la valorizzazione del denaro giunga al punto tale da diventare fine a se stessa, vale a dire da trasformarsi in pura speculazione finanziaria, in un gioco delle tre carte che estende a livello universale la pratica dell'usura:

“E' nel capitale produttivo di interesse che il rapporto capitalistico perviene alla sua forma più esteriore e assume l'aspetto di un feticcio. Noi abbiamo qui D-D', denaro che produce più denaro, valore che valorizza se stesso, senza il processo che serve da intermediario tra i due estremi... Nel capitale produttivo di interesse questo feticcio automatico, valore genera valore, denaro che produce denaro, senza che in questa forma sussista più nessuna traccia della sua origine, è quindi nettamente messo in rilievo... Qui la figura di feticcio del capitale e la rappresentazione del capitale come feticcio sono portate a termine. In D-D' noi abbiamo la forma empirica del capitale, il rovesciamento e l'oggettivazione del rapporto di produzione alla più alta potenza: forma produttiva di interesse, la forma semplice del capitale in cui esso è presupposto al suo proprio processo di riproduzione; capacità del denaro, ossia della merce, di valorizzare il proprio valore indipendentemente dalla riproduzione, la mistificazione del capitale nella sua forma più stridente” (ICP, III, pp. 539-541).

“Il sistema creditizio che ha come centro le pretese banche nazionali e i potenti prestatori di denaro, e gli usurai che pullulano attorno ad essi, rappresenta un accentrimento enorme e assicura a questa classe di parassiti una forza favolosa, tale non solo da decimare periodicamente i capitalisti industriali, ma anche da intervenire nel modo più pericoloso nella produzione effettiva - e questa banda non sa nulla della produzione e non ha nulla a che fare con essa” (ICP, III, pag. 748).

“Lo sviluppo del sistema creditizio si compie come reazione contro l'usura. Ma ciò non deve essere frainteso... Significa né più né meno che la subordinazione del capitale produttivo di interesse alle condizioni e alle esigenze del modo di produzione capitalistico... Ciò che distingue il

capitale produttivo d'interesse, in quanto elemento essenziale del modo di produzione capitalistico, dal capitale usuraio, non è affatto la natura o il carattere di questo capitale stesso. Sono soltanto le mutate condizioni nelle quali esso opera... Con il sistema bancario la ripartizione del capitale è sottratta alle mani dei privati e degli usurai, come un'attività particolare, come una funzione sociale. Ma la banca e il credito in pari tempo divengono così il mezzo più potente per spingere la produzione capitalistica al di là dei suoi limiti, e uno dei veicoli più efficaci delle crisi e delle speculazioni" (ICP, III, pp. 819-828).

Nonostante questa durissima critica del sistema capitalistico e della sua tendenza alla degenerazione, Marx non ha mai celato la sua convinzione che tale sistema rappresenti una necessaria fase di transizione verso un mondo fatto a misura d'uomo, perché esso ne crea le premesse, anche senza riuscire ad utilizzarle:

"L'esplorazione della terra in tutte le direzioni per scoprire sia nuovi oggetti utili, sia nuove proprietà utili dei vecchi; come pure nuove proprietà che essi hanno come materie prime ecc.; lo sviluppo delle scienze naturali al suo punto più alto; come pure la scoperta, la creazione e il soddisfacimento di nuovi bisogni generati dalla società stessa; la formazione di tutte le qualità dell'uomo sociale e la produzione di esso come uomo per quanto è possibile ricco di bisogni perché ricco di qualità e di relazioni - la sua produzione come prodotto sociale possibilmente totale e universale (giacché per avere un'ampia gamma di godimenti dev'esserne capace, ossia colto in alto grado) - tutto ciò è condizione della produzione fondata sul capitale...

Se da un lato la produzione fondata sul capitale crea l'industria universale - ossia lavoro eccedente, lavoro che crea valore -, dall'altro crea un sistema di sfruttamento generale delle qualità naturali e umane, un sistema dell'utilità generale che appare portato dalla scienza stessa come da tutte le qualità fisiche e spirituali, mentre nulla di più elevato in sé, di giustificato per se stesso appare al di fuori di questo circolo della produzione e dello scambio sociali. [Soltanto col capitale] la natura diviene puro oggetto per l'uomo, puro oggetto dell'utilità; cessa di essere riconosciuta come potenza per sé; e la stessa conoscenza teoretica delle sue leggi autonome appare soltanto come un'astuzia per assoggettarla ai bisogni umani sia come oggetto del consumo che come mezzo di produzione.

In conformità con questa sua tendenza il capitale tende a trascendere sia le barriere e i pregiudizi nazionali, sia l'idolatria della natura, sia il soddisfacimento tradizionale, modestamente chiuso entro limiti determinati, dei bisogni esistenti, e la riproduzione di un vecchio modo di vivere. Nei confronti di tutto questo esso è distruttivo e agisce nel senso di un perenne rivoluzionamento, abbattendo tutte le barriere che ostacolano lo sviluppo delle forze produttive, l'espansione dei bisogni, la molteplicità della produzione e lo sfruttamento e lo scambio delle forze della natura e dello spirito" (GRD, I, pp. 376-377).

" Il grande ruolo storico del capitale è di creare questo lavoro eccedente, che è lavoro superfluo dal punto di vista del puro e semplice valore d'uso, della pura e semplice sussistenza. E la sua funzione storica è compiuta non appena da un lato i bisogni sono sviluppati a tal punto che il lavoro eccedente, al di là del necessario, è divenuto esso stesso un bisogno universale, il frutto cioè dei bisogni individuali stessi, - dall'altro la laboriosità generale, mediante la rigida disciplina del capitale attraverso cui sono passate le successive generazioni, si è sviluppata fino a diventare un bene comune della nuova generazione.

Infine la sua funzione storica è compiuta quando lo sviluppo delle forze produttive del lavoro - che il capitale, nella sua illimitata brama di arricchimento e nelle condizioni in cui esso solo può realizzarlo - è giunto a un punto tale che da un lato il possesso e la conservazione della ricchezza generale richiedono un tempo di lavoro inferiore per l'intera società, e dall'altro la società lavoratrice assume un atteggiamento scientifico verso il processo della sua progressiva e sempre più ricca riproduzione; e quindi ha cessato di esistere il lavoro che l'uomo in essa svolge mentre può farlo svolgere dalle cose in vece sua...

In quanto aspirazione incessante alla forma generale della ricchezza, il capitale spinge però il lavoro oltre i limiti del suo bisogno naturale, e in tal modo crea gli elementi materiali per lo

sviluppo di un'individualità ricca che è universale nella produzione quanto lo è nel consumo, di un'individualità il cui lavoro perciò non si presenta nemmeno più come lavoro, ma come pieno dispiegarsi dell'attività stessa, di un'attività nella quale la necessità naturale nella sua forma immediata è scomparsa: al bisogno naturale è infatti subentrato un bisogno generato storicamente" (GRD, I, pag. 278).

5) La teoria della crisi

Perché il capitalismo pone le premesse di un mondo fatto a misura d'uomo, ma non riesce a realizzarlo?

La risposta di Marx fa riferimento alle sue contraddizioni intrinseche, la prima delle quali è il freno che esso pone al lavoro e alla creazione di valore laddove essi non producono profitto:

"... il capitale costringe gli operai a spingersi oltre il lavoro necessario, li costringe al lavoro eccedente. Solo così esso si valorizza e crea valore eccedente. Ma d'altro canto esso pone il lavoro necessario solo nella misura in cui e in quanto è lavoro eccedente e questo è realizzabile come valore eccedente. Esso pone quindi il lavoro eccedente come condizione del lavoro necessario e il valore eccedente come limite del lavoro materializzato, del valore in generale. Appena non è in grado di porre quest'ultimo, esso non pone il primo...

Il capitale limita quindi... il lavoro e la creazione di valore, e lo fa per la medesima ragione per cui e in quanto esso crea lavoro eccedente e valore eccedente. Esso pone quindi, per sua natura, un limite al lavoro e alla creazione di valore, un limite che è in contraddizione con la sua tendenza a dilatarli all'infinito. E in quanto pone un suo specifico limite e in pari tempo tende a superare ogni limite, esso è la contraddizione vivente" (GRD, pag. 590).

La seconda contraddizione riguarda il fatto che lo sviluppo della tecnica, aumentando la produttività, riduce la quota del lavoro vivo, del capitale variabile, e, in conseguenza di questo, determina una riduzione del saggio del profitto:

"Dato che la massa di lavoro vivo impiegata diminuisce costantemente in rapporto alla massa di lavoro oggettivato da essa messo in movimento (cioè ai mezzi di produzione consumati produttivamente) anche la parte di questo lavoro vivo che non è pagato e si oggettiva in plusvalore, dovrà essere costantemente decrescente rispetto al valore del capitale complessivo impiegato. Questo rapporto fra la massa costituisce però il saggio del profitto che dovrà per conseguenza diminuire costantemente" (ICP, III, pp. 301-302).

"La progressiva tendenza alla diminuzione generale del saggio generale del profitto è.. solo un'espressione peculiare al modo di produzione capitalistico per lo sviluppo della produttività sociale del lavoro. Ciò non vuol dire che il saggio del profitto non possa temporaneamente diminuire anche per altre ragioni, ma significa che, in conseguenza della natura stessa della produzione capitalistica, e come una necessità logica del suo sviluppo, il saggio generale medio del plusvalore deve esprimersi in una diminuzione del saggio generale del profitto" (ICP, III, pag. 301).

La caduta del saggio del profitto legata alla produzione industriale accentua la tendenza del Capitale a valorizzarsi al di fuori della produzione, vale a dire sul terreno speculativo:

"Caduta del saggio del profitto ed acceleramento della accumulazione sono semplicemente diverse espressioni di uno stesso processo, ambedue esprimendo lo sviluppo della forza produttiva. L'accumulazione accelera la caduta del saggio del profitto, in quanto determina la concentrazione del lavoro su ampia scala e di conseguenza una composizione superiore del capitale. D'altro lato la diminuzione del saggio del profitto accelera, a sua volta, la concentrazione di capitale e la sua centralizzazione...

D'altro lato in quanto il saggio di valorizzazione del capitale complessivo, il saggio del profitto, è lo stimolo della produzione capitalistica (come la valorizzazione del capitale ne rappresenta l'unico scopo), la sua caduta rallenta la formazione di nuovi capitali indipendenti ed

appare come una minaccia per lo sviluppo del processo capitalistico di produzione; favorisce infatti la sovrapproduzione, la speculazione, le crisi, un eccesso di capitale contemporaneamente ad un eccesso di popolazione" (ICP, III, pp.339-340).

La conclusione di questa analisi è che il capitalismo, nonostante abbia sprigionato forze produttive in misura incommensurabile al passato, finirà con l'ostacolare l'uso della ricchezza a fini sociali, vale a dire a ripiegarsi in un vano tentativo di persistere indefinitamente:

"Il vero limite della produzione capitalistica è il capitale stesso, è questo: che il capitale e la sua autovalorizzazione appaiono come punto di partenza e punto di arrivo, come motivo e scopo della produzione; che la produzione è solo produzione per il capitale, e non al contrario i mezzi di produzione sono dei semplici mezzi per una continua estensione del processo vitale per la società dei produttori. I limiti nei quali possono unicamente muoversi la conservazione e l'autovalorizzazione del valore-capitale... si trovano dunque continuamente in conflitto con i metodi di produzione a cui il capitale deve ricorrere per raggiungere il suo scopo, e che perseguono l'accrescimento illimitato della produzione, la produzione come fine a se stessa, lo sviluppo incondizionato delle forze produttive del lavoro.

Il mezzo - lo sviluppo incondizionato delle forze produttive sociali - viene permanentemente in conflitto con il fine ristretto, la valorizzazione del capitale esistente.

Se il modo di produzione capitalistico è quindi un mezzo storico per lo sviluppo della forza produttiva materiale e la creazione di un corrispondente mercato mondiale, è al tempo stesso la contraddizione costante tra questo suo compito storico e i rapporti sociali di produzione che gli corrispondono" (ICP, III, pag. 352).

Le contraddizioni del capitalismo, del resto, sono attestate dalle crisi ricorrenti cui esso va incontro, che sono più frequenti che nel passato dell'umanità. Marx ha avanzato varie teorie sulla genesi di tali crisi, la più lucida delle quali verte sul paradosso della sovrapproduzione, dello scarto, cioè, tra l'offerta e la domanda:

"I rapporti borghesi di produzione e di scambio, i rapporti borghesi di proprietà, la società borghese moderna che ha creato per incanto mezzi di produzione e di scambio così potenti, rassomiglia al mago che non riesce più a dominare le potenze degli inferi da lui evocate. Sono decenni ormai che la storia dell'industria e del commercio è soltanto storia della rivolta delle forze produttive moderne contro i rapporti moderni della produzione, cioè contro i rapporti di proprietà che costituiscono le condizioni di esistenza della borghesia e del suo dominio. Basti ricordare le crisi commerciali che col loro periodico ritorno mettono in forse sempre più minacciosamente l'esistenza di tutta la società borghese. Nelle crisi commerciali viene regolarmente distrutta non solo una gran parte dei prodotti ottenuti, ma addirittura gran parte delle forze produttive già create.

Nelle crisi scoppia un'epidemia sociale che in tutte le epoche anteriori sarebbe apparsa un assurdo: l'epidemia della sovrapproduzione. La società si trova all'improvviso ricondotta a uno stato di momentanea barbarie; sembra che una carestia, una guerra generale di sterminio le abbiano tagliato tutti i mezzi di sussistenza; l'industria, il commercio sembrano distrutti. E perché? Perché la società possiede troppa civiltà, troppi mezzi di sussistenza, troppa industria, troppo commercio. Le forze produttive che sono a sua disposizione non servono più a promuovere la civiltà borghese e i rapporti borghesi di proprietà; anzi sono divenuti troppo potenti per quei rapporti e ne vengono ostacolate, e appena superano questo ostacolo mettono in disordine tutta la società borghese, mettono in pericolo l'esistenza della proprietà borghese. I rapporti borghesi sono divenuti troppo angusti per contenere la ricchezza da essi prodotta.

Con quale mezzo la borghesia supera la crisi? Da un lato, con la distruzione coatta di una massa di forze produttive; dall'altro, con la conquista di nuovi mercati e con lo sfruttamento più intenso dei vecchi. Dunque, con quali mezzi? Mediante la preparazione di crisi più generali e più violente e la diminuzione dei mezzi per prevenire le crisi stesse" (MPC, pp. 63-65).

Il nodo irrisolto: plusvalore e sfruttamento

E' difficile non rimanere letteralmente esterrefatti dalla capacità che Marx dimostra di andare al di là delle apparenze della realtà storica a lui contemporanea e di coglierne le essenze, vale a dire le cause che la generano, le logiche che la sottendono, il suo significato epocale, i limiti e le contraddizioni che la caratterizzano.

Tanto più si rimane sorpresi se si tiene conto che il periodo in cui Marx progetta e realizza (in parte) la sua grandiosa opera economica, dal 1850 al 1880, coincide con una fase di sviluppo e di espansione del capitalismo che ha il carattere di uno straordinario boom, il quale trasforma gran parte dei paesi sviluppati in economie industriali e si protende - con l'invenzione di macchine sempre più efficienti, la creazione di una fittissima rete ferroviaria, la crescita dei trasporti navali, il telegrafo - verso la mondializzazione dei mercati.

Come si è detto, Marx ha un vivo interesse per la scienza e per la tecnica. Egli, che sogna un mondo nel quale l'uomo possa affrancarsi il più possibile dal lavoro, delegandolo alle macchine, è letteralmente entusiasta della capacità che l'umanità ha raggiunto, con un travaglio secolare, di sfruttare a pieno e razionalmente le risorse della natura. Alcuni critici recenti hanno imputato a Marx questa infatuazione per la tecnica come se egli abbia sposato acriticamente la causa dell'industrialismo, che sta portando il pianeta al collasso ambientale. Si tratta di critiche sostanzialmente sciocche.

Marx riteneva di sicuro necessario sfruttare le risorse ambientali, ma riteneva che esso dovesse essere funzionale a produrre un ambiente materialmente e culturalmente salubre per l'uomo. Egli tra l'altro, grazie alle notizie fornitegli da Engels, ha preso atto precocemente del terribile inquinamento delle città inglesi, che incombeva soprattutto sulla salute degli operai, già duramente provati dal lavoro in fabbrica.

Del resto, egli non ha mai fatto mistero della convinzione che il comunismo si potesse e si dovesse realizzare solo partendo da uno sviluppo di livello elevato delle forze produttive, e quindi sulla base della ricchezza prodotta dal capitalismo.

Per questo, egli è stato investito da critiche anche da parte di socialisti e di comunisti estremisti, che hanno contestato gli elogi rivolti al capitalismo. Tali critiche non tengono conto del fatto che, nello sviluppo delle forze produttive determinato dal Capitalismo, egli identificava una fase storica di passaggio necessaria verso il Comunismo, vale a dire verso l'assunzione del controllo da parte degli esseri umani sul loro destino.

La sbalorditiva analisi che Marx fa del sistema capitalistico ha indotto, negli sviluppi ulteriori del marxismo, come si è detto più volte, l'enfatizzazione del Marx maturo, "scientifico", rispetto a quello giovanile, filosofico e umanistico.

Ritengo che il passaggio dalla fase giovanile a quella matura sia un passaggio estremamente significativo nella misura in cui esso implica l'applicazione del metodo della demistificazione ad un intero sistema economico-sociale e alle coscienze di coloro che sono in essi coinvolti.

Il problema è che a Marx non basta demistificare, che, nel caso in questione, significa dimostrare che le leggi oggettive dell'economia a cui si riconduce il liberismo sono in realtà espressive di una determinata fase storica di organizzazione dei processi produttivi - impresa che si può ritenere, senz'altro, scientifica. Egli intende ricavare dall'analisi critica del capitalismo la prova certa e incontrovertibile, dunque scientifica secondo un'accezione ottocentesca della scienza, che esso è destinato inesorabilmente al declino e alla fine: mira, insomma, ad anticipare gli sviluppi della storia e a dimostrare che essi sono ricavabili da quella stessa analisi.

Il problema è che, con questo intento, finisce per incunarsi in un vicolo cieco.

E' il presupposto stesso alla base della sua analisi a produrre questa conseguenza, vale a dire ad esporre il suo pensiero ad una critica di scarsa scientificità.

Marx, come si è detto, incentra l'analisi del Capitalismo su un concetto che egli mutua da Smith e da Ricardo, secondo il quale il valore delle merci si identifica con la quantità di lavoro vivo

in esse incorporato attraverso l'ausilio delle macchine (che, essendo esse stesse prodotte, Marx definisce lavoro accumulato o morto). Dato che questo valore è superiore al denaro investito dal capitalista per acquistare i fattori di produzione (materie prime, macchine, forza-lavoro), si tratta di capire da dove derivi questa crescita. Sulla base della teoria del valore-lavoro, Marx non ha dubbi: deriva dal fatto che il lavoro è pagato meno di ciò che esso produce.

Il plusvalore, vale a dire il lavoro "rubato" dal capitalista all'operaio, si coagula nella merce, vale a dire in una "cosa" che sembra averlo per conto proprio. La circolazione delle merci, che vengono scambiate con il denaro, danno luogo al profitto, che alimenta la riproduzione del ciclo capitalistico e dà ad esso una dinamica protesa verso uno sviluppo indefinito della ricchezza.

Ora se il valore di scambio delle merci non fa altro che trasformare in un'astrazione - contrassegnata simbolicamente dal denaro - il tipo di rapporto sociale che consente al capitalista di sfruttare l'operaio, appropriandosi di una parte del suo tempo di lavoro, si dovrebbe dare la possibilità scientifica di trasformare il plusvalore in prezzi di mercato, vale a dire di spiegare questi sulla base del plusvalore.

Perché questo problema è importante? Perché sul mercato il valore di scambio appare solo sotto forma di prezzi, ovvero sotto forma di beni monetizzabili. Se il valore di scambio è espressivo del plus-valore, i prezzi devono potere essere ricavati da esso.

Questo problema della trasformazione ha ossessionato Marx fino alla fine dei suoi giorni. Convinto che se ne dovesse fornire una formalizzazione matematica, egli ha intrapreso addirittura negli ultimi anni di vita studi di algebra superiore.

Oggi sappiamo con certezza perché lo sforzo di Marx è risultato vano: ricavare dal plusvalore una teoria dei prezzi è impossibile. Lo ha dimostrato, senza possibilità di smentita, un economista italiano, P. Sraffa, che era tanto poco ostile al marxismo da avere intrattenuto una densa corrispondenza con Antonio Gramsci.

Non è il caso, ovviamente, di entrare nei dettagli tecnici, che sono estremamente complessi. Mi limito a dire che, volendo concedere a Marx l'onore delle armi, si può tutt'al più giungere a sostenere, come fanno oggi parecchi economisti, che la teoria del plusvalore ha un valore parziale.

La scoperta che le previsioni "scientifiche" di Marx sull'inesorabile declino del Capitalismo si fondano su di un presupposto errato ha fatto tirare un sospiro di sollievo ai liberisti. Ma è stato ed è un sospiro frettoloso. Posto che la teoria di Marx non è "scientifica", e quindi che le previsioni di una fine certa del capitalismo che da essa discendono non hanno un carattere deterministico, rimane vero che essa può essere agevolmente trasposta su di un piano antropologico e sociale.

Il fatto che il valore di una merce non sia riconducibile in toto al lavoro in essa coagulato e che i prezzi delle merci non possano essere ricavati dal plusvalore non significa, infatti, che non esiste lo sfruttamento lavorativo, bensì solo che la categoria dello sfruttamento ha una portata più ampia rispetto al plusvalore, e che il suo significato trascende l'ambito lavorativo.

In un certo senso, questo concetto è presente nel Marx dei Manoscritti, laddove egli rileva efficacemente che il lavoro non solo produce più di quanto viene pagato, ma che esso, con la sua organizzazione complessiva, degrada l'operaio fino a livelli infra-umani. Non è solo il tempo di lavoro in gioco, ma l'intera esistenza dell'essere umano, che si riduce al lavoro, al riposo strettamente necessario e alla procreazione.

Lo sfruttamento, insomma, implica anche il "furto" del tempo di lavoro, ma soprattutto la mortificazione di tutte le potenzialità umane programmate per l'autorealizzazione.

Nel capitolo del Capitale sulla giornata lavorativa, la disumanità dello sfruttamento capitalistico è denunciata con estremo vigore. Marx scrive:

“In primo luogo è evidente che l'operaio, durante tutto il tempo della sua vita, non è altro che forza-lavoro e perciò che *tutto il suo tempo disponibile* è, per natura e per diritto, *tempo di lavoro*, e dunque appartiene alla *autovalorizzazione del capitale*. Tempo per un'educazione da esseri umani, per lo sviluppo intellettuale, per l'adempimento di funzioni sociali, per rapporti socievoli, per il

libero gioco delle energie vitali fisiche e mentali, perfino il tempo festivo domenicale e sia pure nella terra dei sabbatari —: *fronzoli puri e semplici!*” (ICP, I)

Ancora oggi, dopo oltre un secolo e mezzo di sviluppo del Capitalismo, le prove dello sfruttamento economico sono molteplici. In periodi di espansione, la crescita dei salari è minima a fronte dei profitti; nei periodi di crisi, i salari vengono compressi e le ristrutturazioni obbligano i dipendenti ad aumentare la produttività nonostante il loro numero (per via dei licenziamenti) si contragga. Il dislocamento delle aziende nei paesi in cui la manodopera ha un prezzo inferiore a quella occidentale, significa né più né meno che colà essa può essere sfruttata meglio. Esempi di schiavizzazione lavorativa a carico soprattutto di donne e di bambini sono affiorate in questi anni con una cadenza tale da indurre alcuni movimenti umanitaristici a denunciare all'ONU la violazione dei diritti umani.

Dunque, lo sfruttamento del lavoro esprime una logica intrinseca al capitalismo.

Esso va riferito al fatto che il Capitale considera l'uomo non solo come una merce, che, una volta acquistata, può essere usata a piacimento (sia pure entro certi limiti compatibili con la sopravvivenza), bensì come una macchina che deve funzionare sempre al massimo delle sue possibilità, e le cui energie vitali devono esaurirsi nel lavoro. Lo sfruttamento lavorativo, insomma, è tout court la negazione della soggettività umana.

Sappiamo che, nei paesi emergenti, lo sfruttamento si realizza con modalità non molto o affatto diverse rispetto a ciò che è accaduto in Occidente all'epoca dell'avvio dell'industrializzazione. Altre modalità più vicine a noi sono però ancora più significative.

Prendiamo in considerazione non già l'operaio di una fabbrica, ma un impiegato dipendente da una società privata (con un contratto, sempre più raro, tra l'altro, a tempo indeterminato: un lavoratore garantito, insomma). All'insegna del mito della produttività, egli deve fornire un fatturato che ormai viene controllato direttamente sul suo computer. Il fatturato comporta un ritmo di lavoro continuo e sempre con lo stesso rendimento (come se non fosse noto che, dopo alcune ore, il rendimento inesorabilmente declina). Oltre alla pausa pranzo, che talvolta viene in parte utilizzata per rimediare a dei ritardi, egli non deve distrarsi, non deve parlare con i colleghi se non per motivi inerenti al lavoro, ha diritto ad uscire per alcuni minuti per un caffè, una sigaretta o per andare al bagno, ma i minuti sono contati e, in alcune aziende, anche per queste minuscole libertà occorre chiedere il permesso.

Ho fatto questo esempio perché esso permette di capire la logica totalizzante del capitalismo e la circostanza per cui oggi gli impiegati, che lavorano ormai quasi tutti con il computer, si trovano più o meno a sperimentare gli effetti della “catena di montaggio”, già a lungo vissuta dagli operai.

Paradossalmente, il discorso non cambia se ci si sposta dall'altra parte, dalla parte dei manager. Di sicuro essi godono di straordinari privilegi, che vengono però pagati al prezzo di una dedizione totale al lavoro, per cui essi non lavorano mai meno di dieci ore al giorno, e vivono sul filo di una perenne precarietà, perché il loro contratto implica che, se non riescono a raggiungere i risultati per cui sono stati assunti (aumento continuo della produttività), essi possono essere licenziati da un giorno all'altro.

Se questo non basta a far capire la logica del sistema, c'è un fenomeno sociologico che la comprova in maniera definitiva e per il quale non sembra improprio parlare di una nuova forma di schiavitù.

Tale fenomeno si realizza spesso, nella nostra società, a livello di liberi professionisti, che lavorano da dodici a quattordici ore la giorno (né più né meno come gli operai all'epoca di Marx!). Certo essi lavorano liberamente per guadagnare sempre di più, non per sopravvivere, e di fatto i loro guadagni sono spesso adeguati se non superiori al sacrificio che fanno. Nessuno insomma trae dal loro lavoro un plusvalore, pure sarebbe difficile non inserirli nella categoria degli sfruttati.

Lo sfruttamento, insomma, in un'ottica moderna, si realizza ovunque, costretto dalle circostanze o per motivazioni indotte e in gran parte inconsapevoli, un soggetto viene trattato o tratta se stesso alla stregua di una macchina da lavoro.

Oggi, però, dato che, al di là di condizioni oggettive che richiedono, da parte del lavoratore, la subordinazione al Capitale, la trasformazione dell'uomo in una macchina da lavoro o, come si è già accennato, in un automa che agisce unicamente sulla base del calcolo economico è finalizzata sostanzialmente al raggiungimento di un elevato potere di consumo, occorrerebbe far rientrare nella categoria dello sfruttamento anche il consumismo compulsivo, che produce consistenti profitti per il sistema, e che psico-sociologicamente rappresenta il tentativo di riempire con oggetti lo svuotamento esistenziale da esso prodotto.

La categoria dello sfruttamento, dunque, può essere estesa addirittura ai consumatori. I fenomeni di consumismo compulsivo sono fin troppo noti perché ci si soffermi su di essi. Nel nostro mondo un numero crescente di soggetti, fin dall'adolescenza, avvertono il bisogno incoercibile di cibo, alcol, fumo, droghe, ansiolitici, antidepressivi, analgici, ecc. Tale bisogno si può definire alienato nella misura in cui esso identifica in oggetti esterni una potenzialità di soddisfazione che l'uomo di fatto può raggiungere solo attraverso l'esercizio attivo delle sue potenzialità.

In questa cornice discorsiva, una riflessione va dedicata ai bambini, che sono ormai, con gli adolescenti, un target privilegiato dell'industria. Essi vengono costantemente sollecitati a sviluppare falsi bisogni - riferiti al cibo, all'abbigliamento, ai giocattoli, ai videogiochi, ecc. essi sono, non meno degli adulti, sfruttati dal sistema.

Alla luce degli sviluppi del capitalismo, appare evidente che l'alienazione - intesa come perdita di consapevolezza dell'uomo sui suoi reali bisogni e sulle modalità attraverso le quali essi possono indurre una soddisfazione - è un fenomeno più rilevante del plusvalore. Essa, in tutti i suoi aspetti, implica l'assoggettamento dei bisogni umani - di socialità e di sviluppo individuale - ai bisogni del Capitale.

Se Marx fosse rimasto più fedele allo spirito antropologico dei suoi manoscritti giovanili, la sua analisi del Capitalismo sarebbe risultata più persuasiva, più densa e sicuramente meno passibile di interpretazioni meramente economicistiche. In quell'ottica, l'alienazione non avrebbe riguardato solo la separazione dell'uomo dal suo prodotto o dell'uomo dall'uomo, ma addirittura la separazione dell'uomo da se stesso, dalla sua esigenza di uno sviluppo multiforme, ricco e articolato, che non può certo realizzarsi attraverso una dedizione esclusiva al lavoro strumentale (sia esso finalizzato alla sopravvivenza o alla ricchezza, al prestigio, ecc.) o al consumismo compulsivo.

Il problema è che Marx, per un verso, ha inteso differenziare la sua teoria da quella socialista, che si incentrava su di un umanitarismo ai suoi occhi dolciastro ("Tutti gli uomini sono fratelli"), per un altro, come s'è detto più volte, ha preteso di dimostrare come un teorema la storicità e la transitorietà del sistema capitalistico, e quindi l'inesorabilità di un suo superamento.

A tale fine, egli ha dovuto spingere la sua analisi sino al punto di provare definitivamente che le cause destinate a promuoverne il superamento sono intrinseche al sistema capitalistico stesso. Nell'ottica di questo teorema, egli aggancia al plusvalore l'ipotesi della diminuzione costante del saggio del profitto. Se il profitto, che deriva dall'appropriazione del plusvalore, è l'unica motivazione che anima la produzione capitalistica, e se esso è destinato inesorabilmente a diminuire via via che il capitale costante - le macchine - cresce e quello variabile - il lavoro umano - diminuisce, ne segue che il capitalismo è destinato ad incepparsi o perché l'offerta supera la domanda (sovrapproduzione, vale a dire immissione sul mercato di beni che la popolazione non può acquistare) o perché esso, nella sua tensione univoca verso l'autovalorizzazione, deve imboccare altre vie, tra cui la speculazione.

L'ipotesi della diminuzione costante del saggio di profitto, come quella del plusvalore, è stata al centro di un dibattito vivacissimo tra gli economisti. Oggi tutti sono d'accordo con il fatto che essa sembra definire una componente intrinseca dello sviluppo capitalistico. Data l'invalidità del presupposto su cui essa si fonda, vale a dire la teoria del plusvalore, la diminuzione però è molto meno radicale di quanto pensava Marx, per cui la possibilità che il sistema giunga ad una crisi finale in conseguenza della diminuzione del saggio del profitto sembra piuttosto remota.

Marx stesso, del resto, ha previsto la possibilità che la diminuzione degli investimenti produttivi del capitale potesse essere compensata da una crescita esponenziale degli investimenti finanziari, vale a dire dalla speculazione che pretende di produrre denaro attraverso il denaro. Egli ha previsto anche che la speculazione, con il suo carico di corruzione, potesse determinare uno squilibrio grave del sistema.

Ciò che non poteva prevedere, e oggi si è realizzato, è che, nel momento in cui la bolla speculativa assume dimensioni tali che il suo scoppio rischia di fare affondare il sistema, lo Stato si trova costretto ad intervenire per salvare il salvabile, privatizzando i profitti e socializzando le perdite.

In conclusione, l'analisi di Marx fa del Capitalismo si può ritenere una delle più belle imprese del pensiero umano. Valida per molti aspetti, che meritano di essere approfonditi, essa, però, è inficiata da un finalismo deterministico nel quale Marx identifica il carattere scientifico della sua teoria rispetto al socialismo utopistico, che non sembra però applicabile alla storia, dato il numero indefinito di variabili che concorrono al suo sviluppo.

Ritenere il finalismo implicito nella teoria di Marx un tributo ingenuo al suo apprezzamento della scienza e al positivismo che, all'epoca, comincia a diffondersi, non significa però giungere a conclusioni premature riguardo al fatto che la civiltà capitalistica rappresenta lo stadio finale dello sviluppo storico.

Anni fa, un arrembante sociologo, Francis Fukuyama, ha scritto un libro che ha avuto un grande e immeritato successo il cui titolo era *La fine della storia*. Il contenuto del libro era che la caduta del muro di Berlino contrassegnava la vittoria definitiva del capitalismo; vittoria che, affrancandolo dalla necessità di difendersi dalla minaccia del comunismo, ne avrebbe assicurato uno sviluppo mondiale graduale, armonioso e incontrastato. Fukuyama riecheggiava la promessa dei teorici del capitalismo dell'epoca di un benessere universale e senza più crisi cicliche.

Anche senza dare credito alla teoria del plusvalore di Marx, che può essere sormontata in nome di una teoria dello sfruttamento, è fuor di dubbio che le sue previsioni sull'andamento ciclico del capitalismo, con fasi alterne di espansione e di recessione, si sono rivelate fondate. E' vero che egli riteneva che il sistema sarebbe andato inesorabilmente incontro ad una crisi finale che avrebbe aperto gli occhi dell'umanità sulle sue logiche, contrastanti con i bisogni sociali. Le crisi di fatto si sono succedute: quella del 1929 in particolare, che ha scosso profondamente tutti i paesi occidentali, senza investire il sistema sovietico, è sembrata veramente la crisi finale. Essa, invece, è stata superata. Presumibilmente, sarà superata anche la crisi attualmente in corso, la più grave dopo quella del 1929.

Sull'inesorabile succedersi delle crisi sistemiche, però, occorre fare alcune considerazioni.

Il problema delle crisi cicliche

Il problema delle crisi cicliche del capitalismo è stato sempre, fino a partire dal Manifesto del partito comunista, centrale nel pensiero di Marx, al punto che egli ne ha fornito, nel corso del tempo, diverse interpretazioni. Senza entrare in dettagli tecnici, basta dire che il fattore in comune a queste diverse interpretazioni è riconducibile al fatto che il capitale tende a valorizzare se stesso, e quindi non ha alcuna attenzione ai bisogni sociali. L'espressione estrema di questa tendenza, che, all'epoca di Marx, comincia appena a profilarsi, è il capitalismo finanziario, il cui fine - generare una maggiore quantità di denaro con il denaro stesso - implica l'abbandono del piano della produzione di beni a favore della speculazione.

Nel capitalismo finanziario Marx coglie "la mistificazione del capitale nella sua forma più stridente": quella per cui esso non ha più neppure bisogno di sfruttare il lavoro, poiché sfrutta direttamente le potenzialità che il sistema offre alla speculazione e, in un certo qual modo, restaura un regime di privilegio tale per cui un certo numero di privilegiati possono tornare a vivere di rendita.

Ora, il problema è che se lo sfruttamento lavorativo trova un limite nel fattore umano, quello speculativo non trova altro limite che nelle leggi del mercato la cui merce è il denaro. Queste leggi, però, sono così poco oggettive, che esse possono essere tranquillamente violate.

Analizziamo con attenzione ciò che è accaduto negli ultimi quindici anni. La globalizzazione ha coinvolto il mondo intero determinando, negli anni Novanta, una fase di espansione senza precedenti. Essa è avvenuta all'insegna del modello statunitense che, affrancato dal confronto con il regime comunista, è sembrato decollare lasciando dietro l'Europa, imbrigliata dal suo Stato assistenziale.

Il successo dell'America è stato tale che alcuni economisti, seri ma evidentemente ideologicamente abbagliati, sono giunti a sostenere che il modello americano aveva ormai risolto il problema delle crisi cicliche del capitalismo essendo riuscito a far convivere un basso tasso di interessi, un'inflazione al minimo e la piena occupazione. Questo significava, né più né meno, che il conflitto tra capitale e lavoro si era magicamente risolto, e non si sarebbe più riproposto.

Gli economisti in questione non solo non hanno tenuto conto che, negli Usa, in un periodo di crescita straordinaria, i profitti dei ricchi si sono centuplicati mentre i salari sono rimasti praticamente fermi, né del fatto che l'elevato tenore di vita americano si fondava praticamente sul debito pubblico e privato. Essi, soprattutto, non hanno tenuto conto che l'enorme liquidità prodotta dal basso interesse ha incrementato a dismisura la tendenza alla speculazione finanziaria, che ha prodotto prima la bolla speculativa dell'hi-tech nel 2000, poi quella immobiliare nel 2007, che si è intrecciata con la messa sul mercato di una quantità indefinita di titoli-spazzatura fatti pagare come fossero sicuri, ad alto rendimento e a basso rischio.

Si sa come le cose sono andate a finire (anche se non si sa ancora come finiranno).

Non c'è stata mai una smentita più clamorosa del fatto che il sistema capitalistico non può affrancarsi dalle crisi cicliche. Se esso infatti viene regolato, il rischio è la stagnazione; se viene lasciato andare a briglie sciolte, procede sulla base di arraffare tutto e subito, senza alcuna attenzione alle conseguenze.

Nel caso della crisi che stiamo attraversando, i problemi sono ancora più ampi rispetto al passato. Nonostante la sua gravità, la crisi del 1929 ha scosso gli equilibri del mondo occidentale. Quella attuale ha scosso gli equilibri di tutto il mondo. Non solo: essa ha messo in crisi due principi elettivi del liberismo - la sua incompatibilità con il protezionismo e il ruolo marginale dello Stato nell'economia.

Il subentrare della crisi ha indotto quasi tutte le nazioni, sottobanco se non ufficialmente, ad adottare politiche protezionistiche di alcuni settori produttivi. Se, poi, la crisi non si è rivelata fatale per il sistema capitalistico, trascinando il mondo in una spirale vertiginosa di recessione, di stagflazione e di disperazione, ciò è da ricondursi all'intervento decisivo e sacrificale dello Stato, che ha salvato dal collasso il sistema bancario e assicurativo accollandosi, vale a dire accollando a tutti i cittadini, enormi perdite che risultano ora iscritte nel suo bilancio come debito pubblico.

Se c'era bisogno di una conferma che il libero mercato non solo non è capace di autoregolarsi, ma tende alla sregolatezza, a favorire i privilegi di pochi a danno dei più, tale conferma è inconfutabilmente arrivata. Se c'era bisogno di una conferma dell'analisi di Marx, secondo la quale la mondializzazione del mercato avrebbe acuito e non risolto il problema delle crisi cicliche, anch'essa è arrivata.

Dunque, nonostante la teoria del plusvalore va ritenuta non convalidabile in toto scientificamente, il carattere predatorio del capitalismo, la cui indifferenza nei confronti dei bisogni sociali, delle persone in carne ed ossa, è totale (almeno quando essi entrano in conflitto con la sua logica), è al di fuori di ogni dubbio.

Tale carattere è comprovato, come Marx ha intuito già nei Manoscritti del 1844, dal rapporto inverso tra la crescita della ricchezza e la miseria umana, reale e ancor più psicologica, che noi oggi, possiamo constatare con una evidenza maggiore rispetto all'Ottocento.

Il grande merito di Marx è di avere previsto questo secondo aspetto con una sorprendente chiarezza e di averlo interpretato in rapporto alla logica di un sistema che si è originato sulla base di una rivendicazione di indipendenza e di libertà dell'individuo dall'opprimente organizzazione sociale preesistente, ma è giunto poi a promuovere l'estraneazione degli esseri umani e la loro reciproca indifferenza.

Ciò detto, sembra importante sottolineare che il vicolo cieco teorico imboccato da Marx nel tentativo di dimostrare l'ineluttabile fine del Capitalismo non coincide affatto, come spesso si pensa, con una sorta di fanatismo politico.

Il realismo politico di Marx

Nonostante le rigidità ideologiche che gli sono state attribuite, delle quali l'unica vera è la incrollabile convinzione che il sistema capitalistico sia destinato ad essere sormontato, Marx ha manifestato nel corso della sua vita un notevole realismo politico. Fin dagli anni Quaranta, quando entra in rapporto con i giovani hegeliani, egli è francamente irritato dal loro radicalismo pseudo-rivoluzionario, vale a dire dalla loro pretesa di cambiare il mondo sulla base dei loro pensieri impregnati di ateismo e di "comunismo" (che essi, peraltro, di fatto non conoscono). Egli si rende conto della forte dipendenza degli esseri umani dalle condizioni oggettive di vita e pensa che il passaggio al comunismo non possa avvenire prima che lo sviluppo delle forze produttive sprigionate dal capitalismo sia giunto ad un elevato livello.

Ne L'ideologia tedesca del 1847 scrive: "Il capitalismo è una condizione preliminare assolutamente indispensabile, poiché, senza di esso, la penuria diverrebbe generale, e si ricadrebbe facilmente nell'antico pantano." Non solo: lo sviluppo delle forze produttive deve avvenire a livello mondiale perché quel passaggio si realizzi. La possibilità che la rivoluzione comunista si realizzi in un solo paese agli occhi di Marx è una sciocchezza, perché il comunismo non è un regime politico bensì un orizzonte che restituisce agli esseri umani la consapevolezza del loro legame sociale universale. Sullo stesso tema, Marx insiste in un articolo dello stesso anno, sostenendo che se "il proletariato rovescia il dominio politico della borghesia, la sua vittoria sarà solo temporanea, solo un momento al servizio della rivoluzione borghese." Perché la vittoria si realizzi compiutamente, occorrerà attendere, lavorando e organizzandosi, fino a quando non saranno create "le condizioni materiali che rendono necessaria la soppressione del modo di produzione borghese e quindi anche il rovesciamento definitivo del dominio politico borghese."

La creazione di tali condizioni dipende, dunque, dal libero scambio e dall'universalizzazione dei mercati. Perciò, nel 1848, egli dichiara che, dato che solo lo sviluppo del capitalismo aprirà la via al comunismo "la miglior condizione per l'operaio è l'accrescimento del capitale."

Il realismo politico di Marx è evidente anche nel 1848, quando un vento rivoluzionario percorre repentinamente l'Europa. Di fronte all'organizzazione di una Legione democratica di 15000 uomini che si mette in marcia verso la Germania al fine di abbattere il regime e di instaurare il socialismo, egli la definisce "una sciocchezza", il cui unico risultato, come di fatto avverrà, sarà quello di sacrificare inutilmente la vita di rivoluzionari autentici.

Sempre nel 1848 rientra in Germania per preparare le elezioni e, nonostante il radicalismo estremistico dei dirigenti della sinistra locale, si dichiara favorevole ad un'alleanza con la borghesia.

E' innegabile che un mutamento avviene sul finire del 1848, ma sull'onda del vergognoso tradimento della borghesia che si allea con le forze della reazione. Marx si convince che il proletariato dovrà farcela da solo ad avviare e a realizzare la rivoluzione. Ma questa convinzione rimane comunque agganciata al criterio per cui ciò potrà avvenire solo quando si daranno le condizioni oggettive adatte e quando la coscienza proletaria sarà sufficientemente matura per prendere in mano i destini del mondo.

Nel 49, nella previsione che la crisi economica in atto, possa innescare un'ulteriore rivolta, egli scrive: "Uno scoppio precoce della rivoluzione... sarebbe a mio parere una disgrazia, poiché, proprio ora che il commercio si trova in ascesa, le masse operaie in Francia, in Germania, ecc. sono rivoluzionarie probabilmente a parole."

Conscio della necessità di una lunga preparazione, conclusasi la rivoluzione del 48-49, Marx progetta la costituzione di una lega di partiti comunisti sparsi in tutto il mondo che operino alla luce del sole e si inseriscano nei giochi democratici, mirando a conseguire il potere della maggioranza.

Non si tratta di tatticismo, ma di convinzioni radicate se Marx torna su di esse nell'Indirizzo e nello Statuto dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori (che diventerà poi la Prima internazionale). La presa di potere dei partiti comunisti è l'obiettivo politico di fondo. Esso richiede però la cooperazione tra i partiti stessi per promuovere l'alleanza degli operai sulla faccia del pianeta, la diffusione delle idee e lo sviluppo della coscienza di classe. Insomma, una rivoluzione a livello mondiale. Le modalità della presa di potere non possono essere univoche, perché dipendono dalle diverse situazioni nazionali. I partiti comunisti, comunque, devono dare prova di pragmatismo e non avventurarsi in inutili azioni clamorose.

In maniera assolutamente coerente con questo orientamento, Marx esulta allorché nel 1867 apprende che due deputati comunisti sono stati eletti al Reichstag sia pure nelle file di un partito riformista. L'emancipazione dei lavoratori può avvenire solo attraverso la lotta politica e la conquista della maggioranza parlamentare.

Questo è il motivo per cui Marx avversa radicalmente sia la furia iconoclasta di Bakunin, che mira alla distruzione dello Stato, sia gli orientamenti lassalliani, che preludono alla formazione della Socialdemocrazia, e ritengono che agli operai possa bastare l'emancipazione sociale.

L'entusiasmo di Marx per la Comune di Parigi è fuori di dubbio, ma si tratta di un'esperienza legittimata da libere elezioni, il cui tragico fallimento è dovuto al cinico patto stipulato tra il governo francese di difesa nazionale e la Prussia. E' vero che nell'opera dedicata a questa vicenda Marx illustra il modo in cui una rivoluzione proletaria, conquistato democraticamente il potere, deve trasformarlo in una "dittatura del proletariato" per mantenerlo. Non è superfluo ribadire che con il termine dittatura Marx fa riferimento ad un'istituzione attiva a Roma nel periodo della repubblica, che corrispondeva ad una delega transitoria del potere ai "dittatori" per scongiurare una situazione di estrema emergenza. L'emergenza che la Comune non ha saputo scongiurare è stata la drammatica e crudele repressione del potere borghese.

Tanto è vero questo che, nel luglio del 1870, concedendo un'intervista ad un giornalista statunitense, alla domanda sulle forme, democratiche o violente, attraverso cui i partiti comunisti intendono prendere il potere, Marx risponde che la rivoluzione è inutile in democrazia e specifica: "Un'insurrezione sarebbe folle dove con l'agitazione pacifica è possibile ottenere tutto in modo rapido e sicuro".

Nel settembre del 1871, infine, Marx convoca a Londra i membri dell'Internazionale per ribadire che i partiti comunisti devono uscire dalla clandestinità, accettare le regole parlamentari e rifiutare, in nome della democrazia, la rivoluzione violenta, laddove essa non si pone come assolutamente necessaria e sempre a condizione che siano maturate le condizioni oggettive per il suo successo: il pieno sviluppo delle forze produttive e una matura coscienza di classe dei lavoratori (operai e contadini).

Gli stessi concetti sono ribaditi nella Critica del programma di Gotha, che prelude alla costituzione del partito socialdemocratico tedesco. In essa, Marx conferma che, acquisita la maggioranza attraverso le elezioni, occorrerà ampliarla e mantenerla contro l'inevitabile reazione delle forze conservatrici. A tale fine, il partito comunista deve agire in maniera estremamente determinata, ma rispettando la libertà individuale, la libertà di stampa, la separazione dei poteri e la designazione dei dirigenti con libere elezioni.

Certo Marx è anche un passionale, incline alla violenza verbale soprattutto quando è preda dell'indignazione. Quando nel Capitale, analizza il pensiero di coloro che, di fronte alla prospettiva di una riduzione della giornata lavorativa, intendono dimostrare "scientificamente" che è proprio la

decima ora da eliminare quella da cui i capitalisti traggono il loro margine di guadagno, per cui la sua abolizione di fatto non potrà che produrre l'inceppamento del sistema, la loro rovina e quella dei lavoratori, egli esplode nella minaccia per cui gli consiglia di ricordarsi di tanta protervia quando verrà la loro ultima ora.

Non c'è bisogno di ripeterlo: il realismo politico di Marx, l'accettazione della democrazia e del regime parlamentare non hanno nulla a che vedere con la Socialdemocrazia, perché l'ossessione di Marx è il superamento definitivo del sistema capitalistico e creare le condizioni economiche, sociali, politiche e giuridiche per cui esso non possa più tornare: in breve, mutuare da esso l'efficienza produttiva ma utilizzare la ricchezza che essa produce al fine di soddisfare i bisogni sociali, di promuovere lo sviluppo dell'uomo ricco, totale, universale di cui si è parlato.

Le due anime del marxismo

Il superamento del sistema capitalistico significa indubbiamente, per Marx, l'abolizione della proprietà privata. Con questo termine, però, Marx intende semplicemente l'impedimento opposto a qualunque essere umano di appropriarsi del lavoro e della vita di un altro uomo per sfruttarlo. Dato che lo sfruttamento si realizza in virtù del fatto che il capitalista acquista la forza-lavoro come merce solo perché dispone di mezzi di produzione che la richiedono, è la socializzazione dei mezzi di produzione, vale a dire la riappropriazione collettiva di essi a contrassegnare il passaggio al socialismo.

A riguardo, non sono insignificanti due notazioni.

La prima è che Marx ritiene che il comunismo, vale a dire il mondo della libertà nel quale l'uomo è il fine dell'uomo e la relazione sociale universale il suo massimo bisogno, non possa realizzarsi d'emblée. La socializzazione dei mezzi di produzione porta al socialismo, che è la premessa a partire dalla quale si può realizzare, con una maturazione crescente delle coscienze e con la produzione di individui universali, il vero comunismo.

La seconda notazione si riconduce al fatto che la proprietà privata, nella misura in cui ha prodotto l'individualismo egoistico e la sostituzione dello sviluppo dell'essere con la protesi alienante dell'avere, non ha degradato solo la classe operaia, bensì l'umanità tutta.

Queste notazioni sono importanti perché esse consentono di spiegare il definirsi, dopo Marx, di due correnti o "anime" del marxismo (nella misura in cui rappresentano diverse interpretazioni): quella che identifica nella presa del potere e nella statalizzazione dei mezzi di produzione la premessa indispensabile per procedere verso il mondo nuovo, e quella che, viceversa, ritiene che la conquista del potere non possa avvenire che in conseguenza di una disalienazione delle coscienze che porta la maggioranza della popolazione a condividere e a realizzare un mondo affrancato dall'oppressione.

Nella prima prospettiva, il capitalista o in senso lato il borghese è univocamente un nemico di classe contro cui lottare e da eliminare. Essa comporta di conseguenza, l'accentuazione del momento politico della rivoluzione.

Nella seconda prospettiva, il borghese è un essere umano alienato dal senso dell'avere che contagia, con l'apparente benessere dovuto al denaro, la stessa classe operaia, promuovendo il suo imborghesimento. In questa prospettiva, la lotta politica, pure indispensabile, è subordinata alla demistificazione delle coscienze dal "mondo stregato" creato dal capitalismo, vale a dire da una promessa di felicità che postula la mercificazione dei rapporti umani e, di conseguenza, lo sviluppo mutilato dell'individuo.

Nella storia del marxismo, queste due prospettive si sono realizzate rispettivamente con la Rivoluzione sovietica e, soprattutto, con l'avvio dello stalinismo, incentrato sulla convinzione, incompatibile con il pensiero di Marx, che il Comunismo si sarebbe potuto realizzare anche in un solo paese, e con una serie di pensatori marxisti critici o avversi nei confronti dell'ortodossia stalinista che, sia pure da punti di vista diversi, hanno cercato di opporre ad esso un'interpretazione

del pensiero di Marx che ne valorizza l'umanesimo e insiste sulla disalienazione delle coscienze come premessa indispensabile per l'avvio di un lento e graduale processo di fuoriuscita dal sistema capitalistico e dalla preistoria umana.

Questa seconda corrente viene spesso ricondotta al cosiddetto marxismo occidentale, in quanto in gran parte i suoi rappresentanti sono vissuti e hanno operato fuori dell'Unione Sovietica.

La triste, ma per fortuna non drammatica, fine del cosiddetto "socialismo reale" ha indotto i liberisti a fare di tutt'erba un fascio: a considerare cioè il comunismo sovietico come l'autentica espressione della teoria di Marx, e il marxismo occidentale come un'utopia intellettuale vuota di significato. In realtà, proprio quella fine ha posto in luce la fondatezza delle critiche rivolte allo stalinismo in un'ottica marxista.

Anche se l'attuale rivalutazione di Marx sembra riguardare essenzialmente l'economista critico, capace di prevedere con largo anticipo il fenomeno della globalizzazione, degli squilibri sociali da essa indotti e degli eccessi del capitalismo finanziario, si può pensare che essa quasi inevitabilmente sia destinata a recuperare l'enorme patrimonio del marxismo occidentale e a trasformarlo in un progetto culturale e politico orientato anzitutto a promuovere la demistificazione delle coscienze dalle gabbie ideologiche che concorrono a mantenere la separazione dell'uomo dalla sua natura e dall'altro uomo.

Tale progetto, che per alcuni aspetti coincide con una disciplina di cui ho parlato più volte - la panantropologia, che, senza configurarsi come marxista non potrà prescindere dal pensiero di Marx, ha un precedente famoso nella scuola di Francoforte, vale a dire con l'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte, fondato nel 1931, nel quale confluirono filosofi (M. Horkheimer, Th. W. Adorno, H. Marcuse), economisti (H. Grossmann, F. Pollock), politologi (F. Neumann, O. Kirkheimer), psicologi (B. Bettelheim, E. Fromm) e intorno al quale gravitarono intellettuali di spicco, anche non marxisti, come W. Benjamin, R. Aron, O. Fenichel, B. Groethuysen, A. Koiré, M. Mead, ecc.

Il nodo centrale affrontato dagli autori che fanno capo alla Scuola di Francoforte riguarda il rapporto tra struttura economica e sovrastruttura politica, giuridica, filosofica, artistica, ecc. Essi ritengono tutti che tale rapporto non sia lineare, ma interattivo e reciproco. Utilizzando ampiamente strumenti forniti dalla sociologia critica e dalla psicoanalisi, essi puntano l'attenzione soprattutto sui modi in cui la sovrastruttura influenza la psicologia individuale e collettiva attraverso la mediazione degli apparati o delle agenzie ideologiche (scuola, famiglia, mass-media, ecc.), determinando l'alienazione delle coscienze nell'assoluta (o quasi) inconsapevolezza degli agenti sociali.

Approfondendo questa tematica dell'alienazione, alcuni rappresentanti della Scuola di Francoforte sono giunti ad una sorta di pessimismo radicale sulla possibilità di un'emancipazione umana, identificando nella razionalità, nella scienza e nella tecnica forme insuperabili di dominio dell'uomo sull'uomo.

Ne *L'uomo a una dimensione* (1964), Marcuse fornisce una descrizione lucida e disincantata della soggettività contemporanea, giunta ad un livello di alienazione, di individualismo mutilato e di ossessiva ricerca di piacere attraverso le "cose" che non ha confronto con il passato.

Anche E. Fromm, che non si è mai dichiarato marxista, pur essendo uno studioso profondo di Marx, in *Avere o essere* (1976), riprende e svolge, sia pure in un'ottica spiritualista, l'opposizione tra una forma di esistenza che cerca vanamente la pienezza attraverso l'avidità di denaro e di beni, la cui conseguenza è il rattrappimento dell'essere umano, e una forma di esistenza che, coltivando l'individualità e la socialità, giunge alla condizione dell'uomo ricco e totale preconizzata da Marx.

Oggi, il discorso su Marx va ripreso a partire dalla sua concezione dell'uomo e dal farsi e disfarsi dello stesso attraverso la storia.

Lecture marxiane

V

Marx tra passato e futuro

Che cosa ha detto veramente Marx

La letteratura su Marx è sterminata, ma si può ricondurre in toto ad un quesito univoco: che cosa ha detto veramente Marx? Il quesito ha la sua ragione d'essere non solo in un pensiero particolarmente complesso, e quindi inesorabilmente contraddittorio, bensì soprattutto nella circostanza storica per cui mentre le opere della maturità (*Grundrisse* e *Il Capitale*) hanno avuto una lenta ma massiccia diffusione dopo la loro pubblicazione, le opere giovanili (i *Manoscritti economico-filosofici* e *L'Ideologia tedesca*) hanno visto la luce solo negli anni '30 del secolo scorso.

Ho già fatto cenno al dibattito, aspro e per alcuni aspetti lacerante, intervenuto in seguito a tale circostanza tra i fautori di una lettura filosofico-umanistica di Marx, alla luce delle opere giovanili, e i sostenitori di una frattura netta tra il Marx giovanile, assunto come un filosofo hegeliano, geniale ma ancora incerto, e il Marx maturo, "scientifico" de *Il Capitale*.

Ancora oggi, nonostante la caduta del muro di Berlino, il dibattito prosegue. Per rendersene conto, basta pensare a saggi piuttosto recenti (Costanzo Preve, *Marx inattuale*, Torino 2004; Guido Carandini, *Un altro Marx*, Bari 2005; Roberto Fineschi, *Un nuovo Marx*, Roma 2008; J. Attali, *Marx*, 2008; Reinhard Marx, *Il Capitale*, 2009) che propongono riletture di Marx divergenti.

Guido Carandini, per esempio, propone di recuperare la dimensione scientifica del pensiero economico marxiano. Egli scrive "occorre studiare nuovamente Marx per riacquistare una chiara coscienza di come effettivamente funziona la società del capitale e per comprendere quali sono, al di là delle sue eccezionali capacità di favorire la crescita economica, le sue contraddizioni e i suoi limiti." (p. 34) L'invito, presumibilmente poco gradito, è rivolto tra l'altro ai riformisti, affinché desistano dal cercare una Terza Via che non esiste: "Coloro che rifiutano la realtà antagonista e anarchica o negano la base disuguale su cui si reggono le sorti del sistema capitalistico, e per questo contestano Marx, si precludono la sola possibilità di "riformare" quel sistema. Per paradossale che possa apparire, l'unica strada aperta ai riformisti è quella di prendere Marx alla lettera, ovviamente rinunciando alle fantasie utopistiche che hanno contaminato il suo pensiero scientifico." (id.)

Costanzo Preve, viceversa, individua nell'abbandono da parte di Marx della filosofia, intesa in senso socratico come ricerca continua della verità, a favore di un approccio scientifico alla realtà, un peccato originale reiterato dalla tradizione marxista, che ha impedito a Marx di depurare il suo pensiero da tre nefaste conseguenze prodotte da tale peccato: lo storicismo, l'economicismo e l'utopismo. Occorre dunque ritornare al Marx filosofo: "Senza conoscenza filosofica, e più esattamente senza una pratica veritativa della comunicazione filosofica, non c'è democrazia, e non c'è possibilità di interrogare razionalmente la religione e la scienza. Da sole, la religione e la scienza sono autoreferenziali. Applicate a una ideologia non consapevole di essere tale, esse si trasformano in una quasi-religione e in una pseudo-scienza. Abbiamo troppo a lungo sorriso con

complicità a coloro che hanno sempre disprezzato la filosofia, ed erano disposti ad ammetterla solo come epistemologia e/o come ideologia.” (p. 199) Solo su questa base, secondo Preve, sarà possibile una riorganizzazione gestaltica del pensiero marxiano che lo riabiliti come pratica filosofica rivoluzionaria in quanto protesa ad una verità cui gli esseri umani possono approssimarsi solo attraverso il dialogo, il confronto, il dubbio sistematico.

Per quanto incredibile, sembra ancora oggi difficile capire cosa ha detto veramente Marx.

A conclusione di queste fin troppo dense conferenze, cercherò di esporre il mio punto di vista singolare nella misura in cui esso postula la necessità di integrare il pensiero di Marx con le scienze umane e sociali più recenti per scoprire una unità e una ricchezza straordinarie, per quanto non prive di contraddizioni.

Nella prima lettura, in un breve accenno al dibattito sul significato prevalentemente umanistico-filosofico o “scientifico” dell’opera marxiana, ho scritto che oggi il Marx “scientifico”, quello dei Grundrisse e de Il Capitale, va rivalutato come un formidabile diagnosta dei mali del sistema capitalistico, anche se la “terapia” che egli ha prescritto - incentrata sul riscatto e sulla presa di potere da parte degli oppressi - non è più agibile. La rivalutazione che, ovviamente, prescinde del tutto dall’adesione al comunismo, viene anche da economisti e studiosi di matrice liberale.

Il significato di tale rivalutazione è abbastanza chiaro. Marx ha già paradossalmente salvato una volta il sistema capitalistico che intendeva abbattere. Ponendone in luce, infatti, la disumanità ottocentesca e animando nelle masse popolari una volontà di lotta e di riscatto, egli ha prodotto, nel seno della società europea, una tensione sociale che ha costretto i governi, all’epoca conservatori e liberali, ad adottare misure legislative riguardo al lavoro, alla salute, all’assistenza e alla previdenza che hanno contribuito ad allentarla e sono esitate, in pieno Novecento, nel Welfare State.

Non è certo un caso che il primo governo a muoversi in questa direzione sia stato, nella seconda metà dell’800, quello dell’ultraconservatore Bismarck nella patria stessa di Marx e con l’esplicito intento di impedire una rivoluzione proletaria.

Legislazioni sociali dello stesso genere si sono diffuse, poi, in tutti i paesi europei, esitando nelle esperienze di Social-democrazia che hanno segnato la storia del Novecento.

Lo sprigionarsi degli “spiriti animali” del liberismo negli ultimi venti anni ha messo alle corde il modello del Welfare, ma ha prodotto anche la crisi economica più grave dopo quella del 1929.

La rivalutazione di Marx, paradossalmente, attinge al suo pensiero per sormontarla, introducendo dei correttivi soprattutto per quanto riguarda il Capitalismo finanziario, segnalato centocinquanta anni fa dallo stesso come matrice di speculazioni e corruzioni senza limite.

Quando Obama tuona contro le Banche, afferma che sarà impedito loro di fare i loro giochi (implicitamente sporchi) a danno del bene comune e si prefigge di tassare i loro guadagni speculativi, senza saperlo adotta un linguaggio marxista. Tutti, peraltro, riconoscono che la nazione che ha meglio reagito alla crisi economica è stata la Cina che, pur essendosi aperta al mercato, mantiene un potere di controllo politico sull’economia nazionale e ha una sola Banca centrale.

Occorrerebbe soffermarsi a lungo su questi aspetti, ma non è il caso di farlo. La rivalutazione di Marx come analista economico è un tributo importante al suo genio, ma non coglie l’essenza del suo pensiero.

Qual è questa essenza? Domanda fondamentale perché la tradizione dogmatica e il senso comune influenzato dal liberismo la riconducono all’abolizione della proprietà privata e all’instaurazione di un regime politico che, per arginare gli squilibri sociali prodotti dall’individualismo borghese, inesorabilmente reprime la libertà individuale e fa regredire la società verso uno stato stazionario di povertà generalizzata.

Non è opportuno qui analizzare le esperienze storiche, a partire da quella sovietica, che hanno prodotto nell'immaginario collettivo l'associazione tra comunismo, dittatura e miseria. Basterà dire che esse hanno applicato pedissequamente il programma di Marx esposto nel Manifesto tradendone, però, non solo lo spirito, ma anche la lettera. Già nel 1848, Marx scrive scrive:

“Il primo passo sulla strada della rivoluzione operaia consiste nel fatto che *il proletariato* s'eleva a classe dominante, cioè nella *conquista della democrazia*.

Il proletariato adopererà il suo dominio politico per strappare a poco a poco alla borghesia tutto il capitale, per accentrare tutti gli strumenti di produzione *nelle mani dello Stato, cioè del proletariato organizzato come classe dominante*, e per *moltiplicare al più presto possibile la massa delle forze produttive*.

Naturalmente, ciò può avvenire, in un primo momento, solo mediante interventi dispotici nel diritto di proprietà e nei rapporti borghesi di produzione, cioè per mezzo di misure che appaiono insufficienti e poco consistenti dal punto di vista dell'economia; ma che nel corso del movimento si spingono al di là dei propri limiti e sono inevitabili come mezzi per il *rivolgimento dell'intero sistema di produzione*.

Queste misure saranno naturalmente differenti a seconda dei differenti paesi.

Tuttavia, *nei paesi più progrediti* potranno essere applicati quasi generalmente i provvedimenti seguenti:

1.- Espropriazione della proprietà fondiaria ed impiego della rendita fondiaria per le spese dello Stato.

2.- Imposta fortemente progressiva.

3.- Abolizione del diritto di successione.

4.- Confisca della proprietà di tutti gli emigrati e ribelli.

5.- Accentramento del credito in mano dello Stato mediante una banca nazionale con capitale dello Stato e monopolio esclusivo.

6.- Accentramento di tutti i mezzi di trasporto in mano allo Stato.

7.- Moltiplicazione delle fabbriche nazionali, degli strumenti di produzione, dissodamento e miglioramento dei terreni secondo un piano collettivo.

8.- Egual obbligo di lavoro per tutti, costituzione di eserciti industriali, specialmente per l'agricoltura.

9.- Unificazione dell'esercizio dell'agricoltura e della industria, misure atte ad eliminare gradualmente l'antagonismo fra città e campagna.

10.- Istruzione pubblica e gratuita di tutti i fanciulli. Eliminazione del lavoro dei fanciulli nelle fabbriche nella sua forma attuale. Combinazione dell'istruzione con la produzione materiale e così via.

Quando le differenze di classe saranno scomparse nel corso dell'evoluzione, e tutta la produzione sarà concentrata in mano agli individui associati, il pubblico potere perderà il suo carattere politico. In senso proprio, *il potere politico è il potere di una classe organizzato per opprimerne un'altra*. Il proletariato, unendosi di necessità in classe nella lotta contro la borghesia, facendosi classe dominante attraverso una rivoluzione, ed *abolendo con la forza, come classe dominante, gli antichi rapporti di produzione, abolisce insieme a quei rapporti di produzione le condizioni di esistenza dell'antagonismo di classe, cioè abolisce le condizioni d'esistenza delle classi in genere, e così anche il suo proprio dominio in quanto classe*.

Alla vecchia società borghese con le sue classi e i suoi antagonismi fra le classi subentra una associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti.”

Il corsivo sottolinea la saggezza di Marx in rapporto agli eredi che hanno tentato di realizzare il suo progetto. E' vero che nei testi successivi sono reperibili non poche ambiguità a riguardo. Nel complesso, però, sembra possibile affermare che Marx pensava che il comunismo avrebbe dovuto: primo, conquistare il potere per via democratica, vale a dire sulla base del consenso della maggioranza dei cittadini; secondo, arginare e reagire ai tentativi di boicottaggio della classe borghese senza violare i diritti umani; terzo, incrementare, utilizzando le tecniche sviluppate dal Capitalismo, la produzione della ricchezza orientandola alla soddisfazione dei bisogni sociali; quarto, eliminare il sistema bancario privato sostituendolo con una banca centrale al fine di evitare la speculazione finanziaria; quinto, riconoscere il diritto al lavoro come obbligo solidaristico di ogni individuo, azzerando la possibilità di qualsivoglia sfruttamento e rendita parassitaria; sesto, investire massicciamente la ricchezza sociale nell'istruzione pubblica e gratuita eliminando la barriera tra lavoro intellettuale e lavoro manuale; settimo, procedere verso la sostituzione dello Stato centrale con forme decentrate, locali e comunitaristiche di amministrazione del bene comune, diversificate in rapporto alle varie esigenze del territorio e dei gruppi, ma unificate dal riferimento al socialismo; ottavo, promuovere il libero sviluppo dei singoli attraverso il dispiegamento delle potenzialità individuali finalizzate all'autorealizzazione personale e sociale.

Si può ritenere tale progetto utopistico, ma non assurdo né insensato. Esso definisce un nuovo modello di società e un nuovo modo degli esseri umani di interpretare la vicenda della specie cui appartengono e quella che essi esperiscono in quanto individui.

L'essenza del pensiero di Marx, però, non sta nella proposta politica, che indubbiamente va aggiornata, bensì nella necessità di formulare un progetto alternativo al Capitalismo. Il grande significato storico del Capitalismo stesso, infatti, è di avere posto in luce le potenzialità dell'uomo di produrre un'incredibile ricchezza materiale, che si somma a quella culturale prodotta nel corso della storia. Esso, però, non solo non è in grado di finalizzare tale ricchezza alla soddisfazione dei bisogni sociali e allo sviluppo di un individuo consapevole della sua identità e della sua appartenenza sociale, ma promuove l'egoismo, la mercificazione dei rapporti, l'indifferenza sociale, l'alienazione dell'individuo nel mondo delle cose, lo svuotamento di senso dell'esistenza.

Incrementandosi il radicamento della logica individualistica e proprietaristica borghese nella soggettività, la conseguenza, secondo Marx, è un progressivo squilibrio sociale che si traduce in un malessere universale che investe, sia pure in forme diverse e per motivi diversi, sia gli abbienti che i meno abbienti e i non abbienti.

L'essenza del pensiero di Marx sta nell'aver colto il paradosso di una crescente ricchezza sociale associata ad una crescente miseria materiale per un verso e psicologica per un altro, e di avere ricondotto tale paradosso alle capacità produttive del Capitalismo e alle sue capacità degenerative, che implicano la sussunzione dei rapporti sociali nella cornice dell'economicismo psicologico, per cui essi sono mediati dalle cose e dal criterio costi/benefici.

E' l'alienazione globale degli individui che si genera in conseguenza dello sviluppo capitalistico l'essenza del pensiero di Marx sicché denunciare, contrastare e sormontare tale alienazione è necessario per scongiurare una catastrofe sociale, antropologica e - occorre aggiungere oggi - ambientale.

Alienazione è, peraltro, un termine suggestivo, ma logorato dall'uso. Occorre riformularlo in termini più attuali e pregnanti. Questo è l'intento di questa ultima lettura, che, per non scadere nell'agiografia, muove da un'analisi dei limiti e delle contraddizioni di Marx. E' a partire da questi, infatti, che il suo pensiero può essere integrato nella cornice di un modello panantropologico.

Limiti e contraddizioni di Marx

Ho già detto, nel primo incontro, che l'esperienza di Marx è un dramma intellettuale per due

aspetti: sotto il profilo teorico, perché egli insegue la quadratura del cerchio in rapporto ad un oggetto esorbitante - il significato della storia umana e il "destino" dell'uomo - e, per non disperdersi, concentra progressivamente il suo pensiero sull'economia, che non ama e sa essere una scienza sui generis; sotto il profilo emozionale, poiché in lui, vita natural durante, la necessità assoluta di promuovere una prassi rivolta al cambiamento radicale dello stato di cose esistente convive con l'acuta consapevolezza delle capacità del sistema capitalistico di camuffare la sua logica disumanizzante sotto il velo ideologico di leggi economiche oggettive e di valori (la libertà individuale, l'uguaglianza, la proprietà privata) atti a catturare tenacemente le coscienze umane.

L'urgenza etica della rivoluzione, riferita ad uno stato di cose che era all'epoca orribile e, mutatis mutandis, rimane tale, pure essendo implicita nell'indignazione "biblica" che pervade tutte le opere, non sarà mai riconosciuta da Marx, il quale intende "dimostrare" che essa è scritta nella dialettica storica e quindi sopravverrà per forza di cose, anche se la sua realizzazione postula la partecipazione attiva degli "oppressi". Questo intento dimostrativo, "scientifico", è un collo di bottiglia del pensiero marxiano, che consente di spiegare sia alcuni irrigidimenti teorici sia alcune contraddizioni il cui peso è difficile minimizzare.

Gli irrigidimenti concernono essenzialmente la teoria sociologica. Ponendo la produzione materiale a fondamento dell'organizzazione sociale, Marx opera una scelta ideologica antitetica all'idealismo. Una scelta consapevole, fondamentalmente giusta e confermata dagli sviluppi storici ulteriori, che pongono sempre più in luce il peso crescente dei fenomeni economici nell'organizzazione delle società. Si tratta però di una scelta che, proprio per il suo carattere antitetico, lascia aperto il problema di definire i nessi tra la base economica - l'infrastruttura - e l'edificio sociale - la sovrastruttura - che su di essa si eleva, per pervenire ad una teoria integrata della realtà sociale.

Tale integrazione è resa necessaria dal fatto che, nella storia, la stessa base economica (nel linguaggio di Marx, lo stesso modo di produzione), pure entro limiti ben definiti, che da quella dipendono, dà luogo allo sviluppo di formazioni sociali diverse per molti aspetti. Ciò attesta che, tra i livelli sovrastrutturali, alcuni - come l'ordinamento giuridico e quello politico - rivelano più chiaramente la dipendenza dalla base economica rispetto ad altri - come la scienza, l'arte, la filosofia - che intrattengono con essa rapporti più complessi, e sembrano dotati anche di una relativa autonomia.

Ogni formazione sociale, ogni società pertanto, per essere spiegata nella sua totalità, richiede un immane lavoro di ricerca sui nessi, le articolazioni e le influenze reciproche tra le sue diverse componenti. Questo Marx non lo ignora, come risulta in più punti della sua opera e come è testimoniato dagli interventi di Engels a riguardo, postumi alla scomparsa dell'amico. Ma la necessità tattica di mantenere la teoria materialistica della storia immune dal morbo idealistico, irrigidisce Marx nell'affermazione del primato assoluto dell'economia e lo distoglie dal dare alla teoria stessa, anche solo in riferimento alla società borghese, un'articolazione integrata con gli altri aspetti che partecipano a strutturare un sistema sociale specifico (progetto - peraltro - presente nei suoi appunti). Da ciò la critica, ripetuta in tutte le salse, di economicismo, che, a ragion veduta, vale piuttosto per gli eredi ortodossi e non, per esempio, per i marxisti occidentali - da Gramsci a Habermas -, la cui fedeltà allo spirito di Marx è fuori dubbio.

L'irrigidimento materialistico è in realtà problematico per un altro aspetto. Esso induce Marx a porre tra parentesi il fatto che, se ogni struttura sociale è omologabile ad un edificio, con le sue fondamenta - l'infrastruttura - e i suoi piani - la sovrastruttura -, i soggetti storici, gli individui vivono nel corpo dell'edificio, ignorando le fondamenta. Di conseguenza, quanto più l'edificio è storicamente stratificato, socialmente articolato e culturalmente complesso, tanto più le coscienze sono irretite dall'interagire solo con ciò che di esso è visibile.

La storicità del mondo prodotto dall'uomo, nella quale riposa, con le sue contraddizioni oggettivate, il senso dell'avventura umana, esiste solo per le coscienze che si affrancano dai loro

limiti intrinseci: il realismo, per cui il mondo storico appare dato come i fenomeni naturali; la contingenza esistenziale, che determina l'integrazione sociale sul registro dell'adattamento allo stato di cose esistente; e il bisogno ideologico, che determina la condivisione del sistema di valori culturale dominante e la visione del mondo che da esso discende.

Le contraddizioni sono una conseguenza dell'irrigidimento ideologico cui si è fatto cenno. Esse vertono essenzialmente sullo statuto della coscienza umana in rapporto alla realtà e, in senso lato, sul ruolo e sul peso della soggettività nella storia. Marx non ha dubbio riguardo al fatto che la coscienza è un prodotto sociale, e cioè che, pur affondando le sue radici nell'organizzazione biologica propria dell'essere umano, si organizza e funziona solo in virtù dell'interazione col mondo storico-culturale. Non esiste, insomma, una coscienza pura, bensì solo una coscienza storica, determinata dalla vita sociale, vale a dire da tutto ciò che gli individui associati e cooperanti producono per sopravvivere e adattarsi all'ambiente: dalla cultura, dunque, considerata nella sua totalità (beni di consumo, tecniche, linguaggio, istituzioni sociali, valori culturali, ideologie o visioni del mondo) che è la seconda natura umana.

La storia è, peraltro, un processo cumulativo: i suoi prodotti si trasmettono di generazione in generazione, e si accrescono per l'apporto che ogni generazione fornisce al patrimonio culturale. In conseguenza di ciò, ogni coscienza individuale viene ad essere determinata dal contesto storico cui appartiene. Ma la storia, proprio perché cumulativa, non è trasparente: i processi reali che, a partire dalla divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, ne hanno determinato il corso, giacciono al di là delle apparenze dell'organizzazione sociale. Sono queste però a catturare immediatamente le coscienze che giungono a partecipare alla vita sociale, inducendole o ad accettare la realtà esistente, col suo carico di ingiustizie e di contraddizioni, come se essa fosse nell'ordine naturale delle cose, o ad opporsi ad essa sulla base di istanze che sono prevalentemente partecipative.

Per affrancare le coscienze dal potere stregante del mondo così come appare, e come viene fatto apparire dalle ideologie, occorre, per Marx, un cambiamento radicale delle condizioni oggettive di vita. Questo però non può avvenire che per effetto di una lotta portata avanti da coscienze riformate, vale a dire capaci di interpretare la realtà storica come espressione di processi invisibili. Il problema del cambiamento radicale dell'ordine di cose esistente si configura, dunque, come un circolo vizioso.

Marx ne è pienamente consapevole, ma, ricusando sprezzantemente la teoria dell'autocoscienza dei giovani hegeliani, il cui limite sta nell'élitarismo, nel proporre una liberazione accessibile solo al ceto intellettuale, deve trovare un'altra soluzione. Qual'è, infine, la forza motrice della liberazione della coscienza sociale dalle apparenze? Marx non ha dubbi: la dialettica storica, il cui movimento genera periodicamente un conflitto tra i rapporti sociali determinati dalla produzione, l'ordine reale del mondo - ingiusto -, e l'intuizione di un mondo giusto, fatto a misura d'uomo, già possibile per via dello sviluppo delle forze produttive, vale a dire della ricchezza prodotta dall'umanità nel corso del suo cammino.

Il problema è che quest'intuizione, per diventare efficace, postula che l'uomo prenda coscienza definitivamente delle potenzialità, dei bisogni e dei fini intrinseci alla sua natura. La storia pone le premesse per questo riconoscimento, ma non può determinarlo. Rifiutando di attribuire alla storia, sia pure interpretata dialetticamente, una sorta di determinismo fatalistico, Marx deve di necessità individuare un agente sociale - la classe operaia - il cui livello di coscienza, dovuto alle condizioni di vita disumane, è maturo per farsi carico dell'impresa di cambiare il corso della storia.

Alla luce degli ulteriori sviluppi storici, questa valutazione, appare ingenua, poiché non tiene conto dello scarto tra l'esperienza vissuta dello sfruttamento e della degradazione umana, che promuove aneliti di giustizia, e la comprensione, in termini non solo economici, bensì filosofici e storici, dello stato di cose esistente.

E' paradossale che Marx, impegnando tutta la sua vita nella demistificazione dell'ideologia

capitalistica, e imbattendosi di continuo in ostacoli che solo una capacità critica raffinatissima, e nutrita di una cultura sterminata, gli ha consentito di sormontare, abbia potuto pensare che la sua impresa potesse funzionare come poco più di una scorciatoia di un tragitto comunque difficile da percorrere per le coscienze umane. Il problema è che egli crede a tal punto nella potenza liberatoria del senso di giustizia di coloro che l'ingiustizia la sperimentano sulla pelle, da ignorare che le loro necessità immediate si traducono, con rare eccezioni, in rivendicazioni, per altro comprensibili, di ascesa sociale entro il sistema, e che il miraggio dello status borghese, imprescindibile dall'acquisizione di una mentalità individualistica, può risultare agevolmente vincente sulla coscienza di classe.

Marx, insomma, è perfettamente consapevole del potere stregante del sistema capitalistico sulla soggettività e sul senso comune, ma non giunge a capire che tale potere è ancora più inquietante di quanto egli pensi. Questa contraddizione dipende non solo dalla carenza all'epoca di conoscenze sul funzionamento della soggettività (sia pure interpretabile in termini storici), ma anche da una teoria della coscienza che egli ha messo a fuoco, ne L'Ideologia tedesca, senza approfondirla adeguatamente. Questi due aspetti sono fondamentali ai fini di integrare il pensiero marxiano nella cornice di una panantropologia.

Coscienza, Ideologia e Mentalità

Nella terza lettura abbiamo visto che Engels ha chiarito che, assumendo l'organizzazione economica della società come infrastruttura che condiziona il modo di pensare, di sentire e di agire degli individui nonché la produzione delle idee che caratterizzano le dottrine economiche, il Diritto, la filosofia, la religione, la scienza, la letteratura, ecc., Marx non intendeva negare la complessità dei nessi che si danno fra 'infrastruttura' e "sovrastruttura".

L'ortodossia marxista ha messo tra parentesi questa complessità, che è stata però ripresa da numerosi pensatori occidentali.

Un primo riferimento obbligato è Antonio Gramsci, che parte da Marx ma lo completa. Secondo Gramsci, infatti, non basta affermare che esistono indubbi rapporti tra infrastruttura e ideologia: si tratta di individuarli e di analizzarli. Egli muove dalla definizione per cui *"un'ideologia... [è] una concezione del mondo che si manifesta implicitamente nell'arte, nel diritto, nell'attività economica, in tutte le manifestazioni della vita individuali e collettive."* In altri termini, l'ideologia non costituisce un mondo astratto di idee che si sovrappone alla realtà concreta, ma è il manifestarsi di una "filosofia" determinata attraverso strutture storiche materiali di cui modifica forma e contenuto, "realizzandosi".

Esistono di sicuro "ideologie storicamente organiche", legate ad una classe fondamentale e necessarie al mantenimento di una certa struttura sociale. però, nell'ambito stesso dell'ideologia, coesistono una serie di livelli gerarchizzati, di cui la filosofia è il più elaborato e cui seguono, a livello inferiore, il senso comune e, al livello più basso, il folklore (le tradizioni o la cultura popolare).

Questi tre «stadi» costituiscono non solo forme ideologiche che procedono dalla più semplice alla più «raffinata», ma modi di realizzazione dell'ideologia, cioè espressioni o strutturazioni che essa riceve da ogni classe sociale. Per questo, come esiste un'ideologia dominante direttamente e organicamente legata alla classe dominante di cui maschera, giustificandola, l'egemonia fondata sulla base economica, esistono anche ideologie diffuse nell'ambito di ogni strato della formazione sociale, prodotte dall'ideologia dominante ma «adattate», «semplificate» per essere meglio assimilate e provocare più facilmente il consenso.

Un'ideologia in tanto è efficace in quanto riesce a diffondersi a tutta la popolazione, adattandosi agli strumenti culturali di cui essa dispone. I mezzi di diffusione sono i più vari: al di là delle istituzioni pedagogiche - famiglia, scuola, Chiesa - occorre considerare «la stampa, in

generale: case editrici (...), giornali politici, riviste di ogni genere, scientifiche, letterarie, filologiche, di volgarizzazione ecc.», ma anche «tutto ciò che influisce o può influire sull'opinione pubblica direttamente o indirettamente: le biblioteche, i circoli e clubs di vario genere, fino all'architettura, alla disposizione delle vie e ai nomi di queste».

Di qui il potere egemonico di tale struttura ideologica che dispone di mezzi vari ed efficaci, tanto più in quanto «non confessano» la loro reale finalità, celandosi dietro una funzione dichiaratamente obbiettiva e neutra: l'informazione, l'espressione «libera», l'educazione ecc.

Pur essendo rigorosamente fedele a Marx, la riflessione di Gramsci rende il concetto di ideologia molto più proficuo. Una determinata visione del mondo si origina laddove una classe, raggiunto il potere politico, ha bisogno di cooptare nel suo progetto tutta la società, eleggendosi a paladina del bene comune.

Il potere di diffusione sociale delle ideologie avviene lentamente nel corso del tempo attraverso le istituzioni e gli strumenti cui Gramsci fa riferimento finché giunge ad irretire gran parte della popolazione trasformandosi in senso comune.

Abbiamo sotto gli occhi la prova della fondatezza del pensiero gramsciano se solo consideriamo il tentativo odierno dei capitali di assicurarsi una sorta di oligopolio sulla tv, i giornali, l'editoria libraria, la scuola, ecc. al fine di alimentare una visione del mondo depurata dalle infinite contraddizioni che la caratterizzano e schiacciato sul verbo per cui il nostro è il migliore dei mondi possibili.

Una conseguenza dell'ideologia liberista è da ricondurre poi al fatto che le persone credono di essere veramente libere nel loro modo di pensare, di discutere, di scegliere, di votare, mentre in realtà molti di essi sono poco più che automi, vale a dire fedeli funzionari del senso comune.

Gli operai, i sottoccupati, i disoccupati che votano, in Italia e in Europa, per partiti di centro-destra per difendere dalla marea dell'immigrazione privilegi che non hanno, avrebbero fatto inorridire Marx, ma forse meno Gramsci.

Questi, però, non affronta un problema essenziale: qual è il grado di consapevolezza e di volontarietà di coloro che producono l'ideologia, quale il grado di coloro che ad essa partecipano?

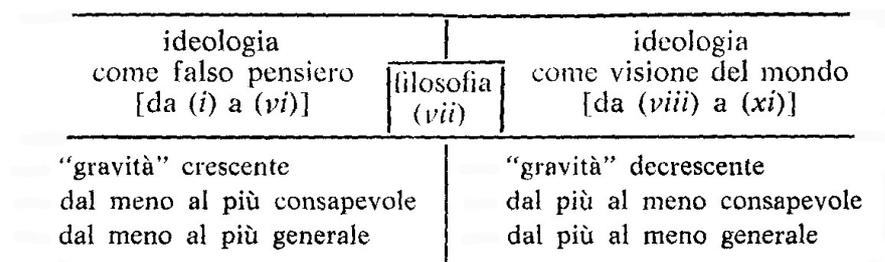
Questo problema è stato affrontato dalla Scuola di Francoforte determinando il tentativo di integrare il pensiero di Marx con la sociologia e la psicoanalisi.

Un bilancio critico sulla storia lunga e travagliata, che, oltre a Marcuse e Fromm di cui si parlerà ulteriormente, riconosce ancora oggi un erede in Jürgen Habermas, è molto difficile da fare. merito indubbio dei "francofortesi" è stato di recepire di aggiornare il marxismo in rapporto allo sviluppo della società industriale novecentesca, caratterizzata da una crescente adesione popolare al modello da essa propugnato. Da questo punto di vista, gli studi prodotti dalla Scuola hanno illuminato la complessità del rapporto tra sistema sociale e soggettività individuale, ponendo in luce i fattori consci e inconsci che rendono quest'ultima preda e connivente con l'ideologia dominante.

Al tempo stesso, accentuando in senso radicale la critica di Marx alla società liberal-democratica e, soprattutto, attaccando la scienza come matrice delle tecnologie produttive, che promuovono l'alienazione consumistica, la Scuola di Francoforte non solo tradisce il pensiero di Marx, che apprezzava enormemente lo sviluppo della ricchezza prodotto dal Capitalismo e riteneva che essa fosse il presupposto indispensabile per costruire una nuova società, ma giunge ad esiti di disperato pessimismo sul futuro dell'umanità che si possono ritenere del tutto estranei allo spirito di Marx, e che comportano come unico rimedio il "grande rifiuto" della società industriale interpretata come degenerazione dell'Illuminismo.

Negli anni '70, infine, un marxista italiano, Ferruccio Rossi-Landi, ha dedicato all'Ideologia un intero, corposo volume (che, tra l'altro, ha una bibliografia fittissima di un centinaio di pagine).

Egli parte da una classificazione delle ideologie che muove dallo schema seguente:



In ordine a tale diagramma, egli distingue undici tipi di ideologia:

- (1) mitologia, folklore, credenze popolari, stereotipi, pregiudizi diffusi
- (2) illusione e autoinganno con varie sfumature indicate dai termini preconetto, abbaglio, cecità, miopia, oscurantismo e molti altri.
- (3) senso comune
- (4) *menzogna non deliberata, oscurantismo volontario ma non pianificato, auto-mistificazione semi-inconscia, contraffazione socialmente indotta e divenuta automatica nell'individuo.*
- (5) truffa o inganno consapevole
- (6) falso pensiero in generale
- (7) filosofia
- (8) visione del mondo a carattere sistematico
- (9) intuizione del mondo a carattere emotivo, religioso, irrazionale, o comunque diverso dall'esame scientifico del mondo stesso.
- (10) sistema di comportamenti fondati su di una struttura di valori, al limite su di un unico valore assunto come fondamentale e generatore di altri valori.
- (11) sentimento riferito a classi di cose appartenenti alla sola natura, o alla sola società, o a un qualche rapporto fra le due.

In rapporto a questa classificazione, la concezione marxiana dell'ideologia rientra soprattutto nel quarto tipo, ponendosi come illusione interessata, a metà tra il consapevole e l'inconsapevole ma sufficientemente motivata e indirizzata per proteggere se stessa, intessuta di autoinganno e al tempo stesso di inganno sociale. Essa, però, ingloba elencati nella classificazione sia prima che dopo.

Ciò significa che Marx ha colto a pieno la tendenza della coscienza umana a mistificare, ma ha lasciato in sospenso il problema dei rapporti reciproci tra fattori oggettivi, materiali e fattori soggettivi, mentali.

Una possibile e affascinante soluzione di questo problema è affiorata a partire dagli anni 40 del Novecento in seguito alla costituzione in Francia di una scuola storica, raccolta intorno alla rivista *Les Annales* (che ancora oggi va sotto il nome di nuova storia), che ha messo a fuoco una concezione della struttura sociale compatibile con il marxismo, tanto che parecchi suoi esponenti sono dichiaratamente marxisti.

Nell'ottica della nuova storia, ogni struttura sociale riconosce tre diversi livelli che interagiscono tra loro: l'economico, il sociale e il mentale. Il livello mentale è il più profondo, in

gran parte inconscio, e il suo scorrimento è caratteristicamente inerziale. Esso, insomma, può persistere anche quando gli altri due livelli sono andati incontro ad un cambiamento rilevante.

Che cos'è, nella prospettiva della nuova storia, l'inconscio collettivo? Philip Ariès spiega:

"Sarebbe forse meglio dire il non-cosciente collettivo. Collettivo: comune a tutta una società in un dato momento. Non-cosciente: non percepito o scarsamente percepito dai contemporanei, in quanto spontaneo, facente parte dei dati immutabili della natura, delle idee ricevute e delle idee che sono nell'aria, luoghi comuni, norme di convenienza e di morale, conformismi o proibizioni, espressioni ammesse, imposte o escluse dai sentimenti e dai fantasmi. Gli storici parlano di «struttura mentale», di «visione del mondo», per indicare le componenti coerenti e rigorose di una totalità psichica che si impone ai contemporanei senza che lo sappiano."

George Duby è ancora più incisivo:

"È chiaro che la storia delle società deve fondarsi su un'analisi delle strutture materiali..."

Per comprendere l'organizzazione delle società umane e per riconoscere le forze che le fanno evolvere occorre prestare ugualmente attenzione ai fenomeni mentali, il cui intervento indiscutibilmente non è meno determinante di quello dei fenomeni economici e demografici. Gli uomini in fatti regolano il loro comportamento in funzione non della loro reale condizione, ma dell'immagine che se ne fanno e che non ne è mai il rispecchiamento fedele. Si sforzano di conformarla a modelli di comportamento che sono il prodotto di una cultura, e che, nel corso della storia, possono adattarsi più o meno bene alle diverse realtà materiali.

L'articolarsi dei rapporti sociali, il movimento che li fa trasformare si operano così nel quadro di un sistema di valori, e la gente pensa comunemente che questo sistema orienti la storia di questi rapporti. Effettivamente esso governa il comportamento di ciascun individuo nei confronti degli altri membri del gruppo di cui fa parte. Su di esso si basano i condizionamenti che ciascuno accetta o tenta di trasgredire, ma di cui ciascuno sa bene che sono rispettati dagli altri. Al-l'interno di questo sistema si sviluppa o si indebolisce la coscienza che la gente prende della comunità, del ceto, della classe di cui fa parte, della sua distanza nei confronti delle altre classi, ceti o comunità; una coscienza più o meno chiara, ma il cui disconoscimento ridurrebbe la portata di ogni analisi di una classificazione sociale e della sua dinamica. È proprio questo sistema di valori a far tollerare, o a rendere intollerabili, le regole del diritto e i decreti del potere. Proprio in esso, infine, risiedono i principi di un'azione che pretende di animare il divenire del corpo sociale, in esso si radica il senso che ogni società attribuisce alla sua storia, e si accumulano le sue riserve di speranza. Esso dà alimento ai sogni e alle utopie, che esse siano proiettate nel passato, verso un'età dell'oro dalle attrattive illusorie, oppure nel futuro, in un avvenire che si auspica e per il quale accade di battersi. Esso alimenta le passività e le rassegnazioni, ma contiene in germe anche tutti i tentativi di riforma, tutti i programmi rivoluzionari, e la molla di tutti i bruschi mutamenti. Uno dei compiti principali che toccano oggi alle scienze dell'uomo è quindi quello di misurare, in seno a una totalità indissociabile di azioni reciproche, la rispettiva pressione delle condizioni economiche, e, dall'altra parte, di un insieme di convenienze e di precetti morali, dei divieti che essi pongono e degli ideali che propongono.

In questa impresa, si può considerare decisivo il contributo degli storici. Infatti i sistemi di valori, che i procedimenti educativi trasmettono in diversi modi senza cambiamento apparente da una generazione all'altra, non per questo sono immobili: hanno la loro storia, di cui l'andamento e le fasi non coincidono con quelli della storia della popolazione e dei modi di produzione. È proprio attraverso tali discordanze che si possono discernere nella maniera più chiara le correlazioni tra le strutture materiali e le mentalità." (in Fare Storia, Einaudi, Torino 1981)

Definita l'ideologia, alla maniera di Althusser, come "un sistema (che possiede una propria logica e un proprio rigore) di rappresentazioni (immagini, miti, idee o concetti a seconda dei casi) dotato di un'esistenza e di un ruolo storico in seno ad una data società", Duby ne definisce le caratteristiche generali in questi termini:

"1. Appaiono come sistemi completi e sono naturalmente globalizzanti, dal momento che pretendono di offrire della società, del suo passato, del suo presente, del suo futuro, una rappresentazione di insieme integrata alla totalità di una visione del mondo...

2. Le ideologie, che hanno come prima funzione quella di rassicurare, sono, altrettanto naturalmente, deformanti. L'immagine che esse offrono dell'organizzazione sociale si costruisce su un incastro coerente di inflessioni, di slittamenti, di deformazioni, su di una prospettiva, su un gioco di chiaroscuri che tende a velare certe articolazioni proiettando tutta la luce su altre, per meglio servire interessi par-ticolari...

3. in una società data, coesistono molteplici sistemi di rappresentazioni, che, naturalmente, sono concorrenti. Queste opposizioni sono in parte formali e corrispondono all'esistenza di molteplici livelli di cultura. Esse riflettono soprattutto antagonismi che nascono talvolta dalla giustapposizione di etnie separate, ma che sono sempre determinati dalla disposizione dei rapporti di potere. Un certo numero di tratti comuni avvicinano queste ideologie, dal momento che le relazioni vissute di cui esse offrono l'immagine sono le stesse, e si costruiscono in seno allo stesso insieme culturale e si esprimono negli stessi linguaggi. Tuttavia di solito le une si presentano come le immagini rovesciate delle altre, a cui si contrappongono...

4. Totalizzanti, deformanti, concorrenti, le ideologie si dimostrano anche stabilizzatrici. È, ovviamente, il caso dei sistemi di rappresentazioni che mirano a conservare i vantaggi acquisiti dagli strati sociali dominanti; ma questa osservazione è ugualmente valida per quelli, antagonisti, che riflettono, rovesciandoli, i primi. L'organizzazione ideale di cui fanno sognare le ideologie più rivoluzionarie è ancora effettivamente percepita, al termine delle vittorie che esse incitano a riportare, come qualcosa di stabile e definitivo: nessuna utopia chiama alla rivoluzione permanente. Questa inclinazione alla stabilità deriva dal fatto che le rappresentazioni ideologiche partecipano alla pesantezza insita in tutti i sistemi di valori, la cui ossatura è fatta di tradizioni. La rigidità dei diversi organi di educazione, la permanenza formale degli strumenti linguistici, la potenza dei miti, l'istintiva reticenza nei confronti dell'innovazione che si radica nel più profondo dei meccanismi della vita ostacolano la possibilità che esse si modifichino sensibilmente nel corso del processo che le trasmette a ogni nuova generazione...

Più comunemente, il conservatorismo si appoggia sulla stessa gerarchia sociale. I ceti dominanti, i cui interessi sono serviti da modelli ideologici più agguerriti degli altri, in genere, e nella misura in cui la loro superiorità materiale sembra loro più sicura, si concedono il lusso di incoraggiare le innovazioni nel campo dell'estetica e della moda. Tuttavia, nel profondo, si mostrano molto attenti a difendersi contro tutti i cambiamenti meno superficiali che potrebbero mettere in discussione i poteri e i vantaggi che detengono...

In-fine, la tendenza al conservatorismo viene a essere ancora accentuata dal movimento che, in tutte le società, porta i modelli culturali a spostarsi di grado in grado, dal vertice della gerarchia sociale in cui hanno preso forma in risposta ai gusti e agli interessi dei gruppi dirigenti, verso ambienti progressivamente più estesi e più umili, da essi affascinati e che lavorano a farli propri." (op. cit. pp. 119-122)

E' evidente che sia Gramsci che Ferruccio Rossi-Landi e Duby portano avanti il discorso sulle ideologie sulla scia delle intuizioni di Marx. Duby ha però il vantaggio di potere utilizzare un sapere che all'epoca di Marx non esisteva - la psicoanalisi -, anche se essa viene da lui elaborata in termini non certo freudiani e valorizzata soprattutto in rapporto alla tendenza delle coscienze a lasciarsi irretire dalla mentalità corrente e di compensare il danno che esse subiscono con rimedi che sono peggiori del male: adottando, cioè, meccanismi di mistificazione che le convincono di vedere le cose come stanno e di essere arrivate a vederle con la loro testa.

Il discorso va ulteriormente approfondito affrontando il problema del rapporto tra pensiero di Marx e psicoanalisi.

Marxismo e psicoanalisi

I rapporti tra marxismo e psicoanalisi sono stati a lungo glaciali, nonostante uno dei primi allievi di Marx, W. Reich, abbia tentato una precoce integrazione tra le due correnti di pensiero. Come accade a tutti i precursori, Reich è stato radiato sia dalla psicoanalisi ufficiale che dal movimento comunista, all'epoca (anni Trenta del secolo scorso) egemonizzato dall'ortodossia sovietica.

Il problema maggiore ovviamente era da ricondurre alla teoria della coscienza, alla quale i marxisti ortodossi associavano una funzione di rispecchiamento della realtà oggettiva, mentre gli psicoanalisti insistevano sulla sua funzione di mascheramento di un mondo interiore caratterizzato dal gioco delle pulsioni e delle interpretazioni soggettive.

Un passo in avanti verso l'integrazione è da ricondurre, come si è già detto, alla Scuola di Francoforte, che utilizza ampiamente gli apporti della psicoanalisi per spiegare i modi in cui l'ambiente socio-storico condiziona le coscienze individuali orientandole verso livelli di mistificazione ideologica sempre più elevati.

Alla scuola di Francoforte si riconducono due pensatori che hanno portato avanti la loro riflessione critica sui rapporti tra marxismo e psicoanalisi anche dopo il loro trasferimento negli Stati Uniti, conseguente alla persecuzione razziale nazista: H. Marcuse e E. Fromm.

La parabola intellettuale di Marcuse, allievo originariamente di Heidegger, è contrassegnata da una lunga frequentazione di Hegel e di Marx sulla quale si innesca una revisione del pensiero freudiano. Marcuse ha una fiducia illimitata nella ragione critica, soprattutto se essa si esercita in termini dialettici, sotto forma di pensiero negativo che smaschera le contraddizioni della realtà e delle ideologie che tendono a rimuoverle. In nome di questa fiducia, egli dà per scontato che i grandi pensatori non possono non essere, quali che siano i loro orientamenti coscienti, rivoluzionari. Quello che in Marx è esplicito, in Hegel e Freud, ritenuti comunemente conservatori, è dunque implicito e va decodificato. La rilettura marcusiana di Hegel e di Freud, dichiaratamente di sinistra, ha una precisa funzionalità. Interpretando Hegel come un precursore di Marx, Marcuse può revisionare la teoria marxista della sovrastruttura ideologica e assegnare ai fattori culturali un peso rilevante nella strutturazione della coscienza e della soggettività. Ricavando da Freud il riferimento ad una pulsione psicobiologica verso la felicità, egli aggancia la necessità di una rivoluzione politica, sociale e culturale non già ad una presunta coscienza di classe, bensì ad un bisogno incoercibile scritto nella psiche umana.

L'interesse prevalente di Marcuse è dunque di mantenere viva e di assegnare un carattere di necessità all'utopia rivoluzionaria in un periodo storico caratterizzato, in Occidente, dall'imborghesimento della classe operaia e, nei paesi del socialismo reale, da un regime oppressivo, causa di un'infelicità collettiva. Questo intento, eminentemente politico, determina un interesse per la struttura della coscienza individuale e dell'inconscio su cui vale la pena ancora oggi riflettere.

Filosofo serio e accademico, per quanto politicamente impegnato, Marcuse raggiunge una fama repentina nella stagione del '68, allorché due saggi (*Eros e civiltà* del 1955 e *L'uomo a una dimensione* del 1964), tradotti in Europa, divengono un punto di riferimento di molti giovani aderenti al movimento di contestazione.

Entrambi i libri hanno come oggetto il sistema sociale occidentale che viene sottoposto ad una critica radicale in nome del fatto che la razionalità cui esso si ispira, essendo sostanzialmente finalizzata alla crescita illimitata del capitale e alla subordinazione dei soggetti a tale finalità, produce l'alienazione delle coscienze che sono asservite a tal punto da ritenersi libere e felici senza esserlo, sollecitate per un verso a lavorare freneticamente, e per un altro a compensare lo stress del lavoro alienato con il consumismo e un edonismo degradato. La dimensione totalitaria del dominio tecnologico, vale a dire del potere, sulle coscienze e sulle soggettività, che risultano irretite da falsi valori e da falsi bisogni, non pone in gioco solo il problema di come la storia sociale possa produrre

un'ideologia che diventa un "recinto mentale". Essa implica anche dei densi interrogativi sullo statuto delle coscienze e sui rapporti tra la coscienza e l'inconscio.

Se il pensiero di Marcuse conserva oggi un qualche valore per una scienza critica dell'uomo e dei fatti umani, questo va ricondotto al problema, che egli ha colto, dello statuto della coscienza in rapporto alla realtà sociale, perennemente esposto al rischio dell'alienazione e della mistificazione. Ma tale statuto, che determina nei più un orientamento adattivo alla realtà così com'è, si sovrappone ad un mondo inconscio che veicola un bisogno insopprimibile di libertà e di felicità. Il malessere profondo che sottende e permea, ancora oggi, molte esperienze normali è l'indizio che quell'adattamento è un adattamento per difetto.

L'attribuzione di Marcuse all'inconscio di un potenziale psicobiologico rivoluzionario è un'intuizione di grande interesse. Ciò che è sfuggito al pensatore tedesco è che lo stesso inconscio veicola, sotto forma di un bisogno di appartenenza che promuove l'adesione al modello normativo dominante, le ragioni di un adattamento che può condurre all'alienazione.

Anche Fromm è un assiduo lettore di Marx e di Freud. Il suo sforzo di coniugare marxismo e psicoanalisi è del tutto evidente sia in *Fuga dalla libertà* (che riprende alcuni temi de *La personalità autoritaria*) sia in *Psicoanalisi della società contemporanea*, nella quale analizza il paradosso per cui il processo di svincolamento dell'individuo dalla rete dei rapporti comunitaristici e parentali, vale a dire il riconoscimento della libertà e dell'indipendenza come diritti naturali dell'individuo, ha prodotto, nella prima metà del Novecento, uno smarrimento psicologico tale da indurre la rinuncia alla libertà in due diverse forme: la sottomissione al Capo, in quanto rappresentante della Nazione, nei paesi la cui organizzazione sociale è di tipo gerarchico, e il conformismo, l'adesione passiva al modello normativo dominante, nei Paesi democratici.

Fromm è del tutto consapevole che l'applicazione degli strumenti analitici ad un'intera società è un procedimento azzardato, tanto più che egli, in nome della sua cultura marxista, non considera l'insieme sociale come una semplice somma di individui. Si autorizza comunque a procedere nell'analisi sulla base di una concezione antropologica originale che assume la natura umana come un prodotto dell'evoluzione naturale che contiene dei programmi. Nell'interazione con l'ambiente, tali programmi possono dispiegarsi, dando luogo all'autorealizzazione dell'essere, oppure arrestarsi ad un livello di sviluppo carente. In questo secondo caso, l'individuo può sviluppare un disagio psichico franco o apparire normale senza di fatto esserlo.

La pseudonormalità è un concetto molto profondo messo a fuoco da Fromm (*Psicoanalisi della società contemporanea*) in questi termini.

“Ciò che trae specialmente in inganno quando si considerino le condizioni mentali dei membri di una società, è la « convalida consensuale » dei loro concetti. Si ritiene ingenuamente che, se certi sentimenti o certe idee sono condivisi dai più, essi sono giusti. Niente è più lontano dal vero. La convalida consensuale in sé non ha nulla a che vedere con la salute mentale. Come c'è una folie à deux, così c'è una folie à millions. Il fatto che milioni di persone condividano gli stessi vizi non fa di questi vizi delle virtù, il fatto che essi condividano tanti errori non fa di questi errori delle verità, e il fatto che milioni di persone condividano una stessa forma di malattia mentale non fa che questa gente sia sana.

C'è tuttavia una differenza importante tra malattie mentali individuali e sociali, che suggerisce una differenziazione tra i due concetti: quello di deficienza e quello di nevrosi. Se una persona non riesce a raggiungere libertà, spontaneità e genuina espressione di sé, si può ritenere che essa abbia delle gravi forme di deficienza, sempre che si creda che libertà e spontaneità siano delle mete obiettive raggiungibili da ogni creatura umana. Se poi questa meta non è raggiungibile dalla maggioranza dei membri di una data società, allora abbiamo a che fare con il fenomeno di una deficienza social-mente strutturata. L'individuo la condivide con molti altri, ma non crede si tratti di una deficienza e la sua sicurezza non è minacciata dalla consapevolezza di essere diverso, di essere, per così dire, un proscritto. Ciò che può aver perso in ricchezza, in sentimento genuino di felicità, è

compensato dal senso di sicurezza datogli dall'adattamento al resto dell'umanità, sempre però com'egli la vede. In effetti può avvenire che proprio questa deficienza sia stata elevata a virtù dalla sua cultura, e che pertanto gliene derivi un accresciuto sentimento di successo.” (pp. 22-24)

La deficienza socialmente strutturata è una condizione di pseudonormalità, che Fromm vede fortemente rappresentata nella società:

“Oggi ci incontriamo con persone che agiscono e sentono come automi: che non hanno mai avuto un'esperienza veramente propria, che conoscono se stessi non come sono nella realtà, ma come gli altri si attendono che siano, il cui sorriso convenzionale ha sostituito la risata genuina, le cui chiacchiere insignificanti hanno sostituito il colloquio comunicativo, la cui opaca disperazione ha preso il posto di un'autentica sofferenza. Due cose si possono dire per costoro: una è che soffrono di una mancanza di spontaneità e di individualità che può sembrare incurabile; nello stesso tempo si può anche rilevare come essi non sono essenzialmente diversi da milioni di altri che si trovano in eguali condizioni. Alla maggior parte di loro la cultura fornisce strutture che li mettono in grado di vivere con una deficienza senza ammalarsi. È come se ogni cultura fornisse il rimedio contro le esplosioni di evidenti sintomi nevrotici, conseguenza della deficienza che questa stessa cultura ha provocato.”

In Marx e Freud, l'analisi dei due pensatori porta poi Fromm a realizzare sintesi come quella seguente.

“L'uomo moderno della società industriale ha cambiato la forma e l'intensità dell'idolatria. È divenuto un oggetto in balia di cieche forze economiche che dominano la sua vita: venera l'opera delle sue mani trasformando se stesso in cosa. L'alienazione non è propria soltanto della classe operaia (in realtà un operaio specializzato non è tanto alienato quanto coloro che manipolano uomini e simboli) ma coinvolge ognuno di noi. Tale processo di alienazione in atto nei paesi industrializzati europei e americani, indipendentemente dalla loro struttura politica, ha dato origine a nuovi movimenti di protesta. La rinascita dell'umanesimo socialista è un sintomo di tale protesta. Proprio perché l'alienazione ha raggiunto un punto tale da rasentare la pazzia nell'intero mondo industrializzato, minando e distruggendo le sue tradizioni religiose, spirituali e politiche, e minacciando il suo annientamento con la guerra nucleare, a molti risulta ora più chiaro che Marx aveva individuato il motivo fondamentale della malattia dell'uomo moderno. Non solo egli aveva individuato tale «malattia», come Feuerbach e Kierkegaard, ma aveva dimostrato che l'idolatria contemporanea è connessa ai modi di produzione attuali e che la si può cambiare solo trasformando completamente l'assetto economico-sociale dando al tempo stesso avvio a una liberazione spirituale dell'uomo.

Dall'analisi del pensiero di Marx e di quello di Freud sulle malattie mentali, risulta evidente che Freud si occupa soprattutto della patologia individuale mentre Marx si occupa della patologia propria di una società e che è provocata dal particolare sistema di quella società. Inoltre è chiaro che il contenuto della psicopatologia è del tutto diverso in Marx e in Freud. Freud individua l'aspetto patologico soprattutto nell'incapacità di trovare un equilibrio soddisfacente tra Es e Io, tra le esigenze istintuali e quelle della realtà; per Marx la malattia principale è quella che il XIX secolo chiamò la *maladie du siècle*: l'estraniamento dell'uomo dalla sua stessa umanità e quindi dal suo simile. Tuttavia, spesso sfugge il fatto che Freud non pensò esclusivamente in termini di patologia individuale. Egli parla anche di una «nevrosi sociale»:

Se l'evoluzione della civiltà è tanto simile a quella dell'individuo e se usa i suoi stessi mezzi, non è forse lecita la diagnosi che alcune civiltà, o epoche civili, - e magari l'intero genere umano - sono divenuti «nevrotici» per effetto del loro stesso sforzo di civiltà? Alla dissezione analitica di queste nevrosi potrebbero far seguito suggerimenti terapeutici in grado di rivendicare un grande interesse pratico. Non voglio dire che un simile tentativo di applicare la psicoanalisi alla comunità civile non avrebbe senso o sarebbe condannato alla sterilità. Ma bisognerebbe andar molto cauti, non dimenticare mai che in fin dei conti si tratta solo di analogie, e che è pericoloso, non solo con

gli uomini ma anche coi concetti, strapparli dalla sfera in cui sono sorti e si sono evoluti. La diagnosi di nevrosi collettive s'imbatta poi in una difficoltà particolare. Nella nevrosi individuale l'impressione di contrasto suscitata dal malato sullo sfondo del suo ambiente considerato «normale» ci offre un immediato punto di riferimento. Un simile sfondo verrebbe a mancare in una massa tutta ugualmente ammalata e dovrebbe essere cercato altrove. Quanto poi all'applicazione terapeutica della comprensione raggiunta, a che cosa gioverebbe un'analisi, sia pure acutissima, delle nevrosi sociali, visto che nessuno possiede l'autorità di imporre alla massa una cura siffatta? Nonostante tutte queste difficoltà, aspettiamoci pure che un giorno qualcuno si arrischi a lavorare su questa patologia delle comunità civili.

Nonostante l'interesse di Freud per le «nevrosi sociali», tra il pensiero di Marx e quello di Freud permane una differenza fondamentale. Marx considera l'uomo formato dalla sua società, e scorge quindi le radici della patologia nelle caratteristiche specifiche dell'organizzazione sociale.

Freud crede invece che la formazione dell'uomo dipenda essenzialmente dalla sua esperienza nel gruppo familiare ma trascura il fatto che la famiglia rappresenta la società e ne è lo strumento; egli giudica le varie società in base alla quantità di rimozione da loro imposta anziché in base alla qualità della loro organizzazione e all'impatto esercitato da tale qualità sociale sulla qualità del modo di pensare e di sentire di una data società.”

E' inutile negare l'influenza profonda esercitata da Marcuse e da Fromm sulla mia formazione intellettuale. Al tempo stesso, sono stato sempre consapevole del fatto che le loro analisi, profonde per tanti aspetti, muovevano da presupposti precari. Marcuse identifica nell'uomo un'aspirazione incoercibile alla felicità, attribuendola all'Eros come unica spinta motivazionale umana. Fromm si limita a rilevare che in ogni soggetto si danno spinte regressive verso forme di dipendenza, di sottomissione all'Autorità, di onnipotenza infantile e spinte progressive verso lo sviluppo dell'essere in opposizione all'avere.

Io ho tentato di integrare psicoanalisi e marxismo sulla base della teoria dei bisogni intrinseci, uno dei quali - il bisogno di appartenenza/integrazione sociale - rende l'individuo in qualche misura “schiavo” del contesto socio-culturale cui appartiene, modellando l'inconscio sulla base dei valori e degli stili di vita che esso pone come normativi, mentre l'altro - il bisogno di opposizione/individuazione - tende a sciogliere i vincoli di dipendenza dall'ambiente e orientare l'individuo ad operare scelte di ordine personale e a procedere sulla via della realizzazione della sua personale vocazione ad essere.

Su questa base, l'analisi che Marx fa del sistema capitalistico è riconducibile ad un'esplosione storica del bisogno di individuazione che, se restituisce agli individui una piena consapevolezza della loro libertà e dei loro diritti, li rende però progressivamente schiavi di una macchina che li porta sul terreno alienato dello sviluppo di un'individualità irretita da falsi bisogni e orientata a vivere la relazione sociale in termini strumentali, laddove un'autentica individuazione comporta la coltivazione dell'empatia e una viva e solidaristica partecipazione sociale.

Nell'ottica della teoria dei bisogni, Freud viene recuperato come lo studioso che ha descritto con maggiore profondità le conseguenze psicopatologiche della scissione dei bisogni senza riuscire a valutare adeguatamente le circostanze ambientali e socio-culturali che concorrono a promuoverla.

Non è qui il caso di insistere sul fatto che la teoria dei bisogni, in quanto postula una programmazione genetica di essi, è incompatibile con la lettera del pensiero di Marx, ma non con il suo spirito. Quando, infatti, egli ricostruisce con una modalità visionario il lento passaggio da forme antiche di vita comunitaristiche, all'interno delle quali l'individuo era più o meno totalmente subordinato al gruppo, a forme contemporanee di vita sociale incentrate sull'acquisizione da parte dell'individuo della consapevolezza della sua identità distinta dal gruppo e dell'essere dotato di una libertà e di una volontà propria che possono comportare anche scelte conflittuali in rapporto al gruppo e alla cultura di appartenenza, sembra descrivere la storia fenotipica dei bisogni intrinseci.

La sua analisi dell'individualismo borghese diventa ancora più pregnante se la spinta

competitiva da cui nasce e l'indifferenza sociale che la caratterizza viene ricondotta all'esplosione un bisogno di individuazione alienato, che postula l'anestesia sociale come strumento di affermazione personale.

Il suo riferimento infine all'individuo pienamente sviluppato implica l'intuizione e la convinzione che l'appartenenza sociale e l'individuazione non sono dimensioni antitetiche, bensì dimensioni complementari e interattive che, attraverso lo sviluppo di tutte le potenzialità umane, possono portare al modello di uomo totale o onnilaterale che egli ritiene possibile solo in una società comunista.

Certo, sarebbe assurdo negare che in Marx il dispiegamento dei bisogni radicali dipende fortemente dall'ambiente e dalle opportunità che esso mette a disposizione dell'individuo: dipende, insomma, dallo sviluppo di una ricchezza sociale in difetto della quale si possono dare solo singole personalità ricche per vocazione o per circostanze favorevoli.

Questo riferimento all'importanza dei fattori oggettivi, ambientali non contrasta minimamente con l'assunzione dei bisogni come programmi genetici che sottendono l'esperienza umana.

Un modello antropologico che integri il pensiero marxiano e la teoria dei bisogni intrinseci postula di tenere conto di altri sviluppi scientifici che, in una certa misura, confermano la possibilità di tale integrazione.

Dopo avere accennato al rapporto tra marxismo, psicoanalisi e nuova storia, occorre ora approfondire il rapporto con l'evoluzionismo, la neurobiologia e la psicologia.

Marx e l'evoluzionismo darwiniano

Nel corso delle letture darwiniane, più volte mi sono soffermato sul rapporto tra Darwin e Marx, sottolineando che questi ha colto la portata rivoluzionaria del pensiero darwiniano, mentre Darwin non è riuscito a capire il significato del pensiero di Marx, se addirittura non lo ha rifiutato per il suo carattere socialmente eversivo.

Considerando le cose così come stavano all'epoca, occorre riconoscere che il fraintendimento è avvenuto da parte di Marx.

Ci sono, di fatto, aspetti di incompatibilità tra l'originaria teoria darwiniana e l'assunzione marxiana di tale teoria come sfondo storico-naturale del suo pensiero. Il darwinismo originario si incentra sull'individuo e su di un'evoluzione graduale che esclude qualunque salto rivoluzionario. Essa inoltre comporta il fatto che la comparsa di nuove specie, anche se apparentemente più evolute rispetto alle precedenti, è un fatto casuale, né necessario né deterministico. Infine, va sottolineato il fatto che la selezione naturale darwiniana non comporta alcun riferimento ad un qualsivoglia progresso.

Anche se si mette da parte la banalità del darwinismo sociale, che applica allo sviluppo storico le stesse leggi che valgono per l'evoluzione biologica, vale a dire la selezione degli individui più adatti, rimane il fatto che il pensiero di Darwin è marcatamente casualista e gradualista, mentre quello di Marx è determinista e fortemente incentrato sulla possibilità di un cambiamento rivoluzionario.

Ci sono stati vari tentativi, nella storia del marxismo, di comporre questo contrasto in nome del fatto che il darwinismo avalla l'appartenenza dell'uomo alla storia della natura, quindi al materialismo.

I più rilevanti sono riconducibili ad Engels e a Kautsky. Ne *La dialettica della natura* Engels giunge ad affermare che "la natura è il banco di prova della dialettica", vale a dire dell'evoluzione attraverso conflitti tra forze opposte che, alla fine, danno luogo ad un salto di qualità il quale porta

alla comparsa di qualcosa di assolutamente nuovo. Il problema è che nulla del genere sembra intrinseco al darwinismo.

Kautsky, invece, ne Il catechismo rivoluzionario, sostituisce l'interpretazione dialettica di proposta da Marx e da Engels come chiave di lettura del movimento storico/sociale con una lettura del socialismo in chiave di evolucionismo sociale gradualista. Anziché sulla rivoluzione, l'accento è posto sull'oggettività e sulla gradualità dei processi. Secondo Kautsky, il crollo del capitalismo è qualcosa di necessario e oggettivo: nell'attesa che esso si verifichi, il movimento operaio non ha altro da fare se non "organizzarsi e attendere". Il momento della rivoluzione, che non dipende affatto per Kautsky dalla lotta operaia ma solo ed esclusivamente dal corso della storia, è rinviato ad un futuro non meglio identificato: non occorre adoperarsi per far avvenire ciò che avverrà necessariamente, cosicché "poiché la rivoluzione non può essere fatta a nostro arbitrio, non possiamo dire assolutamente nulla circa il tempo, le condizioni e le forme in cui essa avverrà".

Kautsky, insomma, accetta pedissequamente il gradualismo darwiniano, ma accentuando uno degli aspetti più discutibili del pensiero marxiano, il determinismo. Ma in nome di cosa potrà avvenire l'avvento di una società affrancata dallo sfruttamento dell'uomo sull'uomo se non in virtù della consapevolezza e della scelta volontaria da parte dell'umanità di assumere il controllo sul suo destino?

Come abbiamo visto parlando di Darwin, il gradualismo si può considerare un aspetto ideologico dell'evoluzionismo. Esso è stato confutato dai teorici degli equilibri punteggiati in nome del fatto che i reperti preistorici non confermano un'evoluzione graduale, ma fanno piuttosto pensare a lunghe fasi di inerzia intervallate da periodi nel corso dei quali nascono quasi repentinamente nuove specie. La teoria degli equilibri punteggiati valorizza al massimo grado la partecipazione dell'ambiente naturale, con i suoi cambiamenti, all'evoluzione della vita.

Si tratta, a ben vedere, di un nuovo modello che pone in luce la tendenza delle specie alla conservazione, che viene meno soltanto quando esse si confrontano con cambiamenti spesso catastrofici dell'ambiente, che le costringono, in un certo qual modo, ad evolvere.

Si può ammettere che la tendenza alla conservazione sia una caratteristica propria di tutti i sistemi da quelli biologici a quelli sociali, e che, all'uno e all'altro livello, i cambiamenti, più o meno repentini e radicali, punteggino un'evoluzione che, in conseguenza di quella tendenza, è normalmente graduale.

S. Y. Gould, autore con Niles Eldridge della teoria degli equilibri punteggiati, è stato non per caso perseguitato dalla fama di essere un marxista. Egli ha riconosciuto senza remore di avere tenuto presente, nell'elaborare quella teoria, della concezione della storia di Marx. Ciò nondimeno, ha fatto presente che essa è l'unica che possa risolvere le contraddizioni del darwinismo in una dimensione naturalistica e scientifica.

A livello naturale, dunque, il fattore decisivo dell'evoluzione sarebbe il sopravvenire di circostanze ambientali critiche o catastrofiche.

A livello storico, le circostanze critiche le realizzerebbe il sistema capitalistico stesso con il suo sfruttamento sistematico delle risorse umane e naturali portato oltre ogni limite, che determinerebbe una situazione insostenibile per gli esseri umani (e oggi possiamo dire anche per la Natura).

L'integrazione del darwinismo con il marxismo sembra dunque possibile nell'ottica della teoria degli equilibri punteggiati.

Ma questa integrazione sembra anche avere un significato più profondo, che attiene la comparsa della specie umana e la sua evoluzione culturale.

L'incorporazione dell'evoluzionismo nella cornice del liberismo ha prodotto il "mostro" del darwinismo sociale. Si può parlare di mostruosità perché esso assume la capacità di avere successo in un determinato contesto sociale come prova di una dotazione genetica migliore rispetto ad altri.

Dopo la tragica esperienza del nazismo, che, in qualche misura, portava alle estreme conseguenze l'ideologia del darwinismo sociale, questa è stata abbandonata da tutti (anche se essa residua nelle pieghe della società occidentale sotto forma di razzismo).

L'adattamento al mondo così com'è, ricavabile dal grado di inserimento e di integrazione sociale dell'individuo, rimane però un parametro intrinseco al liberismo, che quindi assume il cervello come un organo la cui funzionalità specifica è adattiva.

Uno dei meriti della teoria degli equilibri punteggiati è di avere posto in crisi l'ideologia adattamentista sulla base del concetto di exaptation, secondo il quale il cervello umano ha di sicuro potenzialità adattive, ma contiene un numero indefinito di potenzialità che non sono state selezionate: è, insomma, un cervello ridondante.

Questo concetto era, ovviamente, del tutto estraneo a Marx. A maggior ragione, è sorprendente che egli lo abbia in qualche misura intuito e preconizzato

Intanto egli assume il cervello come un organo attivo perpetuamente impegnato a trasformare la realtà per adattarla ai bisogni umani. Certo, la trasformazione dell'ambiente è una necessità legata alla sopravvivenza, ma laddove, nei manoscritti economico-filosofici del 1844, Marx scrive che "l'animale forma le cose soltanto secondo la misura e il bisogno della specie cui appartiene, mentre l'uomo è in grado di produrre secondo la misura di ogni specie e sa in ogni caso predisporre la misura conforme a quello specifico oggetto, quindi l'uomo forma anche secondo le leggi della bellezza", è difficile non pensare che egli abbia colto nella motivazione estetica qualcosa di irriducibile all'adattamento in sé e per sé, e quindi di ridondante.

Del resto, la scoperta nei siti archeologici più antichi di pitture murali associate ad oggetti funzionali alla vita quotidiana ha confermato senza ombra di dubbio la singolare presenza nell'uomo di motivazioni che vanno al di là dell'adattamento.

In secondo luogo, Marx afferma che i bisogni umani sono infiniti, ma non li riconduce pedissequamente al piano materiale. Il bisogno umano più radicale è il bisogno di autorealizzazione che implica la trasformazione culturale dell'ambiente al fine di promuovere uno sviluppo dell'individuo sia nella sua dimensione soggettiva che in quella sociale.

Allorché Marx parla di uomo totale egli fa riferimento ad un essere che, trasformando il mondo e producendo un'enorme ricchezza sociale, la utilizza per raggiungere livelli di autorealizzazione sempre maggiori: livelli, dunque, che trascendono l'adattamento in senso proprio e implicano un iperadattamento, vale a dire l'uso e l'oggettivazione di potenzialità ridondanti.

Nella storia Marx legge per l'appunto una tensione verso un'umanizzazione più ricca e profonda rispetto a tutte le epoche precedenti.

La sua critica nei confronti del sistema capitalistico verte sul riconoscere che esso ha consentito all'uomo di scoprire le sue potenzialità e la ricchezza dei suoi bisogni, ma, anziché orientarle nella direzione dell'umanizzazione, le sfrutta ai fini dell'accrescimento del Capitale.

Qualcuno ha criticato l'elogio di Marx della civiltà industriale come se egli avesse confuso lo sviluppo socio-economico e il progresso. Questa critica ha una matrice spiritualistica. In quanto materialista, Marx riconosce che il bisogno umano di felicità postula anche un tenore di vita al di sopra della sopravvivenza. Al tempo stesso, però, egli afferma con chiarezza che lo sviluppo della tecnologia deve avere come finalità quella di ridurre il tempo che l'uomo è costretto a dedicare al lavoro, in maniera tale che egli possa utilizzare il tempo libero per umanizzarsi, dedicandosi agli affetti, alla pratica sociale, all'impegno politico, alla cultura, alla coltivazione di svariati interessi.

Questa concezione antropologica implica l'esistenza di potenzialità ridondanti che la natura

ha depositato nel cervello umano. Ma implica anche che l'uomo, oltre ad avere una natura attiva, è un essere radicalmente sociale. La neurobiologia e la psicologia oggi confermano questi aspetti.

Neurobiologia

Due scoperte neurobiologiche inerenti il cervello sono, da questo punto di vista, fondamentali.

La prima riguarda la condizione neotenica umana, la seconda la presenza nel cervello umano di neuroni specchio.

Nessun animale come l'uomo viene al mondo nella condizione di prematurità e di sprovvedutezza caratteristica del neonato, nessuno ha un periodo evolutivo altrettanto sterminatamente lungo, nessuno, tra i mammiferi, manifesta la persistenza nell'adulto di caratteristiche fetali e infantili.

Tali caratteristiche sono riconducibili alla neotenia, vale a dire ad un ritardo dello sviluppo che, mantenendo un elevato tasso di crescita neuronale, fa sì che il cervello umano cresce sino a 23 anni, determinando una ristrutturazione tra la neocorteccia e i centri emozionali.

La neotenia comporta sia una dipendenza prolungata dall'ambiente sociale sia un'estrema plasticità cerebrale. La dipendenza prolungata è funzionale al fine di consentire la replicazione della cultura, vale a dire la trasmissione di valori, competenze e moduli di comportamento da una generazione all'altra.

Essa, però, nella misura in cui implica un'interazione sociale perpetua, dà luogo ad una strutturazione del mondo interiore all'interno del quale l'Altro rimane rappresentato per sempre come referente dinamico dell'Io.

La socialità, dunque, non è solo una condizione di sviluppo dell'Io, ma, attraverso l'interiorizzazione dell'Altro, giunge a rappresentarne anche l'indispensabile complemento. L'io in tanto esiste non solo perché interagisce con il sociale, ma perché lo porta dentro di sé sotto forma di rappresentazione simbolica.

La radicale socialità di cui parla Marx, dunque, non è una tautologia per cui l'uomo vive in una relazione costante con i simili, ma una verità scientifica molto più profonda per cui Io e Altro sono soggettivamente due facce di una stessa medaglia.

Questo aspetto è stato corroborato dalla scoperta neurobiologica più importante degli ultimi anni: quella dei neuroni-specchio.

Per valutare l'importanza di tale scoperta, cito M. Iacoboni, che ha dedicato ad essa un saggio (*I Neuroni specchio*, Bollati Boringhieri 2008), di grande interesse. Egli scrive:

“Per secoli i filosofi si sono scervellati sulla capacità umana di capirsi reciprocamente. Uno sconcerto più che comprensibile, il loro, non avendo di fatto dati scientifici a disposizione. Negli ultimi centocinquanta anni, psicologi, scienziati cognitivi e neuroscienziati ne hanno avuti abbastanza, di dati scientifici su cui lavorare (e negli ultimi cinquant'anni, moltissimi), eppure per lungo tempo ancora hanno continuato a scervellarsi. Nessuno era in grado di fornire delle spiegazioni soddisfacenti su cos'è che ci permette di capire quello che gli altri fanno, pensano e provano.

Oggi siamo in grado di fornirle, queste spiegazioni: la nostra capacità penetrante di capire gli altri è dovuta a cellule cerebrali chiamate neuroni specchio. Queste sono le cellule che creano i piccoli miracoli della nostra quotidianità, che sono alla base del modo in cui governiamo le nostre vite, che ci legano gli uni agli altri, sul piano mentale e su quello emotivo...” (pp. 11-12)

"Quando vediamo qualcun altro che soffre o sente dolore, i neuroni specchio ci aiutano a

leggere la sua espressione facciale e a farci provare la sofferenza o il dolore di quell'altra persona. Simili momenti sono la base fondante dell'empatia, e probabilmente anche del senso morale, un senso morale profondamente radicato nella nostra biologia..." (p. 12)

L'empatia consente di interpretare intuitivamente lo stato d'animo degli altri, ma essa sembra attivarsi in maniera elettiva allorché ci si confronta con stati d'animo che attestano una condizione di bisogno o di sofferenza:

"I neuroni specchio sono cellule cerebrali che sembrano essere specializzate nel comprendere la nostra condizione esistenziale e il nostro essere in relazione con gli altri. Dimostrano che non siamo strutturati come esseri soli, bensì abbiamo una base biologica, modellata attraverso l'evoluzione, che ci conduce a una profonda connessione reciproca con i nostri simili. La nostra neurobiologia (i neuroni specchio, nella fattispecie) ci vincola agli altri. I neuroni specchio sono la prova del modo più profondo che possiamo mettere in atto di interagire con gli altri e di capirli: dimostrano che l'evoluzione ci ha predisposti all'empatia, e dovrebbe essere questa l'idea guida sulla base della quale modellare la società in cui viviamo allo scopo di renderla migliore." (p. 226)

Giacomo Rizzolatti, in *So quel che fai* (Raffaello Cortina, 2006), ha espresso questo concetto in termini più pregnanti:

"Il sistema dei neuroni specchio appare decisivo per l'insorgere di quel terreno di esperienza comune che è all'origine della nostra capacità di agire come soggetti non soltanto individuali ma anche e soprattutto sociali. Forme più o meno complicate di imitazione, di apprendimento, di comunicazione gestuale e addirittura verbale, trovano, infatti, un riscontro puntuale nell'attivazione di specifici circuiti specchio. Non solo: la nostra stessa possibilità di cogliere le reazioni emotive degli altri è correlata ad un determinato insieme di aree caratterizzate da proprietà specchio. Al pari delle azioni, anche le emozioni risultano immediatamente condivise: la percezione del dolore o del disgusto altrui attivano le stesse aree della corteccia cerebrale che sono coinvolte quando siamo noi a provare dolore o disgusto.

Ciò mostra quanto radicato e profondo sia il legame che ci unisce agli altri." (p. 4)

Sia la condizione neotenica umana che la scoperta dei neuroni specchio invalidano l'antropologia borghese, che fa riferimento all'individuo come un ente primario che utilizza le risorse dell'ambiente per costruire se stesso.

E' senz'altro vero che le scoperte cui ho fatto riferimento non comportano conseguenze univoche. E' per effetto della neotenia che i soggetti in fase evolutiva interiorizzano una determinata cultura, con i suoi valori, ma anche i suoi luoghi comuni e i suoi pregiudizi, come se fosse assoluta. E' per effetto dei neuroni specchio che essi tendono ad imitare gli altri e ad orientarsi verso forme di conformismo e di omologazione.

E' importante sottolineare, però, che queste caratteristiche del cervello umano sembrano predisposte per promuovere uno sviluppo che, partendo dall'interiorizzazione di una cultura locale o storicamente determinata, la utilizza come punto di leva per giungere ad una socialità universale, vale a dire ad un riconoscimento empatico della dignità, dei diritti e dei bisogni del soggetto e di ogni altro essere umano.

La natura non poteva non produrre un cervello consonante e adattabile in rapporto al gruppo di appartenenza e alla sua cultura. Al tempo stesso, dotandolo di un'indefinita ridondanza, è come se essa lo avesse predisposto, se non programmato, per giungere ad un'universalizzazione dell'umano.

Se le cose stanno così, c'è da chiedersi come si sia potuto affermare il Capitalismo, il cui sviluppo comporta una spinta verso l'affermazione personale egoistica imprescindibile da un'inibizione o un'anestizzazione dell'empatia.

La risposta non è affatto semplice. Il capitolo sulla giornata lavorativa de *Il Capitale* è un

documento agghiacciante sulla disumanità dei capitalisti, che sembrano assolutamente indifferenti alla sorte della “merce” (i lavoratori) di cui hanno bisogno. Pur stigmatizzando in maniera implacabile tale disumanità, Marx però prescinde da un giudizio di valore moralistico. Egli sa che i comportamenti “mostruosi” dei capitalisti non sono agiti da mostri, ma da rispettabili cittadini, da buoni mariti e da padri impegnati a costruire il futuro dei loro figli.

La verità, dunque, è che essi sono il frutto di cambiamenti storici che hanno determinato una trasformazione antropologica, il cui modello filosofico è agevolmente identificabile in Th. Hobbes.

L’empatia è una funzione psichica intuitiva, vale a dire precognitiva e preriflessiva, dunque inconscia. Essa deve fare i conti con la cultura e, per quanto riguarda il Capitalismo, con una razionalità utilitaristica incentrata sul vantaggio individuale, che si impone come una legge. L’individualismo competitivo, promosso da quel modello, spinge l’affermazione personale sulla via dell’egoismo e dell’indifferenza sociale.

Il sistema capitalistico, in breve, è una “macchina” che, una volta avviata dai cambiamenti storici, va per la sua strada e riduce progressivamente il grado di libertà di cui le persone dispongono. Essa postula la rimozione dell’empatia, perché chi la coltiva inesorabilmente perde e viene emarginato.

Con l’anestetizzazione dell’empatia, la personalità umana viene ad essere mutilata per quanto essa possa funzionare in maniera intraprendente ed efficiente. Tale mutilazione viene mascherata attraverso l’adesione all’ideologia dominante e all’adozione di meccanismi molteplici di mistificazione.

Gli spietati Capitalisti dell’800, già condizionati dalla macchina del sistema, erano solo gli antesignani di una trasformazione antropologica destinata a diventare epidemica nel mondo occidentale. Tale trasformazione postula che la società non esiste se non come somma di indefiniti individui distinti tra loro, ciascuno dei quali, per realizzarsi, deve sovrapporre il calcolo utilitaristico alla ragione del cuore e reprimere l’empatia, la quale comporta il rischio di una regressione dell’umanità verso una forma di ugualitarismo indistinto, mediocre e miserabile.

La grande intuizione, in gran parte inconscia, di Marx è che questa mutilazione non è affatto necessaria al progresso dell’umanità, e che la ricchezza sociale prodotta dall’umanità nel corso della sua storia e portata all’estremo dal Capitalismo, fonda i presupposti di uno sviluppo integrale dell’individuo, che comporta il dispiegamento del suo bisogno di socialità universale e del suo bisogno di individuazione.

I dati forniti dalle discipline di cui abbiamo parlato (la psicoanalisi dialettica, la teoria evolucionistica degli equilibri punteggiati, la neurobiologia, ecc.) sembrano, nel loro complesso, supportare tale “utopia”.

Un ulteriore passo in avanti si può fare tenendo conto che la teoria dei bisogni intrinseci, che tiene conto di tutti quei dati, può essere agevolmente integrata con la corrente psicologica che, nel Novecento, ha tentato di verificare la pertinenza scientifica, sul terreno pedagogico, del pensiero di Marx.

Psicologia marxista

Una critica ricorrente rivolta a Marx concerne lo scarso interesse manifestato nei confronti degli aspetti psicologici dell’esperienza umana. L’economicismo deterministico di Marx, che ridurrebbe gli esseri umani a variabili dipendenti del sistema produttivo, ignorando il peso della personalità e della soggettività (conscia e inconscia), sarebbero addirittura le cause fondamentali del fallimento delle esperienze del socialismo reale.

Fortemente influenzata nel corso del '900 dallo sviluppo delle scienze psicologiche, e della psicoanalisi in particolare, tale critica difetta alquanto di profondità. Una lettura anche superficiale delle opere di Marx lascia trasparire, al di sotto dell’analisi dei fenomeni economici e storici, una

trama complessa di passioni, di motivazioni e di convinzioni. La lotta di classe, che segna la storia umana, pur essendo incentrata sul conflitto per il possesso dei mezzi di produzione, che determina la distribuzione dei prodotti, materiali e 'spirituali', e la loro fruizione, è di fatto riconducibile all'opposizione irriducibile tra due visioni del mondo: l'una, modellata dalla realtà storica, che, riconoscendo il diritto dei più forti come espressione del loro valore personale e della loro libertà individuale, approda inesorabilmente al darwinismo sociale, vale a dire a considerare insignificante l'esperienza degli altri, dei perdenti; l'altra, determinata dall'oppressione e dalla disumanità, che, opponendo alla libertà individuale la giustizia, rivendica la pari dignità (non l'eguaglianza) di tutti gli esseri umani e alimenta, in nome di questo valore, il 'sogno' di un mondo fatto a misura d'uomo.

E' vero che, in Marx, queste visioni del mondo sono determinate dal modo di produzione proprio di ogni sistema sociale in cui si realizzano, e che, pertanto, si pongono come forme del sentire, del pensare e dell'agire riconoscibili solo nella loro generalità: forme, dunque, della coscienza sociale che non implicano le sfumature e le varianti che le specificano come vissuti all'interno delle singole esperienze soggettive. Ma, intanto, dare rilievo alla forma socio-storica o ai contenuti soggettivi dell'esperienza individuale rappresenta un'opzione di fondo nell'interpretazione del modo di essere e di porsi dell'uomo nel mondo, e, in secondo luogo, tale opzione dipende dallo scopo che viene perseguito. Marx è un filosofo, uno storico e un'economista impegnato a cercare una chiave interpretativa che dia senso all'intera vicenda terrena della specie umana - un senso che consenta a questa di appropriarsene e di porla sotto controllo -, non uno psicologo.

Nella misura in cui quella ricerca non può prescindere dall'uomo reale, concreto, in carne e ossa, e cioè dall'individuo che sente, pensa e agisce nel mondo, essa non abbisogna d'altro che di una psicologia storica, vale a dire di una psicologia che ponga tra parentesi quanto, nella singola esperienza, si dà di unico e irripetibile, e privilegi quanto si dà di comune ad altre esperienze.

Minimizzare, ritenere riduttivo questo approccio o, addirittura, invalidarlo come incapace di spiegare la soggettività nella sua unicità e irripetibilità, implica, per un verso, riferirsi all'individuo come espressione di un'autoproduzione e assegnare alle circostanze ambientali un significato relativo; per un altro, negare il fatto che - visti da lontano, e cioè nel loro modo di essere e di porsi nel mondo - gli uomini di una determinata epoca appaiono, in riferimento alla loro collocazione nella gerarchia sociale e al loro comportamento, sorprendentemente simili o, meglio, assimilati dai sistemi di valori culturali dominanti (il cui dominio si riverbera anche nei sistemi di valori antitetici...).

Contrapporre, nello studio dei fatti umani, il sociologismo e lo psicologismo è sterile poiché l'uomo è, in senso letterale, un prodotto sociale che si autoproduce, e cioè differenzia una sua identità unica e irripetibile a partire dall'acquisizione di un'identità culturale, resa possibile dalla sua appartenenza ad un determinato contesto socio-storico. Ma il fatto che l'autoproduzione è subordinata alla socializzazione significa che una psicologia storica può arricchirsi di strumenti estensibili alla soggettività individuale, mentre una psicologia individuale o microsociale rimane inesorabilmente sul piano della comprensione dei vissuti e delle interazioni: in breve, non può pervenire alla loro spiegazione.

Il progetto di una psicologia storica trova oggi un sostegno nella scoperta dei neuroni specchio e nel recupero dei lavori della psicologia sovietica, e soprattutto di Lev Vigotskij.

La scoperta dei neuroni specchio ha valorizzato il ruolo dell'intersoggettività e dell'azione nella costruzione della personalità. L'apprendimento originario in gran parte è dovuto all'attività di neuroni specchio che decodificano i movimenti degli altri e consentono di imitarli. Se si tiene conto del ruolo dell'imitazione nello sviluppo della personalità, si comprende che la scoperta dei neuroni specchio rovescia le carte in tavola rispetto ad una tradizione che ha sempre identificato nel linguaggio e nel pensiero, intese come dimensioni simboliche se non addirittura "spirituali", le matrici della coscienza. Ora, l'entrata in azione di queste funzioni psichiche sembra imprescindibile

dall'empatia, dall'intersoggettività e dall'attività di neuroni motori che decodificano il significato dei comportamenti altrui e consentono di simularlo interiormente, prima eventualmente di agirlo.

E' la precognizione e la preriflessività dei neuroni specchio che sembra, oggi, avviare l'attività del linguaggio, del pensiero e della riflessione.

La scoperta dei neuroni specchio non ha fatto altro che confermare le intuizioni di Lev Vigotskij, uno psicologo marxista la cui breve ma intensa stagione intellettuale (è morto a 37 anni) ha profondamente segnato la storia delle scienze psicologiche. Egli, infatti, fedele all'insegnamento marxiano, ha gettato le basi di una psicologia concreta, che mira a rendere dialettico il rapporto tra mondo esterno e mondo interno sottolineando il valore della socialità nella evoluzione della personalità umana.

Basterà fornire alcune citazioni a riguardo:

“Sebbene l'intelligenza pratica e l'uso di segni possano operare indipendenti l'una dall'altro nei bambini piccoli, l'unità dialettica di questi sistemi è nell'adulto l'essenza stessa del complesso comportamento umano. La nostra analisi attribuisce all'attività simbolica una funzione organizzativa specifica che inserisce nel processo dell'uso di strumenti e che produce forme di comportamento fondamentalmente nuove.

Il momento più significativo nel corso dello sviluppo intellettuale, che dà vita alle forme puramente umane dell'intelligenza pratica e astratta, avviene quando linguaggio e attività pratica, due linee di sviluppo che precedentemente erano del tutto indipendenti, convergono.

Sebbene nei bambini l'uso di strumenti durante il periodo prelinguistico sia paragonabile a quello delle scimmie, appena il linguaggio e l'uso di segni sono incorporati in qualsiasi azione, l'azione si trasforma e si organizza lungo linee del tutto nuove. Si realizza così l'uso di strumenti specificamente umano che va oltre l'uso più limitato di strumenti possibile tra gli animali superiori.

Prima di padroneggiare il suo comportamento, il bambino comincia a padroneggiare ciò che lo circonda con l'aiuto del linguaggio. Questo fornisce nuovi rapporti con l'ambiente oltre alla nuova organizzazione dello stesso comportamento. La creazione di queste forme di comportamento unicamente umane in seguito forma l'intelletto e diviene la base del lavoro produttivo, cioè la forma specificamente umana dell'uso di strumenti.” (pp. 42-43)

“Potremmo formulare come segue la legge genetica generale dello sviluppo culturale: ogni funzione nel corso dello sviluppo culturale del bambino fa la sua apparizione due volte, su due piani diversi, prima su quello sociale, poi su quello psicologico, dapprima tra le persone, come categoria interspichica, poi all'interno del bambino, come categoria intrapsichica. Ciò vale ugualmente sia per l'attenzione volontaria che per la memoria logica, che per la formazione dei concetti e lo sviluppo della volontà. Siamo nel pieno diritto di considerare questa assunzione come una vera e propria legge, ma s'intende che il passaggio dall'esterno all'interno trasforma il processo stesso, ne muta la struttura e le funzioni. Dietro a tutte le funzioni superiori e ai loro rapporti stanno geneticamente delle relazioni sociali, relazioni reali tra gli uomini. Ne segue che uno dei principi fondamentali della nostra volontà è quello della divisione delle funzioni tra gli uomini, una nuova suddivisione binaria di ciò che ora è fuso insieme, il dispiegarsi, sperimentale, del processo psichico superiore nel dramma che ha luogo tra gli uomini.

Potremmo perciò definire la sociogenesi delle forme superiori del comportamento come il risultato principale della storia dello sviluppo culturale del bambino.

La parola 'sociale' applicata al nostro oggetto ha un significato importante. Innanzitutto, come dice il significato più ampio della parola, significa che tutto ciò che è culturale è sociale. La cultura è il prodotto della vita sociale e dell'attività collettiva dell'uomo, e perciò la stessa posizione del problema dello sviluppo culturale del comportamento ci introduce immediatamente sul piano sociale dello sviluppo, inoltre si potrebbe osservare che il segno, che si trova al di fuori dell'organismo ed è, come lo strumento, separato dalla persona, è sostanzialmente un organo

collettivo, o uno strumento sociale. Potremmo ulteriormente dire che tutte le funzioni superiori non si sono venute costituendo nell'ambito della biologia, e neppure semplicemente nella storia della sola filogenesi, ma che il meccanismo che sta a loro fondamento è il calco di quello sociale. Tutte le funzioni psichiche superiori rappresentano delle relazioni sociali interiorizzate, il fondamento della struttura sociale della persona. La loro composizione, la struttura genetica, il loro funzionamento, in una parola tutta la loro natura è sociale; persino trasformandosi in processi psichici la natura ne rimane sociale. L'uomo, anche preso isolatamente, conserva le funzioni della comunicazione.

Modificando la nota affermazione di Marx, potremmo dire che la natura psicologica dell'uomo rappresenta l'insieme delle relazioni sociali trasportate all'interno e divenute funzioni della personalità e forme della sua struttura. Non desideriamo con questo affermare che sia proprio questo il significato della posizione di Marx, ma che noi vediamo in essa la più piena espressione di tutto ciò a cui conduce la storia dello sviluppo culturale" (1931, pp. 201-2)

Perché questi aspetti di psicologia marxista si possono ritenere ancora oggi estremamente importanti?

Identificando nell'azione, nel linguaggio e nel pensiero "strumenti" finalizzati ad estendere il potere dell'uomo sulla realtà, intimamente correlati tra loro, Vigotskij, in piena fedeltà con lo spirito di Marx, promuove l'avvio di una formazione pedagogica che integri l'attività pratica e quella riflessiva e pone le premesse per capire in quale misura la divisione del lavoro manuale e di quello intellettuale ha danneggiato l'umanità.

Dagli anni '80 del secolo scorso, con l'avvento del cognitivismo, il pensiero di Vigotskij è stato recuperato e ampiamente utilizzato. Il problema è che esso è stato depurato dei presupposti marxisti che lo sottendono.

Intanto, si è messa tra parentesi la genesi intersoggettiva e sociale della personalità, che postula invece di capire i nessi interattivi e reciproci che si danno tra mondo esterno e mondo interno, vale a dire le dimensioni culturali entro le quali inesorabilmente si declina l'esperienza soggettiva anche nei suoi aspetti più intimi e inconsci.

In secondo luogo, non si è tenuto conto della contestazione vigotskiana alla divisione dell'attività manuale da quella intellettuale, che segna la storia dell'umanità ed ha raggiunto l'apice con l'avvento della società borghese.

Tale divisione rende l'uomo unilaterale, sia che si tratti di un intellettuale incapace di farsi da mangiare o di riparare un rubinetto, di una casalinga che non vede l'ora di seguire le puntate dei teleromanzi, di un operaio le cui uniche distrazioni sono il calcio, le bevute con gli amici, ecc.

Se ci si rende conto di questa mutilazione dell'umano, si capisce che il progetto di una società rivolta a produrre l'uomo onnilaterale, che sviluppa le sue potenzialità in tutte le direzioni possibili, non potrà realizzarsi con riforme pedagogiche che si ispirano al concetto di individuo borghese. Esso postula una riprogrammazione radicale della società finalizzata al massimo sviluppo dell'individuo sociale che non potrà avvenire se non sulla base di un'antropologia che restituisca all'uomo l'orizzonte della mondanità come unico orizzonte esistenziale, all'interno del quale la sua vicenda individuale assume senso perché essa è vissuta come immersa nel flusso della storia e condivisa con gli altri.

Storicismo, Utopismo e Speranza

Oltre all'economicismo, a Marx sono stati imputati due difetti, peraltro ad esso correlati: lo storicismo - la tendenza a leggere nello sviluppo storico un movimento orientato verso un fine deterministico, la fuoriuscita dalla preistoria caratterizzata dall'oppressione dell'uomo sull'uomo; e l'utopismo - la certezza che tale fine si realizzerà allorché l'umanità oppressa prenderà coscienza della possibilità, prodotta materialmente dal Capitalismo, di costruire un mondo fatto a misura

d'uomo.

E' fuori di dubbio che, in misura maggiore rispetto all'economicismo, questi aspetti sono presenti nel pensiero di Marx, anche se i critici, compresi quelli benevoli, sono indotti spesso ad esasperarli e a caricaturizzarli, come se Marx fosse privo di una capacità autocritica che, invece, in lui era fin troppo spiccata.

Il vero limite di Marx in realtà è paradossale e consiste nel fatto che il maggior critico che sia mai esistito dell'ideologia, vale a dire della tendenza della coscienza umana a mistificare, a sovrapporre alla realtà una visione del mondo che, in qualche misura, la semplifica, la razionalizza e la distorce, ha pagato egli stesso un prezzo a tale tendenza.

Il prezzo in questione è riconducibile ad una teoria ingenua della mente umana. In quanto Grande Demistificatore, Marx sa che la coscienza, proprio in quanto "prodotto sociale", e quindi influenzata dalla divisione del lavoro, dalle tradizioni culturali e dalle visioni del mondo che ogni società costruisce per mascherare le sue contraddizioni, può cadere facilmente nella trappola delle apparenze, del senso comune, del conformismo. Egli sa di conseguenza che ciò che una società e gli individui che la compongono pensano di se stessi e della realtà di cui sono partecipi può essere null'altro che un'astrazione, una mistificazione, vale a dire un inganno inconsapevole.

Ciò nondimeno, è convinto che laddove le contraddizioni reali sono a tal punto clamorose da risultare incontenibili nella gabbia delle ideologie, si creano i presupposti per un salto di qualità che porta gli esseri umani a prendere atto di esse e a risolverle praticamente. Nella misura in cui lo sviluppo storico procede producendo contraddizioni sempre maggiori, che tenta di razionalizzare e di mascherare, esso pone le premesse per un salto di qualità radicale sulla via della costruzione di un mondo fatto a misura d'uomo.

Il cambiamento, che Marx identifica con la fuoriuscita dell'umanità dalla sua preistoria, caratterizzata dall'oppressione dell'uomo sull'uomo, non si realizzerà spontaneamente, ma in conseguenza della presa di coscienza di coloro che le contraddizioni le vivono sulla propria pelle, della loro capacità di organizzarsi e di lottare contro coloro che ne ricavano vantaggio.

In questa ottica, dato che le contraddizioni sono prodotte dalla storia, per innescare il cambiamento è necessaria solo una teoria critica che dia a coloro che le vivono gli strumenti per capire il significato reale che esse hanno.

La contraddizione che Marx coglie alla sua epoca è lo scarto tra l'enorme crescita della ricchezza, prodotta dal sistema capitalistico, e lo stato di miseria, di degradazione e di "svuotamento" in cui versa una quota consistente della popolazione, che concerne i lavoratori sfruttati nelle fabbriche e l'esercito di riserva dei disoccupati. Tale scarto, ai suoi occhi, è la conseguenza paradossale dello scioglimento dei vincoli di dipendenza che, in precedenza, subordinavano l'individuo al gruppo di appartenenza e alla gerarchia sociale. Libero e indipendente, l'individuo, nel contesto del capitalismo, deve darsi da fare per sopravvivere. Questa nuova condizione, lo pone però fronte a fronte con le leggi "oggettive" dell'economia, per cui la sua libertà può significare, a seconda delle circostanze, la necessità di vendere la sua forza-lavoro, la sua stessa vita, accettando lo sfruttamento, o di rimanere escluso, nell'attesa che il sistema abbia bisogno di essa come "merce".

Cos'è che non funziona in questo sistema, che pure promuove una smisurata crescita della ricchezza? Che esso, pur essendo nato sulla base della rivendicazione della libertà dell'individuo, di fatto la assoggetta a leggi economiche che, ponendosi come oggettive, sembrano indipendenti dalla volontà umana.

La Mano Invisibile di Smith, che è un'anticipazione della Teoria dei sistemi complessi, fa riferimento appunto alla "misteriosa" capacità del sistema capitalistico di giungere ad una configurazione di equilibrio, vantaggiosa per tutti.

Marx si assume il compito di dimostrare: primo, che le leggi in questione non sono oggettive,

bensi il prodotto dello sviluppo storico e dell'ordine sociale e culturale maturato in virtù di esso; secondo, che il sistema capitalistico, spinto dalla necessità di uno sviluppo illimitato, tende solo apparentemente verso l'equilibrio. Esso, di fatto, comporta contraddizioni intrinseche tali per cui periodicamente si generano crisi catastrofiche che, con il loro aggravarsi, postulano il suo superamento.

Proponendosi di demistificare l'economia politica, e di dimostrare che essa descrive ma non spiega, né peraltro potrebbe spiegare la realtà storica, caratterizzata da una nuova forma di oppressione dell'uomo sull'uomo, più insidiosa rispetto a quelle del passato, perché, appunto, fondata sulla libertà individuale, Marx non nutre dubbi sul fatto che la presa di coscienza a riguardo mobiliterà gli oppressi sulla via di un cambiamento radicale dello stato di cose esistente.

Egli identifica addirittura una classe - il proletariato - che, in nome delle condizioni in cui vive, che mortificano la dignità umana, sarebbe pervenuta per prima alla consapevolezza della necessità di sormontare la divisione del lavoro e la proprietà privata dei mezzi di produzione, avviando una rivoluzione che avrebbe guidato l'umanità tutta verso un nuovo mondo affrancato dallo sfruttamento, dai conflitti, dalle superstizioni, dai pregiudizi: un mondo, insomma, nel quale l'uomo, pienamente realizzato come individuo sociale, fosse riconosciuto come fine e non come mezzo.

A posteriori, risulta del tutto evidente che se le contraddizioni del sistema capitalistico poste in luce da Marx sono del tutto reali (al punto che, per fare un esempio, negli Usa la crescita della ricchezza prodotta dalla fase espansiva degli anni Novanta ha fatto sì che i redditi dei manager sono aumentati trecento volte rispetto a quello dei lavoratori, che sono rimasti stabili), la tendenza delle coscienze a rimanere in uno stato di mistificazione non lo è di meno.

Se si può parlare, in riferimento a Marx, di utopia, il termine concerne non tanto il mondo che egli sogna, il quale è del tutto compatibile con la natura umana, ma lo statuto della coscienza umana, nella quale, soprattutto per quanto riguarda gli oppressi, egli ripone una cieca fiducia.

Come spiegare la genialità analitica di Marx e questa illimitata fiducia nella coscienza umana?

Marx è un filosofo totale: in contrapposizione ad Hegel, egli costruisce un sistema sulla base del principio per cui la storia umana non è la progressiva rivelazione dello Spirito (Uno, Dio, Logos o altro che si voglia pensare), bensì la manifestazione dei modi diversi in cui gli esseri umani affrontano i problemi reali legati alle loro esigenze di sopravvivere, di riprodursi e di aspirare alla soddisfazione di un oscuro bisogno non riconoscibile in alcun altro animale: il bisogno di felicità.

Le esigenze di sopravvivenza sono soddisfatte dalla produzione, vale a dire dallo sfruttamento delle risorse naturali che avviene in virtù di strumenti e di tecniche che, nel corso dei secoli, diventano sempre più complessi. I modi di produzione, che implicano l'insieme delle forze produttive e il sistema complessivo dei rapporti sociali all'interno dei quali avviene la produzione dei beni, determinano, almeno a partire dal superamento del comunitarismo originario, dovuto alla totale dipendenza dell'individuo dal gruppo, l'organizzazione complessiva della società con una distribuzione della ricchezza, dei beni e del potere che consente di distinguere in ogni epoca classi dominanti e classi dominate.

La riproduzione sociale, che assicura la perpetuazione della società, è anzitutto riconducibile al modo di produzione, nel senso che ogni generazione trasmette a quella successiva la tecnologia acquisita da quelle precedenti, con gli eventuali miglioramenti apportati. Essa, però, implica anche la trasmissione di principi, idee, valori - vale a dire di una cultura "immateriale" incarnata dalle istituzioni - che assicurano alla società una certa unità e coesione.

Marx ritiene che il modo di produzione rappresenti l'infrastruttura della società che consente di spiegare i principi, le idee e i valori che la caratterizzano e ne rappresentano la sovrastruttura.

Accettabile o meno che sia (vedremo che non lo è del tutto), fin qui il discorso marxiano è

assolutamente coerente.

Il vero problema insorge quando egli analizza l'aspirazione alla felicità, riconducibile ad un insieme di bisogni radicali (pari dignità, libertà e giustizia). Da dove vengono questi bisogni? La risposta di Marx è che essi sono un prodotto della storia e della progressiva consapevolezza che gli uomini assumono riguardo alla loro condizione di esseri liberi e uguali, che rende sempre meno tollerabile l'oppressione dell'uomo sull'uomo. Lo stesso processo storico che li ha prodotti è destinato, dunque, a promuoverne inesorabilmente la realizzazione universale ad opera degli oppressi, che li sentono più vivamente perché soffrono della loro frustrazione.

Attribuendo la genesi dei bisogni radicali alla storia, Marx nega che essi siano costitutivi della natura umana. Egli in pratica sostiene che lo stesso processo storico che li ha fatti affiorare non potrà non esitare nella loro realizzazione universale. Allo stato attuale non si vede alcun soggetto storico collettivo che intenda farsi carico di questa realizzazione.

Nonostante la lucida analisi del sistema capitalistico, che trova puntuale riscontro nelle crisi economiche e antropologiche che stiamo vivendo, il pensiero di Marx, per risultare attuale, va integrato sulla base del riconoscimento che i bisogni radicali cui egli fa riferimento (dignità, libertà, senso di giustizia) hanno la loro matrice nella natura umana, vale a dire nell'organizzazione del cervello come prodotto dell'evoluzione naturale.

Attribuire i bisogni radicali alla natura umana comporta il vantaggio di poter continuare a pensare che, comunque vadano le cose, l'umanità dovrà fare i conti con essi fino alla fine.

L'innatismo dei bisogni radicali non implica ovviamente alcun determinismo biologico. La loro presenza nel corredo genetico umano nulla toglie al fatto che un mondo che ne consenta una piena realizzazione non può essere costruito che dall'uomo attraverso la pratica storica, e che ciò potrà avvenire solo in virtù del superamento del capitalismo che, per la sua logica intrinseca, non potrà mai consentire che la ricchezza sociale venga utilizzata anzitutto per offrire ai singoli individui opportunità di sviluppo adeguate alle potenzialità del loro corredo genetico.

Quella presenza, dunque, non implica alcuna necessità fatale: essa restituisce solo agli esseri umani una piena responsabilità sul loro presente e sul loro futuro.

Se il determinismo finalistico marxiano si può ritenere infondato, i giochi dunque vanno considerati aperti ad ogni possibile sviluppo storico.

Il conflitto, ovviamente, è tra la disumanizzazione prodotta dal Capitalismo, che va ricondotta al fenomeno dello sfruttamento così come l'ho definito nella precedente lettura, e l'umanizzazione che una rivoluzione socio-economica e culturale può promuovere.

I termini, per quanto suggestivi, peraltro, lasciano il tempo che trovano. C'è da chiedersi, infatti, quando, come e per effetto di chi e di cosa si potrà realizzare la rivoluzione di cui il mondo ha bisogno per non precipitare nella spirale di una "civiltà" barbara e selvaggia. C'è, inoltre, da chiedersi se essa potrà avvenire solo per effetto di un "ritorno" a Marx, che abbiamo visto nella prima lettura essere in atto, ma a livello intellettuale e in stretto riferimento all'analisi che egli ha fatto della globalizzazione centocinquanta anni prima che si realizzasse.

Non sono in grado ovviamente di rispondere a questi quesiti. Posso solo dire che, per un verso, l'analisi di Marx della logica intrinseca al sistema capitalistico è stata confermata dai suoi sviluppi anche recenti, ed essa postula che se ne progetti un superamento. Per un altro verso, sottolineo che la concezione dell'uomo di Marx, espressa in forma filosofica negli scritti giovanili e confermata dagli sviluppi scientifici cui ho fatto riferimento, conserva un incredibile fascino, configurandosi come antropologia laica che assegna alla specie umana un destino univocamente mondano ma sotteso da una incoercibile spinta all'umanizzazione come dimensione che appaga l'individuo nel suo intimo e realizza appieno la sua vocazione di ente sociale universale.

E' superfluo aggiungere che, senza questi presupposti antropologici, la denuncia di Marx del

sistema capitalistico non avrebbe i toni indignati che essa ha.

Quando egli scrive, nei Manoscritti economico-filosofici, che *"la proprietà privata ci ha fatti talmente ottusi e unilaterali che un oggetto è nostro solo quando lo abbiamo, quando, dunque, esiste per noi come capitale, o è immediatamente posseduto, mangiato, bevuto, portato sul nostro corpo, abitato etc, in breve utilizzato"* e che *"tutti i sensi, fisici e spirituali, sono stati quindi sostituiti dalla semplice alienazione di essi tutti, dal senso dell'aver."* concludendo che *"a questa asso-luta povertà doveva ridursi l'ente umano, per produrre alla luce la sua intima ricchezza"* è come se anticipasse la trama profonda de Il Capitale, volto a dimostrare che l'alienazione umana è un passaggio necessario per andare al di là di essa.

Il problema è che quest'al di là, per realizzarsi, postula che le coscienze lo credano, lo sentano e lo vogliano.

La situazione nella quale viviamo sembra non comportare molte speranze a riguardo. Occorre però tenere conto che la dialettica storica, che è stata da alcuni anni riformulata in riferimento alla Teoria dei sistemi complessi, non implica un movimento continuo, ma lunghe fasi di apparente stagnazione che esitano, imprevedibilmente, in bruschi e radicali cambiamenti di una struttura sociale e della visione del mondo che la sottende.

Non ha senso essere ottimisti, ma non lo ha neppure disperarsi e pensare che la storia non riservi ancora grandi novità alla specie umana. I giochi, come ho detto, si possono ritenere ancora aperti. Se lo sono, ciò è dovuto in gran parte al pensiero di Marx.