

MARX: UN MESSIA ATEO

*Erst sie hat bewiesen,
was die Tätigkeit der Menschen
zustande bringen kann¹.*
(K. Marx, *Manifesto del partito comunista*)

“Noi siamo innocenti”

Siamo a Marx (1818-1883), il più illustre dei giovani hegeliani.

Il teorico di dittature spietate.

Di sicuro ha sognato un paradiso terrestre, ma è l'inferno che nei regimi comunisti si è realizzato.

Un inferno di cui lui, in qualità di “cattivo maestro”, è responsabile.

Vale anche in questo caso una considerazione analoga a quelle che abbiamo esposto a proposito di Fichte e di Hegel: i regimi comunisti sono sorti decenni dopo la sua morte e in contesti economico-sociali molto diversi da quelli previsti da Marx. La società comunista, poi, che il nostro ha prospettato - una società in cui lo Stato si sarebbe estinto - è tutt'altro dai regimi comunisti che si sono realizzati: sono solo questi i responsabili dei tanti crimini che si sono stati perpetrati in nome di Marx.

Un fatto però è certo: con la caduta del Muro di Berlino il comunismo è morto.

Ma Marx, forse, non è morto. Una puntualizzazione ben evidenziata da una scritta apparsa sulla statua di Marx e di Engels, a Berlino, in seguito alla caduta del Muro: *wir sind unschuldig.*

Cioè?

“Noi siamo innocenti”. Sotto le macerie del Muro è sepolto certamente il comunismo, ma non necessariamente Marx.

Una distinzione cara a quei pochi intellettuali marxisti ancora rimasti sulla faccia della Terra che non sanno arrendersi al fatto che il comunismo è stato travolto dalla storia, come è stato travolto il suo ispiratore.

Da una parte ci sono sicuramente dei nostalgici, ma dall'altra vi è chi, celebrando i funerali di Marx, lo fa in nome del nuovo Dio che è il libero Mercato, in nome di un modello di società - quella capitalistica - spacciata come il migliore dei mondi possibili e, quindi, come insuperabile.

Ciò che ci serve, nella nostra ricerca, è liberarci il più possibile da pregiudizi sia in un senso sia in quell'opposto.

L'ateismo

Ma l'anticlericalismo militante di Marx non è un pregiudizio.

No. Marx è per certi aspetti sintonizzato sulla lunghezza d'onda dell'anticlericalismo dei *philosophes* francesi.

Gli esponenti di maggiore spicco dell'Illuminismo francese, però, non sono approdati all'ateismo, ciò che invece ha fatto Marx.

È vero: Marx va oltre il deismo arrivando ad affermare che la religione è l'oppio dei popoli.

In effetti il regime sovietico ha fatto di tutto per estirpare il sentimento religioso dal popolo russo.

E questa è una prova lampante del nesso indissolubile che c'è tra Marx e i regimi comunisti.

Secondo Marx non c'è affatto bisogno di fare crociate contro la religione perché questa si estinguerà spontaneamente una volta che sarà realizzato il paradiso terrestre.

Il regno cioè dell'uguaglianza sociale.

¹ “Essa [la borghesia] ha svelato per la prima volta di che cosa sia capace l'azione dell'uomo”: traduzione di Diego Fusaro. Sua è anche la traduzione di tutti i passi citati del *Manifesto* (vedi Marx Engels, *Manifesto e principi del comunismo*, Bompiani, Milano 2009).

Sì, una società in cui non vi sarà più sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

Il regno dell'utopia.

Già, Marx, al di là del suo sbandierato approccio "scientifico", non nasconde una buona dose di utopia.

Il "dover essere" di Kant e di Fichte.

Infatti: un modello a cui tendere come la "pace perpetua" di Kant e l'estinzione dello Stato in Fichte.

Ma allora Marx è più in sintonia con Kant e con Fichte che con Hegel.

Marx di sicuro recepisce idee da più parti, ma è indubbio il suo impianto hegeliano: vi è addirittura chi giunge a sostenere che Marx è l'unico allievo che Hegel abbia avuto.

Il linguaggio della religione

Un allievo che, tuttavia, è ai suoi antipodi: un materialista e un ateo.

Sì, ma è il caso di ricordare che l'ateismo di Marx è il punto di approdo di un'ampia riflessione che si sviluppa proprio tra gli allievi di Hegel. La divisione tra una "destra" e una "sinistra" hegeliana (a dire il vero vi è pure un "centro") nasce proprio sull'interpretazione della religione espressa da Hegel, sull'interpretazione, in particolare, del cristianesimo.

Ma Hegel non ha nulla a che vedere con l'ateismo: secondo lui, anzi, la storia è una vera e propria teofania, una vera e propria rivelazione di Dio.

Una rivelazione che, tuttavia, giunge al suo apice con la filosofia, non con la religione che è considerata un momento transitorio destinato ad essere superato dalla filosofia.

Compreso il cristianesimo.

Già. La religione, secondo Hegel, esprime in "immagini" ciò che la filosofia esprime in "concetti". Si tratta della celebre distinzione hegeliana tra *Verstellung* (immagine) e *Begriff* (concetto): l'incarnazione di Dio che caratterizza il cristianesimo, ad esempio, altro non è che una "immagine" il cui significato profondo è rivelato dalla filosofia, cioè l'unità sostanziale di "finito" e di "infinito".

Una distinzione che colpisce al cuore il cristianesimo: Cristo non è il Figlio di Dio.

È così. E questo vale anche per la concezione trinitaria di Dio: la Trinità è solo un'immagine che esprime lo sviluppo triadico dello Spirito.

Siamo in presenza di un Hegel indubbiamente pericoloso per la fede.

Di sicuro. Ciò nonostante la scuola hegeliana domina incontrastata non solo nella Facoltà di filosofia dell'università di Berlino, ma praticamente in gran parte della Germania, grazie all'influenza culturale esercitata dalla rivista "Annali berlinesi" e grazie al sostegno convinto del ministro prussiano Altenstein, lo stesso che nel 1818 ha chiamato Hegel da Heidelberg. Domina, però, fino alla morte di Hegel (1831) dopo di che il suo declino appare inarrestabile. È nel 1835 in particolare che emerge una sinistra hegeliana quando viene pubblicato il primo volume di *Das Leben Jesu (La vita di Gesù)* di David Strauss, un giovane filosofo che si è formato nelle università di Tubinga e di Berlino.

Un'opera di esegesi biblica, immagino.

Sì: solo l'introduzione e la conclusione, infatti, hanno un respiro filosofico. Strauss ha una preparazione teologica di primo piano (ha frequentato il celebre Stift, il collegio teologico di Tubinga, da cui è uscito come il migliore allievo). Padroneggia, poi, perfettamente il greco e l'ebraico ed ha maturato un grande rigore filologico. Uno studioso serio, ma anche un pastore (lo Stift sforna ecclesiastici culturalmente preparati): svolge la funzione di vicario in una parrocchia. E, ciò che più conta per la nostra indagine, ha una solida formazione hegeliana.

La doppia verità

Una personalità un po' schizofrenica: la concezione hegeliana del cristianesimo è del tutto inconciliabile col cristianesimo stesso.

Egli, invece, è convinto del contrario: un conto è il cristianesimo insegnato alla massa dei fedeli e un conto il cristianesimo per chi possiede gli strumenti filosofici idonei.

La teoria della doppia verità.

Sì, una teoria che ha illustri precedenti nella storia della filosofia.

In altre parole ai semplici fedeli occorre parlare con l'unico linguaggio a loro accessibile che è quello delle immagini, il linguaggio – nella terminologia hegeliana – della Verstellung.

Infatti: solo i dotti possono cogliere la verità che si nasconde dietro le immagini. Strauss esamina per un migliaio e mezzo di pagine (nei due volumi) episodio per episodio narrato dai quattro vangeli distinguendo ciò che è “storico” da ciò che è “mitico”. Giudica mitico, ad esempio, tutto ciò che viola le leggi scientifiche.

In sintonia con l'Illuminismo, con chi cioè ha fatto della “ragione” scientifica una vera e propria Dea, chiudendosi del tutto al mistero.

Un'impostazione illuministica è certamente presente in Strauss, impostazione assimilata durante gli studi effettuati nello Stift di Tubinga.

Siamo di fronte, quindi, a un'opera che ha più un'ispirazione illuministica che hegeliana.

In Strauss sono compresenti più ispirazioni. Sono queste che lo conducono ad elaborare i criteri con cui legge le sacre scritture: non c'è storia, ma mito, non solo quando vengono narrati fatti che infrangono le leggi immutabili della natura, ma anche quando si trovano nel testo contraddizioni di carattere cronologico.

Ma se due racconti si contraddicono dal punto di vista cronologico non è affatto detto che siano entrambi falsi.

Infatti, non lo è neppure per Strauss.

Si tratta di criteri che rischiano di demolire praticamente tutto l'impianto dei vangeli.

È proprio così: i miracoli, la verginità della Madonna, la stessa resurrezione di Gesù Cristo. Mitico, tra l'altro, è ciò che presenta un'analogia evidente con convinzioni diffuse in una tradizione: vedi, ad esempio, l'idea secondo cui se una donna partorisce dopo un lungo periodo di sterilità, il figlio diventerà un personaggio importante.

È il caso di Giovanni Battista.

Esatto: ecco perché è lecito supporre che sia mitica la sua nascita.

Nessun inganno

Ma se così fosse, Strauss dovrebbe arrivare alla conclusione degli Illuministi, che cioè gli evangelisti ci hanno tratto in inganno.

Non è così. Egli esclude che ci sia stata una frode deliberata. Gli evangelisti, in altre parole, non hanno alcuna colpa perché hanno riportato delle convinzioni profonde della primitiva comunità cristiana.

La convinzione, ad esempio, che Cristo fosse il Messia profetizzato.

Infatti. Proprio perché la primitiva comunità cristiana era convinta che Cristo fosse il Messia annunciato dagli antichi profeti, gli hanno attribuito tutto quello che i profeti avevano detto di lui: che sarebbe nato da una vergine, avrebbe compiuto miracoli, sarebbe risorto da morte... Gli hanno, anzi, attribuito miracoli superiori a quelli compiuti dai profeti proprio per dimostrare che egli era il Messia.

Ma ciò mi sembra del tutto inverosimile.

Non secondo Strauss. È questa, ad esempio, la ragione per cui i vangeli riportano genealogie diverse: la loro intenzione, infatti, non era quella di ricostruire storicamente tali genealogie, ma di confermare le profezie secondo cui il Messia sarebbe disceso dalla stirpe di Davide.

Questo, sì, può essere plausibile, ma tutto il resto no: i tre vangeli sinottici, pur scritti in tempi diversi, concordano su numerosi fatti.

Secondo Strauss - è il caso di ripeterlo - gli evangelisti non hanno falsificato nulla, ma hanno raccontato la “fede” della primitiva comunità cristiana. Non vanno, quindi, valutati come degli

storici. Storico, al contrario, è l'approccio di Strauss che si pone l'obiettivo di depurare i vangeli dal mito e di spiegare la genesi di tale mito, sottolineando ad esempio che espressioni quali "figlio di Dio" e "figlio dell'uomo" riferite a Gesù erano diffuse nelle tradizioni delle religioni orientali.

Un lavoro esegetico, ma non vedo nulla di hegeliano.

Hegelianità è l'ispirazione di fondo: la nascita da una vergine, i miracoli, la resurrezione di Cristo non sono che "immagini", quelle immagini che secondo Hegel caratterizzano la religione.

Un'opera dirompente

Un'opera dirompente, immagino, per il tempo.

Certo. Non è un caso che dopo la pubblicazione del primo volume (un vero e proprio successo editoriale) Strauss venga espulso dallo Stift di Tubinga (dove era al primo gradino della carriera accademica), sia trasferito nel ginnasio di Ludwigsburg a insegnare lingue classiche e diventi oggetto di attacchi pesanti non solo da parte della destra religiosa, ma anche di esponenti della cosiddetta destra hegeliana. Vi è chi (Bruno Bauer, ad esempio) arriva a difendere la storicità del cristianesimo a tal punto da dedurre il reale dal razionale.

In sintonia con Hegel.

Sì. Ecco come difende la verità storica della verginità di Maria: l'incarnazione di Dio è una necessità perché è lo stesso concetto di infinito a richiedere che non sia separato dal finito; l'infinito e il finito devono quindi congiungersi; l'infinito, tuttavia, non può essere condizionato dal finito; da qui la nascita del Figlio di Dio da una vergine.

Mediante cioè un miracolo.

Sì.

Mi pare un procedimento del tutto astratto.

Un procedimento che Strauss attacca pesantemente. È in questa battaglia culturale contro la destra che abbandona la teoria della doppia verità.

Perché si tratta di un'ipocrisia.

L'abbiamo visto: Strauss, quando l'abbraccia, è in buona fede. A un certo punto però avverte l'esigenza di uscire dall'ambiguità e di rompere con i compromessi. Ecco perché afferma che la filosofia è come l'allodola che col suo canto annuncia un nuovo giorno.

Un'immagine che contrappone a quella hegeliana della civetta.

Infatti: il filosofo non ha il compito di riflettere sul passato alla ricerca delle sue "ragioni", ma di costruire il futuro.

Sulla scia di Fichte.

Sì.

Una creatura dell'uomo

Strauss non approda all'ateismo: egli infatti riconosce il valore spirituale del cristianesimo, vale a dire l'unità inscindibile di umano e divino. All'ateismo, invece, giunge un altro giovane hegeliano, Ludwig Feuerbach, un filosofo che influenzerà in modo determinante Marx.

Da Strauss a Feuerbach mi pare che il passo sia breve.

Sì. A dire il vero Feuerbach anticipa convinzioni che saranno poi espresse da Strauss. Già nella sua dissertazione del 1828 (Feuerbach ha 24 anni) considera la religione definitivamente superata e in una lettera inviata a Hegel scrive apertamente che la religione altro non è che un rudere di un mondo ormai passato. Due anni dopo pubblica in modo anonimo *Pensieri sulla morte*, ma è subito identificato e questo gli preclude la carriera universitaria.

Immagino che neghi l'immortalità dell'anima.

Sì: è quello che farà in modo più eclatante Strauss. Le sue idee più radicali, poi, le esprime nel suo capolavoro che è *L'essenza del Cristianesimo (Das Wesen des Christentums)* del 1841: è qui che espone la tesi secondo cui non è Dio che ha creato l'uomo, ma viceversa è l'uomo che ha creato Dio a sua immagine e somiglianza.

Una tesi antichissima che è presente già in Senofane.

È vero, ma Feuerbach la sviluppa sostenendo che Dio altro non è che l'“alienazione” dell'uomo.

Rimane, quindi, dentro l'impostazione di Hegel.

Sì. Il discorso di Hegel l'abbiamo visto: lo Spirito, prima di riconoscersi come Dio, ha bisogno di alienarsi, di diventare “altro da sé”, di cogliersi cioè come finito. È solo così che coglie la contraddizione e la supera.

Perché mai l'uomo che crede in Dio sarebbe alienato?

Nel senso che proietta in Dio (in qualcosa cioè che non esiste) le caratteristiche dell'uomo: ecco perché Feuerbach afferma che la “teologia” è in ultima analisi “antropologia”.

Ma è una tesi che non regge: l'uomo è finito, mentre Dio è infinito. Dove starebbe, allora, la proiezione?

L'uomo singolo, è vero, è finito, ma l'umanità no: con la religione l'uomo proietta in Dio l'essenza umana.

Ma anche se allarghiamo l'orizzonte all'umanità, non vediamo nulla di infinito.

Feuerbach è chiaro: se guardiamo la storia dell'umanità, ci rendiamo conto che questa è “un continuo superamento di limiti, limiti che per ogni determinata epoca aveva il valore di limiti dell'umanità”². La conclusione è evidente: è l'umanità che, superando man mano i suoi storici limiti (questo soprattutto con lo sviluppo, negli ultimi secoli, della scienza e della tecnica) espande sempre più la sua potenza e tende a diventare Dio.

Feuerbach, quindi, cambia soggetto: non siamo più in presenza dello “Spirito”, ma della “umanità”. È questa che si “india”.

Infatti. Feuerbach segue l'impianto di Hegel: nella storia dell'umanità la fase religiosa precede quella filosofica. In altre parole, l'umanità prima di scoprire la sua essenza, la coglie in un Dio che non c'è, prima di coglierla “in sé”, la trasferisce “fuori di sé”. La religione di conseguenza è la stessa infanzia dell'umanità: l'uomo cioè scopre come “soggettivo” ciò che con la religione considerava “oggettivo” (un Dio trascendente).

Una tesi, questa, adatta a spiegare le religioni primitive: non c'è dubbio che il dio dei Germani sia il dio della guerra perché essi consideravano la virtù guerriera come la virtù somma.

Non solo. Nello stesso cristianesimo, secondo lui, non vi è nulla di misterioso. L'incarnazione di Dio? Non è che “l'apparizione reale, sensibile della natura umana di Dio”. La passione di Gesù Cristo? Chi soffre per gli altri non fa che agire “in modo divino”, “è per gli uomini Dio”. Si tratta sempre di valori “umani”, valori che vengono considerati “sommi”.

E la Trinità?

Anche qui non troviamo alcun mistero perché essa altro non è che una metafora: solo “l'uomo con l'uomo - dirà nei *Principi della filosofia dell'avvenire* (1843) -, ossia l'unità dell'io e del tu, è Dio”, solo “la vita in comune è libertà e infinità”³. La stessa creazione dal nulla non è che “la più alta espressione dell'onnipotenza”, onnipotenza che non è altro che la soggettività liberata dai suoi limiti.

Non si tratta però della “essenza umana”.

Abbiamo sempre a che vedere con desideri “umani” liberati da ogni limite. Come, ad esempio, i miracoli, la stessa Provvidenza divina.

Il rifugio dell'ignoranza

Allora anche la stessa resurrezione di Cristo.

Infatti: questa non è che l'espressione del desiderio dell'uomo di sopravvivere alla morte del corpo, un desiderio che si incarna in una persona (Gesù Cristo, appunto) che ha vinto la morte. Nella *Essenza del Cristianesimo* convivono due fattori all'origine dell'idea di Dio: Dio quale proiezione

² Traduzione di Camilla Cometti: vedi Ludwig Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1960.

³ Traduzione di Claudio Cesa: vedi Feuerbach, *La filosofia dell'avvenire*, Laterza, Roma-Bari 1975.

dell'essenza umana e Dio quale proiezione dei desideri umani. Nella *Essenza della religione* (*Das Wesen der Religion*) del 1846, poi, è presente una terza spiegazione: la religione è intesa come il prodotto del sentimento di dipendenza dell'uomo dalla natura.

Anche questa lettura mi pare più adatta a spiegare le religioni primitive: è la paura di determinati fenomeni della natura che fa sorgere la credenza nella divinità.

Secondo Feuerbach, no. Egli prende in considerazione una frase evangelica secondo cui Dio “fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti”, un dio che, secondo lui, non può che essere la natura stessa perché solo questa “non distribuisce i beni della vita secondo i meriti morali”⁴.

Ma la natura non si spiega da sé: pensiamo ad esempio all'origine della vita, un enigma che rimane almeno parzialmente tale anche oggi nonostante i considerevoli progressi della scienza che si sono realizzati negli ultimi decenni.

Feuerbach non nega il mistero che circonda tale origine (ovviamente ne parla sulla base dei risultati scientifici del suo tempo), ma sottolinea l'errore imperdonabile del teista, quello cioè di trasformare l'incapacità dell'uomo di spiegare la vita a partire dalla natura nell'incapacità della natura di produrre da sé la vita, di trasformare cioè un limite conoscitivo umano in un limite della natura, la non conoscenza delle cause naturali nell'assenza di tali cause.

Dio, allora, diventa come in Spinoza il rifugio dell'ignoranza.

È proprio questa l'impostazione di Feuerbach. Egli sottolinea ancora che è la mutevolezza della natura a condurre l'uomo a pregare la divinità e ad offrirle dei sacrifici. Così scrive: “Se il sole stesse sempre immobile nel cielo, non avrebbe mai acceso nell'uomo la fiamma dell'emozione religiosa [...]. Se la terra portasse sempre frutti, che motivo ci sarebbe per celebrare le feste religiose della semina e del raccolto? Solo perché essa ora apre il suo grembo, ora invece lo chiude, i suoi frutti appaiono come doni *volontari* per cui bisogna renderle grazie. Solo il ritmo alterno della natura rende l'uomo malsicuro, umile, religioso”. Feuerbach, infine, nella stessa opera, poi, riprende il filone interpretativo dei desideri: chi non ha desideri, non ha neppure dei. E precisa: non è un caso che i greci rimarcassero con forza l'immortalità dell'anima e la beatitudine degli dei.

Perché desideravano essere immortali e felici.

Un bisogno storico

È Feuerbach che apre la strada all'ateismo di Marx che, tuttavia, si rifiuta di seguirlo nelle sue interpretazioni della religione. L'abbandona perché, secondo lui, le cause dell'origine dell'idea di Dio non sono né nel sentimento di dipendenza dell'uomo dalla natura, né nella proiezione esterna dell'essenza e dei desideri umani.

Non vedo altre possibili cause.

Marx critica Feuerbach per avere dimenticato la preziosa lezione di Hegel, vale a dire la concezione secondo cui tutto è storico. È nella storia dell'uomo che, secondo lui, vanno ricercate tali cause. È nella storia che va ricercata, ad esempio, la genesi della credenza in un paradiso celeste.

Perché l'uomo soffre su questa terra.

Certo, ma non si tratta propriamente della sofferenza naturale che accompagna l'uomo da sempre e per sempre, ma di sofferenze “storiche”, sofferenze cioè determinate da fattori storici.

Lo sfruttamento sociale.

È così: è lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo storicamente datato che conduce alla credenza in un Dio che premia i buoni e castiga i malvagi.

In sintonia con Kant.

Sì, ma l'orizzonte del discorso kantiano è di carattere etico, mentre quello di Marx è di tipo economico-sociale. In Kant, poi, manca la dimensione storica che Marx mutua da Hegel: non esiste per lui una natura umana immutabile perché tutto è storico, tutto è prodotto storico.

⁴ Le citazioni tratte da *L'essenza della religione* sono tradotte da Anna Marietti Solmi: vedi Ludwig Feuerbach, *L'essenza della religione*, Einaudi, Torino 1976.

La religione, però, non è un prodotto di un determinato periodo storico, ma permane in ogni epoca storica.

Laddove, secondo Marx, esiste un assetto socio-economico che consente a qualcuno di sfruttare altri, lì c'è la credenza in un aldilà. Ecco perché, secondo lui, la religione è destinata a sparire quando verranno meno le condizioni storiche che ne hanno determinato l'origine.

Il comunismo.

Sì, un tipo di società in cui, con la socializzazione dei mezzi di produzione, non ci sarà più alcuna possibilità di sfruttare delle persone.

Siamo sempre al... paradiso terrestre.

Già: è la vita di "inferno" (di sfruttamento) su questa terra che porta l'uomo a sperare in un paradiso celeste ed è il paradiso terrestre che fa venir meno il bisogno di Dio e dell'aldilà.

Dio, dunque, secondo Marx, sarebbe un bisogno storico.

Infatti, e, in quanto tale nasce quando ci sono determinate condizioni socio-economiche e muore quando queste non ci sono più. E nelle epoche in cui domina di fatto svolge la funzione di oppio dei popoli: questo perché credere in un aldilà, in una giustizia ultraterrena aiuta a sopportare meglio le ingiustizie sociali e ciò ha l'effetto di narcotizzare le masse sfruttate.

Impedendo loro, dunque, di battersi contro tali ingiustizie.

È così. Le Chiese cristiane, quindi, sono oggettivamente dalla parte dei padroni: sono esse che di fatto dispensano l'oppio.

Ma sono proprio le chiese cristiane che, soprattutto in determinate aree del pianeta, condividono le lotte degli ultimi, degli oppressi, dei diseredati contro le ingiustizie sociali. Non è un caso che negli ultimi decenni cristiani e marxisti abbiano spesso lottato insieme contro lo sfruttamento sociale.

Ma Marx vive in un contesto storico molto diverso: la prima enciclica papale sulla questione sociale, la *Rerum Novarum*, è del 1891.

Un lungo travaglio

Possiamo dire che Marx integra Feuerbach con Hegel.

Sì, e naturalmente integra Hegel con Feuerbach.

Alludi al materialismo.

Certo. Feuerbach rovescia l'idealismo: secondo lui l'errore capitale di Hegel è di avere separato il pensiero dall'uomo "di carne e di sangue".

Un'accusa paradossale rivolta a chi ha stigmatizzato la logica della separazione, la logica cioè dell'intelletto astratto.

Una logica da cui, però, egli stesso - secondo Feuerbach - non è riuscito a liberarsi del tutto. Anzi, è sulla base di questa separazione di fondo che Hegel ha costruito il suo gigantesco sistema: il pensiero è solo un "predicato" dell'uomo in carne ed ossa, mentre Hegel ne fa un "soggetto". In altre parole, è il soggetto in carne ed ossa che "pensa", è lui che ha come attributo il pensare.

Mi pare una demolizione piuttosto semplicistica dell'idealismo: come è possibile che pensatori del calibro di Fichte, Schelling ed Hegel abbiano commesso un errore così ingenuo?

L'idealismo - l'abbiamo visto - è il punto di approdo a cui giunge una corrente di pensiero che ha il suo avvio con Cartesio.

Col "cogito" cartesiano.

Già. È questo, secondo Descartes, la prima e unica certezza: potrei dubitare dell'esistenza esterna del mio corpo, ma non posso dubitare che io che dubito esisto.

Ma noi non siamo solo pensiero: la sensazione ha a che fare con sensi fisici.

È vero, ma la sensazione rientra nella "percezione": anche quando urtiamo contro un ostacolo, stiamo "percependo"!

Percepriamo, sì, ma abbiamo nello stesso tempo la certezza che fuori dal nostro percepire vi è qualcosa di irriducibile al pensiero.

Di sicuro la “passività” della mente umana costituisce già in Cartesio e in modo particolarmente eclatante in Kant un problema di grande rilevanza.

Un problema che viene liquidato con l'idealismo.

Viene liquidato perché è lo stesso concetto di “cosa in sé” (*Ding an sich*) che è contraddittorio.

Il “limite”, tuttavia, rimane un punto fermo di tutta la riflessione di Fichte: un Non-Io da superare all'infinito.

Un limite, però, che è interno al pensiero.

Un limite che, in qualche misura, è presente anche in Hegel: secondo lui lo spirito nella natura, sì, c'è, ma è... “dormiente” (c'è più spiritualità in un semplice prodotto artigianale dell'uomo che nella natura!). Lo stesso Hegel, poi, riferendosi all'uomo, parla di componente “inconscia” dove trovano le radici l'abitudine, la genialità, la follia.

Lo spirito in Hegel, di sicuro, è ben altra cosa rispetto al “cogito” cartesiano: Spirito è anche lo Stato, il costume, un prodotto artistico... Qualcosa, quindi, che va ben oltre la soggettività del pensiero di un singolo uomo.

Infatti: è tutto ciò che è spiritualità, razionalità.

Tutto ciò che è attività: lo Streben di Fichte, il superamento di contraddizioni in Hegel.

Una concezione antropocentrica

Sì, una tesi che in qualche misura rimane viva anche in Marx.

Ma Marx è un materialista.

Il suo, però, è un materialismo che si distingue nettamente da quello di Feuerbach e in questo egli è debitore dell'idealismo: la natura, per lui, non è un che di semplicemente dato, indipendente dall'uomo, ma è in larga parte un “prodotto” dell'uomo.

In una visione materialistica l'uomo è un prodotto della natura.

L'uomo è per un verso un prodotto della natura ed è condizionato da essa, ma per un altro verso è lui che manipola la natura e così ne fa un prodotto.

Grazie alla tecnica.

Sì. È l'uomo che “trasforma” la natura.

In Marx vi è quindi una concezione “antropocentrica”.

Una concezione che possiamo considerare un retaggio di Hegel: è questi, infatti, che nella *Fenomenologia dello Spirito* esalta il lavoro come “oggettivazione” dell'uomo, come proiezione di sé in prodotti naturali.

Hegel, tuttavia, fa risalire tutto, anche l'attività dell'uomo, allo Spirito: è questo il soggetto della storia.

Marx, in questo in sintonia con Feuerbach, sostituisce l'uomo allo Spirito. È l'umanesimo che caratterizza i *Manoscritti economico-filosofici* del 1844.

L'alienazione

Non siamo ancora al materialismo, allora.

Infatti: il materialismo lo troviamo nelle opere più mature. Un dato è certo: i *Manoscritti* sono impregnati di categorie hegeliane. Pensiamo, ad esempio, al concetto di “alienazione” che Marx fa scendere dal cielo dello Spirito (Hegel) e dal cielo della religione (Feuerbach) all'uomo sfruttato dal sistema capitalistico.

Marx, quindi, cerca le radici economiche dell'alienazione: non si tratta dello Spirito che, prima di prendere coscienza di essere l'infinito, diventa “altro da sé”; non si tratta dell'uomo che prima di scoprire la sua essenza in se stesso la proietta in un Dio che non esiste (in questo modo alienandosi, diventando altro da sé).

È così: ad essere alienato in Marx è l'operaio nella fabbrica capitalistica. È questi che, più arricchisce il capitale, più diventa povero, più cioè si disumanizza diventando “altro da sé”.

Ma il lavoro - secondo Hegel - è la modalità più alta della realizzazione umana: è grazie ad esso, alla trasformazione della natura, che l'uomo esprime il meglio di sé, vale a dire la sua intelligenza, il suo talento, la sua fantasia...

Ne è convinto anche Marx. Ma un conto è l'“oggettivazione” e un conto l'“alienazione” che è la forma disumanizzante dell'oggettivazione. Il lavoro, nella misura in cui è creatività, realizza l'uomo, ma nel sistema capitalistico accade proprio il contrario: l'operaio non diventa “sé”, ma “altro da sé”, non realizza se stesso, ma è costretto a rinunciare a una parte rilevante della sua vita per provvedere al suo sostentamento.

Questo perché in fabbrica il lavoro è estremamente parcellizzato per cui l'operaio è ridotto a svolgere un'operazione semplice e ripetitiva.

Certo: il contrario di un lavoro creativo. L'operaio, in questo modo non si realizza come “uomo”, ma diventa una sorta di appendice della macchina.

Si abbrutisce.

Sì, diventa un “bruto”, un animale, un non-uomo. Mediante il lavoro, quindi, l'operaio non esprime le sue capacità intellettuali, non plasma la natura della sua umanità, ma... si aliena.

Ma una divisione del lavoro ci deve pur essere in una fabbrica se si vuole far crescere la produttività e, di conseguenza, contenere i costi e aumentare così la competitività.

Non vi è dubbio, ma Marx punta il dito contro l'intero sistema capitalistico che fa dell'uomo un “non-uomo”, un “mezzo” di sfruttamento, uno “strumento” di arricchimento del capitalista.

Mi ricorda Kant: l'uomo che da “fine” diventa “mezzo”.

Già: il capitalismo è il sistema più feroce, al di là delle apparenze, dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo. In esso tutto è alienato: anche il rapporto tra l'operaio e il suo prodotto che diventa proprietà del padrone, anche il rapporto tra uomo e uomo, un rapporto di dipendenza dell'operaio rispetto al capitalista. Siamo in presenza di un sistema in cui la miseria del lavoratore è la condizione indispensabile della ricchezza del capitalista.

Un mondo rovesciato.

Sì. Ecco perché nei *Manoscritti* Marx prospetta come soluzione il comunismo.

Un modello che tolga di mezzo ciò che consente ai capitalisti di sfruttare gli operai.

Esattamente: la proprietà privata dei mezzi di produzione. Solo così la “scissione” viene superata e i lavoratori si appropriano di ciò che è loro. Solo così, dunque, si rovescia il mondo rovesciato (la “negazione della negazione” di hegeliana memoria) e l'uomo da alienato diventa “libero”, da non-uomo diventa uomo. Solo così l'uomo si riconcilia con se stesso, riprendendo la sua essenza, facendo cioè del lavoro ciò che lo realizza, ciò che esprime le sue qualità di uomo.

Ma questo è sempre il regno dell'utopia.

Sì, un'utopia che permane anche nelle opere mature. Come permane l'impianto hegeliano, perfino nella *Ideologia tedesca* dove la distanza da Hegel (oltre che da Feuerbach) è più marcata: è qui che troviamo la prima formulazione della “concezione materialistica della storia” (*materialistische Geschichtsauffassung*) o, come verrà ribattezzata da Engels, “materialismo storico” (*historischer Materialismus*).

Radici “materiali” delle idee

La solita sintesi di Feuerbach e di Hegel.

Qualcosa di più di quanto abbiamo finora visto: Marx va addirittura oltre se stesso.

Oltre la concezione antropocentrica?

Già.

Un ritorno quindi al naturalismo di Feuerbach?

Niente affatto. Marx supera la sua stessa concezione dell'uomo espressa nei *Manoscritti*: non esiste una “essenza” umana in quanto l'uomo è sempre una realtà “storica”. Non esiste l'uomo, ma esistono storicamente lo schiavo, il padrone, il servo della gleba, il nobile, l'operaio, il capitalista... e storico, naturalmente, è pure il modo di pensare degli uomini.

Anche secondo Hegel una filosofia è sempre figlia del suo tempo.

È vero, ma il soggetto ultimo della filosofia, secondo Hegel, è lo Spirito: è questo che fa delle filosofie che si sono succedute un'unica filosofia che si è sviluppata attraverso "scissioni" e "ricomposizioni". Secondo Marx, invece (lo dirà nel *Manifesto del partito comunista*), "le idee dominanti di un'epoca sono sempre state solamente le idee della classe dominante" (*die herrschenden Ideen eines Zeit waren stets nur die Ideen der herrschenden Klasse*).

È nell'economia, quindi, che troviamo la genesi delle idee.

Più che nell'economia nel sistema economico-sociale di un'epoca.

Mi pare una vera e propria forzatura: come si fa a ridurre, ad esempio, la filosofia platonica agli interessi della classe dominante dell'epoca?

Di sicuro Platone è antidemocratico ed è promotore di un modello aristocratico (anche se nel suo senso più nobile). Aristotele, poi, non a caso giustifica la schiavitù.

Non c'è dubbio che ciascuno di noi sia condizionato dal suo tempo, ma non è possibile ridurre la ricchezza delle concezioni di Platone e di Aristotele agli interessi della classe egemone.

Marx (ed Engels: molte opere - compresa l'*Ideologia tedesca* - sono scritte da ambedue) non arriva a tanto, ma è convinto che i sistemi filosofici, le religioni, le dottrine politiche ed economiche... riflettono gli interessi della classe che domina in un determinato tempo. L'Illuminismo, ad esempio, sarebbe inconcepibile senza una forte affermazione della classe borghese.

L'Illuminismo, però, teorizza i diritti dell'uomo, diritti cioè universali.

Marx lo dice chiaramente: tutte le filosofie si spacciano per "vere", ma in realtà dietro i valori universali che esse proclamano ci sono interessi corposi di una classe. Il caso più clamoroso è rappresentato dall'economia classica: gli economisti inglesi del '700 enunciano le "leggi dell'economia", ma di fatto queste leggi altro non sono che le leggi di un tipo di economia, l'economia capitalistica che, come è nata, così tramonterà, ciò che è accaduto al sistema economico feudale e, ancor prima, a quello schiavistico.

Vengono presentate cioè come "eterne" leggi che hanno solo a che vedere con un prodotto storico.

Sì, ma non dobbiamo pensare in tutti i casi a un inganno premeditato al fine di giustificare lo *status quo*. Gli autori delle idee ("ideologie" nel linguaggio marxiano), infatti, spesso non sanno della loro storicità. Ecco, allora, la considerazione di Marx: come non possiamo giudicare una persona sulla base di quello che essa dice di sé, così non possiamo pretendere di giudicare un'epoca sulla base di ciò che pensa di sé. Tocca a noi indagare la genesi storica di tale modo di pensare.

La religione, però, permane anche dopo il tramonto di specifici sistemi economico-sociali.

Sì, ci sono idee che riflettono un determinato assetto socio-economico (il marxismo, ad esempio, sarebbe inspiegabile nel Medioevo) e altre che sono radicate in condizioni più durature. È il caso, appunto, della religione che esiste - come abbiamo visto - laddove c'è sfruttamento dell'uomo sull'uomo, a prescindere da un tipo specifico di struttura economico-sociale. La stessa religione, comunque, subisce nel tempo delle variazioni che rispecchiano le esigenze di classi sociali: vi sono alcuni epiteti di Dio che, anche se sono sopravvissuti a lungo, hanno radici feudali. Un conto poi è il cristianesimo della classe nobiliare e un conto quello predicato dai movimenti eretici o, anche solo considerati dalla gerarchia cattolica al limite dell'ortodossia (vedi i francescani).

Mi pare assurdo individuare una classe sociale dietro ogni corrente cristiana e addirittura dietro ogni dogma della Chiesa cattolica.

La concezione "materialistica" di Marx non è applicabile ai dettagli: solo "in ultima istanza" (l'espressione è di Engels) le idee circolanti riflettono gli interessi di una classe sociale. È abbastanza agevole, tuttavia, leggere il dissenso religioso (dalle eresie medievali alla cosiddetta "Teologia della liberazione" che ha avuto un grande sviluppo negli ultimi decenni in America Latina) come espressione delle classi sociali subordinate che vedono nel vangelo un messaggio di liberazione dalle ingiustizie sociali.

È il caso di puntualizzare che in ogni epoca, oltre alle idee dominanti, permangono le idee delle ex classi dominanti, come esistono le idee delle classi emergenti.

Il marxismo, ad esempio, nella società capitalistica.

Infatti: le idee di Marx riflettono le aspirazioni degli oppressi nel sistema capitalistico.

Siamo in presenza, anche in questo caso, di una "ideologia".

Si tratta sicuramente di un prodotto storico, ma Marx ed Engels ne sono "consapevoli".

Mi pare di vedere qui una contraddizione in Marx: da un lato egli sostiene che la sovrastruttura è un riflesso della struttura, ma il marxismo (che appartiene alla sovrastruttura) si propone di modificare la stessa struttura.

Nessuna contraddizione: Marx non ha dubbi che le idee, nella misura in cui diventano "prassi", arrivano a modificare la struttura stessa.

Né oppressi, né oppressori

Riprendiamo. Non sono soltanto le idee a riflettere interessi ed aspirazioni di classi sociali, ma anche istituti sociali: vedi la famiglia.

Ma la famiglia è un istituto "naturale".

Il modello di famiglia cambia a seconda del tipo di economia e di società: c'è un modello di famiglia che addirittura include gli schiavi, un modello patriarcale e infine quello nucleare che risponde bene alle esigenze della società capitalistica. Così pure cambia il tipo di Stato che, al di là delle apparenze, non fa che tradurre in concreto gli interessi economici della classe egemone.

Un'interpretazione che può valere per il passato, ma non per i regimi democratici di oggi.

Il discorso di Marx non va generalizzato perché, secondo lui, si arriverà a una fase storica in cui non ci sarà più alcuna classe dominante.

Saranno i proletari la nuova classe dominante.

No: quando sarà realizzato il comunismo, non ci saranno più né oppressi né oppressori e, di conseguenza, lo Stato non sarà più espressione degli interessi di una classe. Sarà l'umanità intera ad essere redenta.

Siamo sempre al libro dei sogni.

Nelle opere di Marx – lo ripeto – ora prevale il motivo della "speranza" e ora quello della "scienza". Scientifica è, invece, la sua concezione della storia.

Il motore della storia

Il materialismo, appunto, "storico".

Sì. Marx mutua (anche questo l'abbiamo visto) tale concezione da Hegel: la storia è un processo di superamento di contraddizioni. Non si tratta di contraddizioni logiche determinate dalla "scissione" operata dall'intelletto astratto, ma di contraddizioni che esplodono all'interno di quella che Marx chiama "struttura" economico-sociale, struttura che è nettamente distinta dalla "sovrastruttura" (il regno cioè delle idee, della religione, delle filosofie, delle dottrine economiche e politiche, della famiglia e dello Stato).

Secondo Hegel è nella sovrastruttura che scoppia la contraddizione.

Sì: è qui, secondo lui, che troviamo il motore della storia. Secondo Marx, invece, le contraddizioni esplodono dentro il mondo economico-sociale o, secondo il linguaggio tecnico di Marx, tra le "forze produttive" e i "rapporti di produzione".

Vale a dire?

Le forze produttive sono tutti i fattori che cooperano alla produzione: il denaro, le macchine, le braccia che lavorano, la stessa organizzazione del lavoro e quello che noi oggi diremmo *know-how*. I rapporti di produzione, invece, sono i rapporti "sociali", i rapporti cioè tra le classi sociali che si instaurano in una determinata epoca.

Rapporti che, naturalmente, corrispondono al livello raggiunto dalle forze produttive: penso, ad esempio, all'organizzazione sociale del feudalesimo.

Certamente: comprendono la forma giuridica della proprietà, il grado di divisione del lavoro... La contraddizione scoppia tra le nuove forze produttive e i vecchi rapporti di produzione. Pensiamo allo scenario della Rivoluzione francese: è la classe borghese che, nel momento in cui prende

coscienza di essere la produttrice della ricchezza del Paese, si trova oggettivamente in contrasto con l'aristocrazia e la monarchia sorda alle richieste di riforme.

Da qui la rivoluzione che rovescia i rapporti precedenti portando all'affermarsi della classe borghese.

Che diventa la nuova classe dominante. Una rivoluzione analoga accadrà quando il capitalismo avrà raggiunto la sua fase matura.

Quando a prendere coscienza del proprio ruolo sarà il proletariato.

Il proletariato si renderà conto di essere esso stesso a generare la ricchezza del Paese. La rivoluzione, perciò, avrà come protagonista la classe dei lavoratori contro quella dei capitalisti.

In ogni epoca, quindi, c'è una classe emergente che si scontra con la classe dominante.

È questo il motore della storia, il motore che ha fatto della storia un processo, che ha dato la spinta all'evoluzione dell'umanità facendola passare attraverso "modi di produzione" differenti: tribale, schiavistico, feudale e capitalistico.

Manca solo quello comunista.

È così. Anche l'ultimo passaggio sarà inevitabile, come inevitabili sono stati i passaggi precedenti.

Ma questa è una concezione deterministica della storia.

È la concezione hegeliana secondo cui la storia è regolata da una "legge", la legge della dialettica (legge che Engels, col suo "materialismo dialettico", più tardi applicherà alla stessa natura).

Il materialismo storico, quindi, demolisce interamente la concezione antropocentrica.

Effettivamente nella *Ideologia tedesca* prevale l'approccio "scientifico": la storia procede in modo "necessario", come necessarie sono le leggi della natura.

La fine della "preistoria"

Ma la fase comunista, nelle società capitalistiche mature, non si è per nulla realizzata: altro che inevitabile!

Hai ragione: Marx, sotto l'influsso di Hegel, cerca di dare una veste scientifica alle aspirazioni della classe sfruttata.

In Marx non vedo il concetto di Aufhebung.

Anche in Marx c'è. I proletari non solo "toglieranno" di mezzo i capitalisti come classe sfruttatrice, ma "conserveranno" la loro straordinaria capacità di produrre ricchezza, capacità che verrà messa a disposizione non di pochi, ma di tutti.

Una volta che non ci saranno più le classi sociali, la storia non avrà più alcun motore.

Sarà, infatti, la fine della storia.

Anche in questo in sintonia con Hegel: la storia è un superamento di contraddizioni fino al momento in cui non ci sarà più alcuna contraddizione da superare e la storia finirà: con la coscienza dello Spirito di essere Dio in Hegel e con la fase comunista in Marx.

Marx precisa che non sarà, a dire il vero, la fine della "storia", ma la fine della "preistoria" che aprirà la vera e propria storia, una storia che avrà come protagonista l'umanità.

Ritorna la concezione antropocentrica.

Sì.

Ma come si può parlare di "storia" senza contraddizioni?

Non ci saranno più contraddizioni tra oppressi e oppressori, ma tra l'umanità ormai liberata dalle catene dello sfruttamento e la natura: sarà l'uomo che, con la sua attività, farà della natura il *regnum hominis*.

Mi viene spontaneo pensare allo Streben fichtiano: ci sarà una lotta infinita per umanizzare la natura.

Di sicuro. Umanizzare la natura significa utilizzare le risorse naturali per liberare sempre più l'uomo dalla fatica, da tutto ciò gli impedisce di sviluppare appieno la sua ricchezza umana.

Un impianto hegeliano si trova pure nel *Manifesto del partito comunista* (1848), forse il *pamphlet* di carattere politico più letto nella storia umana.

Esiste già un partito comunista in Europa nel '48?

No, il titolo è fuorviante: esiste una miriade di partiti di lavoratori tra loro decisamente eterogenei. Ma anche il termine “manifesto” non corrisponde alla richiesta del committente (la “Lega dei comunisti”) che ha bisogno di una “professione di fede” degli iscritti. È Marx che ne fa un manifesto, sulla scorta di altri manifesti politici di moda nella Francia del tempo.

Si tratta, ovviamente, di un'opera militante, non scientifica.

Certamente, sulla scia di un'idea già formulata nelle *Tesi su Feuerbach*: la filosofia ha finora interpretato il mondo, d'ora in poi deve trasformarlo. È la “prassi” il criterio che verifica la verità o no di una teoria: questa è vera solo se è in grado di plasmare il mondo, di trasformarlo.

Trasformarlo perché irrazionale.

Sì. L'impostazione, quindi, rimane nel solco di Hegel: proprio perché è irrazionale, il mondo economico-sociale va cambiato.

Rendendolo razionale.

Certo. Non è vero, dunque, il principio hegeliano secondo cui tutto ciò che è reale è razionale.

Allora, Marx è contro Hegel.

Più propriamente Marx ricorre allo strumento hegeliano dell'*Aufhebung* al fine di superare Hegel e nello stesso tempo conservarlo. È l'obiettivo già contenuto della *Ideologia tedesca*: abbandonare il terreno della filosofia” (*den Boden der Philosophie verlassen*) nel senso di trasformare la filosofia in un sapere effettivo, un sapere capace di modificare lo *status quo*.

Nel Manifesto, dunque, prevale il motivo della volontà di cambiamento, quindi della speranza.

È vero, ma il *Manifesto* è anche un'esposizione divulgativa (da qui un linguaggio di gran lunga più semplice rispetto a quello usato nella *Ideologia tedesca* e da qui anche la forza retorica a cui ricorre) del materialismo storico e del socialismo “scientifico”, un socialismo decisamente distinto da quello dei cosiddetti socialisti utopisti. E l'approccio scientifico, come abbiamo più volte sottolineato, altro non è che il metodo hegeliano della dialettica.

Applicato, però, alla struttura, non alla sovrastruttura.

Certamente: vi è chi definisce l'impostazione di Marx “idealismo materialistico”, un idealismo cioè capovolto, basato sui sistemi economico-sociali. Non è un caso che egli apra il primo paragrafo affermando che “la storia di ogni società esistita fino a questo momento è la storia di lotte di classe” (*die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen*).

Previsioni errate

Ma questa è una visione schematica, anzi semplicistica, della storia: fino alle rivoluzioni moderne ci sono state, sì, rivolte, ma anche lunghi periodi di immobilismo.

Non c'è dubbio: lo stesso Marx parla di uno scontro che è stato “talvolta nascosto” [*bald versteckten*].

Nei vari tipi di società che si sono avvicinati, poi, non ci sono mai stati due sole classi sociali.

Marx non lo nega affatto. Si affretta però a dire che è soltanto nel tempo della borghesia [*die Epoche der Bourgeoisie*] che si assiste a una semplificazione delle classi sociali: da un lato la borghesia, dall'altro il proletariato.

Ciò che non si è verificato: pensiamo alla imponente espansione che ha avuto il ceto medio.

È vero. Marx, sulla base della situazione che si trova di fronte nel 1848, prevede una progressiva proletarizzazione del ceto medio.

A causa della concorrenza.

Sì, è la concorrenza esercitata dalle grandi imprese che dovrebbe condurre inevitabilmente alla chiusura delle piccole: tanti piccoli produttori e commercianti, quindi, destinati a fallire e, di conseguenza, a vendere le loro braccia sul mercato del lavoro.

Ma i fatti – lo ripeto – hanno smentito le previsioni, nonostante la concorrenza agguerrita dei capitalisti.

Certamente, ma questo è avvenuto per certi aspetti nella logica dello stesso capitalismo: è per contenere i costi che le grandi imprese distribuiscono parte della produzione a una miriade di micro-imprese.

Il cosiddetto "indotto".

Già. Lo stesso capitalismo, inoltre, più aumenta la complessità, più ha bisogno di una pletora di consulenti, commercialisti, avvocati..., il che ha gonfiato il ceto medio.

La globalizzazione

Non c'è dubbio, comunque, che alcune previsioni di Marx si siano avverate.

Quali?

Pensiamo alla globalizzazione in corso. Così scrive Marx: "La grande industria ha generato il mercato mondiale [*die große Industrie hat den Weltmarkt hergestellt*]. E ancora: "l'esigenza di trovare sbocchi sempre più ampi per i propri prodotti spinge la borghesia in ogni angolo del globo terrestre" e questo "ha impresso un'impronta cosmopolita [*kosmopolitisch*] alla produzione e al consumo di tutte le nazioni".

Mi viene spontaneo pensare alle multinazionali di oggi.

Infatti. È la stessa base nazionale del capitalismo che viene superata dallo stesso capitalismo: e questo non soltanto sul fronte della destinazione dei prodotti, ma anche su quello dello sfruttamento delle materie prime. Da qui la "universale interdipendenza che lega tra loro le nazioni".

Un quadro quanto mai attuale.

Sì. Marx è chiaro: grazie al "veloce miglioramento di tutti i mezzi di produzione [...] le comunicazioni diventate infinitamente più facili [...] i prezzi contenuti delle sue merci", la borghesia conquista progressivamente tutte le nazioni, "perfino le più barbare" [*auch die barbarischen Nationen*]. E in questo modo "si forgia un mondo a sua immagine e somiglianza" [*sie schafft sich eine Welt nach ihrem eigenen Bilde*].

Si può, tuttavia, vedere il rovescio della medaglia: la borghesia ha portato la civiltà laddove c'era la barbarie.

Marx parla di "cosiddetta civiltà" [*die sogenannte Zivilisation*]: la civiltà borghese.

Al di là di tale giudizio, però, il nostro riconosce alla borghesia "un ruolo decisamente rivoluzionario" [*eine höchst revolutionäre Rolle*].

Un apprezzamento che non ci si aspetterebbe da Marx.

Infatti. Il nostro tesse un vero e proprio elogio della borghesia: è questa che ha messo in moto il processo verso l'unificazione del mondo, anche sotto il profilo culturale: "i prodotti culturali delle singole nazioni diventano un bene condiviso" [*die geistigen Erzeugnisse der einzelnen Nationen werden Gemeingut*].

Vengono condivise, cioè, non solo merci, ma anche idee.

E questo è un fatto positivo perché così si esce dall'isolamento locale e gli orizzonti si allargano.

Le "meraviglie" create dalla borghesia

Ma non è solo questo il ruolo rivoluzionario della borghesia.

Quale altro?

Marx non ha dubbi: la borghesia "ha svelato per la prima volta di che cosa sia capace l'azione dell'uomo" [*erst sie hat bewiesen, was die Tätigkeit der Menschen zustande bringen kann*].

Un'affermazione forte in perfetta sintonia con l'inno all'attività umana di Fichte.

È proprio questa la prima missione storica svolta dalla borghesia: ha creato una ricchezza che mai si è verificata nel corso di tutta la storia precedente: "ha attuato ben altre meraviglie rispetto alle piramidi egizie, agli acquedotti romani e alle cattedrali gotiche". Questo perché "la borghesia non può esistere senza rivoluzionare incessantemente gli strumenti di produzione" e così "ha generato forze produttive più grandi e più titaniche di quanto abbiano fatto, insieme [*zusammen*], le generazioni del passato".

Un Marx contraddittorio: da un lato condanna il capitalismo, dall'altro lo incensa.

Non c'è dubbio. Egli parla di “asservimento delle forze della natura, macchine, applicazione della chimica all'industria e all'agricoltura, navigazione a vapore, ferrovie, telegrafi elettrici, dissodamento di interi continenti, fiumi su cui è possibile navigare”

Meraviglie che dal 1848 ad oggi hanno registrato un'accelerazione esponenziale allora del tutto inimmaginabile.

Come era inimmaginabile nei secoli precedenti quello che è accaduto nell'Ottocento. Così Marx scrive: “quale secolo del passato avrebbe mai fantasticato che simili forze produttive stessero sonnecchiando in seno al lavoro sociale?”.

Uno stregone

Un sistema economico straordinariamente produttivo.

Sì, ma destinato, come tutti gli altri, a tramontare. La società borghese che “ha generato come per magia mezzi di produzione e di scambio tanto potenti - sottolinea Marx – è simile allo stregone [Hexenmeister] che non riesce più a controllare le potenze infere che ha evocato egli stesso”.

Quali sarebbero queste potenze infere incontrollabili?

A far implodere il sistema sono, ad esempio, le cosiddette crisi di sovrapproduzione.

Ma le crisi di sovrapproduzione – del tutto inconcepibili nei secoli precedenti – sono sempre state superate dallo stesso capitalismo.

Sì, ma con costi enormi: il capitalismo si trova nella necessità, al fine di evitare il crollo dei prezzi, di distruggere parte della ricchezza prodotta.

Il capitalismo, però, ha un'altra carta da giocare: conquistare nuovi mercati per riuscire a vendere i prodotti in eccesso.

Sicuramente, ma così facendo sposta solo nel tempo il colpo finale: quando tutti i mercati saranno saturi, sarà la fine.

Ma non sono saturi neppure oggi. Il capitalismo sopravvivrà a lungo: lo farà - grazie al bombardamento di spot pubblicitari - collocando sul mercato sempre nuovi prodotti.

Non c'è dubbio, ma secondo Marx è lo stesso capitalismo che genera i suoi i “becchini” [Totengräber]: gli operai.

Tutto falso: la classe operaia - è sotto gli occhi di tutti - si è bene integrata nel sistema, si è, quindi, imborghesita.

Certamente, ma lo scenario che Marx ha di fronte è un altro: un intollerabile livello di sfruttamento. Ecco perché egli considera la classe operaia come la classe rivoluzionaria.

Ma per diventare rivoluzionaria, la classe operaia deve prendere piena consapevolezza dello sfruttamento.

Secondo Marx è proprio la fabbrica, dove sono ammassati tanti operai, che crea le condizioni di una coscienza di classe: è qui che i singoli lavoratori, a diretto contatto con gli altri, diventano coscienti del comune sfruttamento.

Una consapevolezza che è molto più debole tra i contadini.

Infatti. Marx è convinto che i contadini, proprio perché isolati tra loro, non siano affatto una classe rivoluzionaria, ma conservatrice. E così i ceti medi: dato che temono di essere spazzati via dalla concorrenza delle grandi imprese, lottano per difendere lo *status quo*, anzi “aspirano a far tornare indietro la ruota della storia” [sie suchen das Rad der Geschichte zurückzudrehen].

Rivoluzionari dovrebbero essere, invece, i sottoproletari che vivono ai margini della società.

Secondo Marx, no, perché il sottoproletariato [Lumpenproletariat] “per via della sua posizione sociale, sarà più propenso a farsi acquistare per manovre reazionarie”.

Le accuse ai comunisti

Proseguiamo. Marx passa ora in rassegna le accuse rivolte ai comunisti, *in primis*, l'accusa di volere sopprimere la proprietà privata frutto del proprio sudore e garanzia della libertà individuale.

Un'accusa fondata, credo.

No, secondo Marx. La piccola proprietà, risultato del proprio lavoro, non la sopprimono i comunisti, ma gli stessi capitalisti: lo fanno giorno dopo giorno grazie alla concorrenza. Ciò a cui mirano i comunisti, invece, è sopprimere la proprietà “borghese”, la proprietà cioè dei mezzi di produzione che consente a pochi di sfruttare i più. Mirano, in altre parole, a sopprimere “il capitale” [*das Kapital*], generato dagli stessi lavoratori, “vale a dire quella proprietà che sfrutta il lavoro salariato” e “la cui condizione necessaria è la mancanza di proprietà per la stragrande maggioranza della società”.

Senza la proprietà privata, però, verrebbe meno lo stimolo a investire, che è il motore del progresso.

Secondo Marx non è vero che se si abolisse la proprietà privata, si affermerebbe necessariamente “una pigrizia generalizzata” [*eine allgemeine Faulheit*]: si tratta di un’accusa del tutto smentita dai fatti perché la società borghese sarebbe scomparsa da un po’ a causa dell’indolenza, considerato che “in essa chi lavora non guadagna [*die in ihr arbeiten, erwerben nicht*] e chi guadagna, non lavora” [*die in ihr erwerben, arbeiten nicht*].

Mi pare esagerato: chi lavora, riceve un salario e chi guadagna, se è un imprenditore, non solo lavora (organizzare un’impresa è un lavoro arduo), ma anche rischia dei capitali.

Il lavoratore, è vero, percepisce un salario, ma questo non corrisponde a ciò che effettivamente rende. Riprenderemo il discorso.

Veniamo a un’altra accusa: i comunisti avrebbero come obiettivo (tra gli altri) quello di abolire la famiglia, anzi di arrivare alla comunanza delle donne [*Weibergemeinschaft*].

Questa mi pare palesemente infondata.

Marx smonta l’accusa sostenendo che siamo di fronte a una deduzione erronea del borghese: proprio perché i comunisti intendono abolire la proprietà privata dei mezzi di produzione e proprio perché il borghese vede nella sua moglie “un mero strumento di produzione” [*ein bloßes Produktionsinstrument*], allora questi arriva a pensare che, con l’avvento della fase comunista, verranno messe in comunione le donne.

Un’idea, questa, platonica.

Un’idea che Platone propone nel suo modello di Stato per le classi dei sapienti e dei guerrieri, non per chi lavora.

Marx è del tutto contrario.

L’obiettivo dei comunisti – precisa – è quello di “sopprimere la posizione delle donne come semplici strumenti della produzione” [*die Stellung der Weiber als bloßer Produktionsinstrumente aufzuheben*]. Il nostro aggiunge ironicamente che i comunisti non hanno bisogno di introdurre la comunanza delle donne, in quanto questa è sempre esistita.

Ma quando mai è esistita?

Secondo Marx sono i borghesi che non solo dispongono “delle mogli e delle figlie dei loro proletari”, ma giungono a sedurre a vicenda le proprie mogli.

Altre accuse?

Quella di “voler sopprimere la patria, la nazionalità”.

Un’accusa questa volta pertinente: non è un caso che Marx si rivolga ai “proletari di tutto il mondo”.

Così risponde Marx: “I lavoratori non hanno patria” [*die Arbeiter haben kein Vaterland*]. E aggiunge che, quando verrà “soppresso lo sfruttamento di un individuo ad opera di un altro”, sarà soppresso pure “lo sfruttamento di una nazione ad opera di un’altra”.

Marx continua a sognare: altro che approccio “scientifico”! Siamo di fronte a un profeta, non a uno scienziato.

“Libertà” e “uguaglianza” sostanziali

Marx è convinto che alla classe borghese subentrerà “una comunità al cui interno il libero sviluppo di ognuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti” [*eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist*].

Mi sorprende questa attenzione all’individuo e alla sua libertà.

Il messaggio di Marx è inequivocabile: è solo in una società comunista che ogni individuo diventa davvero libero.

Saranno i capitalisti a non esserlo perché verranno espropriati dei loro mezzi di produzione.

Nella società comunista non ci saranno né oppressori né oppressi, ma solo uomini liberi, liberi da ogni catena: né lavoratori alienati, né padroni ossessionati dal profitto. Uomini affrancati da ogni forma di schiavitù. Uomini non più “mezzi”, ma “fini”. Anche lo Stato sarà superato [*aufgehoben*] e verrà sostituito da una “comunità” di uomini liberi e uguali (l’abbiamo già anticipato).

Il regno dell’anarchia.

No: il regno dell’autogestione. E il regno in cui verrà instaurata la vera giustizia: a ciascuno, infatti, verrà dato non secondo il suo rendimento, ma secondo i propri bisogni.

Un principio sacrosanto, ma troppo astratto: senza incentivi l’uomo non dà il meglio di sé.

È vero, ma nella fase comunista il lavoro non sarà più una condanna, una coercizione, perché sarà ricercato spontaneamente in quanto massima realizzazione dell’uomo. Si tratta di una fase - quella comunista - che dovrà essere preceduta da quella “socialista”, una parentesi in cui sarà necessaria la “dittatura del proletariato”.

I regimi dispotici che si sono formati in nome del comunismo, dunque, sono figli legittimi di Marx.

La dittatura del proletariato è la dittatura non di una ristretta oligarchia, ma della stragrande maggioranza dei cittadini.

Ma perché mai ci sarebbe bisogno di una dittatura?

Semplicemente perché, una volta che esploderà la rivoluzione proletaria, i capitalisti espropriati faranno di tutto, ricorrendo alla forza, per riprendere il potere: da qui la necessità di una fase dittatoriale che garantisca le conquiste ottenute.

Una fase che nell’ex Urss è durata la bellezza di 70 anni: altro che una semplice parentesi!

È vero, come è vero che nei regimi comunisti a governare, di fatto, non è stata la maggioranza, ma una oligarchia: non c’è stata la dittatura “del” proletariato, ma “sul” proletariato.

Torniamo al Manifesto: dove sarebbe l’impianto hegeliano?

Anche nel *Manifesto* c’è una sorta di “astuzia della ragione”. Pensiamo alla borghesia: essa lavora per difendere i propri interessi privati, ma di fatto, inconsciamente, crea le condizioni per la sua morte. Pensiamo ai proletari: sono loro che credono di essere i protagonisti della storia presente, ma in realtà altro non sono che esecutori in quanto il vero soggetto è la Storia.

Hegeliano – l’abbiamo visto – è pure il “superamento” di cui parla Marx: nella fase comunista verrà “conservata” la capacità di produrre ricchezza che caratterizza il capitalismo.

È così. La soppressione del capitalismo non significa per nulla la distruzione di tutto ciò che il capitalismo stesso ha prodotto: è lo stesso comunismo che richiede – perché tutti abbiano soddisfatti i loro bisogni – di conservare il potenziale produttivo generato dalla classe borghese.

Ciò che prima era finalizzato all’incremento del capitale, col comunismo avrà come obiettivo l’affrancamento di tutti gli uomini.

Certo. Siamo sempre sulla lunghezza d’onda di Hegel: la storia è la storia della progressiva dilatazione della libertà nel mondo (dalla schiavitù degli antichi alla libertà dalla stessa schiavitù del lavoro del sistema capitalistico).

Siamo anche nel solco del processo di liberazione teorizzato da Fichte.

E sulla stessa scia della “liberté” teorizzata dagli Illuministi francesi.

“Liberté” più “égalité”.

Infatti: una libertà, però, non astratta, ma concreta e una uguaglianza non solo formale (non solo giuridica e politica), ma sostanziale, grazie a una distribuzione razionale della ricchezza prodotta.

Anche questo “superamento” di Hegel è hegeliano.

Già.

L'origine della ricchezza

È il momento ora che ci addentriamo di più nella problematica economica.

Parliamo del "Capitale".

Non solo. Sono diverse le opere di carattere economico che precedono la stesura del *Capitale*: da *Lavoro salariato e capitale* a *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* a *Per la critica dell'economia politica*. Per affrontare tale problematica, però, dobbiamo soffermarci un po' sugli strumenti concettuali elaborati dai padri dell'economia politica: è da qui, infatti, che prende avvio l'analisi di Marx.

Da Smith, ad esempio. Abbiamo già fatto un cenno alla sua "mano invisibile".

È vero: è il mercato - secondo Smith - la mano invisibile che fa sì che il risultato di tante operazioni finalizzate al proprio tornaconto sia un bene collettivo.

Una visione ottimistica.

Una visione che, in un contesto molto diverso, fa proprio lo stesso Hegel con la sua "astuzia della ragione", concetto che, sostanzialmente, è presente - anche questo l'abbiamo visto - in Marx.

Una sorta di versione laica della Provvidenza cristiana.

In qualche misura sì.

Vediamo più da vicino l'analisi di Adam Smith, il fondatore dell'economia politica.

Il fondatore della scienza economica.

Sì, Smith ha l'ambizione di fare dell'economia una vera e propria scienza con tanto di leggi.

Sappiamo bene oggi come sono fragili le previsioni degli economisti, dopo il crollo dei mutui subprime americani!

Indubbiamente la scienza economica ha poco a che vedere con la necessità delle leggi della fisica e dell'astronomia.

Come la scienza politica di Machiavelli.

Infatti. Siamo in presenza di scienze a livelli diversi rispetto al modello della fisica galileiana: l'economia, in quanto scienza, comunque, si propone anch'essa di scoprire un "ordine" nel mondo economico, delle "costanti".

L'opera che segna la nascita di tale scienza è *Ricerca sulla natura e cause della ricchezza delle nazioni* (1776). Secondo Smith è il lavoro che genera la ricchezza in un Paese.

Egli quindi anticipa, in questa esaltazione del fattore lavoro, sia Hegel che Marx.

Sì, ma siamo in contesti diversi. Secondo il nostro è la divisione del lavoro che fa del lavoro la fonte della ricchezza: prova a pensare quanto tempo ti occorrerebbe se tu volessi costruire un paio di scarpe a partire dal reperimento delle materie prime. La divisione del lavoro all'interno della fabbrica, poi, semplifica le operazioni dei singoli lavoratori, il che consente a loro di essere più abili e di conseguenza di accrescere la produttività.

Ma più semplici sono le operazioni, più facile è inventare macchine in grado di svolgere tali operazioni.

Senza dubbio e questo aumenta ancora di più la produttività, ma con un numero minore di lavoratori.

Oggi, però, dopo che si è condotta la divisione del lavoro alle estreme conseguenze (pensiamo alla catena di montaggio), si tende a fare retromarcia.

È vero: nei Paesi occidentali la tendenza è quella di ricomporre le mansioni lavorative.

La logica, però, è la stessa, cioè l'incremento della produttività: più il lavoratore è trattato da uomo, più questi rende e meno è assenteista.

È così. Secondo Smith all'origine della divisione del lavoro vi è la tendenza tipicamente umana allo scambio: "nessuno ha mai visto un cane o un suo simile fare lo scambio deliberato e leale di un osso contro un altro osso".

La legge della domanda e dell'offerta

Veniamo ora alla celebre distinzione tra il “valore d'uso” e il “valore di scambio”.

Il valore d'uso non può che essere l'utilità di una merce.

Sì. Il valore di scambio, invece, è quello che ha una merce di essere scambiata con un'altra.

Il suo potere di acquisto.

Certamente.

Più una merce ha un valore d'uso, più - immagino - ha un alto valore di scambio.

Non è così: l'aria, ad esempio, è un bene che ha un immenso valore d'uso, ma nessun valore di scambio.

Perché è abbondante.

Infatti: se un “bene” non è raro, non è una “merce”, non è cioè scambiabile con un altro. La rarità, quindi, è la condizione di base perché si possa parlare di valore di scambio.

A questo punto dobbiamo porci una domanda: che cosa fa sì che una merce abbia un potere di acquisto superiore a quello di un'altra?

Da quanto abbiamo detto, suppongo sia il lavoro: non è questo la fonte della ricchezza?

Sì: il valore di scambio di una merce è equivalente alla quantità di lavoro che è stata necessaria a produrla. È la cosiddetta teoria del “valore-lavoro”: più lavoro è immagazzinato in una merce, più è alto il valore di scambio di questa.

Una teoria che vale solo per le economie primitive laddove (pensiamo alla caccia e alla pesca) l'unico fattore che produce valore di scambio è il lavoro.

Smith distingue, è vero, le economie primitive da quelle evolute che fanno ricorso alle macchine, ma David Ricardo (l'altro fondatore dell'economia politica) non è d'accordo: anche le macchine, infatti, sono lavoro, lavoro cioè incorporato; pure nelle società primitive, poi, si fa ricorso ad attrezzi che, pur rudimentali, anch'essi incorporano lavoro.

La distinzione, dunque, è tra lavoro “vivo” e lavoro “incorporato”.

Sì, ma si tratta sempre di lavoro: la teoria del valore-lavoro, quindi, rimane valida anche per le economie sviluppate.

Riprendiamo l'analisi. Il valore di scambio non equivale *tout court* al “valore di mercato”.

Quest'ultimo dipende dalla domanda e dall'offerta.

Infatti: se la domanda sul mercato di una merce è superiore all'offerta, il suo valore di mercato (il suo prezzo) cresce e può superare di gran lunga il valore di scambio.

Siamo in presenza della nota “legge della domanda e dell'offerta”.

Certo, una legge che vale anche oggi e riguarda ogni merce come ogni servizio che viene scambiato sul mercato. Pensiamo, ad esempio, al mercato dell'edilizia: se l'offerta di case è di gran lunga superiore rispetto alla domanda, il prezzo delle case tende a diminuire (i proprietari, se vogliono vendere, sono costretti a ridurre i prezzi).

E vale, naturalmente, anche per la Borsa dove normalmente si comprano e si vendono titoli, pure quei titoli anomali che sono i cosiddetti “derivati” che non hanno nulla a che fare con l'economia reale, ma il cui valore ammonta a varie volte l'intera ricchezza prodotta nel mondo.

Certo, e vale anche per lo stesso lavoro: se la domanda di lavoratori da parte delle aziende è alta rispetto all'offerta che vi è sul mercato, il prezzo del lavoro, cioè il salario, cresce.

Cresce perché vi è concorrenza tra gli stessi imprenditori: se tutti hanno bisogno di manodopera, ciascuno punta a... rubarla ad altri con salari più appetibili.

E cresce anche quando il lavoro in questione è particolarmente “sporco”: più è sporco, minore è la manodopera disponibile sul mercato e, di conseguenza, più i salari crescono. Secondo Smith il livello del salario dipende anche dai costi di apprendimento: è normale che un medico, che ha investito tanti anni e denaro negli studi, abbia una remunerazione più elevata di un operaio privo di studi. Così come è normale che venga premiato chi ha acquisito competenze inaccessibili ai più.

Gli effetti... miracolosi della libera concorrenza

Smith, come penso tu sappia, è il teorico del liberismo.

Da non confondere col liberalismo.

Il liberalismo è una dottrina politica che teorizza la “libertà” dei cittadini “dallo” Stato, il liberismo è una dottrina economica.

Si tratta, tuttavia, di dottrine che presentano una qualche affinità.

Certamente. Il liberismo teorizza la libertà dei privati in campo economico: sono loro che devono decidere che cosa produrre, come produrre e dove commercializzare.

Senza intralci da parte dello Stato.

Esatto: senza che lo Stato detti ordini su che cosa, ad esempio, produrre.

Contro quindi il primato della politica sull'economia.

Contro il mercantilismo del '700 secondo cui è lo Stato che deve guidare l'attività economica.

Il liberismo sarà di nuovo una bandiera contro i regimi comunisti del '900.

È vero. Non è lo Stato che, in nome di un presunto interesse collettivo, ha il compito di pianificare l'economia di un Paese, ma sono i privati che hanno diritto alla totale autonomia decisionale: nessuno meglio di loro, che rischiano in proprio, sa quali siano le scelte più convenienti, più oculate, più razionali dal punto di vista economico.

Smith, dunque, inneggia alla proprietà privata, alla libera iniziativa privata, al libero scambio.

La libera concorrenza: è questo il cuore del liberismo. È questa che produce effetti benefici per tutti: la riduzione dei prezzi e il miglioramento della qualità.

Una visione tutta rose e fiori.

Smith tende a vedere nel suo tempo gli effetti positivi tra cui lo stimolo a investire sempre di più in tecnologia al fine di abbattere i costi di produzione.

Ma la concorrenza può avere degli effetti nefasti: lo sfruttamento disumano dei lavoratori, licenziamenti. Tutto in nome della crescita della produttività e della diminuzione dei costi. Che cosa è stata poi la drammatica crisi del '29 se non uno dei frutti amari del libero mercato? Non è stata figlia del libero mercato la bolla immobiliare americana che alcuni anni fa ha provocato un aggravio dei debiti pubblici europei pari a quello provocato dalla seconda guerra mondiale? Non sono stati, infine, i liberi mercati finanziari a scatenare il ciclone che si è abbattuto, ancora più recentemente, su alcuni Paesi europei mettendoli letteralmente in ginocchio?

È vero. Smith tende a cogliere nel libero mercato – ne abbiamo appena parlato – una “mano invisibile”, una sorta di provvidenza che da una somma di utili perseguiti da singoli privati (ogni operatore pensa al suo tornaconto) trae un bene collettivo.

Smith non poteva prevedere lo scenario che oggi è sotto gli occhi di tutti: un mercato tendenzialmente globale in cui il lavoro a tempo indeterminato è sempre più un privilegio di pochi.

Infatti. Egli, comunque, pur inneggiando alla libera concorrenza, non nasconde la sua simpatia per i lavoratori. Così scrive: “Nessuna società può essere florida e felice se la grande maggioranza dei suoi membri è povera e miserabile. Oltretutto, è semplice questione di equità il fatto che coloro che nutrono, vestono e alloggiavano la gran massa del popolo debbano avere una quota del prodotto del loro stesso lavoro tale da essere loro stessi passabilmente ben nutriti, vestiti ed alloggiati”⁵.

Ma questo fa a pugni con l'elogio del libero mercato.

In qualche misura, sì. Lo stesso Smith, poi, giunge a dire: “Il governo civile, in quanto viene instaurato per la sicurezza della proprietà, viene in realtà instaurato per la difesa dei ricchi contro i poveri, cioè di coloro che hanno qualche proprietà contro coloro che non ne hanno nessuna”.

Mi pare un socialista ante litteram, altro che il teorico delle leggi eterne del capitalismo!

È tutt'altro che socialista, ma è indubbio che avverta fortemente la questione dell'ingiustizia sociale.

⁵ Le citazioni tratte dalla *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* sono tradotte da Giuliano Canavese e Umberto Livini: vedi Adam Smith, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Mondadori, Milano 1977.

Il valore del lavoro

David Ricardo, che scrive il suo capolavoro *Sui principi dell'economia politica e della tassazione* una cinquantina di anni dopo, a sua volta arricchisce l'analisi di Smith.

Abbiamo già analizzato la sua osservazione sulla scarsità quale caratteristica di una merce.

Sì. È grazie a tale scarsità che, secondo Ricardo, esistono merci il cui valore di scambio non dipende dal lavoro.

Mi pare incredibile: così crolla la teoria del valore-lavoro.

Si tratta solo di merci speciali quali vini pregiati, opere d'arte, libri e monete rare: il valore di scambio della maggioranza delle merci dipende invece dalla quantità di lavoro necessaria a produrle.

Ricardo arriva ad applicare la teoria del valore-lavoro alle economie mature (anche questo l'abbiamo già visto): pure le macchine più sofisticate, infatti, altro non sono che lavoro incorporato.

Già. Ricardo, poi, distingue il valore "nominale" del salario dal suo valore "reale".

Una distinzione sensata: un conto, infatti, è la quantità di denaro che si riceve a titolo di stipendio e un conto il suo potere di acquisto.

Esatto: il potere di acquisto è il valore "reale" del salario ed è questo che conta, non il numero delle banconote. Ricardo applica la teoria del valore-lavoro allo stesso salario: come il valore di scambio di una merce equivale alla quantità di lavoro necessaria a produrla, così il valore di scambio di un lavoratore (il suo salario) equivale al lavoro necessario a produrre il lavoratore stesso, cioè a mantenerlo in vita.

Questo è solo il valore di scambio. Il valore di mercato, invece, come quello di tutte le altre merci, dipende dalla legge della domanda e dell'offerta.

Ne abbiamo già parlato.

Sì. Ricardo, però, precisa che il valore di mercato tende a coincidere col valore di mercato.

Come è possibile?

Una crescita dei salari sul mercato (sulla base di una domanda da parte delle aziende superiore all'offerta) produce un miglioramento delle condizioni di vita e di conseguenza un incremento della popolazione, il che farà crescere l'offerta di lavoro.

E ciò farà diminuire i salari.

Infatti.

Ma questo avverrà in tempi lunghi.

Certo.

Un reddito che non è salario, né profitto

Ricardo è noto anche per la sua analisi della rendita.

Che è altra cosa dal profitto.

Senza dubbio: il profitto è il reddito dell'imprenditore che investe, mentre la rendita è il reddito percepito da un soggetto (un individuo o una società) proprio per il fatto di essere proprietario di un bene che viene affittato.

Dietro la rendita, dunque, non ci sono né lavoro né rischio imprenditoriale.

È così.

Se il bene in questione è un terreno, la rendita varia a seconda della qualità del terreno stesso e della sua ubicazione: se è vicino a una città, è più alta.

E varia anche a seconda dell'andamento della popolazione: se questa cresce, si ha un incremento di domanda di beni alimentari, il che costringe a coltivare terreni meno fertili, terreni cioè che richiedono più lavoro e quindi più costi.

Sono quindi i proprietari dei terreni più fertili ad avere una rendita.

Ma se la popolazione aumenta ulteriormente e si coltivano terreni ancora meno fertili, anche i proprietari dei terreni di seconda qualità possono pretendere una rendita.

Quando si parla di rendita oggi penso alla rendita finanziaria.
Che è di sicuro la forma di rendita più diffusa nei nostri tempi.

La forza-lavoro

Torniamo a Marx. Sono questi concetti-chiave dell'economia classica inglese che egli riprende, apportando tuttavia ad essi delle modifiche significative. A proposito, ad esempio, del valore di scambio di una merce il nostro precisa che è dato dalla quantità di lavoro "socialmente necessario" a produrla.

Vale a dire?

Marx intende con questa espressione la produttività media, date determinate attrezzature e determinate abilità lavorative di una certa epoca.

Una variante di grande rilevanza.

Sì: se così non fosse, il prodotto del lavoratore pigro avrebbe un valore di scambio maggiore rispetto a quello di un lavoratore agile, il che sarebbe paradossale.

Affrontiamo ora lo scambio, a partire dalla forma più semplice: il baratto. Col baratto si scambia merce contro merce. Ecco la formula: M-M. Con l'introduzione della moneta la formula cambia: M-D-M.

Il fornaio, ad esempio, produce il pane, lo vende sul mercato in cambio di denaro (D) e con questo si compra i prodotti di cui ha bisogno.

È così.

Non è questa la formula del capitalismo.

Infatti: in tale sistema l'obiettivo non è quello di soddisfare i propri bisogni, ma l'incremento del capitale investito. La formula, quindi, inizia con D (il denaro investito) e finisce con D (il profitto). Eccola: D-M-D'.

Il secondo D (D'), dunque, deve essere superiore al primo.

Naturalmente: il capitalista mira a un reddito superiore al denaro investito. In altre parole, il capitalista investe denaro nell'acquisto di un capannone, di materie prime, di manodopera... (M) con il fine di incrementare il D investito.

Le carte in regola dei capitalisti

Anche il lavoro quindi è considerato una merce.

Infatti. A differenza degli economisti inglesi, Marx osserva che il capitalista non acquista il "lavoro", ma la "forza-lavoro" (*Arbeitskraft*), cioè la capacità di lavoro.

Il lavoro non è che la traduzione concreta della capacità di lavoro.

Esatto. A questo punto dobbiamo chiederci da che cosa ha origine l'incremento del denaro investito.

Io ritengo che sia il livello tecnologico dell'azienda: più questo è elevato, più l'azienda è competitiva sui mercati e, quindi, più guadagna.

Non è questa l'opinione di Marx. Secondo lui a determinare l'incremento è solo la forza-lavoro.

Ma in un'azienda ci sono sempre più fattori produttivi: di sicuro la forza-lavoro, ma anche le macchine.

Secondo Marx non vi è ragione per cui le macchine trasferiscano al prodotto più valore di quanto fisicamente contengono, e così non vi è nessuna ragione per cui le materie prime e il capannone accrescano il loro valore durante il processo produttivo. Ecco perché non rimane altro che la forza-lavoro.

Ma il lavoratore non lavora gratis per il padrone.

Senza dubbio. Il lavoratore, però, nell'arco di una giornata non solo produce l'equivalente del suo salario (*Arbeitslohn*), ma anche un valore aggiuntivo che va nelle tasche del capitalista. Marx parla di "lavoro necessario" (*Mehrarbeit*) che è quello che produce l'equivalente del salario e di "pluslavoro" che è il lavoro necessario a produrre l'eccedenza che viene chiamata "plusvalore" (*Mehrwert*).

Ma se così fosse, il capitalista commetterebbe un furto ai danni del lavoratore.

Nessun furto nella logica del capitalismo: il padrone acquista il lavoratore per una giornata, lo paga per una giornata e utilizza il suo valore d'uso per una giornata. Il capitalista, dunque, ha tutte le carte in regola.

Ma non lo paga per quanto rende.

No: lo paga per il valore di scambio che il lavoratore ha: l'equivalente dei mezzi di sussistenza (ricorda l'analisi di Ricardo). Siamo sempre all'interno della teoria del valore-lavoro.

Una teoria che di fatto giustifica lo sfruttamento del lavoratore.

È quanto afferma Marx: l'errore di fondo degli economisti inglesi è quello di considerare il lavoratore alla stregua di una merce (seppur speciale).

Ma nella logica del capitalismo non può che essere così: la forza-lavoro viene acquistata e venduta sul mercato come qualsiasi altra merce.

Infatti.

Il destino del capitalismo

Marx arricchisce la sua analisi affermando che il plusvalore generato dal pluslavoro non è *tout court* il profitto o, meglio, il "saggio del profitto".

Qui entriamo troppo nei dettagli.

Nulla di difficile: il profitto non è un valore in sé, ma va rapportato all'intero capitale investito. Ecco la formula marxiana: p_v (che sta per plusvalore) / $c+v$ (che stanno rispettivamente per capitale costante e capitale variabile). È questo il "saggio del profitto".

Il capitale variabile, naturalmente, è la forza-lavoro perché non riproduce solo se stessa, ma produce anche un'eccedenza.

Infatti: il capitale costante, invece (macchinari...), rimane tale perché non accresce il suo valore durante il processo produttivo. Marx entra ulteriormente nel dettaglio introducendo un altro saggio (o tasso): il "saggio del plusvalore". Si tratta del rapporto tra plusvalore e il capitale variabile (p_v/v).

Che cosa indica esattamente?

È il saggio di sfruttamento, vale a dire il rapporto che c'è tra il plusvalore e il lavoro necessario: se la giornata lavorativa è di 12 h di cui 6 di lavoro necessario e 6 di pluslavoro, il tasso di sfruttamento è del 100%. Si tratta di una formula da tenere presente se si vuole capire una celebre legge di Marx. Come è da tenere presente un'altra formula: $c/c+v$ che esprime la "composizione organica del capitale", cioè il rapporto tra il capitale costante e l'intero capitale investito.

Vale a dire l'incidenza dei macchinari sul capitale investito.

In qualche misura sì: va ricordato, però, che il capitale costante non include solo i macchinari.

A questo punto abbiamo in mano tutti gli strumenti per comprendere la legge marxiana: la cosiddetta legge della "caduta tendenziale del saggio di profitto".

Non si tratta, quindi, propriamente di una "legge", ma di una "tendenza".

Sì. Entriamo ora nel merito. Supponiamo che gli imprenditori abbiano una forte esigenza di assumere forza-lavoro e supponiamo pure che l'offerta di tale forza-lavoro sia piuttosto scarsa. Che cosa accadrebbe?

I salari crescerebbero.

Sì, in termini tecnici, il valore di mercato della forza-lavoro crescerebbe oltre il suo valore di scambio (*Tauschwert*). Ma in tale ipotesi, il plusvalore si contrarrebbe.

Non necessariamente: basterebbe (rimango in questa logica) far lavorare di più il lavoratore per più ore.

È un'ipotesi che Marx prende in considerazione. Egli, tuttavia, si affretta a precisare che laddove l'orario di lavoro è già pesante, è impensabile prolungarlo.

A questo punto non vi sarebbe alternativa che quella di investire in macchinari in modo da ridurre il "lavoro-necessario" e dilatare il "pluslavoro" che è la fonte del plusvalore.

Un'alternativa che però alla lunga può trasformarsi in un *boomerang*: se crescono i macchinari, aumenta c , e se aumenta c , diminuisce il saggio del profitto ($p/c+v$).

Mi pare un discorso troppo tecnico.

Non troppo. Chiariamo. L'investimento in macchinari non può che avere ripercussioni a livello di forza-lavoro.

Infatti: verrebbero licenziati i lavoratori in eccedenza.

Ora, se dovesse crescere in modo rilevante il numero dei disoccupati, gli stessi salari diminuirebbero. È questo un obiettivo costantemente perseguito dai capitalisti: tenere il più possibile alto il livello dei disoccupati (il cosiddetto esercito di riserva). Più disoccupati ci sono, infatti, più i salari diminuiscono e più i padroni possono dilatare il pluslavoro.

Ma se diminuissero i salari (sempre per la nota legge della domanda e dell'offerta), il plusvalore riprenderebbe a salire.

Sì, ma è anche vero che più si investe in macchinari, più il saggio del profitto si riduce. Marx ipotizza uno scenario in cui il saggio di sfruttamento sia del 100% e il capitale variabile sia 100. Partendo da questi presupposti, un conto è il saggio del profitto se c equivale a 50 e un conto se c equivale a 400: si passerebbe da un saggio del 66% a uno del 20%. Più quindi si investe in macchinari, più il saggio del profitto tende a contrarsi. E questo contribuirà, assieme ad altri fattori, a far implodere il capitalismo.

Ma è impensabile che il capitalista operi per la sua rovina.

Il mondo economico è particolarmente complesso (tanto più oggi rispetto ai tempi di Marx). Tutto dipende dalle variabili in atto. Marx ne ipotizza alcune e su queste costruisce la sua "legge". Del resto è perfettamente consapevole che possono esistere dei fattori antagonisti, fattori cioè in grado di ostacolare l'azione della legge in questione.

Si tratta di una "astrazione".

Già, come del resto sono in generale le teorie economiche.

Uno dei tanti profeti

Mi pare che di Marx rimanga ben poco.

Rimane la denuncia del sistema capitalistico, un sistema in cui i lavoratori sono "schiavi alle dipendenze del capitale" (*vom Kapital abhängigen Sklaven*), in cui l'operaio è sì libero (*freie*) dal punto di vista giuridico e politico, ma sotto il profilo economico è solo libero... di essere schiavo, non è proprietà di una persona, ma "proprietà del capitale" (*Eigentum des Kapitals*). Un sistema che aliena l'uomo, lo disumanizza.

Una denuncia che va contestualizzata. Un conto è il capitalismo brutale dell'Ottocento e un conto il capitalismo... dal volto umano di oggi: il lavoratore, nel nostro tempo, sia nella fabbrica che fuori gode di una libertà assolutamente inimmaginabile nell'epoca in cui è vissuto Marx.

È tanto libero che è alla mercé delle leggi del mercato: sempre più spremuto in fabbrica e sempre più precario. E poi sempre più schiavo dei bisogni indotti dal sistema.

Ma gli imprenditori fanno gli imprenditori. È la globalizzazione che li espone a una concorrenza agguerrita da parte dei Paesi emergenti. Che cosa potrebbero fare altrimenti? Sobbarcarsi l'onere di pagare lavoratori in eccedenza? Questo lo facevano i regimi comunisti che sono falliti. L'unico che non è ancora fallito è quello cinese perché ha aperto le porte al capitalismo occidentale, con la sua vitalità, con la sua eccezionale capacità di generare ricchezza.

Sulla pelle dei lavoratori però, che vengono sfruttati non meno che nell'Ottocento: lavoratori senza alcun diritto, veri e propri nuovi schiavi.

Ma in Cina gli operai percepiscono un reddito che è di gran lunga superiore a quello che percepivano da contadini.

Sì, ma hanno un ritmo di lavoro a dir poco infernale. Quasi come dei robot. E questo accade anche nel "paradiso" dell'ex Unione sovietica dove a dominare non è la politica, ma la legge del profitto, anzi la legge della giungla.

È vero, nell'ex Unione sovietica questo accade perché lo Stato è debole: si è passati da uno Stato onnipotente, dirigista, a uno Stato debole con i forti. È il primato dell'economia sulla politica.

È proprio Marx che ha teorizzato il primato della politica sull'economia, il primato dell'interesse generale sugli interessi privati.

Sì, ma quella di Marx è solo un'utopia. Nei panni dello "scenziato" egli ha sbagliato tutto. E ha sbagliato anche perché è stato prigioniero dell'impianto hegeliano. Liberato da questo impianto, liberato dal suo camice di scenziato, Marx è solo uno dei tanti profeti che ha avuto la storia, un messia ateo.

Un messia che, forse, ha qualcosa ancora da dire all'uomo di oggi. Così scrive uno studioso, Diego Fusaro, a proposito del *Manifesto*: "Il fallimento catastrofico delle profezie del *Manifesto* non intacca minimamente l'esattezza delle sue denunce e la precisione chirurgica delle sue critiche. Per questo motivo, il mondo di oggi *può*, e forse *deve*, essere interpretato con le categorie coniate dal *Manifesto*: *soltanto con esse*, non lo si capisce pienamente, ma, *senza di esse*, non lo si capisce affatto e si finisce per vivere nell'illusione anestetizzante, largamente diffusa già ai tempi di Marx, che il capitalismo sia un modo di vita e di produrre naturale, eterno e intrascendibile"⁶.

Un idealista.

⁶ Saggio introduttivo a Marx-Engels, *Manifesto e principi del comunismo*, Bompiani, Testi a fronte, Milano 2009, pp. 213-214.