

Coscienza e Materia. La filosofia di Marx

Forse ci si può anche chiedere se Marx, che leggeva in anteprima tutti i testi di Engels, condividesse lo stesso entusiasmo che lui aveva per la dialettica hegeliana, oppure se – come disse in un Poscritto del 1873 alla seconda edizione del *Capitale* – si limitò semplicemente a “civettare” con quella dialettica, in particolare con la legge della doppia negazione. In particolare scrisse: “Per il suo fondamento, il mio metodo dialettico, non solo è differente da quello hegeliano, ma ne è anche direttamente l’opposto. Per Hegel il processo del pensiero, che egli trasforma addirittura in soggetto indipendente col nome di Idea, è il demiurgo del reale, che costituisce a sua volta solo il fenomeno esterno dell’idea o processo del pensiero. Per me, viceversa, l’elemento ideale non è altro che l’elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini”. Il che voleva dire che non esiste nulla di indipendente dagli esseri umani, né in senso religioso né in senso filosofico, cioè la realtà non può essere interpretata sulla base di un’idea precostituita, ma sulla base dei suoi bisogni e delle risposte che si danno a questi bisogni. Engels invece tendeva ad applicare le leggi della dialettica sia alla realtà naturale che a quella umana.

E poi ancora scrive: “Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent’anni fa, quando era ancora la moda del giorno. Ma proprio mentre elaboravo il primo volume del *Capitale* i molesti, presuntuosi e mediocri epigoni che ora dominano nella Germania colta si compiacevano di trattare Hegel come ai tempi di Lessing il bravo Moses Mendelssohn trattava lo Spinoza: come un ‘cane morto’.”¹ Perciò mi sono

professato apertamente scolaro di quel grande pensatore, e ho perfino civettato qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, col modo di esprimersi che gli era peculiare. La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico". Qui Marx voleva semplicemente dire che come Spinoza, prima di Hegel, veniva trattato molto male (ingiustamente), così era stato per Hegel con la Sinistra hegeliana, ma lui, essendo un "bastian contrario", aveva saputo rivalutarlo nell'uso della dialettica. Engels trasse forse da questo spunto l'idea di riprendere in esame la logica hegeliana, ma, nel farlo, compì un percorso in autonomia.

Infine (siamo sempre dentro il Poscritto) così conclude: "Nella sua forma mistificata, la dialettica divenne una moda tedesca, perché sembrava trasfigurare lo stato di cose esistente. Nella sua forma razionale, la dialettica è scandalo e orrore per la borghesia e per i suoi corifei dottrinari, perché nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transeunte, perché nulla la può intimidire ed essa è critica e rivoluzionaria per essenza". E qui è difficile immaginare qualcosa di diverso da quanto già detto da Engels. Al massimo si può pensare ch'egli vedesse la dialettica come uno strumento per indurre a credere che il sistema andava ribaltato e che tale rovesciamento andasse fatto in chiave politica. Per Engels invece il capitalismo doveva "evolvere" verso il socialismo, semplicemente prendendo atto dei propri limiti strutturali.

Oltre a questo possiamo aggiungere altre due cose: 1) Marx dipendeva economicamente da Engels al 100%, per cui non era nelle condizioni di poterlo criticare su qualche aspetto del suo pensiero²; 2) dopo il fallimento della rivoluzione del 1848-49 anche Marx assunse un atteggiamento più rassegnato in politica, dando molta importanza alla categoria hegeliana della "necessità" (ch'era poi di derivazione spinoziana). Il meglio di sé l'aveva già dato, sul piano politico, ben prima di scrivere *Il capitale*. Quello era un testo che doveva dimostrare, scientificamente, che il capitalismo non era in grado di risolvere le proprie contraddizioni antagonistiche, se non in forma provvisoria. Ma che il capitalismo fosse per i più una realtà invivibile, lo si vedeva semplicemente a occhio nudo (lo stesso Engels l'aveva già fatto col suo magnifico testo sulla condizione degli operai in Inghilterra). Semmai Marx ed Engels avrebbero dovuto dire che il benessere esistente in Europa occidentale era anche la conseguenza dello sfruttamento disumano che si compiva nelle colonie nei confronti delle risorse umane e materiali. Ma non lo fecero quasi mai, anzi Engels era addirittura convinto che col colonialismo si sarebbe formato molto facilmente un proletariato industriale che, prima o poi, avrebbe reso indipendente e socialista la colonia. Prima di arrivare a una lucida consapevolezza del ruolo dell'imperialismo, occorreranno le analisi di Lenin e di Rosa Luxemburg.

Il materialismo nell'*Ideologia tedesca*

Qui potremmo dire qualcosa sul testo dell'*Ideologia tedesca*³, scritto in fretta e con un periodare tortuoso, dalle lunghe proposizioni, non molti mesi dopo le *Tesi su Feuerbach*, che sono del marzo 1845. Non era certamente destinato alla pubblicazione, e la parte di Engels non riguarda minimamente il capitolo che prenderemo in esame: probabilmente si risolse

in uno scambio di pareri. Che il capitolo fu opera soprattutto marxiana lo si capisce anche dal fatto che non si vedono i titoletti o i sottotitoli per suddividere i lunghi paragrafi, cosa che Engels gli rimproverò anche per la stesura del *Capitale*. Fu un testo comunque che anticipò tutte le tesi fondamentali del materialismo storico-dialettico.

Prima però di esaminare quelle che interessano l'oggetto del nostro discorso vorremmo dire due cose sulla Tesi n. III che Marx scrisse su *Feuerbach*, che ci pare decisamente importante: "La dottrina materialistica che gli uomini sono prodotti dell'ambiente e dell'educazione, e che pertanto uomini mutati sono prodotti di un altro ambiente e di una mutata educazione, dimentica che sono proprio gli uomini che modificano l'ambiente e che l'educatore stesso deve essere educato. Essa perciò giunge necessariamente a scindere la società in due parti, una delle quali sta al di sopra della società (per esempio in Robert Owen). La coincidenza nel variare dell'ambiente e dell'attività umana può solo essere concepita e compresa razionalmente come pratica rivoluzionaria".

In questa tesi Marx contesta il materialismo meccanicistico, secondo cui "gli uomini sono prodotti delle circostanze e dell'educazione"; e afferma un nuovo materialismo, più dialettico e pedagogico: "le circostanze sono modificate proprio dagli uomini e l'educatore stesso deve essere educato". Poi conclude questo passo con una formulazione dialettica magistrale: "La coincidenza del variare delle circostanze e dell'attività umana, o auto-trasformazione, può essere concepita e compresa razionalmente solo come *prassi rivoluzionaria*". Nella versione pubblicata da Engels nel 1886 era stato aggiunto l'inciso tra parentesi relativo a Roberto Owen (che si poteva risparmiare, poiché il problema era molto più complesso, e non era il caso di contrapporre, qui, il socialismo scientifico a quello utopistico), ed era stata

eliminata la parola "auto-trasformazione", che invece è molto importante, poiché indica qualcosa il cui movimento è interno al soggetto umano e all'ambiente in cui vive.

Per "prassi rivoluzionaria" Marx intendeva quella *politica*. La politica non può essere condotta in maniera astratta o teorica, e neppure all'interno di quelle stesse istituzioni che si devono abbattere per costruire, come dice nella Tesi n. X, una "società *umana* o l'umanità socializzata". La prassi ha come scopo l'abbattimento del sistema. Su questo Feuerbach non aveva nulla da dire di significativo; e anche Marx non è che avesse le idee molto chiare su come costruire un partito o un movimento rivoluzionario (a differenza di Lenin). Però aveva intuito una cosa che avrebbe dovuto risultare centrale nello sviluppo del *socialismo*: esiste un rapporto dialettico tra circostanze esterne e libertà di coscienza, mediante cui è impossibile dare la preferenza a un aspetto piuttosto che all'altro. Entrambi vanno tenuti nella massima considerazione, proprio per evitare di cadere nel materialismo meccanicistico o nell'astratto idealismo. "Nella prassi l'uomo deve provare la verità... il carattere immanente del suo pensiero". La prassi può essere *criterio di verità* quando non pone un "prima" o un "dopo" nel processo d'interazione dell'uomo con l'ambiente sociale. L'uno e l'altro devono trasformarsi contemporaneamente, influenzandosi a vicenda. In tal senso era giusto criticare il materialismo del socialismo utopistico, che mirava a costruire un ambiente già "socialista" in una società ancora "capitalista".

Queste sono espressioni forti, con cui si può giudicare l'operato di chiunque e l'attendibilità dei suoi ragionamenti, ivi inclusi quelli di Marx ed Engels.

Passiamo ora all'*Ideologia tedesca*, considerata da Marx nel 1859 (a distanza quindi di vari anni dalla sua stesura) come un semplice modo di fare i conti con la filosofia di cui era imbevuto negli anni giovanili. Infatti non gli attribuì alcunché di "scientifico", ritenendo che la sua vera svolta in direzione degli studi di economia avvenne solo con la *Miseria della filosofia*, scritta contro Proudhon.

Egli esordisce criticando la pretesa *politicamente rivoluzionaria* dell'ateismo della Sinistra hegeliana. Cioè giudica velleitaria l'idea di poter modificare il sistema sociale e politico prussiano (a quel tempo la monarchia era ancora assoluta ed ereditaria e la classe dominante era l'aristocrazia terriera), limitandosi a contestare la cultura ufficiale (favorevole allo Stato confessionale e alla Chiesa di stato) con lo strumento della *sola* filosofia, mirando a far diventare quella cultura più laica e antireligiosa.⁴

Infatti la filosofia *in sé* (e in particolar modo quella hegeliana) viene considerata da Marx come una falsificazione dei veri problemi della realtà. E quindi anche i filosofi anti-hegeliani vengono reputati non meno astratti, visto che fanno dipendere i limiti di quella grande filosofia e di tutte le altre discipline dalla influenza perniciosa della religione. Non che questo non fosse vero, ma, secondo Marx, era assurdo pensare che la Sinistra hegeliana potesse avere la meglio sulla Destra conservatrice (i "vecchi hegeliani") limitandosi semplicemente a importare le idee della rivoluzione francese, che avevano dato alla cultura europea quella consapevolezza laica e borghese del tutto estranea alla Prussia.

Secondo Marx l'unico vero contributo che i giovani hegeliani

avevano dato alla filosofia riguardava l'analisi del cristianesimo primitivo: un'analisi che aveva demolito la dogmatica ufficiale. Per il resto avevano offerto soltanto nuove illusioni, in quanto non avevano saputo fare alcuna analisi degli *antagonismi sociali* della Germania.

I presupposti da cui Marx vuole partire sono quelli *materiali* della società, quelli che si trovano già pronti, perché ereditati, e quelli che gli uomini sono in grado di creare. Gli esseri umani si distinguono dagli animali perché producono da soli i loro *mezzi di sussistenza*. Non è anzitutto la *coscienza* che li distingue. Il termine "coscienza" rimanda troppo all'idealismo filosofico e religioso. Già su questa precisazione bisognerebbe scrivere un libro. Infatti non è assolutamente vero che gli animali non sappiano creare mezzi di sussistenza per la loro vita o darsi dei modi per sopravvivere e riprodursi (cioè strategie di caccia, nidi, rifugi, trappole... fino alle dighe dei castori!). E non è neppure vero che gli esseri umani possano coincidere *immediatamente e in toto* con la loro produzione. Come se potesse essere *del tutto* vero che la forma stessa delle *relazioni sociali* sia completamente condizionata dal tipo di produzione!

Questo modo di vedere le cose fa parte del *materialismo meccanicistico*. Lo si capisce anche dal fatto che per spiegare la differenza tra umani e animali si è poi costretti a dire, negando un valore all'*ontologia* e attribuendone uno assoluto alla *fenomenologia*, che deve aumentare la popolazione perché si sviluppi la divisione del lavoro e quindi la produzione materiale. La divisione del lavoro comporta la separazione tra città e campagna. Il motivo per cui dal semplice aumento della popolazione si sviluppi la divisione del lavoro, che – secondo Marx – implica necessariamente delle discriminazioni sociali, non viene detto. Si lascia soltanto capire che la migliore

attestazione della superiorità dell'uomo sull'animale è data dalla costruzione delle città. "L'antagonismo tra città e campagna comincia col passaggio dalla barbarie alla civiltà, dall'organizzazione in tribù allo Stato, dalla località alla nazione".

Con una concezione così riduttiva dell'essere umano, non poteva che essere sbagliata la rappresentazione del comunismo primitivo. Prima della vita del cacciatore, Marx non vede quella del raccoglitore spontaneo dei frutti della Terra; e quando vede quella del cacciatore la associa, arbitrariamente, a quella dell'allevatore e persino a quella dell'agricoltore (sempre che vi siano "molti terreni incolti"). Non vede passaggi traumatici tra uno stile di vita e un altro. L'organizzazione sociale la considera già caratterizzata dallo schiavismo, anche perché questo è (stranamente) già "latente nella famiglia"! La tribù non è che un'estensione della famiglia! Questi sono concetti che l'odierna antropologia rifiuterebbe *en bloc*. Marx guardava il passato con gli occhi della società borghese del suo tempo, anche se, in quanto comunista, non può non prevedere che "l'abolizione dell'antagonismo tra città e campagna è una delle prime condizioni della comunità" [sottinteso socialista].

Bene però faceva a distinguere, nell'ambito dello schiavismo o del servaggio, la proprietà statale da quella privata.⁵ Era anzi in grado di constatare che solo nell'economia schiavistica *privata* si sviluppava meglio la divisione del lavoro e aumentava la ricchezza per i proprietari dei mezzi produttivi. Si era accorto che il precedente più significativo del capitalismo moderno era stato proprio l'impero romano. Infatti paragona il feudalesimo dell'Europa occidentale (basato sullo sfruttamento dei servi della gleba) allo schiavismo statale delle comunità antiche, salvo il fatto che

la vita si svolgeva prevalentemente nelle campagne. Nelle città medievali si svilupparono le corporazioni artigiane (basate sullo sfruttamento dei garzoni e degli apprendisti) e l'attività mercantile.

Nel Medioevo tutti lavoravano in condizioni materiali che non dipendevano dalla loro volontà: "Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale". Questa è un'affermazione classica del materialismo storico-dialettico, con cui però si fa fatica a capire perché sia davvero necessario ribellarsi a una situazione di sfruttamento. "Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza". Se fosse solo così, nessuna rivoluzione sarebbe possibile in presenza di un antagonismo sociale. Se la coscienza fosse solo un "riflesso" della vita, per quale motivo lo sfruttato dovrebbe pretendere una vita diversa? Oppure per quale motivo non dovrebbe desiderare una vita da sfruttatore? Le rivoluzioni non si sono spesso risolte in una semplice sostituzione di una classe sfruttatrice con un'altra?

Marx mostra d'aver scoperto, in questo libro, il valore dell'economia e considera le discipline astratte o idealistiche (filosofia, religione, etica, metafisica e ogni altra forma ideologica, inclusa la "politica") come una specie di sovrastruttura priva di storia autonoma, quindi, se presa in se stessa, cioè separata dalla vita materiale, del tutto inutile alla comprensione della realtà.

La questione della coscienza

Al cap. I del libro primo⁶, dedicato a Feuerbach (l'unico che interessa l'oggetto del nostro discorso), Marx, a un certo punto, si mette a parlare della *coscienza* e lo fa estesamente. Considerando che in questo testo di gioventù vengono poste le basi di quello che Engels chiamerà "socialismo scientifico", sarà bene dedicarci particolare attenzione.

Marx fa subito coincidere la coscienza col linguaggio e li fa nascere entrambi dal bisogno di avere rapporti con altri esseri umani. Tale origine la esclude negli animali, che, non avendo rapporti sociali come i nostri, non hanno neppure coscienza di sé. La coscienza umana sarebbe quindi un "prodotto sociale".

Secondo noi affermazioni del genere andrebbero precisate meglio, poiché una cosa è la *fenomenologia*, un'altra l'*ontologia*. La natura ha leggi troppo "intelligenti" per non avere *coscienza di sé*: si pensi solo alle funzioni polivalenti degli organi umani o al perfetto equilibrio del nostro sistema solare, in virtù del quale è stato possibile il sorgere della vita. Se la natura fosse totalmente "incosciente", non sarebbe facile spiegare l'origine dell'essere umano. Anche gli animali sono privi di coscienza, ma da nessun incrocio compiuto dagli uomini per creare nuove razze è mai venuto fuori qualcosa di simile all'essere umano. Scrive Tran-Duc-Thao: "Le specie animali attualmente esistenti sono troppo 'specializzate' per aver potuto far parte dei progenitori dell'uomo".⁷

La coscienza della natura deve quindi per forza avere una caratteristica "umana". Il linguaggio di questa coscienza è qualunque cosa le serva per esprimersi: dal profumo dei fiori che richiamano gli insetti alle poesie che un innamorato dedica alla sua donna. Anche gli animali hanno un linguaggio e

una qualche forma di coscienza (sanno p.es. ricordarsi dell'affetto ricevuto dagli umani anche a distanza di molto tempo). Tuttavia, essendo dominati dagli *istinti* (che sono anch'essi una forma di linguaggio universale), nella loro coscienza non vi può essere la *libertà*, intesa come "facoltà di scelta". Mancando questa, manca tutto ciò che è specificamente "umano".

L'animale può compiere scelte "contronatura", ma solo perché vi è indotto da qualche comportamento umano o da qualche specifico addestramento. L'animale ha una forma di coscienza che gli è data per natura, che si distingue da quella umana solo perché non ha la facoltà di poter scegliere qualcosa di diverso da ciò che gli istinti gli impongono. Quando fa cose diverse dai propri istinti, è perché ha subito un'influenza umana. E da questa influenza, di tanto in tanto, cerca di opporsi, come accade p.es. negli zoo o nei circhi o nei laboratori scientifici.

È la facoltà di scelta che rende la natura umana capace di compiere qualunque cosa in qualunque momento. L'essere umano è consapevole di questa infinita possibilità: "infinita" nel senso che nessuno gliela può togliere, non nel senso che con questa facoltà è libero di fare ciò che vuole. La natura ha leggi proprie, che non possono essere violate oltre un certo limite: se ciò viene fatto, gli umani rischiano di autodistruggersi. Noi non possiamo prescindere da una nostra dipendenza dalla natura, anche se con la nostra facoltà di scelta, indirizzata verso la tecnologia, nutriamo l'ambizione di poterlo fare. L'animale non rischia mai di autodistruggersi, poiché sa, per istinto, qual è il suo posto in natura.

Ora, è evidente che se si ha una facoltà di scelta così

svilupata, il linguaggio non può che essere illimitato nelle sue espressioni. Anche questa è una caratteristica esclusivamente umana: ci sono gatti in tutte le parti del pianeta, ma il loro verso è sempre quello, e probabilmente tra loro si capirebbero perfettamente. Possiamo quindi dire che il linguaggio umano è un "prodotto sociale"? Sì, ma solo nel *grado*, cioè nella complessità, vastità, profondità, intensità..., certamente non nella *sostanza*. Il linguaggio ha bisogno del rapporto sociale per formarsi, per svilupparsi? Diciamo fino a un certo punto, in quanto lo stesso rapporto sociale è *già* strutturato come un linguaggio. Non esistono rapporti sociali non in grado di esprimersi in qualche maniera.

Attenzione però: con questo non vogliamo dire che in natura vi è una componente umana *a capo* della stessa natura. Vogliamo semplicemente dire che la natura prevede un aspetto umano sin dalle origini. Come i due elementi possano coesistere non lo sappiamo e neppure deve interessarci. È assurdo aver la pretesa di conoscere tutte le caratteristiche di ciò che consideriamo infinito nello spazio e illimitato nel tempo. Lo scienziato non arriverà mai a una verità assoluta diversa da quella che sul piano umano chiamiamo *libertà di coscienza*.

La coscienza umana è, in natura, cosa troppo particolare, troppo sofisticata, troppo poco decifrabile in maniera "scientifica" perché si possa pensare a una progressiva evoluzione della materia. Se nell'universo la materia ha avuto un'evoluzione noi non lo sapremo mai; sappiamo soltanto che accanto alla materia vi è la *coscienza umana* e null'altro. La coscienza è eterna tanto quanto la materia, ed entrambe si manifestano come un linguaggio, sensibile e razionale. La materia è umana tanto quanto l'umano è materiale. Anche gli istinti sono un'espressione universale delle leggi oggettive della materia, ma la libertà di coscienza e soprattutto la

coscienza della libertà li supera tutti in complessità e profondità.

Marx non arriva a capire queste cose perché sta ragionando come un soggetto urbanizzato, che vive una vita da "borghese" (pur avendo idee a favore del "proletariato industriale"), una vita che non gli permette di vivere alcun rapporto diretto con la natura. Per questi motivi va considerato come una persona "alienata". È costretto a contrapporre l'uomo alla natura. Infatti lo dice subito dopo: "la natura inizialmente si erge di contro agli uomini come una potenza assolutamente estranea, onnipotente e inattaccabile, verso la quale gli uomini si comportano in modo puramente animale e dalla quale si lasciano dominare come le bestie: è dunque una coscienza puramente animale della natura (religione naturale)". La primitiva "religione naturale" (animistico-totemica) viene paragonata alla "coscienza animale della natura", benché gli animali – come noto – non abbiano alcuna religione. Più è forte l'identità di uomo e natura e più è limitato il comportamento tra gli esseri umani, i quali possono svilupparsi solo nella misura in cui riescono a "trasformare" la natura (che per Marx e per la mentalità borghese vuol dire "dominare").

È terribile questo modo di ragionare. La natura non avrebbe leggi da rispettare ma soltanto risorse da sfruttare. Se la si rispetta troppo, non si può diventare "umani". La debolezza nei confronti della natura porta sempre alla nascita della religione, con cui si personificano le forze naturali. Dunque la religione primitiva (ammesso che fosse davvero una "religione" come la intendiamo oggi) non andrebbe interpretata come una semplice espressione poetico-evocativa o artistica, ma proprio come un riflesso ideologico di conflitti di classe!

Da ciò appare evidente una cosa: il materialismo storico-

dialettico è nato sulla base di un rapporto alienato tra uomo e natura; cioè anche quando si è denunciata l'alienazione all'interno dei rapporti umani (soprattutto quella tra capitale e lavoro), non si è mai messa in discussione la necessità di un rapporto "libero", "indipendente" nei confronti di una natura "selvaggia", "ostile".⁸

Ma il peggio deve ancora venire. Marx infatti sostiene che la "coscienza tribale" (equiparata a quella animalesca) perviene a delle caratteristiche "umane" "in virtù dell'accresciuta produttività, dell'aumento dei bisogni e dell'aumento della popolazione che sta alla base dell'uno e dell'altro fenomeno. Si sviluppa così la divisione del lavoro, che in origine era niente altro che la divisione del lavoro nell'atto sessuale, e poi la divisione del lavoro che si produce spontaneamente o 'naturalmente' in virtù della disposizione naturale (per esempio la forza fisica), del bisogno, del caso, ecc. La divisione del lavoro diventa una divisione reale solo dal momento in cui interviene una divisione fra il lavoro manuale e il lavoro mentale". In pratica Marx non solo rende "umana" la coscienza grazie allo sviluppo di mere determinazioni quantitative, quali la produzione, i bisogni e la popolazione, ma colloca anche tali determinazioni in un contesto sociale in cui tutto viene vissuto in maniera "divisiva". La coscienza è umana perché nasce dall'alienazione, dal superamento dell'unità tra uomo e natura.

Marx fa nascere la coscienza con la nascita delle civiltà, che storicamente coincidono con l'avvento dello schiavismo: tutto quanto vi è stato in precedenza è giudicato vicino al mondo animale (un "istinto cosciente"). La stranezza di questo ragionamento è che si pone come causa della civiltà ciò che invece è un suo effetto: la *divisione del lavoro*. Nel mondo preistorico tale divisione non è mai stata categorica, salvo

ovviamente la generazione dei figli o la caccia ai grossi animali. In genere tutti dovevano saper fare tutto, poiché solo così una comunità poteva sopravvivere. Lo vediamo ancora oggi nelle ultime comunità indigene rimaste. Non è stato certamente l'aumento della "produzione" (che è concetto inapplicabile alla preistoria), né dei "bisogni" (ch'erano regolamentati dalla stessa natura), né della "popolazione" (che oltre un certo limite non andava mai) che poteva far nascere l'esigenza di dividere le mansioni lavorative. Quando sorge questa esigenza, l'uomo è già uscito dalle foreste, cioè dal paleolitico, ed è entrato nel neolitico, dove nella sua prima fase la divisione del lavoro non implicava ancora la fine della proprietà comune dei mezzi produttivi, anche se le basi materiali perché questo avvenisse erano state poste (agricoltura, allevamento, urbanizzazione...).

La coscienza e i rapporti produttivi

Dunque – secondo Marx – con la divisione del lavoro si sviluppa la coscienza, che è addirittura in grado di "emanciparsi dal mondo", cioè di andare oltre la "prassi immediata" (animalesca) e di "formare la 'pura' teoria, teologia, filosofia, morale, ecc.". La coscienza si emancipa dal rapporto di dipendenza nei confronti della natura e inizia a "pensare". Facendo questo però la coscienza si accorge di una antinomia tra rapporti e forze produttive, che non si corrispondono più: i rapporti sono rimasti indietro rispetto alle forze.

Dove sta il problema? Sta nel fatto che in quella autonomia "umana" la gran parte della gente vive in maniera oppressa. Le forze produttive, cioè la capacità di lavorare e di progredire, vengono ostacolate dai rapporti produttivi (quelli giuridici), basati sul possesso violento della proprietà

privata dei mezzi che assicurano il benessere materiale. Infatti “divisione del lavoro” e “proprietà privata” – veniamo a saperlo solo adesso – “sono espressioni identiche”. Divisione del lavoro vuol dire non solo “divisione naturale del lavoro nella famiglia” (dove “la donna e i figli sono gli schiavi dell’uomo”), ma anche “separazione della società in singole famiglie opposte l’una all’altra”. Si noti che “separazione”, “alienazione”, “estraneazione” sono parole usate da Marx con lo stesso significato.

Proprietà privata vuol dire “ripartizione ineguale” della quantità, della qualità del lavoro e dei suoi prodotti. Questo perché solo alcuni dispongono della “proprietà” dei mezzi produttivi, acquisita con la forza e legittimata col diritto. Si forma e si sviluppa una contraddizione insanabile tra l’interesse del singolo (o della singola famiglia) e l’interesse collettivo. Ad un certo punto il lavoro, l’attività umana per eccellenza, “diventa una potenza a lui [al lavoratore] estranea, che lo sovrasta, che lo soggioga...”. Si è costretti a fare un *determinato* lavoro, se si vuole sopravvivere.

Come si risolve questa criticità? Per Marx non vi sono dubbi: bisogna abolire la divisione del lavoro, cioè la proprietà privata! Sembra un paradosso: propria la cosa che ha permesso lo sviluppo della coscienza, va eliminata! Che ragionamento complessivo ha fatto Marx? Ha paragonato la preistoria al mondo animale, totalmente dipendente dalla natura, anche se la proprietà dei mezzi produttivi era comune. Poi ha fatto nascere le civiltà schiavistiche grazie alla divisione del lavoro, la quale ha permesso all’uomo di diventare “umano”. Dopodiché, accortosi dell’insopportabile antagonismo presente in queste civiltà, ha proposto la rivoluzione politica con cui abolire la proprietà privata. Perché fare questo? Per ritornare all’epoca primitiva? Sì, ma solo per quanto riguarda

la collettivizzazione della proprietà (la comunanza dei beni primari). Per tutto il resto vanno acquisite (ereditate e ulteriormente sviluppate) le forze produttive formatesi nelle civiltà antagonistiche, cioè le tecnologie che garantiscono l'indipendenza dalle forze della natura, e che quindi permettono all'uomo di fare quello che vuole: "la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia, senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico".

Che cos'è dunque il socialismo nella mente di Marx (e di Engels)? È il recupero dell'antica proprietà comune, gestita però coi mezzi tecnologici sviluppatisi quando la proprietà era divisa. Si voleva insomma capra e cavoli. I mezzi produttivi, infatti, vengono considerati "neutri", in quanto dipendenti da *chi* e da *come* li usa. Nella società comunista è "la società" (non il singolo proprietario) che "regola la produzione generale". Ecco l'utopia di un intellettuale borghese, influenzato dall'idea ebraica di collettivismo e dalla prassi della rivoluzione tecnico-scientifica della borghesia, pronto a contestare le astrattezze dell'ideologia tedesca, la quale preferisce la liberazione dell'uomo nell'ambito del mero pensiero o della coscienza, e non s'avvede che i problemi principali sono eminentemente economici e sociali, e che anzi s'illude che possa essere lo Stato a risolverli, giudicato *super partes* rispetto alle opposte classi della società civile.

Ha senso un socialismo del genere? I comunisti avevano davvero bisogno di attendere il crollo del cosiddetto "socialismo reale" per capire che a questo "socialismo scientifico" mancano degli aspetti di fondamentale importanza? Possibile che non ci si sia accorti, dal 1848 (anno di pubblicazione del *Manifesto*) al 1917 (anno della rivoluzione d'Ottobre), che il

socialismo non può essere soltanto una soluzione alle contraddizioni economiche del capitalismo, ma deve anche essere compatibile con le esigenze riproduttive della natura? Noi siamo ancora molto lontani dall'idea di socialismo *democratico* e, nel contempo, *ecologico*. A tutt'oggi i fallimenti del socialismo statale non hanno fatto avanzare di un millimetro l'idea di socialismo. Continua a dominare ovunque l'idea che la tecnologia è intoccabile, come se fosse una divinità da adorare. La natura resta sempre un oggetto da manipolare a proprio piacimento. Il marxismo ha senza dubbio avuto il merito di mettere il dito nella piaga, quella della contraddizione insanabile tra capitale e lavoro, ma per il resto va profondamente emendato.

La coscienza e il socialismo

Marx aggiunge altre condizioni e altre motivazioni con cui giustificare la realizzazione del socialismo. Sono ancora più sconcertanti di quelle relative alla divisione del lavoro.

Anzitutto, per superare il conflitto tra capitale e lavoro, secondo lui occorre che s'impovertisca "la massa dell'umanità", cosicché agli occhi di un enorme numero di diseredati sarà più facile accorgersi dell'ingiusta ricchezza accumulata nelle mani di pochi sfruttatori.

In secondo luogo occorre "un grande incremento della forza produttiva", poiché senza un elevato benessere (che nel capitalismo appartiene a pochi) "si generalizzerebbe soltanto la miseria e quindi col bisogno ricomincerebbe anche il conflitto per il necessario...".

Tali condizioni estreme si basano su una motivazione completamente fuorviante: senza sviluppo internazionale delle forze produttive il socialismo è irrealizzabile.

Qui si ha l'impressione che, come tutte le persone abituate a vivere in grandi centri urbani e per giunta "esuli", lontane non solo dal proprio paese ma anche dalla natura, Marx non tenga in alcuna considerazione l'importanza dell'*ambito locale*. Infatti scrive: "solo con lo sviluppo universale delle forze produttive possono aversi relazioni universali tra gli uomini". Appare evidente ch'egli a Bruxelles stava guardando soltanto gli aspetti *fenomenici* dell'espansione dei commerci e dell'industria. Essere "universali" per lui voleva dire esserlo "fisicamente", attraverso la generalizzazione sociale (in senso geografico) delle forze produttive borghesi. L'universalità delle relazioni umane non stava, nella sua mente, nel fatto che se a livello locale ogni comunità vive un'esistenza democratica, a stretto contatto con la natura, ci si può facilmente riconoscere in questo stile di vita anche se logisticamente ci si trova molto lontani.

Marx aveva bisogno della mondializzazione dei commerci per poter realizzare il socialismo. Egli era convinto che quando sarebbe scoppiata da qualche parte del pianeta una rivoluzione politica anticapitalistica, facilmente essa sarebbe stata imitata in altre parti, proprio grazie all'esigenza borghese di universalizzare la produzione, annullando persino i confini nazionali. Non vuole neanche sentir parlare di "comunismo locale". Si noti che con questo termine non sta tanto riferendosi alle esperienze di quello che Engels chiamerà "socialismo utopistico", quanto piuttosto al *comunismo primitivo*, quello preistorico, ch'egli ritiene necessariamente caratterizzato dalla povertà economica e dalla religione (qui chiamata con l'espressione "superstizione domestica"). "Il comunismo è possibile empiricamente solo come azione dei

popoli dominanti tutti in 'una volta' e 'simultaneamente'".

Che significa questo? Per Marx significa che se la contraddizione tra capitale e lavoro è a livello mondiale (ed è a questo livello che deve svilupparsi), e se la stragrande maggioranza degli esseri umani vive in una condizione tale da percepire la miseria come una totale assurdità rispetto alle grandissime ricchezze di pochi sfruttatori, allora le rivoluzioni diventeranno inevitabili, e quando ne scoppierà una, s'imporrà, per forza di cose, un effetto domino, una reazione a catena, proprio perché, in forza del capitalismo, ogni individuo percepirà l'intero pianeta come la propria abitazione.

Vivere senza limiti nazionali sarà possibile proprio perché gli individui si metteranno "in relazione pratica con la produzione (anche spirituale) di tutto il mondo". La frase seguente sarebbe addirittura da scolpire a caratteri cubitali: "la ricchezza spirituale reale dell'individuo dipende interamente dalla ricchezza delle sue relazioni reali". Detto altrimenti: *l'identità è data dalla diversità; l'autocoscienza non può formarsi da sé*. Peccato che tutto ciò venga visto a partire da presupposti sbagliati.

Naturalmente anche nel capitalismo esiste una "dipendenza universale", ma questa è vissuta senza poter controllare le forze produttive, possedute da un'infima minoranza. Marx vedeva la società civile non solo come il vero luogo delle contraddizioni antagonistiche del capitalismo, cui lo Stato non avrebbe potuto offrire alcuna definitiva soluzione (secondo la cosiddetta "mediazione hegeliana"), ma anche come il luogo in cui si poteva costruire un'opposizione allo Stato borghese al fine di abbatterlo. In questo era nettamente anti-hegeliano. Tuttavia all'interno della società civile non

vedeva la *comunità locale*.

Dopo il 1848 egli dirà che i tempi non erano ancora maturi per una rivoluzione del genere, cioè bisognava che il capitalismo si espandesse il più possibile, fino al punto da esaurire tutta la sua forza propulsiva. Senonché proprio sulla base di questa idea nascerà in Europa occidentale il riformismo della socialdemocrazia, il quale si scontrerà con la posizione leninista, favorevole a compiere la rivoluzione là dove il capitalismo è più debole, come p.es. in Russia. Lenin infatti s'era accorto che nei paesi capitalisti più avanzati l'ideologia borghese era penetrata anche nelle file del proletariato industriale e soprattutto all'interno dei partiti socialisti. Quando fece la rivoluzione sperò, per un momento, che altri partiti occidentali avrebbero seguito l'esempio dei bolscevichi, ma nessuno lo fece, almeno non con lo stesso successo. Così, con lo stalinismo ci si convinse ch'era possibile realizzare il socialismo anche in un solo paese, a condizione ch'esso fosse industrializzato e militarizzato come quelli capitalisti più avanzati (e in Russia bisognava farlo velocemente). I risultati però, come noto, furono altamente fallimentari.

Dunque, aveva forse ragione Marx quando diceva che il comunismo può realizzarsi solo a livello internazionale e, contemporaneamente, in tutte le nazioni più progredite? Se su questo aveva ragione, sicuramente non ne aveva nel *percorso* da lui indicato. Che tutti diventino comunisti grazie allo sviluppo estremo del capitalismo (e quindi delle sue insopportabili contraddizioni), è una pura utopia. Se anche esistessero condizioni ambientali così catastrofiche da indurre a ritenere il socialismo l'*ultima ratio* possibile per la sopravvivenza del genere umano, esso non dovrebbe certamente svilupparsi sulla base delle forze produttive della borghesia, che sono frutto di una mentalità individualistica e

prevaricatrice nei confronti dell'ambiente. Inevitabilmente saremmo costretti a tornare alla dimensione *locale* e a un rapporto di *dipendenza* rispetto alla natura.

Quando Marx scrive che il comunismo è "il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente", non si rende ben conto che con la parola "abolizione" si devono intendere anche le forze produttive, la scienza e la tecnologia, i commerci sulle lunghe distanze, la produzione industriale: tutte cose nate in conseguenza dell'antagonismo sociale e fortemente inquinanti. La società civile va davvero *azzerata*; non è solo lo Stato che deve progressivamente "estinguersi". L'unico momento in cui l'umanità ha sperimentato un "comunismo universale" è stato nell'epoca primitiva, ed è a quella che bisogna tornare, e lo faremo con la consapevolezza di tutti gli errori compiuti, a costo che rimanga sulla Terra soltanto una sparuta comunità indigena nascosta in qualche remota foresta.

La coscienza e il genere umano

Marx era così abituato a considerare semi-animaleschi gli uomini primitivi che quando parlava di "storia del genere umano" intendeva dire che il senso di "umanità", tipico dell'essere umano, sconosciuto all'animale, s'era formato soltanto sotto lo schiavismo (!), ove però – e questo non poteva certo negarlo – s'erano anche formati la divisione del lavoro, la proprietà privata e il conflitto tra classi opposte. Tale svista la ripete anche nel *Manifesto*, ed Engels la correggerà 40 anni dopo, precisando che col termine "storia" s'intendeva soltanto quella basata sulla "scrittura", cioè quella degli ultimi 6000 anni, cercando altresì di giustificare la loro ignoranza pregressa col seguente pretesto: "nel 1847 la preistoria della società, l'organizzazione sociale esistente prima della storia

tramandata per iscritto, era poco meno che sconosciuta. Da allora, Haxthausen scoprì la proprietà comune della terra in Russia, Maurer dimostrò ch'essa era la base sociale da cui presero avvio tutte le razze teutoniche nella storia, e presto ci si rese conto che le comunità paesane erano, o erano state dappertutto la forma primitiva della società, dall'India all'Irlanda. L'organizzazione interna di tali società comunistiche primitive venne svelata, nella sua forma tipica, dalla grande scoperta di Morgan della vera natura della *gens* e della sua relazione con la tribù. Con il dissolvimento di queste comunità primordiali la società iniziò a differenziarsi in classi separate e, successivamente, antagoniste". Disse questo trascurando completamente il fatto che relazioni scritte sulla vita dei primitivi esistevano sin dal tempo di Cristoforo Colombo. Curioso resta l'appunto finale ove dice che dopo la fine del comunismo primitivo nacquero "classi separate" che solo "successivamente" divennero "antagoniste". Come se la presenza di "classi separate" non sia già un segno inequivocabile della presenza di un antagonismo sociale. È che nel 1888 (l'anno di questa nota riparativa in una riedizione inglese del *Manifesto*) Engels era nettamente favorevole al socialismo riformista della socialdemocrazia tedesca, tanto che lasciò a E. Bernstein l'incarico di conservare il lascito dei manoscritti marxiani non ancora pubblicati.⁹

Nell'*Ideologia tedesca* Marx, ancora ignaro della vera natura del comunismo primitivo, afferma che "nella storia fino ad oggi trascorsa" gli uomini "sono sempre stati asserviti a un potere a loro estraneo... sempre più smisurato e che in ultima istanza si rivela come mercato mondiale". Specifica "in ultima istanza" perché "in prima istanza" vi erano le cose dette in precedenza: divisione del lavoro e proprietà privata, che sono poi quelle che rendono il mercato mondiale un potere estraneo, nei cui confronti ci si sente impotenti.

Marx ha una concezione dell'essere umano influenzata dall'hegelismo, secondo cui l'uomo, pur tendente inevitabilmente al male, arriva al bene attraverso il male. Da un lato vede l'uomo come desideroso di emanciparsi da una condizione semi-animalesca (il che, se tale condizione fosse davvero stata così, andrebbe considerato più che giusto); dall'altro dà per scontato che, appena realizzata tale emancipazione, l'uomo diventa sommamente contraddittorio, fino al punto da creare situazioni talmente oppressive che apparentemente sembrano senza via d'uscita. Senonché è proprio in quel momento che s'impone un'istanza di liberazione con cui si cerca di rovesciare politicamente il sistema. Donde venga tale istanza si fa fatica a capirlo nei testi marxiani.

Egli non vede la nascita delle civiltà come una "tragedia", ma come un necessario sviluppo dell'esigenza umana di liberarsi del peso di una natura ostile, selvaggia, da cui si dipende in maniera insopportabile. Non a caso fu così entusiasta delle teorie di Darwin che arrivò a considerare *L'origine della specie* come "il libro che contiene i fondamenti storico-naturali" del socialismo scientifico. "L'anatomia dell'uomo", cioè l'analisi della sua evoluzione storica – aveva scritto – "è una chiave per l'anatomia della scimmia", cioè per capire l'evoluzione della natura. E questo senza concedere nulla al finalismo o alla teleologia. Lo stesso Engels si sentì in dovere di dire, nella sua orazione funebre sopra la tomba dell'amico, che "come Darwin ha scoperto la legge dello sviluppo della natura organica, così Marx ha scoperto la legge dello sviluppo della storia umana". Un'analogia che sclerotizzò ulteriormente il pensiero di Marx, rendendolo ancora più estraneo alle leggi della *libertà di coscienza*. Sarebbe stato molto meglio approfondire l'osservazione di Marx secondo cui Darwin non faceva altro che trasferire al regno animale le contraddizioni della società inglese e il *bellum omnium contra omnes* di Hobbes.

Il marxismo ha avuto un enorme successo sul piano teorico proprio perché voleva affrontare le contraddizioni del capitalismo in due maniere: con un'analisi molto approfondita delle loro cause economiche e con una strategia politica volta a realizzare una rivoluzione del sistema. Il marxismo era un'ideologia che funzionava benissimo quando gli antagonismi sociali creati dal capitale erano chiaramente evidenti, quando la miseria coinvolgeva vasti strati della popolazione. In tal senso la differenza tra il marxismo occidentale e quello sovietico non stava tanto nell'analisi economica (anche in questo ovviamente), quanto soprattutto nella strategia politica.

In Europa occidentale, segnata da un marcato individualismo (di origine borghese), è sempre stato difficilissimo creare dei partiti di sinistra disciplinati, agguerriti, capaci di ottenere vasti e decisivi consensi in maniera sia legale che illegale, cioè sia pubblica che clandestina. I partiti socialcomunisti in Europa occidentale sono quasi sempre stati, nella loro generalità, salvo poche eccezioni, di tipo "riformistico".¹⁰ Tale atteggiamento, ad un certo punto, li portò a sottovalutare l'importanza dell'imperialismo quale fattore prioritario dell'elevato benessere del mondo occidentale. Gli stessi Marx ed Engels non hanno mai approfondito i temi del colonialismo e dell'imperialismo, anche perché han sempre sostenuto che la ricchezza del capitalismo dipendeva dalla rivoluzione tecnologica e dallo sfruttamento del lavoro operaio, cose che avvenivano, in primo luogo, all'interno della stessa area occidentale. Colonialismo e imperialismo servivano più che altro per allargare i mercati, vendere meglio le merci in eccesso, acquistare facilmente, a prezzi irrisori, le materie prime necessarie all'industria. Ci sono volute le analisi della Luxemburg e di Lenin per capire che senza colonialismo il capitalismo non si regge in piedi e che sono proprio i motivi connessi alla

pratica dell'imperialismo a far scoppiare dei conflitti bellici a livello mondiale.

Oggi il benessere economico in occidente, paragonato alla miseria di molti paesi del Terzo mondo, appare piuttosto elevato, per cui non ha alcun senso continuare a parlare di "socialismo". Per poterlo di nuovo fare ci vogliono improvvise e preoccupanti crisi, come p.es. quelle di tipo finanziario o militare. Il marxismo ha sempre dato grande importanza a queste inaspettate crisi (soprattutto quelle borsistiche), proprio perché amava associare ad esse una ripresa della coscienza "critica" e quindi della volontà "eversiva".

Il socialismo occidentale non ha mai affrontato in maniera "globale", mettendosi dalla parte dei paesi colonizzati, le contraddizioni del capitalismo. Non guardandole mai con gli occhi del Terzo mondo, ha preferito limitarsi alle rivendicazioni salariali e a un ampliamento della democrazia rappresentativa, della tutela dei diritti, della coscienza laica, ecc. Si tende a evitare di focalizzare l'attenzione sullo sfruttamento delle risorse non-occidentali. Ci si sente soltanto preoccupati quando sulla scena mondiale s'affacciano nuovi grandi paesi capitalisti, i cui prodotti hanno prezzi imbattibili.

Una buona parte della sinistra occidentale (quella più radicale) guarda con ammirazione un paese come la Cina, governata da un partito sedicente comunista e capace di competere coi grandi colossi del capitalismo mondiale: Stati Uniti, Europa occidentale e Giappone. Purché si continui a parlare di "socialismo" si è disposti a chiudere un occhio sulle nuove contraddizioni sociali e ambientali che si sono sviluppate in Cina (e quindi nel mondo) in forza del suo socialismo mercantile. Si preferisce dire che proprio grazie

al capitalismo si è riusciti a superare molte sacche di miseria, ereditate dal maoismo.

Fino a ieri il socialismo marxista o scientifico veniva usato dalla socialdemocrazia europea come paravento per celare la vera natura delle contraddizioni strutturali del capitalismo occidentale, ampiamente derivate dalla pratica dell'imperialismo (tant'è che prima di votare a favore dei crediti di guerra con cui far scoppiare il primo conflitto mondiale, quei partiti avevano appoggiato molto tranquillamente tutte le forme di imperialismo delle loro rispettive nazioni); e si faceva questo limitandosi a svolgere contestazioni di tipo sovrastrutturale o riformistico. Oggi si usa lo stesso atteggiamento nei confronti della Cina: è come se si dicesse che il capitalismo può essere tollerato se a gestirlo è uno Stato socialista, guidato da un partito comunista. Questo modo di vedere le cose sta facendo breccia anche nell'ultimo marxismo occidentale rimasto in vita, il quale, pur di non sprofondare nell'oblio, evita accuratamente di criticare le contraddizioni economiche della Cina o di puntare il dito sulla mancanza di diritti umani. Ecco a cosa si è ridotto lo spirito "rivoluzionario" dei marxisti occidentali; ecco a quali conseguenze ha portato la divinizzazione della tecnologia e l'ammirazione per i mercati mondiali.

La libertà di coscienza e la coscienza della libertà

Nell'*Ideologia tedesca* Marx è convinto che la rivoluzione comunista sia possibile in Europa (anche nella teologica e filosofica Germania) in virtù del fatto che l'uomo non può rassegnarsi alla propria schiavitù, neppure a quella salariata. L'attesta questa semplice ma decisiva affermazione, utile non solo in campo psicopedagogico ma anche politico-

sociale: “le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze”. Una tesi nettamente a favore della *libertà di coscienza*, contro ogni assoluto determinismo.

Il giovane Marx aveva uno spirito combattivo, non meno ribelle del capo-popolo Thomas Müntzer, che guidò la grande rivolta contadina contro i feudatari al tempo della riforma luterana. Per lui il vero comunista è “il seguace di un partito rivoluzionario determinato”, non semplicemente – come invece volevano Bruno Bauer e Max Stirner – un filosofo con idee materialistiche (alla Feuerbach, per intenderci). Non basta avere “una giusta coscienza su un fatto esistente”: “ciò che importa è rovesciare questo esistente”. Ovviamente egli intendeva il seguace di un partito che doveva fare gli interessi del proletariato industriale, il lavoratore privo di tutto: Marx non ha mai avuto rapporti col mondo contadino, proprio perché lo vedeva rozzo, incolto e troppo “sparpagliato” nei lavori rurali.

Siccome aveva anche un grande interesse per la storia, oltre che per la politica, non poteva esimersi dal buttare al macero, in nome del proprio radicalismo, tutta la storiografia basata sulle azioni degli statisti e degli eroi, cioè tutta quella visione del mondo che considerava gli aspetti o interessi materiali, la produzione reale della vita come “fatto marginale”. L’ideologia storiografica che “ha visto nella storia soltanto azioni di capi, di Stati e lotte religiose e in genere teoriche”, la considerava del tutto inutile ai fini della comprensione del capitalismo, anche perché tale storiografia aveva escluso dalla storia “il rapporto dell’uomo con la natura”, cioè quel rapporto che fa capire quali sono, e come vengono utilizzate, le risorse naturali che permettono l’esistenza di una collettività. “Se la forma rozza in cui la divisione del lavoro si presenta

presso gli indiani [dell'India] e gli egiziani dà origine presso questi popoli al sistema delle caste nello Stato e nelle religioni, lo storico crede che il sistema delle caste sia la potenza che ha prodotto quella rozza forma di società". Era evidente il riferimento alla storiografia borghese (e colonialista) dei paesi europei, anche se avrebbe dovuto ammettere l'effetto retroattivo della divisione in caste sugli stessi processi produttivi. Ma su questo aspetto (la ricaduta dell'ideologia sull'economia) Marx ha sempre lavorato poco, pur essendo consapevole della sua presenza, soprattutto quando distingue la confessione cattolica da quella protestantica. Per lui era anzitutto importante trovare nel campo socio-economico la radice di tutte le contraddizioni, incluse quelle sovrastrutturali, e non si è mai molto preoccupato di vedere come la cultura (laica o religiosa) sia in grado di influire sulla conservazione o lo sviluppo di taluni rapporti produttivi.

Da questo punto di vista non poteva certo trovare in Feuerbach la sua fonte ispirativa, proprio perché se Feuerbach poteva aver ragione come filosofo (e anche qui fino a un certo punto, poiché non aveva compreso la dialettica hegeliana, là dove questa trasforma il negativo in positivo), come politico era invece completamente fuori strada. Infatti si fermava al momento interpretativo, valorizzando l'uomo sensibile e la natura, ma non capiva che "si tratta di rivoluzionare il mondo esistente".

In particolare Marx contesta che la natura possa essere percepita dai sensi come se fosse "sempre uguale a se stessa". Per lui la natura extrastorica non esisteva più da tempo: anch'essa era diventata "il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali". Su questo era difficile dargli torto, vivendo all'interno dell'Europa occidentale nel XIX secolo, anche se una natura ancora incontaminata si poteva

tranquillamente trovare in qualche luogo remoto del pianeta non soggetto a colonialismo.

Marx vede la natura in connessione organica col capitalismo. Scrive infatti che non sarebbe neppure possibile uno sviluppo industriale senza uno stretto rapporto con le risorse naturali. La visione kantiana e schellinghiana della natura, ereditata da Feuerbach, gli è completamente estranea. Per lui era del tutto normale che l'intero mondo sensibile, percepito coi sensi, inclusa la scienza della natura, fossero nettamente condizionati dalla produzione industriale, quella che Feuerbach non aveva mai preso in considerazione. Tale produzione "è così decisiva – scrive con eccessiva sicurezza – che se fosse interrotta anche solo per un anno... verrebbe ben presto a mancare l'intero mondo umano". All'industrializzazione crescente Marx non vede alternative: è un processo che va dato per scontato. "L'uomo distinto dalla natura" non esiste, proprio perché la natura stessa è subordinata all'industria.

La natura che precede la storia umana, di cui parla Feuerbach, esiste "forse in qualche isola corallina australiana di nuova formazione". Così scrive Marx, per il quale l'uomo non è tanto un "oggetto sensibile", che si serve della natura in maniera "spontanea", come unica fonte di conoscenza e di sostentamento, quanto piuttosto è un'"attività sensibile", che modifica nettamente i processi naturali. Questo secondo aspetto era estraneo a Feuerbach, rimasto fermo al materialismo meramente naturalistico (e a quello umanistico per il rapporto "io-tu"), per cui egli non avrebbe saputo cosa dire – scrive Marx – quando, p.es. "vede una massa di affamati scrofolosi, sfiniti e tisici", se non rifugiarsi in astratte considerazioni sulla specie umana, con le quali però non si potrebbe minimamente cambiare la gestione dell'industria e della struttura sociale. Insomma, "fin tanto che Feuerbach è

materialista, per lui la storia non appare, e fin tanto che prende in considerazione la storia, non è un materialista”.

Più chiaro di così Marx non poteva essere. Nonostante l'idea di materialismo, che li accomunava contro l'idealismo (religioso e filosofico), tra i due vi era un abisso. Peccato che Marx abbia generalizzato al mondo intero una prassi economica nata in Europa occidentale e ampiamente diffusasi nel Nord America. Nella prima metà dell'Ottocento esisteva ancora la natura incontaminata in tante parti del pianeta, e non erano certamente scomparse le tribù primitive (ancora oggi quelle incontattate sono almeno 100). Il colonialismo, sorto con l'iniziativa portoghese di costeggiare l'Africa per commerciare con l'Asia, non era ancora stato trasformato in imperialismo (cosa che avverrà nella seconda metà dell'Ottocento).

Dare per scontato che l'industrializzazione della vita sociale avrebbe inevitabilmente caratterizzato, prima o poi, il mondo intero, portava in qualche modo a giustificare l'espansione coloniale del capitalismo europeo. Su questa mostruosità economica compiuta dall'area occidentale dell'Europa (ereditata in grande stile dagli Stati Uniti) Marx sentiva di non aver molto da obiettare: pur essendo contrario al colonialismo sul piano *etico*, in quanto con esso veniva sconvolto lo stile di vita di intere nazioni pre-capitalistiche, finiva sempre col giustificarlo sul piano *storico*. Solo alla fine della sua vita ammise che, p.es., un paese arretrato come la Russia avrebbe potuto passare dal feudalesimo al socialismo, saltando la fase del capitalismo, a condizione che in Europa occidentale si fosse compiuta una rivoluzione socialista. Col che non voleva affatto escludere che la Russia dovesse svilupparsi in senso industriale, ma semplicemente che in tale sviluppo non avrebbe sofferto le pene dell'inferno causate dalla proprietà privata. Per lui il

modello inglese, descritto in tanti testi di economia politica, andava considerato inevitabile per il mondo intero, sempre che non fossero state compiute dal proletariato industriale delle rivoluzioni comuniste.

In ogni caso, anche in presenza di queste rivoluzioni, l'uso della tecnologia più avanzata non poteva essere messo in discussione. Lo impediva il fatto stesso che una generazione eredita sempre ciò che ha fatto quella precedente: può fare tutte le modifiche che vuole, ma non può annullare i retaggi del passato. Cosa, peraltro, non vera, in quanto p.es. il passaggio dall'urbanizzazione schiavistica del mondo romano alla ruralizzazione servile del mondo feudale, indicava che un'inversione di tendenza era sempre possibile, e non necessariamente in forma negativa.

“Se in Inghilterra viene inventata una macchina che riduce alla fame innumerevoli lavoratori in India e in Cina e sovverte tutta la forma di esistenza di questi imperi, questa invenzione diventa un fatto storico universale”, scrive Marx, mostrando, in questo, di conoscere bene le dinamiche deleterie del colonialismo europeo. Tuttavia il fatto stesso che l'industrializzazione capitalistica fosse stata capace di andare oltre i confini locali e nazionali lo affascinava. Il macchinismo lo stregava. Una parte della coscienza, quella più *etica* (di derivazione ebraica?), lo induceva a condannare la proprietà privata di questi fantastici mezzi produttivi; ma un'altra parte, più *utilitaristica* (di derivazione borghese), lo portava a esaltare quei mezzi in maniera indiscriminata, nella convinzione che dal loro sviluppo sarebbe dipeso il benessere dell'intera umanità.

Nel libro I del *Capitale*, laddove parla delle macchine, le esalta perché abbreviano i tempi di lavoro, alleviano la

fatica e sono "una vittoria dell'uomo sulla forza della natura", aumentando la sua ricchezza. Certo, un socialista potrebbe dire che Marx non aveva una concezione propriamente "borghese" delle macchine, in quanto concepiva un uso non finalizzato al profitto privato bensì al bene comune. E tuttavia nel rapporto uomo-natura, mediato dalla macchina, Marx restava "produttivista", in senso positivistico del termine. La macchina doveva servire per aumentare il *benessere* del lavoratore e, a tale scopo, doveva apparire del tutto normale "sottomettere" la natura. Dal marxismo non è mai venuto fuori il concetto che l'*ecologia* ha un'importanza superiore all'economia. Solo nella seconda metà del Novecento il socialismo ha cominciato a maturare una coscienza ambientalistica.

E pensare che nel suo modo di concepire la storia, la società, l'ideologia vi sono aspetti assolutamente rilevanti, non facilmente riscontrabili in altri pensatori del suo tempo. Come quando, p.es., afferma che "le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti". Una frase, questa, che sicuramente nessun filosofo avrebbe potuto condividere, a meno che non avesse appena compiuto, come politico, una rivoluzione vittoriosa. Ma se fosse stata una rivoluzione a favore della democrazia, chiunque avrebbe potuto obiettare che le idee dominanti devono essere quelle più "giuste", a prescindere dalla classe al potere. Là dove vige la democrazia le idee dominanti devono essere quelle che permettono alla minoranza di diventare maggioranza.

Tuttavia qui Marx parla come un politico che deve ancora fare la rivoluzione e che è convinto di non trovare alcun alleato tra i filosofi che si limitano a fare filosofia e che s'illudono, senza compiere alcuna rivoluzione, che le loro idee un giorno possano diventare "dominanti". Le classi dominanti cui egli si riferisce sono l'aristocrazia e la

borghesia, le quali, ognuna a modo suo, ritengono che la divisione dei poteri debba essere un'idea fondamentale.¹¹ È dunque qui evidente che per la futura società comunista Marx prevedeva la fine di tale divisione. Come d'altra parte prevedeva la fine di un'altra divisione, difesa dalle classi dominanti: quella tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, una divisione che crea un'ostilità tra chi svolge un'attività economica e chi invece si limita a speculare teoricamente. Un'ostilità che però viene subito meno quando sulla scena politica s'affaccia un proletariato rivoluzionario, consapevole di sé, che minaccia l'autonomia stessa della borghesia.

“L'esistenza di idee rivoluzionarie presuppone già l'esistenza di una classe rivoluzionaria”; e queste idee sono tanto più rivoluzionarie quanto più la classe che le manifesta rappresenta “interessi generali”. “La classe rivoluzionaria si presenta... come rappresentante dell'intera società, appare come l'intera massa della società di contro all'unica classe dominante”. L'aveva già fatto la borghesia nei confronti della nobiltà, tanto più dovrà farlo il proletariato industriale nei confronti della stessa borghesia.

Potenti queste parole, che inevitabilmente segnavano uno spartiacque tra l'ideologia borghese favorevole alla proprietà privata dei mezzi produttivi e l'ideologia socialista. Difficilmente il governo prussiano avrebbe potuto permettere a un soggetto come Marx di agire indisturbato nel proprio territorio nazionale.

La filosofia del giovane Marx

Nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 (capitolo “Il lavoro estraniato”, il cui titolo è redazionale come tutti gli altri) Marx aveva già capito che l’economia politica borghese aveva una strana attinenza con la teologia cristiana. Entrambe infatti, secondo lui, spiegano l’origine dei mali del capitalismo risalendo a dei presupposti fatti passare per cause storiche, quando in realtà sono giustificazioni fantastiche; nel senso cioè che il teologo parla di peccato originale e l’economista di proprietà privata, dando per scontato che siano imprescindibili. Partono da presupposti che in realtà andrebbero storicamente spiegati.

Lo stesso avviene mettendo a confronto la situazione dell’operaio con le convinzioni del credente. Infatti, quanto più l’operaio produce, tanto più favorisce il sistema che lo mantiene asservito. E così il credente, quante più cose trasferisce in Dio (con la fede), tante meno ne ritiene per se stesso, cioè perde di autonomia. Entrambi si alienano proprio mentre sono più attivi.

“Il lavoro estraniato” è un capitolo fondamentale per capire la filosofia del giovane Marx, che già con Weitling, Hess e soprattutto Engels aveva scoperto l’importanza del socialismo e dell’economia politica, trovando nella Francia politica, più che nella Germania filosofica, il terreno migliore ove coltivare questi nuovi interessi. Quando nel 1844 si reca a Parigi egli era già, filosoficamente, sulla scia di Feuerbach, del cui materialismo umanistico e naturalistico era profondamente imbevuto, per quanto di lì a poco si renderà conto dei gravi limiti *storici* e *politici* di tale materialismo (cfr le *Tesi su Feuerbach*).

Vediamo alcuni temi significativi dei suddetti *Manoscritti*, approfonditi anche nei capitoli successivi.

I. Marx deduce l'universalità dell'essere umano da quella della natura. "L'universalità dell'uomo appare praticamente proprio in quella universalità [sottinteso: della natura], che fa dell'intera natura il corpo *inorganico* dell'uomo, sia perché essa 1) è un mezzo immediato di sussistenza, sia perché 2) è la materia, l'oggetto e lo strumento della sua attività vitale". In sostanza Marx riconosce alla natura un certo *primato oggettivo*. Essa costituisce "una parte della coscienza umana, un oggetto della scienza naturale e un oggetto dell'arte".

Tuttavia precisa anche: "che l'uomo *viva* della natura vuol dire che la natura è il suo *corpo*, con cui deve stare in costante rapporto per non morire". L'uomo è un ente di natura, che però è diverso dall'animale, in quanto ciò che produce, lo fa in maniera *cosciente*.

"L'animale è immediatamente una cosa sola con la sua attività vitale... L'uomo fa della sua attività vitale l'oggetto stesso della sua volontà e della sua coscienza. Ha un'attività vitale cosciente". Detto altrimenti: ciò che differenzia l'uomo dall'animale non è il lavoro *in sé*, ma *il lavoro fatto secondo coscienza*. È la *coscienza*, in ultima istanza, la sola in grado di distinguere l'uomo (che quindi "pensa") dall'animale (che vive soltanto di istinti). L'uomo vive il lavoro in maniera cosciente perché sa di appartenere a una *specie*. Ed è in virtù di tale appartenenza che si sente *libero*: non vive per se stesso, come l'animale, che non "sa" neppure di far parte di una specie.

Da notare che qui Marx, pur usando il concetto di "specie" alla maniera di Feuerbach, dandogli un contenuto astratto, idealistico, insiste nel porre la differenza tra uomo e animale soltanto nella *coscienza* con cui si compie un'attività

lavorativa. Questo aspetto, per noi di fondamentale importanza, non verrà più sviluppato in seguito da Marx, che non vedeva una *comunità locale* in cui l'uomo vive e lavora, ma solo una generica *società civile* (da contrapporre allo Stato), una astratta *specie umana* (sotto cui sussumere l'individuo singolo), un *partito politico* con cui guidare il proletariato industriale verso la conquista del potere, e infine un'*associazione federata* (l'*Internazionale*) con cui tenere collegati tutti i partiti socialcomunisti del mondo.

In questi *Manoscritti* è ancora fermo al concetto feuerbachiano di specie: l'uomo vive per la specie perché è un essere di specie. Ecco perché "produce in modo universale", un modo che può essere anche "libero dal bisogno fisico immediato"; e, nel far ciò, "riproduce l'intera natura", poiché "sa produrre secondo la misura di ogni specie" (si noti con quanta ingenuità non veda gli effetti dell'industrializzazione sulla natura); infine "costruisce anche secondo le leggi della bellezza" (l'arte). Insomma l'uomo si dà delle *finalità* di cui l'animale nulla sa. L'uomo ha bisogno di "trasformare" il mondo oggettivo in cui vive; tramite il lavoro "la natura appare come la sua opera e la sua realtà".

È evidente qui il suo idealismo, ma è evidente anche che, sotto il capitalismo, il lavoro rende l'uomo un alienato, in quanto gli "strappa l'oggetto della sua produzione, gli strappa *la sua vita di essere appartenente a una specie...*". Il lavoro diventa un mezzo per vivere, non un'espressione naturale per essere se stessi. L'alienazione tra il lavoro e il prodotto del lavoro (di cui si appropriava il capitalista) rende alienati tutti i rapporti umani.

Per quale motivo esiste questa *alienazione sociale*? Un tempo – dice Marx – la causa veniva falsamente attribuita agli dèi

(inventati dagli uomini di potere), cui le comunità dovevano sottomettersi. La causa del malessere però non va attribuita neppure alla natura (presunta "matrigna"), poiché con l'industria si è in grado di dominarla e non c'è bisogno di aspettarsi dei miracoli. Dunque la causa va attribuita ai possessori di capitali privati.

II. Marx tuttavia ragiona più come filosofo che come storico. Ha scoperto il valore del socialismo e il significato dell'economia politica borghese, ma quando parla di capitalismo, di proprietà privata e di lavoro estraniato non fa un'analisi storica. In un certo senso cade negli stessi limiti dei teologi e degli economisti che pur nella premessa deprecava.

Arriva infatti a dire che la proprietà privata solo in apparenza si presenta come causa del lavoro estraniato; in realtà, secondo lui, ne è la conseguenza. Perché dice una stranezza del genere? Perché equipara la proprietà privata a una divinità, e per spiegare entrambe le forme di alienazione vuol partire dall'uomo alienato, che svolge un lavoro che lo estranea dalla natura e da se stesso.

Ecco quindi cosa scrive: "certamente abbiamo acquisito il concetto di *lavoro alienato* (di *vita alienata*) traendolo dall'economia politica come risultato del *movimento della proprietà privata*. Ma... anche se la proprietà privata appare come il fondamento, la causa del lavoro alienato, essa ne è piuttosto la conseguenza; allo stesso modo che *originariamente* gli dèi non sono la causa, ma l'effetto dell'umano vaneggiamento. Successivamente questo rapporto si converte in un'azione reciproca".

Stava invertendo l'effetto con la causa, anche se indubbiamente aveva ragione di parlare di "azione reciproca". La proprietà privata è, insieme, "il *prodotto* del lavoro alienato" e "il *mezzo* con cui il lavoro si aliena, è la *realizzazione di questa alienazione*". Così dicendo però, Marx compie un'analisi esclusivamente *fenomenologica*, priva di riscontro *storico*. Egli cioè non si sta chiedendo come sia nata la proprietà privata, ma sta semplicemente constatando ch'essa produce alienazione (nel lavoro, nella vita), poiché in realtà – secondo lui – è lo stesso lavoro estraniato che produce proprietà privata.

Questo è un modo di esprimersi che trae ispirazione dalla dialettica hegeliana, verso cui Marx provava ancora una certa attrazione. Vede la proprietà privata come il male assoluto, equivalente ai mali della religione, ma senza chiedersi com'essa sia nata sul piano storico. Finisce in un circolo vizioso, che ritroveremo persino nel cap. XXIV del *Capitale*, dedicato all'origine storica del capitalismo inglese, là dove non arriva a capire che il capitalismo non può nascere senza una determinata cultura o mentalità.

L'ateismo di Marx non ha mai avuto delle *basi storiche*; è rimasto naturalistico e umanistico come quando egli apprezzava le opere di Feuerbach. Sostanzialmente egli aveva intuito che tra economia borghese e teologia cristiana vi erano straordinarie somiglianze nel modo (magico) di vedere le cose, ma non le ha mai approfondite con un'analisi storica. Si è semplicemente limitato a dire che "quando si parla della *proprietà privata*, si crede di avere a che fare con una cosa fuori dell'uomo". Ecco perché, secondo lui, bisogna partire dal *lavoro* (che nel capitalismo è sempre estraniato); in tal modo si parte immediatamente dall'*uomo*, e si superano, nel contempo, i limiti dell'economia politica e della teologia. Questa analisi, priva di qualunque storicità, viene ripresa

nel capitolo successivo "Proprietà privata e lavoro", che si pone come approfondimento di un testo andato perduto.

III. Che il lavoro sia più importante della proprietà fondiaria l'ha capito – secondo Marx – la borghesia, meglio di qualunque altra classe sociale. Il capitolo merita d'essere preso in considerazione perché Marx fa di nuovo dei paralleli tra economia e religione.

Basandosi sull'analisi di Engels, Marx accetta il paragone tra Adam Smith e Lutero, in quanto li vede come oppositori radicali al feudalesimo: l'uno contro la rendita fondiaria del proprietario rurale, l'altro contro l'autoritarismo della gerarchia cattolica.

Per Marx l'economia politica borghese aveva sì capito l'importanza della proprietà, ma in particolare di quella basata sul lavoro tramite l'industria. A confronto di tale borghesia "protestantica", i cattolici apparivano soltanto dei "feticisti", in quanto schiavi del loro culto per la terra e per il vile denaro tesaurizzato, oltre naturalmente che per un Dio autoritario, tutte cose *esterne* alla loro essenza umana.

Marx aveva capito molto tempo prima di Max Weber il parallelo tra cristianesimo ed economia borghese, anche se non ebbe mai modo di analizzarne i profondi nessi (storico-culturali). Scrive: "come Lutero riconobbe nella religione, nella *fede*, l'essenza del mondo reale e perciò si contrappose al paganesimo cattolico [cioè alla corruzione di una Chiesa feudale imborghesita]; come egli eliminò la religiosità *esterna*, riducendo la religiosità ad essenza *interna* dell'uomo; come ebbe a negare il prete esistente fuori del laico, avendo trasferito il prete nel cuore del laico; così

viene soppressa la ricchezza che si trova al di fuori dell'uomo e da lui non dipende [p.es. la terra]... non appena la proprietà privata viene incorporata nell'uomo stesso, e lo stesso uomo si riconosce come l'essenza della proprietà”.

In sostanza stava dicendo che la vera fonte della ricchezza è il *lavoro*, inteso quello industriale, basato sullo sfruttamento del lavoro operaio. Marx però vuole essere l'ideologo del proletariato industriale non della borghesia, per cui auspica la fine della proprietà privata, così come la fine di ogni illusione religiosa. Infatti scrive: “sotto l'apparenza di un riconoscimento dell'uomo, della sua autonomia, della sua libera attività, ecc., l'economia politica, il cui principio è il lavoro, non è altro che la messa in atto conseguente della negazione dell'uomo...”; “trasferendo la proprietà privata nell'essere stesso dell'uomo, non può più essere condizionata dalle *determinazioni* locali, nazionali, ecc. della *proprietà privata*, considerata come *un essere esistente al di fuori di essa*, e pertanto sviluppa un'energia cosmopolitica, universale, che travolge ogni barriera e ogni vincolo per porsi al loro posto come *l'unica* politica, l'unica universalità, l'unica barriera e l'unico vincolo. Ma nel suo ulteriore sviluppo, la stessa economia politica deve rispettare questa *ipocrisia*, presentarsi in *tutto il suo cinismo*; e ciò fa sviluppando in modo assai più *unilaterale*, e quindi più *penetrante* e *conseguente*, la tesi che il lavoro è *l'unica essenza della ricchezza* senza preoccuparsi di tutte le apparenti contraddizioni, in cui questa tesi la avviluppa...”.

In pratica stava dicendo che il capitalismo aveva fatto bene a demolire il feudalesimo, cioè a superare il concetto di rendita con quello di profitto, ma aveva fatto male a non socializzare questo profitto, impedendo al lavoratore di trasformarsi in uno schiavo salariato. Non sta mettendo in

discussione il primato dell'industria ai fini della realizzazione del benessere materiale. In tutta la sua vita non lo farà mai. Stava semplicemente illudendosi di poter realizzare il socialismo con gli stessi strumenti del capitalismo. La causa di ciò stava nella mancanza di un'analisi culturale con cui spiegare il bisogno di dominare la natura attraverso la tecnologia o il macchinismo.

IV. Nel capitolo intitolato "Proprietà privata e comunismo" Marx si dichiara a favore di un socialismo in cui la proprietà privata sia non tanto *estesa a tutti*, in modo da superare il conflitto tra capitale e lavoro, bensì *abolita del tutto*.

Sta pensando a un comunismo "come soppressione *positiva* della *proprietà privata* intesa come *autoestraniazione dell'uomo...*; perciò come ritorno dell'uomo per sé, dell'uomo come essere *sociale*, cioè umano... Questo comunismo s'identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanismo, in quanto umanismo giunto al proprio compimento, col naturalismo; è la *vera* risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e la specie".

Insomma, l'uomo comunista è l'uomo di natura. Il socialismo scientifico non arriverà mai ad approfondire questa "scoperta" del giovane Marx. *Umanismo, naturalismo, comunismo* sono sinonimi e sono dei valori ontologici ben più alti dell'ateismo, reputato da Marx una forma di astrazione nell'ambito del socialismo. Uomo e Natura si devono identificare: soltanto in questa unità "l'esistenza *naturale* dell'uomo diventa per l'uomo l'esistenza *umana*". L'obiettivo è quello di realizzare, contemporaneamente, "il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanismo compiuto della natura".

Sono parole straordinarie, di cui lo stesso Marx non si rendeva ben conto, altrimenti le avrebbe approfondite nella maturità. Esse infatti avevano già trovato completa applicazione in un periodo storico ch'egli non prenderà mai in considerazione se non alla fine della sua vita, quello del *comunismo primitivo della preistoria*.

“La proprietà privata ci ha resi così ottusi e unilaterali che un oggetto è considerato *nostro* soltanto quando l'abbiamo...”. Viceversa nel comunismo “il bisogno o il godimento hanno perduto la loro natura *egoistica*, e la natura ha perduto la sua mera *utilità*, dal momento che l'utile è diventato l'utile *umano*”. Una volta realizzato il comunismo (e per farlo, dice Marx, sarà la *storia* a decidere, certamente non la filosofia) non avrà più senso parlare di “opposizioni” tra soggettivismo e oggettivismo, tra spiritualismo e materialismo, tra agire e patire, tra scienze umane e scienze naturali. Natura e Uomo dovranno *coincidere*. Essi non sono stati creati da Dio, ma sono parte di un “processo”, essendosi formati spontaneamente. Infatti “l'uomo nella generazione riproduce se stesso, e l'uomo rimane quindi sempre soggetto”.

Per Marx è assurdo chiedersi da dove veniamo. Con parole divenute celebri lo spiega così a chi crede nella teoria della creazione divina: “Quando tu ti poni la domanda intorno alla creazione della natura e dell'uomo, fai astrazione dall'uomo e dalla natura. Tu li poni come *non esistenti*, eppure vuoi che te li provi come *esistenti*”. L'ateismo è qui espresso in una maniera semplicissima: è la presenza stessa dell'uomo che rende impossibile pensare alla presenza di Dio. Se c'è l'uomo non può esserci Dio, e se c'è un “dio” – si potrebbe aggiungere –, non può essere più grande dell'uomo.

La filosofia, nel migliore dei casi, arriva a capire

l'importanza dell'ateismo, ma nell'ambito del comunismo l'ateismo non avrà più senso: negare ciò che naturalmente si considererà non esistente sarà solo un controsenso. Il comunismo "comincia dalla coscienza *teoreticamente e praticamente sensibile* dell'uomo e della natura nella loro essenzialità. Esso è l'*autocoscienza positiva* dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della religione, allo stesso modo che la *vita reale* è la realtà positiva dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della proprietà privata".

Il giovane Marx aveva capito perfettamente che nell'ambito della proprietà privata di tipo borghese, la coscienza è perduta. Questo perché "ogni uomo s'ingegna di procurare all'altro uomo un *nuovo* bisogno, per costringerlo a un nuovo sacrificio [sottinteso: per acquistarlo], per ridurlo a una nuova dipendenza e spingerlo a un nuovo modo di *godimento* e quindi di rovina economica. Ognuno cerca di creare al di sopra dell'altro una forza essenziale *estranea* per trovarvi la soddisfazione del proprio bisogno egoistico... ogni nuovo prodotto è un nuovo potenziamento del reciproco inganno e delle reciproche spoliazioni... la sua [dell'uomo] miseria cresce nella misura in cui aumenta la *potenza del denaro*". Così dice nel capitolo "Bisogno, produzione e divisione del lavoro".

In queste parole non vi è solo la critica dell'illusione di libertà che provoca il consumismo, non solo l'idea di sottrarsi alla dipendenza nei confronti di un ente estraneo come il mercato, ma anche la ribadita constatazione che tra economia politica e teologia cristiana non vi è molta differenza: là dove vige la proprietà privata, gli uomini privi di proprietà devono dipendere da qualcosa; in tal senso la dipendenza dal mercato e quindi dal denaro per accedervi non è che una forma di *laicizzazione* della dipendenza nei confronti della divinità, esprimibile attraverso la fede, i

sacramenti, il dogma, la gerarchia, la tradizione... “Ogni prodotto è un’esca con cui si vuol attrarre a sé ciò che costituisce l’essenza dell’altro, il suo denaro... allo stesso modo ogni imperfezione dell’uomo è un vincolo che le unisce al cielo, è il lato in cui il suo cuore è accessibile ai preti”. Anche il giudizio sul macchinismo, nell’ambito del capitalismo, era del tutto negativo: “La macchina si adatta alla *debolezza* dell’uomo, per fare dell’uomo *debole* una macchina”.

Anche queste parole, assolutamente eccezionali, Marx negli oltre 40 anni della sua vita rimanente non approfondirà più.

Note

[1](#) In realtà non fu Mendelssohn a definire così Spinoza, ma Lessing in una lettera indirizzata a Jacobi, e lo diceva con dispiacere.

[2](#) P.es. nell’*Anti-Dühring* Engels ha utilizzato un capitolo di Marx, piuttosto importante, sulla storia dell’economia politica, mostrando, col permesso di lui, che si trattava di una propria elaborazione. Tuttavia in quel capitolo Marx *esalta* “la proprietà comune del suolo delle tribù e dei villaggi”: cosa che Engels non avrebbe mai fatto.

[3](#) Si veda la versione curata da Diego Fusaro, presso la R.C.S. di Milano nel 2011, che si pone sulla scia dell’interpretazione data da J. Derrida in *Spettri di Marx*, Cortina Editore, Milano 1994. Tuttavia il testo cui qui facciamo riferimento è quello curato da Cesare Luporini per Editori Riuniti (Roma 2000). Su Marx abbiamo scritto dei

volumi *ad hoc*, pubblicati in Amazon, per cui eviteremo qui di ripetere tesi già espresse: *Marx economista*; *Maledetto capitale: esegesi critica del Marx economista*; *Il meglio di Marx: fino alla svolta del 1848*.

4 A proposito dell'ateismo, così scrive Marx nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844: "l'ateismo è, in quanto soppressione di Dio, il divenire dell'umanismo teoretico, e il comunismo, in quanto soppressione della proprietà privata, è la rivendicazione della vita umana reale come sua proprietà, cioè è il divenire dell'umanismo pratico". In sostanza soltanto quando non ci sarà più proprietà privata non si sarà nemmeno la religione.

5 In un certo senso si può sostenere che lo schiavismo o servaggio statale di cui Marx parla in questa *Ideologia tedesca* verrà esplicitato nei *Grundrisse* del 1858-59 come "modo di produzione asiatico". Questo perché quand'egli parla di "tribalismo" non lo vede ancora scisso dallo schiavismo (o, se lo è, lo configura come uno stile di vista semi-animalesco). Semmai è con la lettura dei testi etno-antropologici che Marx si convince dell'esistenza di un "comunismo primitivo" totalmente alieno a qualunque forma di schiavismo o di servaggio e non per questo "animalesco".

6 Attenzione che in questo link il nostro capitolo corrisponde al cap. II: marxists.org/italiano/marx-engels/1846/ideologia/capitolo_II.html. Cosa che viene ripetuta in questo pdf: centrogramsci.it/edizioni/pdf/ideologia_tedesca.pdf.

7 *Fenomenologia e materialismo dialettico*, ed. Lampugnani Nigri, Milano 1970.

[8](#) Un ripensamento, su questo tema, Marx l'avrà solo alla fine della sua vita, quando inizierà a interessarsi di etnologia, ma una piccola anticipazione la si può intravedere nella *Critica del programma di Gotha*, là dove parla del ruolo della natura come fonte di ricchezza, al pari del lavoro.

[9](#) Da notare che proprio Bernstein tenne nel cassetto l'*Ideologia tedesca* per circa 37 anni, non potendo divulgare un testo chiaramente favorevole alla rivoluzione politica. Solo grazie a Rjazanov si poté leggerla, in parte, nel 1926 e per intero nel 1932, quasi 90 anni dopo la sua stesura originaria. Il titolo, *Deutsche Ideologie*, venne dato proprio in quella occasione, intendendo col termine di "ideologia" qualcosa di illusorio, secondo appunto l'accezione del giovane Marx.

[10](#) Con questo ovviamente non vogliamo dire che le realizzazioni asiatiche del marxismo (influenzate dal collettivismo pre-borghese) siano state migliori. Basta vedere i risultati dello stalinismo e del maoismo (e dei khmer rossi appoggiati dal maoismo) per convincersi del contrario.

[11](#) I nobili non amavano i poteri statali centralizzati, poiché volevano comportarsi, a livello locale-regionale, come dei sovrani assoluti. La borghesia ha ovviamente sempre preferito il centralismo statale contro la nobiltà, ma siccome non ama che il potere politico controlli quello economico, ha preferito imporre la separazione dei poteri, che è un modo per limitare il rischio dei poteri autoritari, cui però si ricorre volentieri quando il principio della proprietà privata viene seriamente minacciato dal proletariato.