

# UNA STORIA DI LOTTE O UNA LOTTA DI STORIE? IL RUOLO DELLE IDEE NELLA SOCIOLOGIA STORICA DI KARL MARX

*Riccardo Campa*

Jagiellonian University in Krakow  
riccardo.campa@uj.edu.pl

Orbis Idearum (ISSN: 2353-3900), Vol. 3, Issue 2 (2015), pp. 1–51

## 1. PREMESSA

L'intento principale di questo saggio è portare in superficie e chiarire alcune idee fondamentali sulle quali si regge la sociologia storica<sup>1</sup> di Karl Marx. Sebbene la concezione materialistica della storia sia un tema già ampiamente affrontato nella letteratura marxista<sup>2</sup>, la specificità del nostro studio risiede nella prospettiva adottata, che è quella propria della *storia delle idee*. Più precisamente, la tesi che vogliamo sostenere qui è che Marx non si limita a osservare “fatti empirici” ed elaborare “leggi naturali della storia”, come a più riprese afferma, ma organizza una grande massa di dati storici sulla base di alcune “idee” che sono non meno speculative e controverse di quelle prodotte dai filosofi hegeliani, vecchi e giovani.

Si potrebbe pensare che l'azione stessa di declassare i mattoni della concezione materialistica della storia dallo status di “fatti” allo status di “idee” abbia intenti o esiti critici, ma per fugare questo dubbio basti ricordare che, agli occhi di uno storico delle idee, le idee sono tutt'altro che elementi irrilevanti del divenire storico. Alle idee – giuste o sbagliate che siano – riconosciamo un ruolo decisivo nei processi storici.

Il presente saggio non rappresenta, dunque, una critica al pensiero politico di Marx. Anche perché, assumendo una tale prospettiva, ci porremmo ipso facto al

- 
- 1 Il motivo per cui definiamo “sociologia storica” la concezione della storia di Karl Marx diventerà più chiaro nel prosieguo. Per ora basti sapere che si tratta di una terminologia già in uso nella comunità scientifica. Cfr. M. Paci, *Lezioni di sociologia storica*, Il Mulino, Bologna 2013.
  - 2 Uno dei vantaggi che si ha quando si scrive un saggio su Marx è che si è dispensati, per ovvi motivi, dall'obbligo di citare *tutta la letteratura sull'argomento*. Chi fosse interessato a una *critica della critica* può sempre fare riferimento a un “classico” del genere, in tre volumi: L. Kołakowski, *Main Currents of Marxism. Its Rise, Growth, and Dissolution*, 3 voll., Clarendon Press, Oxford 1978.

di fuori di quelli che sono gli scopi e i metodi della storia delle idee. Detto altrimenti, dimostrare che Marx fonda la sua dottrina su “idee” non significa necessariamente sostenere che la sua dottrina sia sbagliata o inutile, né che attraverso di essa il filosofo di Treviri non sia riuscito ad avvicinarsi alla griglia empirica più di altri pensatori del suo tempo. Significa, questo almeno è l'intento, inquadrare la dottrina marxiana in una prospettiva epistemologica più raffinata. Del resto, se dedichiamo tempo ed energie allo studio di Marx – tra l'altro in un tempo di riflusso in cui le sue idee hanno perso l'egemonia culturale di cui godevano alcuni decenni orsono – è perché concordiamo con Max Weber quando indica in Karl Marx e Friedrich Nietzsche i due studiosi dai quali non si può prescindere, se si vuole davvero comprendere la Modernità e la sua genesi<sup>3</sup>.

Per corroborare la nostra tesi, sul piano metodologico, procederemo come segue: cercheremo di isolare alcuni assunti della narrazione marxiana e, confrontandoli con studi empirici di segno contrario, mostreremo che essi sono quantomeno *problematici*. La problematicità non sarà interpretata come segno della loro falsità. Non possiamo essere ingenui e assumere che la verità sia necessariamente negli studi di segno contrario. Inoltre, va tenuto presente che Marx non aveva accesso a una serie di conoscenze di cui noi oggi disponiamo. Tuttavia, se riusciremo a dimostrare che i fatti e le leggi naturali di cui parla Marx sono in realtà “costrutti ideali”, fortemente radicati nella *Weltanschauung* del suo tempo, nonché contraddetti da altri studi empirici già esistenti o intervenuti successivamente, potremo concludere che nemmeno lui è sfuggito dal terreno della lotta di idee che con tanta energia ha imputato ai suoi avversari. Ha solo creduto di esservi riuscito, ma in realtà ha interpretato, non meno degli altri, la realtà attraverso le lenti di un'ideologia.

Prima di avventurarci nell'impresa, dobbiamo però ancora chiarire che cosa intendiamo con i due termini cardine di questo saggio: “idea” e “sociologia storica”. In un altro scritto, abbiamo già discusso diffusamente il significato della parola “idea” e non possiamo riprendere qui in dettaglio i particolari di quel discorso, ma sarà utile richiamarne perlomeno un passo.

Un'idea non può essere un semplice giudizio di fatto osservativo, testabile empiricamente, direttamente verificabile con i sensi. Anche in linguaggio ordinario, non ha molto senso dire: “l'idea che oggi piove” o “l'idea che mi duole una gamba”. Le idee sono aldilà di ogni esperienza empirica diretta e, perciò, portano sempre con sé un alone di incertezza e di dubbio. Talvolta sono idealizza-

---

3 Poco prima di morire, Weber fece a Baumgarten la seguente confessione: «L'onestà intellettuale e soprattutto di un filosofo dei nostri giorni si può misurare dal modo con cui egli si colloca nei confronti di Nietzsche e Marx. Chi non ammette che non avrebbe potuto svolgere parti importanti del suo stesso lavoro senza tener conto del lavoro di questi due pensatori, inganna se stesso e gli altri. Il mondo nel quale noi spiritualmente viviamo è un mondo profondamente segnato da Marx e da Nietzsche» (Cit. da: W. Tennis, *Il problema Max Weber*, Laterza, Bari 1991, p. 193).

zioni di oggetti e sono perciò deliberatamente irrealistiche, come gli idealtipi di Max Weber<sup>4</sup>.

Gli enunciati che rappresentano singoli fatti empirici sono anch'essi "costrutti", ma sono meno speculativi rispetto alle idee, perché hanno una funzione diversa, più limitata, meno ambiziosa. Perciò, riescono a catalizzare un grado di consenso maggiore (o di controversia minore) rispetto alle idee. Se iniziano a cadere gocce di pioggia e dico "sta piovendo!", difficilmente le persone che mi circondano apriranno un dibattito per stabilire se quanto affermo è vero o falso, sul significato e le ragioni del fenomeno, sul concetto stesso di "pioggia". Verosimilmente, dopo che altre gocce avranno provveduto a confermare empiricamente la mia affermazione, si metteranno rapidamente in cerca di un riparo. Le idee, invece, servono a ordinare in uno schema coerente e comprensibile una grande mole di fatti o eventi. Nelle discipline storiche, il prezzo che si paga quando si cerca di dare *un senso* al torrenziale e apparentemente caotico flusso degli eventi è quello di produrre una narrazione idealizzata e, perciò, parzialmente irrealistica.

Per quanto riguarda il termine "sociologia storica", è evidente che si tratta di un'etichettatura retrospettiva. Marx non ha mai denominato così la propria dottrina. Julien Freund nota che Marx cita August Comte molto raramente e senza mostrare particolare entusiasmo per le sue idee sociologiche. Ciononostante, lo stesso Freund ritiene sensato parlare di *sociologia di Marx*<sup>5</sup>. Il problema è che l'opera di Marx si pone deliberatamente fuori da ogni campo disciplinare tradizionale e, perciò, qualsiasi etichettatura che intenda rispettare il senso odierno delle parole non può che essere deliberatamente anacronistica. Già, mezzo secolo fa, Henri Lefebvre notava che Marx non è un filosofo, né un'economista, né uno storico, né un sociologo, ma nella sua opera si trovano risposte ai problemi tutte queste scienze sociali<sup>6</sup>.

Considerando gli studi che Marx ha compiuto, domina la tendenza a definirlo "filosofo". Nemmeno noi mancheremo di attribuirgli questo titolo, di tanto in tanto, rispettando così la tradizione. Tuttavia, a ben vedere, anche parlare di Marx come filosofo è una forzatura, giacché egli prende esplicitamente le distanze dalla

4 R. Campa, *Il problema della competenza disciplinare nella storia delle idee*, in M. Kowalewicz, *Formen der Ideengeschichte*, mentis Verlag, Munster 2014, p. 258.

5 «Marx n'utilise pas le terme de sociologie, mais celui de science sociale. D'ailleurs, il ne connaissait guère l'inventeur du term, August Comte, qu'il ne cite que fort rarement, et encore pour s'en gausser. (...) Il y a donc quelque anachronisme à parler de la sociologie de Marx. Toutefois, puisque le nom de sociologie a supplanté celui de science sociale, nous nous conformerons à l'habitude prise et re ue, y compris à propos de Marx». J. Freund, *Karl Marx et la sociologie dite révolutionnaire*, «Revue européenne des sciences sociales», vol. XXII, n. 66, 1984, p. 91.

6 «Marx was neither a philosopher, nor an economist, nor a historian, nor a sociologist. Yet within his work one finds responses to various problems of philosophy, as well as to those of particular specialized fields (economics, history, sociology, anthropology, etc.)». H. Lefebvre, *The Sociology of Marx*, Columbia University Press, New York 1982 (1968), pp. vii-viii.

“filosofia della storia”<sup>7</sup>. Questa presa di distanza emerge, in particolare, ne *L'ideologia tedesca*<sup>8</sup>, ove Marx ed Engels<sup>9</sup> scrivono:

Là dove cessa la speculazione, nella vita reale, comincia dunque la scienza reale e positiva, la rappresentazione dell'attività pratica, del processo pratico di sviluppo degli uomini. Cadono le frasi sulla coscienza e al loro posto deve subentrare il sapere reale. Con la rappresentazione della realtà la filosofia autonoma perde i suoi mezzi d'esistenza<sup>10</sup>.

Possiamo notare che, oltre a emettere una sentenza di morte per la filosofia, Marx chiama “scienza positiva” il risultato della propria attività di ricerca. Sappiamo che Comte denominerà prima “filosofia positiva”, poi “fisica sociale” e infine “sociologia” il medesimo tentativo di dare corpo a una scienza empirica della società.

Se dobbiamo restare alla lettera, gli orizzonti disciplinari a cui Marx fa nominalmente riferimento, in senso positivo, sono quelli della “storia” come oggetto di studio, dello “storico” come specialista, e della “storiografia” come scienza. Una locuzione che usa spesso per indicare la propria teoria è “concezione della storia”<sup>11</sup>. Inoltre, afferma perentoriamente: «Noi conosciamo soltanto una unica *scienza*: la scienza della storia. Considerata da due diversi lati, la storia può dividersi in storia della natura ed in storia degli uomini»<sup>12</sup>.

Lefebvre nota, però, che appiccicare a tutta l'opera di Marx, o anche al solo materialismo storico, l'etichetta di “storiografia” – per come la intendiamo oggi – sarebbe fuorviante. Egli aveva, infatti, in mente una “storia totale” che includeva come soggetto *tutta la scienza* e come oggetto *tutta la realtà*<sup>13</sup>. Lo stesso Lefebvre

7 «Marx did not formulate a philosophy of history: on this score, too, he broke with Hegelianism». Ivi, p. 20.

8 Opera non pubblicata dopo la stesura o, per dirla con le parole degli autori, lasciata alla “rodente critica dei topi”, ma non per questo meno significativa, perché mai rinnegata. Per un'istruttiva ricostruzione delle vicende storiche di questo manoscritto si veda: M. Musto, *Vicissitudini e nuovi studi de 'L'ideologia tedesca'*, «Critica Marxista», n. 6 (2004), pp. 45-49.

9 Com'è noto, Engels è coautore dell'opera. Questo riconoscimento iniziale è dunque dovuto. Tuttavia, per non appesantire troppo il testo, d'ora innanzi, riferiremo al solo Marx i contenuti delle opere scritte a quattro mani, assecondando un uso che, tra l'altro, è piuttosto frequente. In un'edizione inglese de *L'ideologia tedesca*, per esempio, compare solo Marx come autore, mentre il nome di Engels è riportato tra parentesi: K. Marx (with F. Engels), *The German Ideology*, Prometheus Books, New York 1998.

10 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori Riuniti, Roma 1958, p. 14.

11 Ivi, pp. 19, 26, 28, 29, 31, 37 e 61.

12 Cit. da: S. F. Romano (a cura di), *Il pensiero di C. Marx e F. Engels. Antologia di scritti*, Sansoni, Firenze 1951, p. 38. Il testo dell'antologia è tratto dall'edizione Pischel de *L'ideologia tedesca*, stampata a Milano nel 1947.

13 «May we not say that Marx conceived and projected a *total history*, one that history in the strict sense

si chiede, allora, se non si possa parlare più propriamente di Marx come di un sociologo. Nota che in un'interpretazione ampiamente accettata nei paesi comunisti, il materialismo storico è inteso come una "sociologia generale", o meglio come un surrogato di ciò che va sotto questa denominazione nei paesi capitalisti<sup>14</sup>. Nota poi che questa interpretazione, sebbene inadeguata come tutte le altre, è diffusa anche in Germania e Austria<sup>15</sup>. Per questa via, giunge alla seguente conclusione:

*Marx is not a sociologist, but there is a sociology in Marx*<sup>16</sup>.

Questa conclusione, inconsistente soltanto in apparenza, giustifica il titolo del suo libro: *La sociologie de Marx*<sup>17</sup>. Da qui ripartiamo noi, con la differenza che preferiamo rimarcare che si tratta di una "sociologia storica", ovvero della sociologia come l'intendevano i padri fondatori della disciplina – una sociologia dei processi capace di dar conto dei grandi mutamenti storici della società umana. Lefebvre, scrivendo nel 1968, non ha sentito questa esigenza, ma non poteva certamente immaginare che gli sviluppi successivi avrebbero portato gran parte della sociologia accademica a concentrarsi su micro-problemi della vita quotidiana e a condurre sondaggi di opinione sui gusti dei telespettatori o dei consumatori. Oggi, la sociologia *mainstream* si occupa quasi esclusivamente del *presente*. Perciò, non ci resta che qualificare meglio il campo d'indagine, chiarendo che l'orizzonte di Marx – come il nostro – è quello della sociologia storica.

## 2. L'IDEA MARXIANA DI IDEA

Il dato da cui dobbiamo partire è che Marx, al contrario degli storici delle idee, non sembra tenere in gran conto le "idee". Ritiene che l'originalità del suo approccio consista nell'aver messo finalmente al centro dell'attenzione i "fatti". Di questo sono convinti anche i seguaci più ortodossi di Marx. Non a caso, definiscono "scientifico" il socialismo che egli propugna e celebrano lo stesso studioso come "il Galileo della scienza sociale".

---

– history as a field of knowledge, a science – cannot encompass?». H. Lefebvre, *The Sociology of Marx*, cit., p. 17.

14 «According to the interpretation still too widely accepted in the Soviet Union, historical materialism is a kind of general sociology, corresponding to what is so termed in capitalist countries, to be sure in a broader and truer sense». Ivi, pp. 18-19.

15 «Are we to view Marx as a sociologist? Such an interpretation would be just as inadequate as the others, though it has been fairly widespread in Germany and Austria». Ivi, p. 21.

16 Ivi, p. 22.

17 A dimostrazione del fatto che la conclusione ha fatto breccia, lo stesso titolo sarà riutilizzato tre decenni più tardi da Jean-Pierre Durand per una sua opera: *La sociologie de Marx* La Découverte, Paris 1995.

Al contrario, i filosofi che lo hanno preceduto, in particolare quelli riconducibili alla tradizione dell'idealismo tedesco, si sarebbero semplicemente gingillati con "idee" e, tra l'altro, con la convinzione – a suo dire ingenua – che la battaglia decisiva per cambiare il mondo si svolge proprio sul piano delle idee. I Giovani hegeliani sembrano, infatti, convinti che sostituire idee vere a idee false sia la preconditione e la scintilla di ogni scossa rivoluzionaria, se non la rivoluzione stessa, bell'e fatta. Questa convinzione è respinta con forza da Marx, nell'incipit de *L'ideologia tedesca*:

Finora gli uomini si sono sempre fatti idee false intorno a se stessi, intorno a ciò che essi sono o devono essere. In base alle loro idee di Dio, dell'uomo normale, ecc. essi hanno regolato i loro rapporti. I parti della loro testa sono diventati più forti di loro. Essi, i creatori, si sono inchinati di fronte alle loro creature. Liberiamoli dalle chimere, dalle idee, dai dogmi, dagli esseri prodotti dall'immaginazione, sotto il cui giogo essi languiscono. Ribelliamoci contro questa dominazione dei pensieri. Insegniamo loro a sostituire queste immagini con pensieri che corrispondano all'essenza dell'uomo, dice uno; a comportarsi criticamente verso di esse, dice un altro; a togliersele dalla testa, dice un terzo, e la realtà ora esistente andrà in pezzi. Queste fantasie innocenti e puerili formano il nucleo della moderna filosofia giovane-hegeliana, che in Germania non soltanto è accolta dal pubblico con orrore e reverenza, ma è anche messa in circolazione dagli stessi eroi filosofici con la maestosa coscienza della sua criminosa spregiudicatezza<sup>18</sup>.

Fantasie innocenti e puerili, dice Marx, perché gli eroi della filosofia tedesca, che si detronizzano a vicenda spingendo sempre più in là la critica alle categorie e alle idee della tradizione, approdando infine all'individualismo anarchico stirneriano, non tengono mai presente il legame tra queste idee astratte e la realtà sociale della Germania, o più in generale del globo terracqueo<sup>19</sup>.

La narrazione marxiana è dunque costruita sulla sistematica contrapposizione concettuale tra fatti e idee. I Giovani hegeliani «non riconoscono realtà storica ai fatti degli altri popoli, vivono in Germania sulla Germania e per la Germania»<sup>20</sup>. E se «per avventura una volta la teoria si mette a trattare temi storici reali, come per esempio il diciottesimo secolo, costoro danno soltanto la storia delle rappresentazioni, avulse dai fatti e dagli sviluppi pratici che ne sono la base»<sup>21</sup>. Ma pensare

18 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori Riuniti, Roma 1958, p. 3.

19 I rapporti intellettuali tra Marx e i Giovani hegeliani sono stati studiati in dettaglio da Warren Breckman, nella prospettiva della storia delle idee, in un volume che ha pochi rivali: *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory. Dethroning the Self*, Cambridge University Press, New York 1999.

20 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 18.

21 Ivi, p. 17.

che si possa cambiare il mondo semplicemente cambiando l'apparato concettuale – dice l'autore de *L'ideologia tedesca* – è come credere che per non annegare è sufficiente negare la realtà della legge di gravitazione<sup>22</sup>.

Da questo esempio si comprende piuttosto bene che, per Marx, le idee sono soltanto ombre di realtà e, perciò, la storia delle idee non può che avere esiti in certa misura mistificatori. In un significativo passaggio de *L'ideologia tedesca*, presente nel manoscritto originale ma barrato e perciò espunto dalla traduzione italiana, si legge quanto segue:

There is no specific difference between German idealism and the ideology of all the other nations. The latter too regards the world as dominated by ideas, ideas and concepts as the determining principles, and certain notions as the mystery of the material world accessible to the philosophers. Hegel completed positive idealism. He not only turned the whole material world into a world of ideas and the whole of history into a history of ideas. He was not content with recording thought entities, he also sought to describe the act of creation<sup>23</sup>.

Il peccato originale di Hegel è l'aver trasformato l'intera storia umana in una storia delle idee. E i Giovani hegeliani continuano a peccare, perché «considerano le rappresentazioni, i pensieri, i concetti, e in genere i prodotti della coscienza, da loro fatta autonoma, come le vere catene degli uomini, così come i Vecchi hegeliani ne facevano i veri legami della società umana»<sup>24</sup>. Perciò sono convinti che, per cambiare il mondo, sia sufficiente combattere contro le illusioni della coscienza. Credono di aver prodotto sistemi di pensiero capaci di scuotere il mondo e, in effetti, la borghesia colta ne è rimasta fortemente colpita, talvolta persino scioccata. Pensatori come Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach e Max Stirner, in pochi anni, hanno messo in dubbio la teologia e la morale cristiana, su cui si è appoggiata per millenni la società europea.

In realtà, secondo Marx, la coscienza non è affatto autonoma, perciò la religione cristiana è stata spodestata dal suo trono da ben altre forze, operanti al livello delle strutture materiali, mentre i Giovani hegeliani si sono limitati ad opporre “frasi” a “frasi”, “idee” a “idee”, “sovrastutture ideologiche” ad altre “sovrastutture ideologiche”, senza incidere in alcun senso sui rapporti di potere reali. Al limite, hanno

22 «Una volta un valentuomo si immaginò che gli uomini annegassero nell'acqua soltanto perché ossessionati dal pensiero della gravità. Se si fossero tolti di mente questa idea, dimostrando per esempio che era un'idea superstiziosa, un'idea religiosa, si sarebbero liberati dal pericolo di annegare. Per tutta la vita costui combatté l'illusione della gravità, delle cui dannose conseguenze ogni statistica gli offriva nuove e abbondanti prove. Questo valentuomo era il tipo del nuovo filosofo rivoluzionario tedesco». Ivi, pp. 3-4.

23 Questo passaggio si trova nell'edizione inglese: K. Marx (with F. Engels), *The German Ideology*, cit., p. 30.

24 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 7.

preso atto di un'avvenuta mutazione dei rapporti di potere, riflettendola nei propri sistemi filosofici, ma non l'hanno di certo generata.

Notoriamente, per il filosofo di Treviri, i veri rapporti di potere sono situati al livello dei rapporti economici, dai quali dipende la sopravvivenza biologica degli attori storici. Le vere catene degli uomini si trovano nei rapporti materiali tra individui empiricamente esistenti<sup>25</sup>. E per spezzare queste catene serve ben altro che una rivoluzione nel mondo delle idee. Serve una rivoluzione nel mondo dei fatti.

Non a caso, riferendosi alla concentrazione in poche mani della proprietà dei mezzi di produzione e all'emersione di una massa di individui alienati, Marx afferma: «A questo punto dunque si manifestano *due fatti* [enfasi nostra]»<sup>26</sup>.

Va osservato che Marx utilizza con parsimonia il semplice termine "fatto". Più spesso, qualifica e rafforza questo termine con un aggettivo. Parla di "fatto empirico", "fatto sensibile", "fatto esistente", "fatto storico universale" e "fatto materiale"<sup>27</sup>. Quando non utilizza la parola "fatto", contrappone comunque al termine "idea" espressioni come "base empirica", "condizioni empiriche", "situazione empirica", "osservazione empirica", "dati empirici esistenti", "esistenza empirica degli uomini", "individui empiricamente universali", ecc. Altre espressioni ricorrenti, volte a marcare la differenza dalla prospettiva idealistica, sono: "vita materiale", "ambiente materiale", "attività materiale", "comportamento materiale", "processo materiale", "produzione materiale", "materiale positivo", "legame materiale", "base materiale", e "prassi materiale". Molto utilizzato è anche il termine-concetto "realtà", talvolta qualificato come "realtà esistente" o "realtà sensibile".

25 Come nota il sociologo Raymond Boudon, inizialmente Marx sottoscrive i postulati dell'individualismo ontologico e metodologico, proprio come i teorici dell'economia politica "borghese", rimproverando Proudhon che al contrario «personifica la società». Solo successivamente attribuisce una realtà alle classi, per definizione sempre antagoniste, allontanandosi da questo paradigma. Cfr. R. Boudon, *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 161-162.

26 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 63.

27 Riportiamo qualche esempio tratto dallo stesso libro: «Nella storia fino ad oggi trascorsa è certo un fatto empirico che i singoli individui, con l'allargarsi dell'attività sul piano storico universale, sono stati sempre asserviti a un potere a loro estraneo» (Ivi, pp. 27-28); «D'altra parte in questa concezione delle cose così come realmente sono e sono accadute, quale apparirà ancora più chiaramente più sotto, ogni profondo problema filosofico si risolve con la massima semplicità in un fatto empirico» (Ivi, p. 16); «[Feuerbach] vuole stabilire la coscienza di questo fatto, vuole dunque, come gli altri teorici, suscitare soltanto una giusta coscienza su un fatto esistente, mentre per il comunista autentico ciò che importa è rovesciare questo esistente» (Ivi, p. 34); «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» (Ivi, p. 27); «Da ciò segue che questa trasformazione della storia in storia universale è non già un semplice fatto astratto della "autocoscienza", dello spirito del mondo o di qualche altro fantasma metafisico, ma un fatto assolutamente materiale, dimostrabile empiricamente, un fatto di cui ciascun individuo dà prova nell'andare e venire, nel mangiare, nel bere e nel vestirsi» (*Ibidem*); «La differenza fra individuo personale e individuo contingente non è una distinzione concettuale, ma un fatto storico» (Ivi, p. 58).

Quello che bisogna fare, secondo il fondatore del movimento comunista, è cercare il nesso esistente tra filosofia e realtà, tra critica e ambiente materiale, tra idee e fatti. È altresì convinto di avere trovato questo nesso, tanto che scrive:

I presupposti da cui muoviamo non sono arbitrari, non sono dogmi: sono presupposti reali, dai quali si può astrarre solo nell'immaginazione. Essi sono gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione. Questi presupposti sono dunque constatabili per via puramente empirica<sup>28</sup>.

E, ancora, aggiunge:

Esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca, che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita<sup>29</sup>.

Marx ribadisce il concetto anche nelle introduzioni alle diverse edizioni della sua opera più significativa: *Il Capitale*. Nella *Prefazione alla prima edizione tedesca*, datata 25 luglio 1867, l'autore si paragona spesso a uno scienziato naturale, propone paralleli con la biologia e la fisica, parla delle leggi della storia come di leggi naturali «che operano e si fanno valere con bronzea necessità»<sup>30</sup>. Nel *Poscritto alla seconda edizione tedesca*, datato 24 gennaio 1873, riassume così il suo metodo:

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, sotto il nome di Idea, trasforma addirittura in soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del processo del pensiero. Per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini<sup>31</sup>.

Insomma, Marx sembra volerci dire due cose: 1) che – a differenza dei suoi contemporanei – lui non si gingilla con idee astratte, ma con fatti scientificamente provati; 2) che sono le azioni degli attori sociali a determinare le idee e non viceversa.

28 Ivi, p. 8.

29 Ivi, p. 13.

30 K. Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 3-5.

31 Ivi, p. 9.

Affrontiamo separatamente le due questioni. Per quanto riguarda la prima, a ben vedere, la convinzione di avere trovato finalmente la via dei fatti appartiene a molti altri pensatori dell'Ottocento. In particolare, il primato dell'induzione è una caratteristica fondamentale dell'empirismo inglese, che trova in John Stuart Mill il proprio metodologo di spicco, e del positivismo francese, che ha il proprio capostipite in Auguste Comte. Marx, geloso della propria originalità e unicità, non vuole essere associato troppo strettamente agli empiristi inglesi e ai positivisti francesi, ma riconosce loro di avere fatto «i primi tentativi per dare alla storiografia una base materialistica, scrivendo per primi storie della società civile, del commercio e dell'industria»<sup>32</sup>. Il problema è che empiristi, positivisti e marxisti – pur accomunati dalla convinzione che si debba abbandonare ogni metafisica per osservare finalmente i “processi reali” – leggono diversamente la storia. E questa difformità è indice di una difficoltà intrinseca nello stabilire un chiaro discrimine tra fatti e idee.

Se nell'Ottocento, Comte e Mill tracciano una linea sicura per separare i fatti dalle teorie, «oggi è un luogo comune nella metascienza che “i concetti influiscono sulla percezione”. Il modo in cui vediamo il mondo e in cui gli diamo un senso dipende necessariamente dai concetti che possediamo»<sup>33</sup>. Con l'entrata in crisi della prospettiva positivista e del metodo induttivo, sono oggi ben pochi i filosofi convinti che si possano maneggiare direttamente “i fatti”. Questa convinzione persiste tra gli scienziati naturali di minore caratura, dotati di scarsa sensibilità filosofica, mentre gli stessi grandi esponenti della scienza naturale hanno riconosciuto a più riprese che il confine tra fatto e idea è alquanto labile<sup>34</sup>. Un fatto scientifico, come ha notato anche il medico-filosofo polacco Ludwik Fleck, non è davanti agli occhi, pronto a essere osservato, ma nasce e si sviluppa. E talvolta muore, ovvero cessa di essere fatto<sup>35</sup>.

32 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 19.

33 D. Oldroyd, *Storia della filosofia della scienza*, cit., p. 212.

34 Faremo solo due esempi. Albert Einstein asserisce che «le esperienze sensoriali sono il dato di partenza, ma la teoria che le interpreta è opera dell'uomo. È il risultato di un processo di adattamento straordinariamente laborioso: ipotetico, mai definitivo, sempre soggetto a discussioni e dubbi». A. Einstein, *Come cambia la fisica: teoria ed esperienza*, in G. Boniolo et al. (a cura di), *Filosofia della scienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 152. Anche Werner Heisenberg corregge l'immagine positivista della scienza: «Di solito lo sviluppo della scienza è visto come una sequenza di eventi di questo tipo: dapprima si osservano nuovi fenomeni, che vengono studiati con sistematicità; e dopo che è stata raccolta una quantità sufficiente di materiale sperimentale, i risultati suggeriscono i concetti grazie ai quali il materiale può essere interpretato. (...) Ma questa descrizione (...) è vera soltanto a metà. In realtà, l'attenzione e l'intuito di coloro che cercano di interpretare i fenomeni svolgono un ruolo importantissimo nello sviluppo, e perciò lo sfondo filosofico da cui partono – consciamente o meno – ha un'influenza determinante sui risultati della loro attività». W. Heisenberg, *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, Sellerio, Palermo 1999, p. 41.

35 Riconoscere che gli esseri umani in realtà non maneggiano fatti reali, ma simboli, ovvero “costrutti linguistici” come parole, concetti, idee, teorie e dottrine, non significa necessariamente sposare una posizione relativistica radicale. Si può rifiutare il realismo naif del positivismo e ammettere che con

Tra l'altro, pur senza arrivare a una concezione sociologica della conoscenza, William Whewell aveva individuato questo problema già nell'Ottocento. «Per Whewell (...) fatto e teoria non erano essenzialmente diversi, come lo erano stati per Mill. Se una particolare nozione potesse essere considerata un fatto o una teoria dipendeva dalla sua relativa familiarità e dal particolare stadio di sviluppo che la storia della scienza poteva avere raggiunto. Perciò le teorie di una generazione potevano fungere da fatti per la generazione seguente»<sup>36</sup>. Non a caso, in un periodo in cui domina la convinzione che i filosofi si occupano di idee, mentre gli scienziati si occupano di fatti, Whewell pubblica un libro dal significativo titolo *History of Scientific Ideas*<sup>37</sup>.

Questi dubbi epistemologici non paiono, però, affliggere Marx. La sua convinzione che tutti gli altri intellettuali sono vittime di pregiudizi e condizionamenti sociali che li inducono a produrre "mistificazioni oggettive", mentre lui sarebbe l'unico osservatore scevro da questi condizionamenti e dunque capace di vedere i fatti reali, sembra un tipico esercizio di *wishful thinking*<sup>38</sup>. Naturalmente, questo atteggiamento si può anche comprendere tenendo presente il fine politico dell'opera marxiana. Distinguere nettamente tra ideologie (quelle degli altri) e fatti reali (i nostri) è un artificio retorico dal quale può difficilmente prescindere chi intende spendere la propria dottrina sul terreno dei giochi di potere.

Per quanto riguarda la seconda questione, è indubbio che il ribaltamento di prospettiva operato da Marx è stato molto proficuo per le scienze sociali. Tuttavia, lo stesso schema che vuole le sovrastrutture ideologiche emanare dalle strutture materiali, e non viceversa, ossia – per dirla in termini più prosaici – che celebra il primato dell'economia sulla politica, è stato contestato da una schiera infinita di studiosi negli ultimi due secoli, anche all'interno della tradizione marxista<sup>39</sup>. Ciò non significa che chi postula il primato della politica sull'economia abbia necessariamente ragione, ma che siamo di fronte a due prospettive *problematiche* che hanno un chiaro nucleo metafisico, ossia che si pone al di là di ogni dimostrazione empirica decisiva. Per dirla con il nostro vocabolario, quello schema che fa dipendere le idee dai rapporti materiali non è un fatto, ma è esso stesso un'idea.

---

cetti e teorie scientifiche sono socialmente costruiti, ma al contempo sostenere che esistono criteri – di tipo pragmatico o razionale – per stabilire quali di questi costrutti sono più aderenti alla realtà.

36 D. Oldroyd, *Storia della filosofia della scienza*, Il Saggiatore, Milano 1986, p. 210.

37 W. Whewell, *The History of Scientific Ideas*, 2 voll., John W. Parker and Son, London 1858.

38 Parimenti, sembra illusorio assumere – come fa Karl Mannheim – che la classe degli intellettuali, nel suo complesso, sia esente da tali condizionamenti. Cfr. L. Pellicani, *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 11-15.

39 Il caso più eclatante è certamente Antonio Gramsci, il quale – pur approvando la Rivoluzione d'Ottobre – ha il coraggio di rilevare che «la rivoluzione dei bolscevichi è materiata di ideologie più che di fatti. (...) Essa è la rivoluzione contro il *Capitale* di Carlo Marx. Il *Capitale* di Marx era, in Russia, il libro dei borghesi più che dei proletari». A. Gramsci, *Le opere. La prima antologia di tutti gli scritti*, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 43.

### 3. L'IDEA DELLA STORIA COME STORIA DI LOTTE DI CLASSE

Uno degli slogan più sinistri, e al contempo più suggestivi, adottati dall'*Ingsoc* – l'immaginario partito del Socialismo Inglese del romanzo *1984* di George Orwell – è il seguente: «Chi controlla il presente controlla il passato, chi controlla il passato controlla il futuro»<sup>40</sup>.

La storia del passato è spesso fabbricata dalle classi dominanti del presente, dai vincitori, al fine di conservare il potere nel futuro. Ma anche quando non c'è una volontà maligna di manipolazione, o non ci sono i poteri di controllo del romanzo orwelliano, è pur sempre vero che la storia non si offre a una lettura univoca. È composta da innumerevoli microeventi che necessitano di una selezione, prima ancora di essere ricomposti in una narrazione sensata. E la selezione è sempre guidata da una concezione del mondo (una filosofia, un'ideologia). Per piegare la storia ai propri interessi non c'è bisogno di inventarsi i fatti, o addirittura capovolgerli, come accadeva nel mondo di Orwell. È sufficiente portare alla superficie quelli comodi, quelli che consentono di consolidare il potere, glissando su quelli scomodi, che possono essere declassati allo stato di fatti “meno importanti”, se non “irrilevanti”.

Ma ciò che vale per la classe dirigente vale anche per la classe antagonista. Chiunque riesca a imporre la propria lettura della storia, sta *de facto* esercitando un potere nel presente che gli permetterà di controllare il futuro. Lo straordinario successo dell'ideologia socialista negli ultimi due secoli, sul piano politico e culturale, deve non poco al fatto che questo movimento politico si è da subito impegnato sul fronte della *lotta di storie*, prima ancora che della *storia di lotte*. È riuscito a costruire una narrazione molto efficace, comprensibile a fasce estese della popolazione, e dunque vincente nonostante le scarse risorse economiche e il limitato potere politico che inizialmente il movimento possedeva.

Uno dei principali contributi di Marx al socialismo si può individuare proprio su questo terreno. Oltre ad agire nel presente, il filosofo tedesco si interroga, infatti, insistentemente, sul processo storico che ha generato la situazione attuale. Per utilizzare un linguaggio medico, prima di arrivare alla diagnosi, prima di individuare la patologia, prima di portare alla luce le contraddizioni del sistema capitalistico, prima di indicare una possibile terapia, prima di sciogliere la prognosi, Marx procede con l'anamnesi. È attraverso l'anamnesi che riesce a riconoscere, anche nel presente, i sintomi della malattia che – secondo lui – affligge da sempre l'umanità.

La prospettiva in cui Marx inquadra i processi di trasformazione sociale ed economica, nonché delle sovrastrutture culturali, è ben nota. Lo chiarisce l'incipit del primo capitolo del *Manifesto del partito comunista*: «La storia di ogni società esistita finora è storia di lotte di classi»<sup>41</sup>.

40 G. Orwell, *1984*, <<http://www.planetebook.com>> [15.06.2015], pp. 44 e 313.

41 K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, traduzione a cura di Paolo Ceccoli, Demetra, Bussolengo 1996 (1848), p. 13.

Affermare che la storia è storia di lotte di classi è, di per sé, un atto rivoluzionario. Lo è, perlomeno, sul piano storiografico, perché ha il coraggio di mettere in secondo piano tutte quelle lotte tra case regnanti o aristocrazie che fino a quel momento avevano riempito le pagine dei libri di storia, spesso più simili a romanzi che non a trattati sociologici o storiografici. Quei "romanzi" impedivano di vedere che «libero e schiavo, patrizio e plebeo, barone e servo della gleba, membro della corporazione e garzone, per farla breve, oppressore e oppresso, si sono trovati in continuo contrasto l'uno con l'altro, hanno condotto una lotta ininterrotta, aperta o nascosta che fosse, una lotta che talvolta è finita con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società, oppure con la comune rovina delle classi in lotta»<sup>42</sup>.

Sebbene Comte, contemporaneo di Marx, avesse sentenziato l'avvento dell'età positiva e profetizzato l'inizio di un'epoca (forse infinita) di pace e prosperità, il filosofo di Treviri nel *Manifesto del partito comunista* mette in chiaro che le turbolenze non sono affatto cessate. La pace perpetua, sognata anche da Immanuel Kant, è ancora lontana, perché «la moderna società borghese, nata dal declino della società feudale, non ha superato i contrasti di classe. Ha posto solamente nuove classi, nuove condizioni di oppressione, nuove forme di lotta in luogo delle vecchie. La nostra epoca, l'epoca della borghesia, si distingue per aver semplificato i contrasti di classe. L'intera società si spacca sempre più in due grandi campi nemici, in due grandi classi che si affrontano direttamente una di fronte all'altra: borghesia e proletariato»<sup>43</sup>.

In breve, al contrario di quanto pensano i positivisti, l'organismo sociale non è ancora giunto alla fase di maturità, né è guarito dalle sue patologie. Marx non mette in dubbio l'assunto positivistico che l'umanità stia inesorabilmente progredendo verso uno stato di maturità, caratterizzato da pace e prosperità fino alla fine dei tempi. E non mette nemmeno in dubbio il ruolo essenziale della tecnica, in questo sviluppo progressivo che deve portare o riportare l'organismo sociale allo stato di salute. Contesta soltanto la tesi che questo periodo sia già cominciato e che quelle davanti agli occhi siano già le forme ultime della società "sana".

La presenza del conflitto tra capitale e lavoro, minimizzato da Comte e rubricato come temporaneo o eccezionale dagli economisti borghesi, è visto da Marx come il tratto fondamentale della rivoluzione industriale, della società borghese, del capitalismo. Ma il conflitto viene da lontano. Per continuare con la metafora medica, l'anamnesi marxiana rivela che lo sfruttamento classista è una malattia genetica, più che un'infezione.

I borghesi credono di avere risolto una volta per tutte il problema dell'oppressione dell'uomo sull'uomo, con l'affermazione dei "diritti universali" e delle "libertà civili". Si pensi soltanto alla concezione della proprietà come garanzia di libertà, in un classico del pensiero liberale come John Locke. Ponendo le basi del materia-

42 *Ibidem.*

43 *Ivi*, pp. 13-14.

lismo storico o dialettico, Marx sostiene invece che i diritti come sono ora concepiti non sono affatto universali. Né tantomeno sono fondati – come pretende la pubblicistica borghese – su un diritto naturale, ovvero sulla stessa “natura umana”. La concezione borghese della proprietà è una circostanza storica e, come tale, superabile e destinata a essere superata<sup>44</sup>.

Possiamo, dunque, senza tema di smentita, affermare che l’idea che la storia è storia di lotte di classi è la pietra d’angolo della sociologia storica di Marx. Si tratta di una formula giunta alle nostre orecchie con tale frequenza che ora rischia quasi di apparire ovvia, se non addirittura banale. Eppure, questa chiave interpretativa della storia aveva nel XIX secolo temibili concorrenti.

Innanzitutto, era ancora in circolazione la concezione cristiana della storia, dominante in tutto il Medioevo, secondo la quale la storia umana è fondamentalmente lotta cosmica tra il bene e il male, tra luce e tenebre, tra morale e peccato, tra figli di Dio e figli di Satana, tra Gerusalemme e Babilonia, e il cui termine finale – perlomeno nella variante millenaristica – è l’avvento del Regno di Dio.

Con l’irrompere della Modernità e la crisi del cristianesimo, fanno capolino diverse letture alternative della realtà. Per gli illuministi – e in particolare per Condorcet – la storia è il progressivo rischiarimento della coscienza umana, l’inesorabile uscita dell’uomo dalle tenebre e dalle barbarie, grazie in particolare alla scienza, alle tecniche e all’uso libero della ragione<sup>45</sup>. Anche per George Hegel la storia è il realizzarsi della ragione, ovvero una lenta ed inesorabile presa di coscienza del mondo, attraverso una fenomenologia dello spirito<sup>46</sup>. La differenza è che Hegel ritiene la filosofia capace di raggiungere il risultato senza (o quasi) l’ausilio delle scienze empiriche.

Secondo il sociologo polacco Ludwik Gumplowicz, la storia dell’uomo non va letta né come lotta tra bene e male, né come lotta di classi, né come progressivo rischiarimento dello Spirito, ma piuttosto come lotta di razze<sup>47</sup>. Gumplowicz trasferisce dunque sul piano della storia quelle che sono le tesi del darwinismo, dell’evoluzione biologica. Questa tesi verrà poi ripresa dalla letteratura di orientamento nazionalsocialista, seppure con forme e intenti diversi. Ripresa in termini strumentali, giacché Gumplowicz è un sociologo di origini ebraiche principalmente interessato a interpretare e spiegare la realtà, mentre i movimenti razzistici utilizzano l’idea di “guerra di razze” per giustificare le proprie azioni politiche.

Continuando con gli esempi, per August Comte la storia è, invece, sviluppo evolutivo di un organismo sociale attraverso tre fasi: teologica, metafisica, positiva.

44 Su questo punto, Marx ed Engels sono senz’altro in debito con Pierre-Joseph Proudhon, che aveva evidenziato il fatto nel 1840, in *Che cos’è la proprietà*, Laterza, Bari 1978.

45 N. de Condorcet, *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Rizzoli, Milano 1989.

46 F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, testo a fronte, trad. di Vincenzo Cicero, Milano, Bompiani, 1995.

47 L. Gumplowicz, *Der Rassenkampf, Der Rassenkampf: Sociologische Untersuchungen*, Wagner’sche univ.-

La fase positiva è caratterizzata dall'accumulazione di sapere utile, in particolare di cognizioni tecniche funzionali allo sviluppo dell'industria. Il positivismo costruisce dunque sulle idee di Francesco Bacone, che un paio di secoli prima aveva celebrato la superiorità del sapere tecnico-pratico sul sapere retorico-letterario.

Il punto di vista marxiano rappresenta perciò una visione originale, che pone le forze materiali, i modi e gli strumenti di produzione, i rapporti di produzione e i conflitti di classe che ne derivano, alla base del mutamento storico, relegando il mondo dello spirito nella sfera delle sovrastrutture culturali che servono a giustificare giuridicamente, moralmente, politicamente le strutture materiali. Coloro che oggi vedono l'idea del conflitto sociale basato sugli interessi materiali come ovvia, debbono dunque porsi questa domanda: com'è possibile che altri intellettuali del tempo (ma anche molti studiosi dei tempi antecedenti e successivi) non hanno visto questa onnipresente lotta di classe?

Una volta riconosciute l'originalità e la portata euristica della prospettiva marxiana, non dobbiamo dunque cadere nell'errore di assolutizzarla, trasformandola in dogma. La storia umana è troppo complessa per essere ridotta ad una formula. Gli altri interpreti non avevano e non hanno i miraggi. La storia umana è certamente storia di lotte di classi, ma anche storia di guerre religiose, storia di processi dello spirito, storia di lotte di razze, storia di rivoluzioni tecnologiche.

Tutte queste interpretazioni "storiosofiche" colgono aspetti reali, e l'importanza che a esse diamo è in parte soggettiva e relativa, ovvero dipende anche dalla collocazione nella società del soggetto giudicante. Questo pluralismo interpretativo dimostra, in pratica, che la proposizione "la storia è storia di lotte di classi" non esprime una semplice osservazione empirica, un fatto nudo e crudo, ma un'idea, un costrutto ipotetico che ha senz'altro un grande potere cognitivo, ma nondimeno cala dal cielo sulla terra e non viceversa come vorrebbe Marx.

#### 4. L'IDEA DI PROGRESSO LINEARE

Se la pietra angolare della sociologia storica marxiana è l'idea della lotta di classe, la costruzione complessiva del materialismo dialettico si regge anche su altre idee, altri mattoni fondamentali. La convinzione che la storia si sviluppi secondo uno schema lineare e progressivo che conduce al comunismo, è un'altra di quelle idee che sorreggono l'intero impianto dottrinale marxiano<sup>48</sup>.

---

buchhandlung, 1883.

<sup>48</sup> La struttura teleologica della storia è espressa in questi termini: «L'intero movimento della storia è quindi sia l'atto di generazione reale di questo comunismo – l'atto di nascita della sua esistenza empirica – sia, per la sua coscienza pensante, il movimento *compreso e conosciuto* del proprio divenire». K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Id., *Le opere che hanno cambiato il mondo*, Newton Compton, Roma 2011, p. 103.

Marx descrive un movimento ascendente e inesorabile, che parte dalle società primitive fino ad arrivare alla moderna società industriale. Nota che «la prima forma di proprietà è la proprietà tribale. Essa corrisponde a quel grado non ancora sviluppato della produzione in cui un popolo vive di caccia e di pesca, dell'allevamento del bestiame o al massimo dell'agricoltura. In quest'ultimo caso è presupposta una grande massa di terreni incolti. In questa fase la divisione del lavoro è ancora pochissimo sviluppata e non è che un prolungamento della divisione naturale del lavoro nella famiglia. L'organizzazione sociale quindi si limita ad essere un'estensione della famiglia: capi patriarcali della tribù, al disotto di essi i membri della tribù, e infine gli schiavi. La schiavitù, latente nella famiglia, comincia a svilupparsi a poco a poco con l'aumento della popolazione e dei bisogni, e con l'allargarsi delle relazioni esterne, così della guerra come del baratto»<sup>49</sup>.

Sebbene il fatto stesso di dare un impianto storicistico alla propria dottrina sia un'iniziativa apprezzabile<sup>50</sup>, non si può evitare di notare che la lettura della storia prodotta da Marx sia stata parzialmente confutata dalle scoperte archeologiche e storiche intervenute negli ultimi centosettanta anni (*L'ideologia tedesca* risale al 1846). È ora evidente che, nella rappresentazione di questa fase della storia umana<sup>51</sup>, c'è una grande confusione tra forme di civiltà molto diverse. Manca qualsiasi distinzione tra tipi umani e manca pure un chiaro discrimine tra l'era paleolitica – basata su caccia, pesca e raccolta – e quella neolitica – basata su agricoltura e allevamento. Sono distinzioni che, oggi, ci sembrano di assoluta importanza. Non ne stiamo naturalmente facendo una colpa a Marx, dato che Charles Darwin non ha ancora pubblicato l'*Origine delle specie*, mentre il concetto di “rivoluzione neolitica”, come momento fondamentale dell'evoluzione umana, paragonabile come portata soltanto alla “rivoluzione industriale”, viene introdotto da Vere Gordon Childe soltanto nel 1925<sup>52</sup>.

Tuttavia, sottolineare l'importanza della distinzione tra le diverse fasi preistoriche non è mera pedanteria accademica. Si possono rilevare almeno due conseguenze della mancata cesura tra società preistoriche paleolitiche e neolitiche. In prima istanza, è difficile pensare a lotte di classe all'interno di una società dedita a caccia e pesca. Schiavismo e servitù si sviluppano soltanto dopo la comparsa dell'agricoltura. In seconda istanza, anche la concezione della famiglia e della tribù

49 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 10.

50 Nell'evidenziare l'originalità dell'approccio marxiano, Eric Hobsbawm nota che «tutti gli altri economisti presentavano il sistema esistente come qualcosa di fisso, un paesaggio immutabile, non toccato dalla storia. Non così Marx, che vede ogni forma sociale storicamente sviluppata come fosse in fluido movimento, e perciò tiene conto della sua natura transitoria non meno che della sua momentanea esistenza». E. Hobsbawm, *Prefazione*, in K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. x.

51 Successivamente, Engels denominerà la prima fase dell'avventura umana *Urkommunismus*, o comunismo primitivo. Cfr. F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Pathfinder Press, New York 1972 (1884).

52 V. Gordon Childe, *The Dawn of European Civilization*, Alfred A. Knopf, New York 1958 (1925). Tradotto in italiano come *Preistoria della società europea*, Sansoni editore, Firenze 1979.

come famiglia patriarcale allargata soffre del fatto che, quando veniva redatta *L'ideologia tedesca*, ancora non si conoscevano le società matriarcali e promiscue.

Un classico dell'antropologia come *Il matriarcato* di Johann Jakob Bachofen<sup>53</sup> appare una decina d'anni più tardi e rimane controverso a lungo. Lewis Morgan formula la tesi del carattere matrilineare e matriarcale di molte società tribali nella seconda metà dell'Ottocento. Mette in dubbio anche il carattere "naturale" della famiglia monogamica, ancora oggi sancito, contro ogni evidenza scientifica, da diverse costituzioni politiche. Distingue, infatti, almeno cinque tipi diversi di famiglia: 1) consanguinea (tra fratelli e sorelle); 2) punalua (basata sul divieto di matrimonio tra consanguinei); 3) sindiasmiana (basata su accoppiamenti estemporanei); 4) patriarcale (allargata e dominata dal maschio più anziano); 5) monogamica (nucleare e basata sull'uguaglianza tra maschio e femmina)<sup>54</sup>. Un'ulteriore conferma empirica dell'esistenza di società matrilineari e matriarcali arriva negli anni venti del XX secolo, con gli studi dell'etnografo Bronisław Malinowski nel Pacifico occidentale<sup>5</sup>.

Va riconosciuto che Engels correggerà successivamente la ricostruzione storica, distinguendo tra società selvagge e società barbare – le prime basate sulla caccia e la raccolta e le seconde sull'agricoltura, l'allevamento e la produzione di ceramiche – basandosi proprio sugli apprezzati lavori di Morgan<sup>56</sup>. Ma questi successivi aggiustamenti non fanno altro che dimostrare quanto sia difficile distinguere un fatto da un'idea<sup>57</sup>.

53 J. J. Bachofen, *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrasia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, voll. 2, Einaudi, Torino 1988. Si badi che, per Bachofen, l'idea della fratellanza universale di tutti i cittadini va ricondotta all'idea della "terra madre". Plutarco testimonia che a Creta la patria veniva chiamata "terra materna" e non "terra paterna", e tale terminologia si trova anche in Eliano e Platone. Ivi, pp. 103-104.

54 L. Morgan, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Charles Kerr & Company, Chicago 1977. Morgan pubblica le proprie opere nell'America dell'Ottocento, ovvero in un luogo e in un tempo in cui molti, sulla scorta della lettura della Bibbia, sono convinti che l'uomo esista da poco più di seimila anni (del resto i creazionisti, in America, non mancano neppure oggi), perciò la scoperta che l'uomo è in realtà una creatura "antica" rappresenta un passo decisivo dell'antropologia, tanto che l'autore lo sottolinea nelle prime righe del libro: «The great antiquity of mankind upon the earth has been conclusively established. It seems singular that the proofs should have been discovered as recently as within the last thirty years, and that the present generation should be the first called upon to recognize so important a fact».

55 B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventures in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge, London 2002 (1922), pp. 32, 42, 54, 61, 136-8, 143, 147, 309, 318, 332 e 361.

56 F. Engels, *The Origin of the Family*, cit., cap. I.

57 Hobsbawm, riferendosi al *Capitale*, nota che siamo di fronte ad un'opera in continuo mutamento: «Marx riscrisse quasi totalmente il primo capitolo e fece altri cambiamenti per la seconda edizione (tedesca) del 1872, e modificò ulteriormente il testo per l'edizione francese (1872-75). Se avesse vissuto abbastanza a lungo da ultimare un'ulteriore edizione, è praticamente certo che avrebbe continuato a modificare il suo testo». E. Hobsbawm, *Prefazione*, in K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. viii.

La società primitiva fondata sulla proprietà tribale è transitoria e destinata a evolvere in una forma *superiore*. A essa subentra la società antica delle polis. Ne *L'ideologia tedesca*, viene presentata così la seconda forma sociale in ordine cronologico: «La seconda forma è la proprietà della comunità antica e dello Stato, che ha origine dall'unione di più tribù in una città, mediante patto o conquista, e in cui continua ad esistere la schiavitù. Accanto alla proprietà della comunità già si sviluppa la proprietà privata mobiliare e in seguito anche la immobiliare, che però è una forma anormale, subordinata alla proprietà della comunità»<sup>58</sup>.

Sebbene la comunità sembri prevalere sull'individuo, questo tipo di assetto non è "socialistico", giacché porta vantaggi solo alla classe aristocratica. Essa sostiene la proprietà comunitaria, perché tale tipo di assetto consente di esercitare il potere sugli schiavi che lavorano. In realtà, questa «è la proprietà privata posseduta in comune dai membri attivi dello Stato, i quali di fronte agli schiavi sono costretti a restare in questa forma naturale di associazione»<sup>59</sup>.

Secondo Marx, in questo tipo di società, il rapporto di classe fra cittadini e schiavi – prima allo stato larvale – è ora completamente sviluppato. Qui, però, sorge un problema notevole: egli fa affidamento a una visione lineare della storia, non estranea ad altri pensatori dell'Ottocento, che oggi è entrata in crisi. In altre parole, ignorando le evidenze di segno contrario, cerca di delineare i diversi stadi di uno sviluppo storico sempre progressivo, dal peggio al meglio.

Dal suo punto di vista, è fondamentale operare in tal senso, perché se si ammettesse che vi possono essere alti e bassi, progressi e regressi, nel processo di civilizzazione, cosa garantirebbe che il sistema comunista del futuro sarà migliore del sistema capitalista del presente? Nessun problema si pone quando si passa da una fase selvaggia a una barbara, e da quella barbara a quella civile. Sennonché, molte società posizionate su un discreto livello di civilizzazione – per quanto riguarda i modi di produzione, la legge, l'arte, la scienza e la tecnica – vengono non di rado invase e sottomesse da società più arretrate: i Romani sottomettono le polis greche e i regni ellenistici, i popoli barbari del Nord invadono l'Impero Romano d'Occidente, i Turchi sconfiggono l'Impero bizantino, i Mongoli prendono controllo della prospera Cina, eccetera.

Questi eventi sono stati tradizionalmente interpretati come "passi indietro", dal punto di vista del processo di civilizzazione. Il grande rispetto nutrito nel Medioevo per gli Antichi, nasce da una consapevolezza della superiorità culturale di questi ultimi. Ci sarà stata una ragione se il Rinascimento è coinciso con la riscoperta delle opere pagane, molte delle quali riportate in Occidente dopo la caduta di Costantinopoli nelle mani dei Turchi. Ci sarà stata una ragione se gli illuministi hanno liquidato il Medioevo come "l'età oscura". Ci sarà stata una ragione se Kant ha definito l'Illuminismo come l'uscita dell'uomo da uno "stato di minorità". In breve,

<sup>58</sup> K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 10.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

per sostenere la tesi dello sviluppo lineare e progressivo, Marx ci deve spiegare che ci fa la millenaria e straordinaria civiltà greco-romana, la civiltà dei Pericle e dei Cesari, tra quella dei selvaggi e quella dei barbari germanici.

Ebbene, per aggirare il problema, nella teoria del materialismo storico, il padre del comunismo tace sugli straordinari sviluppi culturali, politici ed economici raggiunti in Grecia e nell'Impero Romano e punta l'attenzione sulla mera estensione territoriale. In altre parole, l'idea del progresso lineare si regge su un'idea ausiliaria ad hoc che vuole il progresso essere definito in primis dalla crescente estensione territoriale dell'unità economico-amministrativa. Secondo questa idea, il movimento progressivo procede dalle piccole concentrazioni umane alla concentrazione su un territorio sempre più esteso: si passa dal villaggio tribale alla città, dalla città alla nazione, dalla nazione alla società globale. Questo schema salverebbe l'ideologia sottostante, per la quale c'è un progresso nei passaggi dalla società primitiva alle città antiche schiaviste, dalle polis al feudalesimo medievale, dal feudalesimo alle società nazionali borghesi, e infine da queste ultime alla società internazionale comunista, ove non esistono più gli ebrei e i tedeschi, gli inglesi e i francesi, ma soltanto l'Uomo, nella sua realizzazione finale.

Per sostenere questo schema, diventa necessario affermare che «Roma non fu mai niente di più che una città ed era legata alle province da un rapporto quasi esclusivamente politico che naturalmente poteva anche essere spezzato da avvenimenti politici»<sup>60</sup>. Una tesi a dir poco sorprendente, se si tiene conto della vitalità economica che caratterizza l'Impero Romano<sup>61</sup>, perlomeno se rapportata a quella che caratterizzerà la prima fase del Medioevo. Anche sul piano politico-amministrativo, non si deve scordare che la cittadinanza romana arrivò a estendersi ben al di là delle mura cittadine: prima fu estesa a tutte le province italiane e poi, da Caracalla, con la *Costituzione Antoniniana* del 212, a tutti i residenti entro i confini dell'Impero. Sicché, era stata edificata una rete amministrativa e commerciale notevole per l'epoca, mentre sedevano nel senato romano o venivano eletti imperatori uomini di varie etnie, provenienti da tre diversi continenti.

60 Ivi, p. 61. Si noti che, su questo aspetto, Engels non correggerà il tiro nemmeno quando svilupperà compiutamente la teoria del materialismo storico. Quarant'anni dopo scriverà ancora: «the whole history of the Roman republic runs its course with all the struggles between patricians and plebeians for admission to office and share in the state lands, and the final merging of the patrician nobility in the new class of the great land and money owners, who, gradually swallowing up all the land of the peasants ruined by military service, employed slave labour to cultivate the enormous estates thus formed, depopulated Italy and so threw open the door not only to the emperors but also to their successors, the German barbarians». F. Engels, *The Origin of the Family*, cit., cap. VI.

61 Vitalità che verrà riconosciuta già nel primo studio approfondito della materia, apparso in lingua inglese nel 1926 e ormai considerato un classico della storiografia: M. Rostovtzeff, *Storia economica e sociale dell'Impero Romano*, Sansoni, Firenze 2003. Michele Rostovtzeff arrivò a sostenere che l'economia romana era, in realtà, già di tipo "capitalistico". Vedremo, nel prosieguo, che questa tesi è stata prima messa in dubbio da Moses Finley e dalla sua scuola e poi riabilitata da un'ondata di studi storici recenti.

È opinione diffusa che questa rete amministrativa e commerciale sia pressoché scomparsa nell'Alto Medioevo, con il ritorno ad una economia di sussistenza detta curtense. Marx deve dunque arrampicarsi sugli specchi per dimostrare che lo spostamento verso le campagne delle attività produttive, considerando che avviene in enclave pressoché chiuse, abbia rappresentato un progresso sotto il profilo dell'unità amministrativa di porzioni territoriali sempre più estese. Eppure è proprio quello che afferma.

Secondo Marx, infatti, «la terza forma è la proprietà feudale o degli ordini. Mentre l'antichità muoveva dalla città e dalla sua piccola cerchia, il Medioevo muoveva dalla campagna. La popolazione allora esistente, scarsa e dispersa su una vasta superficie, debolmente incrementata dai conquistatori, determinò questo spostamento del punto di partenza. Al contrario della Grecia e di Roma, lo sviluppo feudale comincia quindi su un terreno molto più esteso, preparato dalle conquiste romane e dalla diffusione dell'agricoltura che originariamente ne dipende»<sup>62</sup>.

Nascono non poche perplessità di fronte ad una simile narrazione, se si ricorda che la Roma antica era una capitale che contava più di un milione di abitanti (alcune stime dicono due milioni), e la cui "piccola cerchia" poteva perciò difficilmente essere ridotta alle campagne circostanti, certamente insufficienti a garantire gli approvvigionamenti necessari alla vita di una tale popolazione. È un fatto risaputo che le merci affluivano da tutto l'Impero. Oggi è accertato anche che la "capitale del mondo", nel Medioevo, si era ridotta a una cittadina di 40.000 anime, sicché solo allora poteva effettivamente essere sostenuta a livello alimentare dalla piccola cerchia delle campagne circostanti. In breve, la realtà storica è del tutto capovolta e si fa passare per un progresso quello che invece è stato un regresso, almeno dal punto di vista demografico, economico, tecnico-scientifico e politico-amministrativo.

Ne *L'ideologia tedesca*, della civiltà greco-romana non si menzionano mai le fasi ascendenti, i picchi culturali e politici, ma soltanto le fasi discendenti. Gli autori ricordano, infatti, che «gli ultimi secoli del cadente Impero Romano e la stessa conquista dei barbari distrussero una grande quantità di forze produttive; l'agricoltura era caduta in abbandono, l'industria rovinata per mancanza di sbocco, il commercio intorpidito o violentemente troncato, la popolazione della campagna e delle città era diminuita. Queste condizioni preesistenti e il modo come fu organizzata la conquista, da quelle condizionato, provocarono, sotto l'influenza della costituzione militare germanica, lo sviluppo della proprietà feudale»<sup>63</sup>.

Marx sceglie accuratamente le parole, per offrire al lettore l'impressione che si passi dalla "decadenza" allo "sviluppo". È abbastanza evidente – se vogliamo ragionare nella prospettiva della sociologia della conoscenza – che la tesi del "progresso medievale" ha avuto successo in epoca romantica, soprattutto nei paesi

62 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 11.

63 *Ibidem*.

nordeuropei, anche per ragioni prettamente sciovinistiche e religiose. Si doveva dimostrare che la stirpe germanica cristianizzata aveva fatto progredire il mondo. Certamente Marx non aveva questa intenzione, ma un'altra: il paradigma dello sviluppo lineare e progressivo è posto a garanzia della superiorità della futura società comunista. Ciò non toglie che la ricezione della sua concezione della storia ha trovato la strada spianata dallo *Zeitgeist* romantico. Anche al di fuori della cerchia comunista, pochi volevano ammettere che il regime feudale – germanico e cristiano – era posizionabile su un livello di civiltà inferiore rispetto a quello antico – latino e pagano.

Esistono, però, dati empirici che mettono in crisi l'idea dello sviluppo lineare. Il grado di vitalità e dinamicità di un'economia dipende anche dal suo livello di monetarizzazione. Laddove lo scambio si basa sul baratto difficilmente l'economia può uscire dalla funzione di sussistenza. Ebbene, gli storici contemporanei, utilizzando anche riscontri prodotti dalle scienze naturali, propongono significative evidenze empiriche che non erano in possesso dei sostenitori ottocenteschi dell'idea di sviluppo lineare. Per esempio, lo storico italiano Elio Lo Cascio sottolinea che

le analisi effettuate di recente della composizione degli strati della calotta polare artica e dei sedimenti di bacini lacustri in Svezia, Svizzera e Spagna hanno rivelato che il grado della polluzione da piombo e da rame dell'atmosfera dell'emisfero settentrionale, in conseguenza delle operazioni di trasformazione del minerale estratto dalle miniere di argento e di rame, in un certo periodo del mondo antico, e cioè i quattro secoli a cavallo degli inizi dell'era cristiana, è stato tale da essere eguagliato solo in un'epoca successiva all'avvio della rivoluzione industriale. Il dato in sé è assai significativo, giacché mostra non soltanto che l'attività economica nel Mediterraneo unificato da Roma deve essere stata assai intensa, ma più specificamente che assai elevato deve essere stato il grado di monetarizzazione dell'economia: la polluzione da piombo è, infatti, un indicatore dell'entità della produzione dell'argento, e dunque della moneta argentea, mentre la polluzione da rame indica che anche la produzione di moneta enea deve avere avuto dimensioni assai ragguardevoli. In ultima analisi il dato suggerisce che gli scambi commerciali, "lubrificati", per dir così, da un'enorme quantità di moneta, integrata da strumenti creditizi peculiari e notevolmente sofisticati di cui siamo venuti a conoscenza da recenti e meno recenti scoperte epigrafiche e papiracee, devono essere stati assai vivaci<sup>64</sup>.

Ma questa è solo una delle prove empiriche che dimostrano la maggiore vitalità dell'economia romana rispetto a quella medievale. Lo Cascio, nei suoi istruttivi studi, ricorda anche che «lo stesso quadro è peraltro quello che emerge dallo studio dei relitti dei naufragi delle navi onerarie rinvenuti lungo le coste del Mediterraneo:

---

64 E. Lo Cascio, *Crescita e declino. Studi di storia dell'economia romana*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2009, p. 5.

il numero dei relitti risalenti a questi stessi quattro secoli è molto più elevato del numero di quelli risalenti a epoca precedente e successiva, ciò che suggerisce che il volume del traffico commerciale si deve essere attestato in questi secoli su livelli mai più raggiunti in seguito. Scambi così intensi testimoniano a loro volta una produzione globale molto elevata, spia di elevata popolazione e presumibilmente spia di elevata produttività: testimoniano, vale a dire, l'esistenza di un'economia in grado di produrre un elevato surplus»<sup>65</sup>.

Sappiamo che Marx è particolarmente interessato al problema della distribuzione della ricchezza e della giustizia sociale, ovvero se all'elevatezza della produzione globale corrisponda anche una crescita del reddito pro capite. Questo è, in effetti, un indicatore di progresso non meno significativo del livello di produzione e di scambio, ma la società antica, o pagana, ha notoriamente la reputazione di essere stata caratterizzata da forti diseguaglianze e scarsa solidarietà. Perciò, Marx afferma che questo tipo di organizzazione della proprietà è benefico quasi esclusivamente per "i membri attivi dello Stato".

Elio Lo Cascio, e altri storici da lui citati, sfatano anche questo mito, e lo fanno ponendo ancora una volta in campo le evidenze prodotte dalle scienze naturali. Il passo è piuttosto lungo, ma merita di essere riportato interamente.

Per quanto riguarda i dati antropometrici gli studi in questi ultimi trent'anni di antropometria storica o auxologia hanno conosciuto un rinnovato sviluppo. Nei dati in questione, raccolti soprattutto in occasione del reclutamento militare, si riconosce un'indicazione significativa del livello nutrizionale, della salute e della generale qualità della vita, nonché del grado di "social equality": i dati rivelano, in effetti, nel mondo contemporaneo, quanto una marcata diseguaglianza sociale possa essere riflessa sulla differenza di statura. Se confrontati con quelli ricavabili dai resti scheletrici rinvenuti nelle necropoli del mondo antico, essi ci danno un'informazione del tutto inattesa: c'è una netta differenza tra il livello medio di statura degli abitanti del mondo mediterraneo in età greca e romana e quello degli abitanti delle medesime regioni nel diciottesimo e diciannovesimo secolo (senza che si possano ascrivere le differenze a fattori genetici). Bisogna per di più tenere conto del fatto che il campione antico non riguarda solo giovani reclute, ma individui adulti e sappiamo che la statura nell'età adulta diminuisce gradualmente. Ora, si è notato che la statura media dei coscritti in Italia nel 1854 era di 162,64 cm, vale a dire oltre 5 centimetri inferiore rispetto a quella - di 168,3 cm - che è stato possibile calcolare su un campione di 927 scheletri di maschi adulti rinvenuti in tutta l'Italia e relativi a un arco cronologico che va dal 500 a.c. al 500 d.C. Il livello di statura antico sarebbe stato eguagliato, in base ai dati relativi alle reclute dell'esercito italiano, solo nel 1956, dunque con la coorte dei nati nel 1936<sup>66</sup>.

---

65 Ivi, p. 5-6.

66 Ivi, p. 7.

Questo dato è coerente con altri studi indipendenti effettuati da Wim Jongman, il quale ha stimato l'entità del consumo di carne di maiale partendo dall'analisi dei resti organici delle ossa degli animali, raccogliendo la documentazione proveniente da un cospicuo numero di siti romani. Ebbene, nel complesso del mondo romano, il consumo di carne di maiale pare incrementarsi ben più di quanto si incrementi la popolazione<sup>67</sup>. Che pure, secondo attendibili studi demografici, presenta un picco nei confronti dei periodi precedente e successivo. Insomma, quando Rostovtzeff parlava di "capitalismo antico", riferendosi al mondo ellenistico e romano, al di là della forzatura terminologica, non aveva le allucinazioni.

La conclusione che Lo Cascio trae da queste analisi è che il paradigma finleyano<sup>68</sup> dell'immobilità dell'economia antica deve essere abbandonato. Non solo nell'area mediterranea c'è stata una vertiginosa crescita economica negli ultimi due secoli dell'epoca pre-cristiana e nei primi due di quella cristiana, ma si è poi verificato un declino di proporzioni catastrofiche che si è protratto fino agli albori della rivoluzione industriale. Queste le parole dello storico:

Che cosa siamo autorizzati a dedurre da dati del genere? Apparentemente una conclusione che parrebbe paradossale: che l'Italia e più in generale il mondo mediterraneo nel suo complesso, e quali che ne fossero le differenziazioni regionali, risultava in età romana, non solo più affollato di gente e, nel suo complesso, più produttivo, ma anche con un tenore di vita più elevato di quanto non sia stato in molti periodi della sua storia successiva, e ancora in epoche assai recenti. Ne dedurremo altresì che c'è stato – e ancora una volta quali che siano le differenziazioni regionali e quale che sia l'arco temporale nel quale va collocato nelle diverse aree – un "declino": un declino demografico e produttivo, e presumibilmente anche un declino nel tenore di vita, un declino da associare evidentemente, in ultima analisi, con il declino del mondo antico sino alla dissoluzione di una organizzazione politica unitaria in occidente<sup>69</sup>.

La conclusione che noi deduciamo da questi dati empirici, nella prospettiva del nostro studio, è che il progresso lineare dell'umanità – progresso tecnico, economico, politico e sociale – è un'idea, non un fatto. È un miraggio prodotto dall'ideologia ottocentesca alla quale nemmeno Marx sfugge.

67 W. Jongman, *The rise and fall of the Roman economy: population, rents and entitlement*, in P.E. Bang, M. Ikeguchi, H. Ziche (a cura di), *Ancient economies, modern methodologies. Archaeology, comparative history, models and institutions*, Edipuglia, Bari 2006, pp. 237-254.

68 Nel 1973, Sir Moses Finley pubblica un libro tanto influente quanto fuorviante: *The Ancient Economy*, (University of California Press, Berkeley and Los Angeles). «Finley partiva dalla constatazione se si vuole banale della distanza che avrebbe separato l'economia antica dalle economie capitalistiche: mutuando la caratterizzazione di questa distanza e dei suoi tratti salienti da Max Weber, da Karl Polanyi, e in definitiva anche dalle varie "teorie degli stadi" in voga nella letteratura della scuola storica dell'economia, di cui una versione ovviamente del tutto peculiare era lo stesso materialismo storico marxiano». E. Lo Cascio, *Crescita e declino*, cit., p. 8.

69 Ivi, p. 7.

## 5. L'IDEA DI CLASSE RIVOLUZIONARIA

Marx si concentra, in misura maggiore, sul passaggio dall'epoca feudale all'epoca borghese e poi dall'epoca borghese al socialismo. In questi due passaggi assume un ruolo cruciale l'idea di classe rivoluzionaria. Notoriamente, nello schema marxiano, la classe rivoluzionaria protagonista del primo passaggio è la borghesia, mentre la classe rivoluzionaria ostetrica del secondo passaggio è il proletariato.

Sempre in accordo con il paradigma dello sviluppo lineare e progressivo, il feudalesimo è visto come una fase inferiore rispetto all'epoca che l'avrebbe seguito, quella del capitalismo borghese. Ne *L'ideologia tedesca*, i teorici del socialismo riassumono così la concezione della proprietà privata tipica della terza fase dell'evoluzione sociale.

Nell'età feudale dunque la proprietà principale consisteva da una parte nella proprietà fondiaria col lavoro servile che vi era legato, dall'altra nel lavoro personale con un piccolo capitale che si assoggettava il lavoro dei garzoni. L'organizzazione dell'una e dell'altro era condizionata dalle ristrette condizioni della produzione: la limitata e rozza coltura della terra e l'industria di tipo artigianale. Durante il fiorire del feudalesimo la divisione del lavoro era assai limitata. Ogni paese portava in sé l'antagonismo di città e campagna; l'organizzazione in ordini era fortemente marcata, ma al di fuori della separazione fra principi, nobiltà, clero e contadini nelle campagne, e fra maestri, garzoni, apprendisti e ben presto anche plebei a giornata nelle città, non esisteva alcuna divisione di rilievo. Nell'agricoltura vi si opponeva la coltivazione parcellare, accanto alla quale sorgeva l'industria domestica degli stessi contadini, nell'industria il lavoro non era affatto diviso all'interno dei singoli mestieri, pochissimo diviso fra un mestiere e l'altro<sup>70</sup>.

È importante notare che Marx mette la concezione della proprietà e i rapporti di produzione in relazione con il basso livello tecnologico. È questo che *condiziona* l'economia e di conseguenza, in seconda battuta, le strutture giuridiche e politiche. I rapporti di produzione cristallizzati nel diritto sono a loro volta all'origine delle lotte di classe che, in questa fase, sono per lo più tra i feudatari e i servi della gleba.

Quello che accade dopo, il passaggio dal feudalesimo al capitalismo, il passaggio alla quarta fase della proprietà, è esposto in modo particolarmente lucido ed efficace nel *Manifesto del partito comunista*. La presa di potere della borghesia appare ai contemporanei, per molti aspetti, stupefacente. Non pareva possibile che un sistema ritenuto eterno, come quello feudale, basato sul potere dei chierici e degli aristocratici, potesse crollare così repentinamente. Eppure era accaduto.

Nel *Manifesto*, la rivoluzione capitalista viene messa in relazione alle grandi esplorazioni, la scoperta dell'America, la circumnavigazione dell'Africa, l'apertura

70 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 12.

dei mercati d'Oriente, con l'India e la Cina. Il flusso di merci e capitali tra l'Europa e le colonie contribuisce a generare una nuova classe sociale: la borghesia. Il sistema medioevale prevedeva tre ordini: *oratores*, *bellatores*, *laboratores*. La borghesia emerge in parte da quest'ultima classe, dai servi della gleba liberati che si trasferiscono verso i borghi. Acquista gradualmente potere grazie ai commerci e all'accumulazione di capitali. Nasce dunque un ceto medio, interposto tra la classe dominante formata da ecclesiastici e aristocratici e la classe dei servi e dei lavoratori. Il denaro, anonimo e fluido portatore di potere, diventa la forza capace di scardinare un sistema basato sui privilegi del sangue.

La scoperta dell'America e la conseguente crescita del volume dei commerci ha conseguenze più ampie e profonde sull'economia: «L'organizzazione del lavoro industriale, finora feudale o corporativa, non fu più all'altezza del bisogno, che crebbe con i nuovi mercati. Prese il suo posto la manifattura. I maestri delle corporazioni furono soppiantati completamente dal ceto medio industriale. La divisione del lavoro fra le diverse corporazioni scomparve di fronte alla divisione del lavoro nelle singole officine»<sup>71</sup>.

Ma questo è solo l'inizio. Il volume dei commerci, della produzione, della domanda non si stabilizza. Aumenta continuamente. Perciò anche il sistema produttivo basato sulla manifattura rivela la propria insufficienza. L'uomo dotato di strumenti tradizionali è inadeguato a fare funzionare il tipo di economia messo in moto dalla nascente borghesia. Servono automi al fianco o al posto degli esseri umani, nel ciclo produttivo, «così il vapore e le macchine rivoluzionarono la produzione industriale. La grande industria moderna prese il posto della manifattura, i milionari dell'industria, i comandanti di interi eserciti industriali, i moderni borghesi, presero il posto del ceto medio»<sup>72</sup>.

Marx esprime un giudizio ambivalente sulla borghesia. Da un lato riversa su di essa critiche corrosive, per il modo spietato in cui sfrutta il proletariato e per l'atteggiamento ipocrita, spesso sospeso tra un cristianesimo perbenista di facciata e l'adorazione di Mammona. Dall'altro, è capace di esprimere anche parole di elogio per i capitalisti, riconoscendone la forza e i meriti storici<sup>73</sup>. La sua narrazione non è mai a senso unico.

Questi elogi alla borghesia vanno forse letti in chiave ironica? Che nel *Manifesto* ci sia anche una dose di pungente ironia è indubitabile, ma l'ambivalente giudizio della borghesia – da un lato mirabile artefice di progresso e dall'altro empia corrottrice del mondo e della natura umana – emana direttamente dal carattere “doppio” della teoria marxiana della storia, ove si sovrappongono un momento ascendente e uno discendente. La storia universale si caratterizza, infatti, al contempo, come storia di un progressivo e lineare sviluppo delle forze produttive e

71 K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 14.

72 Ivi, p. 15.

73 Ivi, pp. 16-20.

come storia di un progressivo decadimento morale, inestricabilmente legato alla graduale emersione dell'individualismo e della proprietà privata<sup>74</sup>.

Che non si tratti soltanto di ironia risulta evidente dal fatto che Marx ribadisce gli stessi concetti anche quando si esprime più gravemente. Per esempio, nella *Critica del Programma di Gotha* (1875), corregge Lassalle per avere erroneamente affermato che «l'emancipazione del lavoro dev'essere l'opera della classe operaia, di fronte alla quale tutte le altre classi costituiscono *solo una massa reazionaria*»<sup>75</sup>. Per Marx le cose stanno in modo diverso, giacché la borghesia va «concepita come classe rivoluzionaria – in quanto organizzatrice della grande industria – rispetto alle classi feudali e ai ceti medi, i quali vogliono difendere tutte le posizioni sociali che sono l'immagine di modi di produzione antiquati»<sup>76</sup>.

All'insaputa di Lassalle, la borghesia è una classe rivoluzionaria, proprio perché pone la tecnica al di sopra di ogni altro valore tradizionale. Si tratta di un'idea gravida di conseguenze per l'intera umanità, giacché di fronte alla tecnica cadono le differenze etniche, religiose, politiche. Così si esprime Marx: «La borghesia costringe alla civiltà anche le nazioni più barbare. Lo fa attraverso il rapido miglioramento di tutti gli strumenti della produzione e l'infinita facilitazione delle comunicazioni. I prezzi bassi dei suoi articoli sono l'artiglieria pesante con la quale abbatte le fondamenta di tutte le muraglie cinesi e costringe alla capitolazione il più testardo odio dei barbari per lo straniero»<sup>77</sup>.

Ora, a meno che ci rifiutiamo di vedere l'uso del termine «miglioramento» riferito agli strumenti di produzione, o vogliamo presupporre che un comunista sia favorevole alle frontiere chiuse e all'odio per gli stranieri, non ci resta che concludere che Marx riconosce alla borghesia europea una funzione civilizzatrice. La bor-

74 Come rileva Luciano Pellicani, negli scritti di Marx «troviamo non una, bensì due teorie del capitalismo; ed esse sono assolutamente incompatibili», giacché si afferma «con particolare vigore l'enorme funzione civilizzatrice del Capitale» e insieme «l'idea che il capitalismo è un sistema perverso, quasi diabolico». Cfr. L. Pellicani, *Fascismo, capitalismo, modernità*, «Nuova Storia Contemporanea», vol. 15, n. 2, 2011, pp. 5-24 (l'articolo è apparso anche in inglese: *Fascism, capitalism, modernity*, «European Journal of Political Theory», vol. 11, 4, Ottobre 2012, pp. 394-409). L'immagine doppia di Marx, al contempo apostolo del principio di continuità e apostolo della rottura violenta, meticoloso scienziato sociale e grande mitopoeta, emerge anche in altre opere di questo autore. In *Anatomia dell'anticapitalismo*, per esempio, Pellicani evidenzia che «nel marxismo – esattamente come nelle sotterlogie gnostiche a carattere apocalittico – la storia universale è concepita come un processo che-notico attraversato, da parte a parte, dallo struggente desiderio dell'uomo di recuperare ciò che ha perduto – la sua essenza autentica», sicché nella Gnosi marxiana il capitalismo non può che essere «descritto come un Giano bifronte: è una forza progressiva in quanto ha messo in moto la macchina dello sviluppo delle forze produttive – condizione indispensabile perché l'umanità possa finalmente dominare la natura e piegarla ai suoi disegni –; ma, contemporaneamente, ha inaugurato il tempo della corruzione generale». L. Pellicani, *Anatomia dell'anticapitalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 89 e p. 91.

75 K. Marx, *Le opere che hanno cambiato il mondo*, cit., p. 928.

76 *Ibidem*.

77 K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 18.

ghesia costringe tutte le nazioni a civilizzarsi, a seguirla sulla sua strada, perché è una strada vincente sul piano dei risultati produttivi. Chi non la imita fa una brutta fine, condannando il proprio paese a una relazione di dipendenza commerciale o addirittura coloniale. Questo accade non soltanto perché *lo vuole* la borghesia, ma perché *de facto* sapere è potere. E la borghesia ha proprio nel sapere tecnico la propria arma, la propria artiglieria pesante.

L'azione civilizzatrice della borghesia europea non si limita a ripercuotersi su quelle che Marx chiama "le nazioni barbare". Questa classe sociale civilizza anche le stesse aree rurali dell'Europa. Infatti, «la borghesia ha sottomesso la campagna al potere della città. Ha generato grandi metropoli, ha molto accresciuto il numero degli abitanti delle città rispetto a quelli delle campagne e così ha strappato una larga parte della popolazione all'idiotismo della vita rurale»<sup>78</sup>.

Di nuovo, a meno che non si presume che l'idiotismo sia per Marx un valore, si deve concludere che il capitalismo rappresenta ai suoi occhi un indubitabile progresso rispetto al regime teocratico-feudale. Del resto, tutta la pubblicistica illuministica<sup>79</sup> ha a lungo insistito sul fatto che l'idiotismo rurale è stato piuttosto l'elemento su cui il Trono e l'Altare hanno costruito il proprio potere millenario. Non si riferiva forse a questo anche Marx, quando affermava che la religione «è l'oppio dei popoli»<sup>80</sup>?

L'azione civilizzatrice della borghesia è una fase necessaria, perché la società socialista – anche per via della sua estensione internazionale – non può certamente essere fondata da contadini analfabeti, che non hanno mai messo il naso fuori dal proprio villaggio, non leggono libri e giornali, e la cui unica forma di cultura sono nozioni religiose semplificate (al limite della superstizione) trasmessegli da curati di campagna.

Luomo nuovo è l'uomo del sapere tecnico, delle metropoli, dei giornali, delle macchine industriali, del transatlantico, del treno e del telegrafo. È l'uomo che, pur non possedendola formalmente, è in grado di maneggiare la tecnologia. È l'uomo che, pur nella sua relativa povertà, sa come produrre ricchezza attraverso le macchine. Solo quest'uomo può formarsi una coscienza di classe, può viaggiare e comunicare con i propri omologhi in altre città e paesi. Solo quest'uomo può unirsi ad altri uomini, nella sua stessa condizione, per diventare classe dominante e soggetto che fa la storia. Quest'uomo, sebbene sancirà la fine della grande borghesia industriale e capitalista, è in realtà da essa generato. Così come sono stati

78 *Ibidem*.

79 Engels riconosce esplicitamente (pace Adorno e Horkheimer) che il socialismo marxiano non rappresenta una dipartita, ma uno sviluppo e una radicalizzazione dell'Illuminismo: «Il socialismo moderno... nella sua forma teorica... appare, dappprincipio, come una continuazione più radicale e più conseguente delle dottrine dei grandi illuministi francesi del secolo XVIII». Cfr. S. F. Romano (a cura di), *Il pensiero di C. Marx e F. Engels*, cit., p. 1.

80 K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in Id., *Scritti politici giovanili*, a cura di Luigi Firpo, Einaudi, Torino, 1975, p. 394.

gli stessi chierici e aristocratici del Medioevo, corrotti e assetati di ricchezze e merci esotiche, a produrre involontariamente la classe sociale rivoluzionaria che li avrebbe annientati: la borghesia, appunto.

In estrema sintesi, la storia dell'uomo è presentata come una lunga storia di sfruttamento dell'uomo sull'uomo e di conflitto fra classi sociali che si sviluppa in varie forme. I conflitti fra le classi sono i sintomi di una patologia che consiste nell'alienazione e nell'estraniamento dell'uomo da se stesso, produttore espropriato del proprio prodotto. La borghesia, attraverso la proprietà privata dei mezzi di produzione e uno sviluppo esponenziale di questi mezzi tecnici, porta all'estremo il processo di disumanizzazione dell'uomo. Ciononostante, in una visione storica basata su un'idea di progresso lineare, dal peggio al meglio, il capitalismo non può che rappresentare un progresso rispetto a tutte le fasi precedenti. Da un punto di vista comunista, sarebbe pericolosissimo sostenere che la storia rappresenta soltanto una successione di regimi (quello primitivo, quello schiavista antico, quello feudale, quello capitalista, e quello – a venire – comunista) né migliori né peggiori, semplicemente *diversi*. Nulla garantirebbe, a questo punto, che la società comunista sarà davvero il termine finale della storia, la migliore forma di organizzazione sociale umanamente possibile.

La dottrina di Marx, basata su una precisa idea di natura umana, e soprattutto di società "ideale" conforme alla natura umana alla quale si giunge *progressivamente*, è lontana anni luce da quella concezione postmoderna oggi in voga che riduce le teorie scientifiche e le ideologie politiche a mere narrazioni, né migliori né peggiori rispetto ai miti e alle religioni. La concezione progressiva della storia ha però un'implicazione fondamentale: il capitalismo è necessario.

Non ci si faccia dunque abbagliare dai giudizi al vetriolo che Marx riserva non di rado ai borghesi. Egli, in realtà, riconosce loro di avere fatto avanzare la civiltà umana. Non per nulla, il filosofo tedesco distingue i paesi *civilizzati* da quelli *selvaggi* o *barbari*, e talvolta definisce in modo dispregiativo il sottoproletariato, chiamandolo *plebaglia*. Un tale lessico oggi verrebbe stigmatizzato, in particolare negli ambienti della sinistra radicale, come una violazione delle norme del politicamente corretto.

Si deve soprattutto prestare attenzione alla funzione "tecnogena" della borghesia e al significato politico della *techné*. Se il passaggio dal dominio della borghesia al dominio del proletariato, o dalla società capitalistica alla società comunista, può avvenire soltanto laddove è possibile una azione unificata (noto il motto «Proletari di tutti i paesi, unitevi!»<sup>81</sup>), ovvero laddove riesce a formarsi una coscienza di classe, è evidente che la "rivoluzione sociale" può avvenire soltanto laddove sono in funzione adeguate tecnologie dei trasporti e della comunicazione. In una formula, la rivoluzione sociale è possibile soltanto nelle nazioni *più civilizzate*.

---

81 Ivi, p. 61.

Sebbene ci sia una gran dose di verità in quest'analisi, resta il fatto che la funzione rivoluzionaria della classe antagonista non è un fatto, ma un'idea. È un'idea sia nel caso della borghesia, sia – e tanto più – nel caso del proletariato. Per quanto riguarda la borghesia, abbiamo accennato al fatto che già Lassalle denunciava certi sbandamenti reazionari della stessa. In effetti, in alcune fasi storiche – e questo lo abbiamo verificato nel Novecento – il grande capitale può issare con *nonchalance* il vessillo della reazione, del nazionalismo esasperato, della chiusura e della protezione dei mercati, se questo va a suo vantaggio immediato. In sintesi, quand'anche per mero interesse, i capitalisti possono introdurre un regresso nell'ambito di quello che è lo schema di progresso lineare – di apertura degli spazi e di globalizzazione della società – proposto da Marx.

Sebbene a posteriori si cerchi di negare questo fatto, per ragioni di opportunità politica, i fascismi e altri movimenti reazionari si sono affermati in Europa, e in special modo in Italia, non soltanto grazie all'alleanza con le forze della tradizione – la Monarchia, i grandi latifondisti, la Chiesa cattolica – ma anche grazie al sostegno della borghesia industriale<sup>82</sup>. Sono stati i grandi capitalisti a finanziare Benito Mussolini e il suo nuovo giornale: *Il Popolo d'Italia*. Dopo la marcia su Roma, sono stati i popolari e i liberali a sostenere il governo Mussolini. Nel listone fascista che conquista i due terzi del Parlamento figurano molti candidati del mondo liberale e cattolico<sup>83</sup>. La prima e la seconda guerra mondiale e le loro carneficine sono difficilmente catalogabili come istanze di progresso, ma è difficilmente negabile che parte del grande capitale abbia fiutato l'affare e abbia spinto in quella direzione. Sebbene la narrazione di Marx regga nel complesso meglio di quella di Lassalle, non si può certo dire che questi fosse uscito di senno quando denunciava il carattere reazionario della stessa borghesia.

Il carattere ideale della “classe rivoluzionaria” emerge, però, in maniera ancora più evidente in relazione al proletariato. Se si fa eccezione per la Comune di Parigi, caso forse unico nella storia, le rivoluzioni comuniste non sono mai state guidate e realizzate da operai e tecnici specializzati, in società a capitalismo avanzato. A guidare le rivoluzioni troviamo sempre intellettuali di estrazione borghese o comunque provenienti da famiglie benestanti (gli stessi Marx ed Engels in Germania,

82 Il che non implica che sia corretto ridurre il fascismo a mero “cane da guardia del capitalismo”, secondo un topos della pubblicistica marxista. Se in un primo momento agrari e capitalisti, in Italia e Germania, temendo una rivoluzione di stampo socialista, hanno visto il male minore nel fascismo e nel nazismo, è anche vero che poi si sono amaramente pentiti della scelta. L'ideologia nazi-fascista ha, infatti, forti tratti socialsteggianti e comunitaristi che sono poi inesorabilmente emersi, entrando in collisione con la filosofia individualistica del capitalismo. Pellicani rileva che «il Partito nazional-socialista fu finanziato da alcuni industriali dominati dalla paura del bolscevismo e desiderosi di mettere al passo i sindacati», ma in ultima istanza «la borghesia plutocratica» era «una classe che Hitler disprezzava per la sua viltà e che considerava destinata ad essere “spazzata” via dalla scena della storia mondiale» (*La società dei giusti*, cit., pp. 589-590). Su questo tema, dello stesso autore, si veda anche *Fascismo, capitalismo, modernità*, cit.

83 Cfr. A. Tasca, *Nascita e avvento del fascismo*, 2 voll., Editori Laterza, Bari 1967.

Lenin e Trotsky in Russia, Mao Zedong e Zhou Enlai in Cina, Fidel Castro e Che Guevara a Cuba) e, tra l'altro, in società economicamente arretrate e dunque prive di una classe operaia degna di questo nome. Non mancano gli studi sui "rivoluzionari di professione", al punto che si è arrivati a concepire gli stessi intellettuali come classe<sup>84</sup>. Classe che, però, non trova spazio nello schema marxiano.

Nella seconda metà del XX secolo, è risultato evidente agli stessi teorici marxisti il fatto che gli operai non hanno mai impugnato le armi nelle società a capitalismo avanzato, e non promettono di farlo in futuro perché ormai "imborghesiti". Tanto è vero che Herbert Marcuse si è premurato di individuare un'altra classe alla quale affidare il compito della rivoluzione, della catarsi sociale, della negazione della negazione: il sottoproletariato. Marcuse spiega che la borghesia e il proletariato, nelle società a capitalismo avanzato del XX secolo, hanno perso la funzione di agenti di trasformazione storica che avevano nel secolo precedente. Le due classi non sono più antagoniste. Sono ormai alleate nel tentativo di conservare e migliorare lo status quo. Perciò, si può persino concludere che il proletariato rivoluzionario di cui parla Marx è ormai un "concetto mitologico"<sup>85</sup>. Marcuse, sull'onda della ribellione del 1968, pur non essendo uno spontaneista e pur ritenendo essenziale la guida degli intellettuali, individua gli agenti di trasformazione storica negli studenti e in gruppi marginali come le minoranze etniche, i guerriglieri del terzo mondo, gli emarginati e il sottoproletariato delle città.

Al contrario, Marx pensava che il sottoproletariato fosse una componente sociale fondamentalmente reazionaria. Nel *Manifesto* scrive a chiare lettere che il *Lumpenproletariat* è una «marcescenza passiva dei ceti infimi della vecchia società» e «viene in qualche caso trascinato da una rivoluzione proletaria, ma per tutta la sua esistenza sarà più incline a vendersi ai reazionari intriganti»<sup>86</sup>. Come indicano le note nella traduzione a cura di Lucio Caracciolo, «con Lumpenproletariat Marx ed Engels intendono il settore degli strati sociali più bassi prossimo, in effetti, alla delinquenza e composto di fannulloni abituali, vagabondi, ladri di poco valore, imbroglioni, ecc.»<sup>87</sup>. Marx è ugualmente critico nei confronti del gruppo dei "comunisti egualitari", dominato dalle idee di Babeuf, ai quali associa anche il sarto tedesco Wilhelm Weitling. Ebbene, «il passo del Manifesto in cui si parla del sottoproletariato può anche essere interpretato come una velata allusione a Weitling,

84 A. W. Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, Oxford University Press, New York 1979. Quello di Gouldner è stato definito da Pellicani «l'attacco più devastante alla natura aclassista dell'intelligenza» (*La società dei giusti*, cit., p. 15).

85 «The process of civilization invalidates myth (this is almost a definition of progress), but it may also return rational thought to mythological status (...). The reality of the laboring classes in advanced industrial society makes the Marxian "proletariat" a mythological concept; the reality of present-day socialism makes the Marxian idea a dream». H. Marcuse, *One Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, Routledge, London and New York 2007 (1964), p. 193.

86 K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 16.

87 Ivi, p. 28.

tant'è vero che sia questi che Bakunin vedevano nel Lumpenproletariat l'elemento più leale e sicuro della rivoluzione»<sup>88</sup>.

Dunque, la prospettiva di Marcuse è tutt'altro che originale, essendo già stata concepita da Bakunin – altro rivoluzionario di estrazione benestante e, nello specifico, addirittura aristocratica. Ciò non toglie che è stato proprio l'esponente della Scuola di Francoforte a rendere egemonica nell'ambito della sinistra radicale contemporanea l'idea del sottoproletariato come agente di trasformazione storica. Non è un caso se, oggi, tra gli interessi degli operai autoctoni e quelli dei migranti del terzo mondo, la sinistra radicale dà invariabilmente la priorità ai secondi.

Poiché il mondo dell'empiria non si è ancora incaricato di dare ragione a Marx o a Marcuse – e, a ben vedere, finora ha dato torto a entrambi – tutto quello che possiamo dire è che “la classe rivoluzionaria” ha lo status di un'idea, non di un fatto.

## 6. L'IDEA DI DETERMINISMO STORICO

Gli elogi alla borghesia da parte di Marx sono dunque necessari, perché nella sua narrazione lo stesso capitalismo rappresenta una fase rivoluzionaria *necessaria*. Ma che significa “necessaria”? Sulle dinamiche del materialismo dialettico si innesta l'annoso problema del determinismo storico. Siamo liberi di fare tutto ciò che suggerisce la nostra immaginazione, o siamo esseri determinati, obbligati, forzati a comportarci in un certo modo dai fattori fisici, biologici e sociali che caratterizzano la condizione umana? Siamo noi che scriviamo la storia o è la storia che scrive noi? Costruiamo il futuro o possiamo, nella migliore delle ipotesi, prevedere un futuro già scritto al quale ci avviciniamo inesorabilmente? La *volontà* degli attori storici è un fattore propulsivo della storia o solo un'illusione? Quanto accaduto *doveva accadere*, nello stesso senso in cui un grave *deve cadere* sulla terra per via della forza di gravità? In altre parole, nella storia è in atto un processo deterministico *forte*? Oppure, i fenomeni sociali a catena presentati da Marx non sono legati da una relazione *causale* paragonabile a quella che lega i fenomeni fisici, ma rappresentano invece un processo di sviluppo in senso *debole*, ovvero altamente probabile, ma non strettamente necessario?

È evidente che, ponendo queste domande, ci spostiamo dal livello dell'analisi storiografica al livello dell'analisi ontologico-metafisica. Sul piano della metafora medica, dobbiamo dunque completare l'anamnesi facendo riferimento anche a nozioni morfologico-anatomiche.

Ne *L'ideologia tedesca*, Marx riassume così il meccanismo storico di generazione di organizzazioni sociali e statuali via via diverse, nonché il programma di ricerca

---

88 Ivi, p. 11.

che da detta visione deriva. Significativamente, ancora una volta, lo presenta come un fatto, non come un'idea.

Il fatto è dunque il seguente: *individui determinati che svolgono un'attività produttiva secondo un modo determinato entrano in questi determinati rapporti sociali e politici*. In ogni singolo caso l'osservazione empirica deve mostrare *empiricamente* e senza alcuna *mistificazione* e speculazione il legame fra l'organizzazione sociale e politica e la produzione. L'organizzazione sociale e lo Stato risultano costantemente dal processo della vita di individui determinati; ma di questi individui, non quali possono apparire nella rappresentazione propria o altrui, bensì quali sono *realmente*, cioè come operano e producono materialmente, e dunque agiscono fra *limiti, presupposti e condizioni materiali determinate e indipendenti dalla loro volontà*<sup>89</sup>.

Nel *Capitale*, Marx non si distanzia particolarmente da questa prospettiva. Alcune affermazioni di quell'opera sono ormai diventate patrimonio del senso comune.

Il paese industrialmente più sviluppato non fa che mostrare a quello meno sviluppato l'immagine del suo avvenire<sup>90</sup>.

Anche quando una società è riuscita ad intravedere la legge naturale del proprio movimento – e fine ultimo al quale mira quest'opera è di svelare la legge economica del movimento della società moderna – non può né saltare né eliminare per decreto le fasi naturali dello svolgimento. Ma può abbreviare e attenuare le doglie del parto<sup>91</sup>.

Fraasi come queste fanno pensare che Marx concepisca il processo storico come deterministico, ossia indipendente dalle volontà individuali, le quali si vedono di volta in volta precedute da un sistema che le ingabbia e poi muta secondo leggi proprie.

Non si tratta di un problema secondario, perché dalla concezione ontologico-metafisica della società e del suo sviluppo derivano anche le scelte politiche, tattiche e strategiche del movimento socialista. Sulla questione si innesterà infatti anche un dibattito a riguardo della Rivoluzione d'Ottobre, tra chi la riteneva compatibile con il materialismo storico marx-engelsiano e chi invece sosteneva che non doveva avvenire, proprio in base alle leggi di sviluppo della società. Dal momento che nella società russa dell'inizio del XX secolo non si erano ancora formati un ceto borghese e un proletariato industriale paragonabili a quelli dei paesi occidentali, per sostenere la compatibilità della rivoluzione bolscevica con il marxismo si è do-

89 K. Marx e F. Engels, *L'Ideologia tedesca*, cit., pp. 12-13.

90 K. Marx, *Il Capitale*, cit. p. 4.

91 Ivi, p. 5.

vuto mettere da parte il determinismo, rivalutando un concetto altrettanto metafisico come quello di *volontà*. Vale dunque la pena di approfondire in dettaglio la questione.

Il problema del determinismo è stato dibattuto nell'antichità, sulla scorta delle teorie atomistiche di Democrito ed Epicuro, ed è tornato di grande interesse durante l'Illuminismo, in particolare in seguito alla pubblicazione de *L'uomo macchina* di La Mettrie. Il problema è ancora molto dibattuto nell'Ottocento, quando nascono le scienze sociali e si diffonde la filosofia positivista, che ambisce a una comprensione esatta della società umana e della sua evoluzione.

Il materialismo, se concepito in termini meccanicistici e riduzionistici, ovvero supponendo che tutta la materia è sottoposta a leggi ferree e non c'è altra sostanza fuori dalla materia, entra inevitabilmente in conflitto con il concetto di *libero arbitrio*. D'altro canto, se si ammette l'esistenza del libero arbitrio degli individui, se si ammette che i mattoni della società si dispongono in modo imprevedibile, come potrà mai esistere una scienza sociale capace di quanto è capace la scienza naturale? Che razza di scienza sarebbe mai una disciplina incapace di spiegare e prevedere i "fatti" sulla base di "leggi"? Le scienze o sono nomotetiche o non sono. Questi erano più o meno i termini della questione, quando dominava il paradigma newtoniano in fisica e i padri della sociologia avevano ben altre ambizioni dei sociologi odierni.

Vediamo allora più in dettaglio come va intesa e che ruolo assume l'idea di determinismo storico nella dottrina marxiana. Sulla questione sono stati versati fiumi di inchiostro<sup>92</sup>. Chi ha scritto su questo argomento ha talvolta mostrato anche un certo coinvolgimento emotivo, perché è un problema metafisico che, pur nella sua astrattezza, parla di noi stessi, del nostro essere. Qualcuno giudica insopportabile l'idea di essere una mera macchina programmata, o di vivere come un ingranaggio impotente, all'interno di un organismo con una propria struttura e una propria direzione, che non dipende minimamente dalla *volontà* delle parti costituenti. Qualcun altro giudica sommamente ingenuo pensare che gli equilibri di potere possano essere diversi da quelli che sono, soltanto perché non ci piacciono, o che la realtà sociale possa essere trasformata nottetempo da un gruppo di sognatori, o ancora che la società sia plastica ai desideri di qualche individuo isolato, o infine che il mondo possa essere diverso soltanto perché qualcuno *vuole* che sia diverso. Questa sarebbe mera utopia.

Tra chi vuole comprendere e guidare il divenire storico possiamo distinguere due tendenze principali: quella utopica che si affida all'immaginazione e alla volontà, e quella scientifica che si affida all'analisi e all'azione ragionata. Tuttavia, non dobbiamo scordare che agli albori dell'età contemporanea c'era anche chi giu-

92 Per esempio, Rodolfo Mondolfo dedica alla questione del determinismo e della libertà gli ultimi quattro capitoli del libro *Il materialismo storico in Federico Engels*, La Nuova Italia editrice, Firenze 1973.

dicava insopportabile l'idea stessa del cambiamento sociale e cercava di esorcizzarlo con un grido di dolore o con la repressione più dura.

La terza tesi in circolazione nell'Ottocento<sup>93</sup> era, infatti, quella tradizionale dell'ordine statico, sostenuta dai reazionari. La società è sempre uguale a se stessa, o dovrebbe essere sempre uguale a se stessa, in conformità con un ordine cosmico fondato sulla legge morale e sulla volontà di Dio. Il divenire storico, generato dalle rivoluzioni, è semplicemente un'aberrazione, una ribellione a Dio. Le trasformazioni sociali in atto non seguono alcuna legge necessaria. Sono scatenate dalla cupidigia e dall'arroganza dei miscredenti, dai loro capricci, dal loro insano desiderio di libertà e, in ultima istanza, non porteranno nulla di buono. Le rivoluzioni sono apportatrici di caos, disordine, incertezza, sofferenza.

I reazionari interpretano dunque il cambiamento sociale nell'ambito della tradizionale lotta tra il bene (l'ordine cosmico voluto da Dio, basato sul diritto divino dei re e dei papi) e il male (le società liberali, democratiche o addirittura socialiste vagheggiate o costruite in modo violento dai rivoluzionari). La visione reazionaria è dunque fondamentalemente basata su un rifiuto del divenire storico, più che sul tentativo di spiegarlo filosoficamente e di guidarlo.

Il filosofo di Treviri affronta la questione del determinismo in diverse parti della sua opera, anche se – a giudicare dalle continue polemiche che suscitano le sue parole – non lo fa nel modo più chiaro e sistematico possibile. Tocca il problema anche in una lunga lettera indirizzata ad Annenkov, datata 28 dicembre 1846, che costituisce una prima recensione dell'opera *Filosofia della miseria* di Proudhon. Marx, com'è noto, mette in campo una polemica a tutto campo con il pensatore anarchico francese che culminerà nella stesura di *Miseria della filosofia*. Nella lettera, accusa Proudhon proprio di utopismo, per la fede che dimostra nella possibilità di trasformare le sue idee in realtà, senza tenere conto della realtà socioeconomica su cui si dovrebbe innestare il cambiamento. Ecco le sue parole:

Che cos'è la società, qualunque sia la sua forma? Il prodotto dell'azione reciproca degli uomini. Sono liberi gli uomini di scegliere questa o quella forma di società? Niente affatto. Presupponete un determinato livello di sviluppo delle forze produttive degli uomini ed avrete una determinata forma di commercio e di consumo. Presupponete determinati gradi dello sviluppo della produzione, del commercio e del consumo ed avrete un ordinamento sociale corrispondente, una corrispondente organizzazione della famiglia, degli ordini o delle classi, in una parola, una corrispondente società civile. Presupponete una tale società ci-

93 Qualche storico delle idee la pensa ancora così, nel Novecento. Si pensi alla concezione tradizionale della filosofia politica di Leo Strauss, secondo il quale – da Machiavelli in avanti – l'intera concezione politica della civiltà occidentale sarebbe entrata in crisi e il relativismo storicistico ne sarebbe il sintomo più evidente. Cfr. L. Strauss, *Political Philosophy and History*, «Journal of the History of Ideas», vol. 10, no. 1 (1949), pp. 30-50. Per una critica della concezione straussiana si veda: J. G. Gunnell, *The Myth of Tradition*, in P. King (a cura di), *The History of Ideas. An Introduction to Method*, Barnes & Noble books, Totowa 1983, pp. 233-255.

vile ed avrete un corrispondente ordinamento politico che è soltanto l'espressione ufficiale della società civile<sup>94</sup>.

Secondo il filosofo tedesco, Proudhon e gli utopisti sbagliano approccio, perché capovolgono i termini della questione. Pensano sia possibile cambiare l'economia riformando il sistema politico, mentre il sistema politico è modificabile soltanto quando l'economia si è già trasformata, seguendo leggi sue proprie. Ed è l'economia stessa che, a un certo punto, richiede i cambiamenti della sovrastruttura politica, giuridica, culturale, per poter seguire il suo corso. A sua volta, l'economia (il modo di produzione) dipende dalla tecnica (il mezzo di produzione). Il sistema schiavistico non ha senso se non si inventa prima l'agricoltura, così come il sistema capitalistico non può esistere senza le macchine industriali. Dunque, il *primum mobile* di tutto il sistema è la tecnica. Il resto è conseguenza.

Possiamo dunque concludere, sulla scorta di questo e altri simili passaggi rilevabili nella multiforme opera di Marx, che egli postula il *determinismo storico*?

Non possiamo rispondere alla domanda, senza dedicare almeno un cenno a Pierre-Simon, marquis de Laplace. Finché non chiariamo il significato del termine "determinismo" e il contesto storico-culturale in cui emerge il dibattito su questo tema, non siamo sufficientemente attrezzati per concludere in un senso o nell'altro.

Il dibattito sul determinismo si sviluppa inizialmente nell'ambito delle scienze naturali, in particolare in fisica, astronomia e matematica. Laplace è stato forse lo scienziato più eminente del suo tempo. Nel suo notissimo *Essai philosophique sur les probabilités*, ove pone le basi del calcolo delle probabilità, lo scienziato francese pronuncia una delle frasi più celebri del pensiero occidentale:

Dobbiamo dunque considerare lo stato presente dell'universo come l'effetto del suo stato anteriore e come la causa del suo stato futuro. Un'Intelligenza che, per un dato istante, conoscesse tutte le forze da cui è animata la natura e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono, se per di più fosse abbastanza profonda per sottomettere questi dati all'analisi, abbraccerebbe nella stessa formula i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e dell'atomo più leggero: nulla sarebbe incerto per essa e l'avvenire, come il passato, sarebbe presente ai suoi occhi<sup>95</sup>.

94 K. Marx, *Lettera ad Annenkov*, in Id., *Le Opere che hanno cambiato il mondo*, op. cit., p. 239.

95 P. S. Laplace, *Saggio filosofico sulle probabilità*, in Id., *Opere*, a cura di O. Cambursano, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1967, p. 243. La curatrice nota che la posizione di Laplace è fortemente radicata nella mentalità illuministica, tanto che troviamo una formula analoga, anche se non perfettamente coincidente, negli *Essai d'Analyse* di Condorcet (1768): «Un'intelligenza che conoscesse lo stato di tutti i fenomeni, in un determinato momento, le leggi a cui è sottoposta la materia ed il loro effetto alla fine di un intervallo qualsiasi di tempo, avrebbe una conoscenza perfetta del sistema del mondo. Tale conoscenza supera le nostre forze, ma costituisce il fine a cui devono tendere gli sforzi dei geometri filosofi, che ad essa si avvicineranno sempre più, pur senza mai sperare di poterla raggiungere». Ivi, p. 244.

Si tratta di un esperimento mentale che chiarisce piuttosto bene il concetto di determinismo. La realtà è determinata quando è interamente governata da leggi, al punto che, se esse fossero conosciute insieme a tutti gli stati della materia, sarebbe possibile prevederne lo stato futuro in ogni dettaglio e *con certezza*.

Si fa spesso riferimento a questa immaginaria "Intelligenza" come al *demone di Laplace*. Lo scienziato francese non credeva, infatti, al Dio onnisciente della tradizione giudaico-cristiana<sup>96</sup>. Manifestò il suo ateismo, o perlomeno agnosticismo, in uno storico incontro con Napoleone Bonaparte, al quale aveva donato il suo libro *Exposition du système du monde*. Non trovandovi alcun cenno a Dio, quando lo stesso Isaac Newton aveva postulato l'azione continua del Creatore per spiegare l'attrazione a distanza nel quadro di uno spazio-tempo assoluto, Napoleone pose la faticosa domanda a Laplace, generando uno scambio di battute divenuto poi leggendario.

Napoleone: «Cittadino, ho letto il vostro libro e non capisco come mai non abbiate lasciato spazio all'azione del Creatore».

Laplace: «Cittadino Primo Console, non ho avuto bisogno di questa ipotesi».

Dio, il pilastro su cui si era basata la bimillennaria civiltà cristiana europea, ridotto a un'ipotesi. Peraltro, inutile.

La questione delle idee di Laplace a riguardo della religione è vitale in questo contesto, per capire a quali regni dovesse essere riferito il suo materialismo deterministico. Durante l'Illuminismo, chi aveva rifiutato Dio aveva anche rifiutato il concetto di anima, ovvero l'ipotesi di quel dualismo ontologico della realtà che sta alla base del concetto di libero arbitrio classicamente inteso<sup>97</sup>. Ebbene, se anche

96 Laplace non si è mai dichiarato apertamente ateo, ma tutto fa pensare che lo fosse. Ha definito Dio un'ipotesi inutile, ha deriso chi introduceva questa ipotesi in trattati scientifici, ha manifestato apertamente le sue posizioni anticristiane in una memoria rimasta inedita, ha trattato i miracoli alla stregua di superstizioni, ha manifestato tutti i suoi dubbi sulla resurrezione di Cristo, ha persino ridotto l'esistenza storica di Gesù a un'ipotesi, plausibile ma non certa. L'amico astronomo Lalande inserisce Laplace nell'edizione del 1800 del *Dictionnaire des Athées* di Maréchal, ma la pubblicazione ha un chiaro intento provocatorio, tanto che vi figura anche Gesù Cristo. Roger Hahn afferma che, poiché il Primo Console Napoleone stava negoziando un Concordato con papa Pio VII, siglato poi nel 1801, si facevano pressioni affinché fossero silenziate le aperte manifestazioni di ateismo dell'élite francese, incluse quelle di Lalande. Questo potrebbe spiegare la relativa cautela di Laplace. Lo stesso Hahn, tuttavia, conclude che «everyone close to him knew he was significantly opposed to the principles of both organized religion and the Christian faith that he had abandoned early on». R. Hahn, *Pierre Simon Laplace, 1749-1827: A Determined Scientist*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2005, p. 173.

97 L'associazione tra libertà e dualismo anima-corpo vale per molti anche oggi. Non è un caso se Karl Popper, grande critico del determinismo marxiano in *Miseria dello storicismo*, rivelerà poi di essere un dualista. Il pensatore austriaco parla delle sue propensioni metafisiche nel libro scritto a quattro mani con John Eccles, dal significativo titolo *L'io e il suo cervello*, 3 voll., Armando Editore, Roma 2001.

gli uomini sono fatti solo e unicamente di atomi, nella storia dell'universo così come l'ha rappresentata Laplace rientra anche tutta la storia dell'umanità.

Che Laplace non si riferisca alle sole leggi dell'astronomia e della fisica, ma vi includa anche quelle che governano l'uomo, risulta piuttosto evidente da altre asserzioni che precedono e seguono la celeberrima frase sull'Intelligenza. Il "dobbiamo dunque considerare" indica che il determinismo è inteso come conseguenza logica dell'osservazione che precede. Subito prima Laplace afferma che nulla può incominciare ad essere senza una causa che lo produca e fa esplicito riferimento alle azioni umane e alla scelta della volontà, la quale non può essere considerata principio senza causa:

Quest'assioma, noto sotto il nome di *principio della ragion sufficiente*, si estende anche alle azioni che giudichiamo indifferenti. Neppure la volontà più libera può dar loro nascita senza un motivo determinante; giacché, se essa stimando perfettamente simili le circostanze di due posizioni, agisse in una e si astenesse dall'agire nell'altra, opererebbe una scelta che sarebbe un effetto senza causa; che sarebbe insomma, dice Leibniz, il caso cieco degli epicurei. Ma l'opinione contraria alla nostra è un'illusione dello spirito che, perdendo di vista le ragioni fugaci della scelta della volontà nelle cose indifferenti, si persuade che essa si determini da sé e senza motivo<sup>98</sup>.

Segue la nota frase che include *tutto* nel meccanismo deterministico del cosmo. Per conoscere il destino dell'uomo, diventa dunque necessario espandere la conoscenza umana al punto di avvicinarsi a quella del demone dell'esperimento mentale. Perciò, Laplace indica la necessità di applicare i metodi e gli strumenti matematici delle scienze naturali – a partire proprio dal calcolo delle probabilità – alle scienze morali e ne fornisce i primi esempi di applicazione<sup>99</sup>.

Sicuramente, Marx conosce bene le teorie di Laplace ed è molto interessato a esse, al punto che – pur essendo uno scienziato sociale – dedica tempo anche alla lettura delle sue teorie astronomiche. In una lettera a Engels, scrive infatti:

Tu conosci la teoria del Laplace sulla formazione del sistema solare e come egli spieghi la rotazione dei vari corpi intorno a se stessi, ecc. Partendo da ciò, uno *yankee*, un certo Kirkwood, ha scoperto una sorta di legge sulla diversità nella rotazione dei pianeti, che dianzi appariva del tutto anormale. La Legge è questa: «Il quadrato del numero di volte che ciascun pianeta ruota durante una rivoluzione nella sua orbita è proporzionale al cubo della larghezza di diametro della sua sfera di attrazione». (...) Da ciò Kirkwood dedusse che, se l'ipotesi di Laplace è vera, dovrebbe esistere un determinato rapporto fra la velocità della rotazione del pianeta e la larghezza dell'anello da cui esso venne formato, o la

98 P. S. Laplace, *Saggio filosofico sulle probabilità*, cit., pp. 242-243.

99 Ivi, pp. 321 e sg.

sua sfera di attrazione. E ciò egli l'ha espresso nella legge suddetta, dimostrata mediante calcoli analitici<sup>100</sup>.

Naturalmente, il fatto che Marx conosca le teorie di Laplace non implica che le sposi in toto, ma non pochi interpreti sono giunti proprio a questa conclusione. Per la sua (vera o presunta) adesione al determinismo laplaciano, Marx è stato, per esempio, criticato da sinistra, in particolare dagli ambienti del socialismo libertario. L'anarchico ed ecologista radicale Murray Bookchin scrive:

L'illuminismo, svuotando il concetto di legge di ogni contenuto, ha prodotto il cosmo oggettivo, ordinato ma privo di significato. Laplace, il più grande astronomo di quel periodo, nella sua famosa risposta a Napoleone non solo eliminò del tutto Dio dalla descrizione del cosmo, ma soppresse anche l'ethos classico che reggeva l'universo. Tuttavia, l'Illuminismo lasciò all'ethos un campo d'azione – il campo sociale, nel quale l'ordine aveva ancora un significato e il cambiamento aveva uno scopo. Il pensiero illuminista mantenne la visione etica di una umanità morale che si poteva educare a vivere in una società morale. Questa visione, fortemente impregnata dei concetti di libertà, di uguaglianza e di razionalità, costituì il fertile terreno sul quale si svilupparono, nel secolo seguente, il pensiero socialista e anarchico<sup>101</sup>.

Poi, però, arriva Marx e completa l'opera...

Per colmo d'ironia, Marx completò il pensiero illuminista riportando nella società il cosmo di Laplace – non in modo rozzamente meccanicistico, ma certamente da scienziato, in aperta e violenta opposizione con ogni forma di utopia sociale. Assai più significativo dell'idea di Marx, secondo il quale egli avrebbe dato al socialismo una base scientifica, è il fatto, secondo il quale egli diede basi scientifiche al "destino" sociale. Di conseguenza, gli "uomini" erano da considerarsi (secondo le parole dello stesso Marx nella prefazione a *Il capitale*) la «personificazione delle categorie economiche, i portatori di interessi di classe particolari», e non individui dotati di volontà e capaci di perseguire finalità etiche. L'umanità era divenuta l'oggetto di una legge sociale, una legge privata di ogni significato morale, come la legge cosmica di Laplace<sup>102</sup>.

In realtà, come abbiamo accennato sopra, Laplace e altri illuministi – i casi più eclatanti sono La Mettrie, De Sade e D'Holbach – avevano già dismesso come il-

100 Lettera di Marx a Engels, 19 agosto 1865, in *Marx and Engels Correspondence*, International Publishers, New York 1968.

101 M. Bookchin, *Il Marxismo come ideologia borghese*, in «A: Rivista Anarchica», no. 81 (Mar. 1980). Originale inglese: *Marxism as a Borgeuses Philosophy*, «Our Generation», vol. 13, n. 3, Montreal, 1979.

102 *Ibidem*.

lusoria la libertà delle scelte morali. Bookchin imputa invece questo passo a Marx. Gli riconosce che l'estensione al mondo sociale del determinismo laplaciano non avviene in modo "rozzamente meccanicistico", ma non dubita del fatto che questa operazione toglie dalla scena, elimina dal teatro della storia umana, la libera volontà come fattore di cambiamento.

Per le stesse ragioni, Marx viene criticato anche dagli ambienti della cultura cristiana, ma questo stupisce assai meno. Nicholas Churchich non usa giri di parole a proposito:

The nineteenth century has been dominated by Laplace's materialistic and deterministic theory that everything can be described in terms of causality. (...) Both Marx and Engels are fascinated by Laplace's ideas, especially his determinism, materialism, and atheism. They are pleased that in Laplace's *Treatise on Celestial Mechanics* "the Creator is not even mentioned"<sup>103</sup>.

Infine, critiche antideterministiche piovono addosso a Marx da filosofi dell'area liberale, Popper in primis. Il filosofo austriaco attacca apertamente il determinismo di Laplace nell'opera *The Open Universe*, significativamente sottotitolato *An Argument for Indeterminism*. Qui, dopo aver dichiarato che il determinismo laplaciano può e deve essere combattuto, chiarisce i motivi che ispirano la sua battaglia. Egli non solo vuole fare spazio all'indeterminismo all'interno delle scienze fisiche e astronomiche, per ragioni squisitamente scientifiche, ma vuole difendere sul piano filosofico e politico il concetto di "libero arbitrio".

Laplacean determinism can... be opposed – and I do oppose it in this book. (...) In any case, I want to state clearly here something that is apparent both in *The Open Society and Its Enemies* and in *The Poverty of Historicism*: that I am deeply interested in the philosophical defence of human freedom, of human creativity, and of what is traditionally called free will...<sup>104</sup>

Il riferimento a *The Poverty of Historicism* rimanda direttamente a Marx. Nel libro, infatti, Popper chiama "storicismo" la pretesa di prevedere il futuro della società umana e non esita a indicare Marx tra gli esponenti principali di questa dottrina<sup>105</sup>. L'autore ammette di non aver prodotto una convincente confutazione dello storicismo in quell'opera, ma è convinto di avere prodotto tale confutazione in altri lavori: per esempio, nell'articolo *Indeterminism in Classical Physics and in Quantum Physics* e nel *Poscritto* alla *Logica della scoperta scientifica*<sup>106</sup>.

103 N. Churchich, *Marxism and Alienation*, Associated University Presses, Crambury 1990, p. 205.

104 K. Popper, *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*, Routledge, London and New York 1995, p. xxi.

105 Commentando la frase del Capitale in cui Marx afferma che le fasi dello sviluppo storico della società non possono essere saltate, Popper afferma: «This formulation, due to Marx, excellently represents the historicist position». K. Popper, *The Poverty of Historicism*, Beacon Press, Boston 1957, p. 51.

Le teorie fisiche del Novecento, in particolare la meccanica quantistica, minano la possibilità teorica della previsione degli stati futuri dell'universo fisico, quand'anche si fosse a conoscenza di tutti gli stati attuali della materia. Disegnano, in altre parole, un universo indeterministico in cui trova di nuovo spazio il libero arbitrio, concepito con o senza riferimenti al dualismo della *res cogitans* e della *res extensa*, o più prosaicamente dell'anima e del corpo.

Si badi che Popper basa la sua confutazione dello storicismo sull'assunto che lo sviluppo futuro della società è fortemente influenzato dalla crescita della conoscenza scientifica, ma le scoperte scientifiche non possono essere previste, poiché dipendono anche dal genio e dalla creatività umana. Di conseguenza, non può essere previsto lo sviluppo della società. Sebbene Popper sia persuaso di aver prodotto una confutazione decisiva, si può obiettare che egli si limita in realtà a opporre un postulato arbitrario a un altro postulato arbitrario. Con la differenza che Laplace è perfettamente cosciente del carattere assiomatico del *principio della ragion sufficiente* che richiede una causa anche per la volontà. In fin dei conti, il genio e la creatività potrebbero essere mere illusioni e non il prodotto della libertà ontologica dell'uomo.

A questo punto, però, una domanda sorge spontanea. Ammesso che Marx avesse una visione ontologico-metafisica rigidamente materialistica e deterministica, possiamo presumere che egli fosse così sprovvisto da non sapere che la possibilità di prevedere *con certezza* gli stati futuri di un sistema complesso come una società umana dipende dalla conoscenza di *tutte* le sue leggi e di *tutti* i suoi stati nel passato e nel presente e che questo – *ça va sans dire* – è lontano da ogni possibilità umana? O dobbiamo presumere che egli fosse così presuntuoso e arrogante da credere di possedere tale conoscenza, di essere egli stesso il demone di Laplace?

Che Marx fosse piuttosto presuntuoso, traspare dal suo modo corrosivo di criticare le teorie altrui. Si pensi all'atteggiamento indelicato e irridente, ai limiti dell'insulto, con cui rigetta le teorie di Proudhon (salvo poi dedicargli un elogio per il coraggio mostrato durante i moti rivoluzionari francesi)<sup>107</sup>. Vogliamo però con-

106 «I tried to show, in “The Poverty of Historicism”, that historicism is a poor method – a method which does not bear any fruit. But I did not actually refute historicism. Since then, I have succeeded in giving a refutation of historicism: *I have shown that, for strictly logical reasons, it is impossible for us to predict the future course of history*. The argument is contained in a paper published in 1950, entitled “Indeterminism in Classical Physics and in Quantum Physics”; but I am no longer satisfied with this paper. A more satisfactory treatment will be found in a chapter on Indeterminism which is part of the *Postscript: After Twenty Years*, appended to the new edition of my *Logic of Scientific Discovery*». Ivi, p. ix.

107 Sebastiano Maffettone nota che «Marx era ambiziosissimo, non tollerava essere contraddetto e aveva un'opinione molto alta del proprio valore. Assai permaloso, non esitava ad adoperare tutto il suo acume e la sua sapienza per attaccare chiunque non prendesse alla lettera le sue idee e le sue proposte. E lo faceva spesso senza tenere in alcuna considerazione sentimenti di rispetto per gli altri e di equità intellettuale». S. Maffettone, *Marx*, in Id. e A. Orsini, *Scritti in onore di Luciano Pellicani*, cit., p. 253.

siderare anche l'ipotesi che Marx non si credesse onnisciente. L'ipotesi può essere sostenuta sulla base delle ammissioni di ignoranza o di errore che di tanto in tanto produce. Per esempio, nella prefazione all'edizione tedesca del 1872 del *Manifesto del partito comunista*, pur confermando la validità e attualità del documento, Marx ammette che «questo programma è oggi qua e là invecchiato»<sup>108</sup>.

Sicuramente, Engels – che qualcuno considera il vero teorico del materialismo storico – è pronto più di Marx a fare questo tipo di ammissioni. Nella prefazione alla prima ristampa de *Le lotte di classe in Francia*, spiega infatti che

nel giudicare avvenimenti e serie di avvenimenti della storia contemporanea non si sarà mai in condizione di risalire sino alle cause economiche *ultime*. Persino oggi, che la stampa tecnica speciale fornisce un materiale così ricco, non è possibile nemmeno in Inghilterra seguire giorno per giorno il corso dell'industria e del commercio sul mercato mondiale e i mutamenti che sopravvengono nei metodi di produzione, in modo da poter in qualsiasi momento fare il bilancio generale di questi fattori multiformi, complessi e in continua mutazione, fattori di cui i più importanti, inoltre, agiscono a lungo in modo latente prima di erompere improvvisamente e violentemente alla superficie<sup>109</sup>.

Naturalmente, Engels riconosce a Marx e a se stesso di avere colto alcuni elementi essenziali del movimento storico, come farebbe ogni studioso, ma nei loro studi sociali maturi non si vede più il delirio di onniscienza e onnipotenza che emerge invece dagli scritti giovanili di Marx<sup>110</sup>. Forse, una semplice spiegazione psicologica di questo cambiamento può essere l'influenza terapeutica, esercitata dal più sobrio e modesto Engels, sull'impetuosa personalità del filosofo di Treviri.

Tuttavia, se non si postula la propria onniscienza, ossia la propria identità con il demone di Laplace, non resta che ragionare in termini probabilistici. Non si dimentichi che lo stesso scienziato francese produce la famosa formulazione del determinismo in un saggio sul calcolo delle probabilità. Qui, elabora delle formule di calcolo che applica ad alcuni casi, per esempio alla probabilità che domani sorga il sole. La probabilità indicata è inferiore a 1 (ossia inferiore alla certezza), perché

108 K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in K. Marx, *Le opere che hanno cambiato il mondo*, cit., p. 319.

109 F. Engels, *Introduzione a Le lotte di classe in Francia*, in K. Marx, *Le opere che hanno cambiato il mondo*, cit., p. 362-363.

110 Che in alcuni poemi scritti in gioventù abbia manifestato il rimpianto di non essere Dio, mostrando una notevole egolatria, è stato messo in evidenza da Pellicani. Di fronte alla volontà di distruggere a forza «mondi interi», perché «non posso io stesso creare», o di fronte all'anatema lanciato contro «chi non ha il piacere di ricostruire con i propri mezzi l'intero mondo, di essere il creatore del mondo, ma preferisce rigirarsi eternamente nella propria pelle...», Pellicani nota che «in Marx il desiderio di essere Dio era troppo prepotente perché esso non fuoriuscisse» e aggiunge che «simili deliranti fantasie sono ben note alla psicanalisi, che ha indicato nel desiderio narcisistico di onnipotenza la passione profonda delle personalità egolatriche». L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., pp. 568-571.

in effetti sussiste la possibilità che un giorno il sole non sorga. Per questo esempio, Laplace viene duramente criticato. Il risultato appariva a molti assurdo, perché due secoli orsono si tendeva ad assumere l'eternità ed immutabilità del "Creato". Questo esempio insegna, però, che non si deve confondere il *determinismo* intrinseco dell'universo con la *certezza* della nostra conoscenza riguardo al futuro. Può anche darsi che il mondo sia determinato nel più minimo dettaglio, ma che, al contempo, nessuno degli esseri coscienti dell'universo sia in grado di conoscerne il destino.

Tra l'altro, lo stesso Laplace distingue chiaramente il piano determinato della storia umana dal piano incerto della storiografia umana, indebolendo – di nuovo con un'applicazione mirabile del calcolo delle probabilità – la nozione stessa di "fatto storico", sulla quale invece Marx edifica il materialismo dialettico: «Supponiamo che un fatto ci sia trasmesso da venti testimoni, in modo che il primo ne abbia dato notizia al secondo, il secondo al terzo e così via; anche se supponiamo che la probabilità di ogni testimonianza sia uguale a 9/10, quella del fatto, risultante dalle testimonianze, sarà inferiore a 1/8. (...) Gli storici non sembrano aver fatto sufficientemente attenzione alla degradazione della probabilità dei fatti, quando sono visti attraverso un gran numero di generazioni successive; parecchi eventi storici, ritenuti certi, risulterebbero per lo meno dubbi, se li si sottomettesse a questa prova»<sup>111</sup>.

Questi dubbi epistemologici non sembrano attanagliare particolarmente Marx, il quale non ci dice che, dati i fatti storici e sociali osservati, il crollo del capitalismo è probabile. Ci dice che il crollo del sistema è certo e imminente<sup>112</sup>.

Questo non ci autorizza ancora a concludere, con matematica certezza, che Marx sposasse la posizione rigidamente deterministica che gli viene da ogni parte imputata, ma – nel nostro studio – la questione chiave è che tanto il determinismo storico quanto la sua negazione non sono fatti, sono idee. Idee problematiche che rimandano a una scelta esistenziale, più che a una dimostrazione empirica.

111 P. S. Laplace, *Saggio filosofico sulle probabilità*, cit., p. 251.

112 Il termine-concetto "probabilità" è utilizzato pochissimo nelle opere di Marx e quasi sempre nell'accezione del linguaggio ordinario. Ho trovato solo un paio di casi, nel *Capitale*, che fanno pensare all'accezione matematica della probabilità. Per esempio, il seguente: «... tutto il meccanismo del credito è di continuo in movimento per ridurre ad un minimo relativamente sempre decrescente l'effettiva circolazione del metallo [pregiato] con ogni genere di operazioni, metodi, istituzioni tecniche – per la qual cosa anche l'artificiosità di tutto il meccanismo e le *probabilità che avvengano delle perturbazioni nel suo normale andamento crescono nella medesima proporzione* [enfasi nostra]». K. Marx, *Il Capitale*, a cura di Eugenio Sbardella, Newton, Roma 1996, p. 897. Ma, anche in questi casi, non vi è alcun tentativo di quantificare la probabilità.

## 7. L'IDEA DI LIBERTÀ PERSONALE

Abbiamo chiuso il paragrafo precedente con una formula dubitativa, perché un'altra idea ricorrente negli scritti di Marx è quella di "libertà personale" e il filosofo tedesco non ne parla affatto come di un'illusione, se non nei casi di falsa coscienza. Tale libertà attinente alla persona è riconosciuta come una prerogativa dei membri delle sole classi dominanti<sup>113</sup>, che però lui, con l'instaurazione del comunismo, vorrebbe estesa a tutta l'umanità. Per comprendere esattamente cosa intenda Marx quando, da un lato, afferma l'esistenza della libertà personale e, dall'altro, nega la libertà degli attori storici di cambiare la società a piacimento, bisogna dunque fare riferimento non solo a Laplace, ma anche al dibattito sull'argomento che si è sviluppato, di rimbalzo, nell'ambito più specifico delle scienze sociali.

Si noti, infatti, che Marx attribuisce agli attori storici la facoltà di «abbreviare e attenuare le doglie del parto», aprendo una faglia non da poco nel determinismo materialistico. Lo stesso Popper, riferendosi a questa frase, riconosce che lo storicismo non implica necessariamente «inattività o reale fatalismo»<sup>114</sup>. Ci sono, insomma, alcune tracce nell'opera marxiana che fanno pensare a un ruolo della libertà personale nello stesso movimento storico, oltretutto nelle azioni delle classi antagoniste e non solo di quelle dominanti.

A portare luce su questa faglia provvede Warren Breckman, nella sua analisi della tesi di dottorato di Marx: *Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*. Lo storico americano ricorda che Marx accoglie il filosofo atomista nel Pantheon dei liberatori dell'umanità, ove egli stesso si colloca, anche se non risparmia critiche al pensatore greco, per aver proposto una visione astratta e soggettiva al pari dei suoi contemporanei. Così Breckman riassume "l'apparente" identificazione di Marx con Epicuro:

113 «Nei surrogati di comunità che ci sono stati finora, nello Stato, ecc., la libertà personale esisteva soltanto per gli individui che si erano sviluppati nelle condizioni della classe dominante e solo in quanto erano individui di questa classe». K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 55.

114 «The historicist view of social development does not imply fatalism nor need it lead to inactivity--quite the contrary. Most historicists have very marked tendencies towards 'activism' (...). Historicism fully recognizes that our wishes and thoughts, our dreams and our reasoning, our fears and our knowledge, our interests and our energies, are all forces in the development of society. It does not teach that nothing can be brought about; it only predicts that neither your dreams nor what your reason constructs will ever be brought about according to plan. Only such plans as fit in with the main current of history can be effective. We can now see exactly the sort of activity admitted by historicists to be reasonable». K. Popper, *Poverty of Historicism*, cit., p. 49. E ancora: «Although it teaches neither inactivity nor real fatalism, historicism teaches the futility of any attempt to alter impending changes; a peculiar variety of fatalism, a fatalism in regard to the trends of history, as it were». Ivi, p. 51. O, infine, riferito direttamente a Marx: «As has been shown before (in sections 1, 17 and 18), historicism is not opposed to 'activism'. A historicist sociology can even be interpreted as a kind of technology which may help (as Marx puts it) to 'shorten and lessen the birth pangs' of a new historical period». Ivi, p. 71.

Marx's presentation of Epicurus challenged a very old tradition of interpretation by insisting that Epicurus was not merely an epigone of the atomist Democritus but had added a radical new element to Democritean physics. Whereas Democritus had imagined atoms as rigidly determined in their movement, Epicurus insisted on the possibility of undetermined motion, the "swerve" or "declination" that Marx made the keystone of his discussion. In conceiving the possibility of undetermined motion, Marx argued, Epicurus had found a way to overcome the "blind necessity" and purely materialist physics of Democritus. Epicurus could thus ascribe to atoms an "ideal" or spiritual side, a moment of "self-determination"<sup>115</sup>.

Secondo Breckman, il punto di cruciale interesse per Marx è che l'autonomia dell'atomo suggerisce una teoria della libertà etica che è il presupposto stesso della rivoluzione. Rompendo i "legami del destino" sanciti dalla cieca necessità del materialismo democriteo, la deviazione (o "clinamen") introdotta da Epicuro implica che l'atomo contiene «qualcosa nel suo seno che può contrattaccare e resistere» («something in its breast that can fight back and resist»<sup>116</sup>).

Il rebus si fa dunque più intricato. È la rivoluzione frutto *della* necessità storica o, al contrario, della libertà *dalla* necessità storica? Come si conciliano queste due letture, apparentemente contraddittorie? Se è vero quanto dice Breckman, il presunto determinismo di Marx deve essere compreso altrimenti e conciliato, in qualche modo, anche con l'idea di libertà personale.

L'apparente aporia scaturisce dalla difficoltà che incontrano molti interpreti nel distinguere il piano individuale dal piano collettivo, il piano della psicologia da quello della sociologia. Molti lettori credono di poter inferire dalle parole di Marx, o dalle quelle di altri padri della sociologia positivista come Comte o Durkheim, una negazione del *libero arbitrio*. In realtà, questo problema metafisico è disgiunto sul piano logico dalla questione della causalità sociale, dalla possibilità di dedurre leggi del mutamento sociale, dalla possibilità di prevedere certi mutamenti sociali. Tanto è vero che Durkheim afferma esplicitamente: «La sociologie n'a pas a à prendre de parti entre les grandes hypothèses qui divisent les métaphysiciens. Elle n'a pas plus à affirmer la liberté que le déterminisme»<sup>117</sup>.

Dati gli scopi e i limiti del nostro saggio, non siamo ora in grado di affrontare questo problema filosofico in tutta la sua complessità, ma possiamo fornire qualche cenno per rendere accessibile la materia. I sociologi partono di norma da una prospettiva anti-riduzionistica. Ovvero postulano la *realtà* dei fatti sociali e, dunque, l'impossibilità di ridurli a fatti psicologici, biologici, o fisici. La società avrebbe

115 W. Breckman, *Marx, the Young Hegelians and the Origins of Radical Social Theory*, cit., p. 264.

116 K. Marx, *Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*, in K. Marx e F. Engels, *Collected Works*, vol. 1, Moscow 1975, p. 49.

117 É. Durkheim, *Le règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaire de France, Paris 1960 (1895), p. 139.

proprietà emergenti che rendono impossibile la spiegazione e la previsione di certi suoi fenomeni partendo dalle leggi fisiche *ora conosciute* o dalle caratteristiche biologiche e psicologiche degli individui. Pertanto, la questione del libero arbitrio è del tutto irrilevante. Così come la giudicano irrilevante i fisici, che enunciano le proprie leggi eterne prescindendo dal fatto che gli esseri umani, gli individui, con il loro comportamento, i loro desideri, le loro azioni, la loro volontà, ecc., *fanno parte del mondo fisico*, allo stesso modo può essere fatta astrazione dalle volontà individuali nello studio del mondo sociale. Il sociologo positivista dell'Ottocento non nega né afferma il libero arbitrio. Elude la questione, in quanto metafisica.

Per capire come questa operazione sia possibile, è sufficiente qualche esempio tratto dal senso comune. Anche se esiste il libero arbitrio degli individui, essi o non vogliono oppure non possono esercitarlo. Tutti noi siamo circondati da individui che giudichiamo apatici. Li vediamo muoversi come ingranaggi all'interno di meccanismi sociali da essi accettati acriticamente, come ineluttabili. Vediamo gli uomini credere a visioni del mondo – inculcate loro dalla famiglia, dalle chiese, o dalla scuola nella loro infanzia – che non reggono ad alcuna analisi razionale. Anche di fronte a confutazioni empiriche e razionali dei loro “dogmi”, essi continuano irrazionalmente a credere ad essi e ad agire in base ad essi, facendo funzionare comunque l'ingranaggio<sup>118</sup>. Poiché gli individui che escono dagli schemi sono pochi, rispetto alla massa amorfa, non possiamo dire che l'integrazione acritica nel sistema sia *patologica*. Ciò che è ampiamente diffuso è per definizione la normalità, la norma<sup>119</sup>. D'altro canto, anche chi assume una posizione critica nei confronti del sistema e *vorrebbe* esercitare il libero arbitrio per cambiarlo, *non può* farlo (se non in circostanze straordinarie, ovvero rivoluzionarie).

Per esempio, siamo stati programmati a parlare una certa lingua. Se questa lingua non ci piace, non siamo forse *liberi* di inventare un idioma con i suoni e le regole grammaticali che più ci aggradano? In linea di principio, lo siamo. Il problema poi è stabilire rapporti sociali con chi ci circonda, trovare un lavoro, fare la spesa, formare una famiglia, parlando esclusivamente il nostro idioma personale. Il nostro libero arbitrio, salvo in casi eccezionali, ci consente al più di *marginalizzarci*, e non di *cambiare la società a nostro piacimento*. Una volta che si separa analiticamente il livello dell'azione individuale dal livello delle dinamiche sociali, si arriva a capire che la società esercita una costrizione fortissima sugli individui, per quanto liberi sul piano psicologico (o ontologico-metafisico).

Ci si può chiedere che razza di libertà sia mai quella che consente soltanto di scegliere tra morire o adeguarsi allo status quo. Ma non va scordato che la mentalità europea è stata preparata a una simile concezione della “libertà” da due millenni

118 Vilfredo Pareto dedica molta attenzione a questi comportamenti e distingue analiticamente tra “azioni logiche” «che consistono in mezzi appropriati al fine, e che uniscono logicamente i mezzi al fine» e “azioni non logiche” «in cui tale carattere manca». V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, Edizioni di Comunità, Milano 1964, p. 81.

119 A. Saccà, *Dizionario di sociologia*, Newton, Roma 1996, p. 60.

di cristianesimo. In fin dei conti, se è vero che il Dio giudaico-cristiano lascia all'uomo la libertà di scegliere, è anche vero che la "scelta" si restringe tra l'inferno e il paradiso. La sociologia ottocentesca (e quella marxiana non fa eccezione) non fa altro che trasferire questo schema soteriologico ed escatologico dal piano trascendente della religione al piano immanente della storia. La Storia – ora con l'iniziale maiuscola – sostituisce Dio nel ruolo di giudice supremo e terribile.

Possiamo, con una metafora, dire che l'individuo è come un prigioniero con una catena al collo. Certamente, può muoversi *liberamente* all'interno della cella in cui è nato, per quanto glielo permette la catena. Ma il più delle volte la catena è corta. Pur riconoscendo la difficoltà e l'eccezionalità del cambiamento sociale, Marx (come Dio) lascia una piccola porta aperta alla libertà personale: lascia agli individui la possibilità di scegliere tra l'inferno del capitalismo e il paradiso del comunismo. Tutti i prigionieri, gli individui, sono incatenati allo stesso ceppo. Perciò, nonostante la catena sia corta, se – in vista del proprio interesse di classe – iniziano a muoversi tutti nella stessa direzione, in sincrono, possono sradicare il ceppo. Perciò, se da un lato Marx rigetta la nozione di libertà negativa e individualistica prodotta dalla borghesia, dall'altro afferma una nozione di libertà positiva e comunitaria, dal momento che «solo nella comunità con altri ciascun individuo ha i mezzi per sviluppare in tutti i sensi le sue disposizioni; solo nella comunità diventa dunque possibile la libertà personale»<sup>120</sup>.

Ne è tutto. Marx ammette anche che l'azione collettiva può risultare più efficace e rapida, alleviando le doglie del parto, *se qualcuno* (un Messia) insegna ai prigionieri qual è il loro interesse di classe. In definitiva, in quanto scienziato Marx assume il ruolo del Padre e in quanto politico quello del Figlio.

Se, dunque, seguiamo il consiglio metodologico di Marx e lo applichiamo a lui stesso, guardando a ciò che fa e non a ciò che dice di fare, scopriamo che la sua svalutazione delle idee, a fronte dell'interesse economico come vero motore della storia, è solo "una frase". Lui stesso mostra di credere nella necessità di un lungo lavoro preparatorio sul piano delle idee e della politica, affinché la ribellione possa prendere le forme di una rivoluzione. Intanto, serve una preparazione scientifica e culturale, affinché la classe rivoluzionaria prenda coscienza della propria condizione. *Brief*, è necessario rendersi conto di avere una catena al collo, per potersene liberare. Proprio per questo, Marx investe anni della sua vita a scrivere *Il Capitale* e altre opere a carattere storico ed economico. In secondo luogo, è necessaria un'azione politica bene organizzata e coordinata degli stessi incatenati. A questo fine, Marx ed Engels fondano il Partito comunista e ne redigono il *Manifesto*.

Su un punto restano sempre coerenti. È inutile appellarsi al buon cuore delle classi dominanti, sulla base di teorie utopiche o dottrine morali umanitarie, affinché abbiano pietà dei prigionieri. È vano fare affidamento all'azione caritatevole delle classi detentrici del potere. Quest'azione potrà forse allentare un po' la catena,

120 K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 54-55.

ma le classi dominanti opereranno in tal senso soltanto se vi scorgeranno un interesse proprio. Insomma, pregare non serve a nulla. Da un lato, si deve lasciar fare alla Storia, dall'altro si deve agire in prima persona.

Quello di Marx è dunque un "determinismo debole", che risente dalle conoscenze limitate degli attori, dalla complessità dei fenomeni, dall'impossibilità di operare una riduzione dei fenomeni sociali a più semplici fenomeni biologici o fisici. Oltretutto, egli resta convinto che, nonostante le possibilità di manovra politica siano fortemente limitate dalle condizioni storiche e materiali, da ciò non segue che *la volontà* degli individui sia irrilevante. Nella terza delle *Tesi su Feuerbach* (1845), Marx sottolinea infatti che «la dottrina materialistica che gli uomini sono prodotti dell'ambiente e della 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»<sup>121</sup>. Si debbono pertanto fare dei tentativi, quando i tempi sembrano maturi, per vedere se sussiste la possibilità di un incontro tra le condizioni strutturali socio-economiche e le volontà coscienti degli individui associati. Solo la Storia potrà dire, a posteriori, se quello era il momento più opportuno per tentare di fare saltare il ceppo.

Pensando a tutte queste eventualità e alle relative probabilità, capiamo che rappresentare la società di Marx come un meccanismo perfettamente funzionante, secondo certi schemi, è piuttosto azzardato. È più plausibile che Marx immaginasse la società come un organismo vivente che si sviluppa costantemente, ma pur sempre in un ambiente mutevole e complesso che ne rende soltanto parzialmente prevedibile lo sviluppo. Del resto, questa era l'idea dominante nella sociologia dell'Ottocento<sup>122</sup>.

D'altro canto, se la libertà personale e l'autocoscienza giocano un ruolo, insieme a fattori del tutto casuali, non si può nemmeno dire che il destino dell'uomo sia un romanzo già scritto. Su un punto non si riflette abbastanza: Marx fa cominciare lo sviluppo del capitalismo e della classe borghese dalla scoperta dell'America e dall'afflusso in grandi quantità di oro e altre merci dal nuovo al vecchio mondo. Ebbene, se – come del resto credevano Cristoforo Colombo e i suoi contemporanei – l'America non fosse esistita? E se, pur esistendo, non avesse avuto riserve aurifere? E se, pur esistendo e avendo riserve aurifere, non fosse stata scoperta? Inoltre, la stessa correlazione tra sviluppo del capitalismo e scoperta dell'America è ben lon-

121 K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in Id., *Le opere che hanno cambiato il mondo*, cit., p. 142.

122 Lenin, che era interessato non meno di Gramsci a rompere il guscio di un'interpretazione troppo rigida e meccanicistica del materialismo storico, propone proprio questa metafora: «Ciò che Marx ed Engels chiamavano il metodo dialettico – in contrapposto al metodo metafisico – non è null'altro che il metodo scientifico in sociologia, consistente nel considerare la società come un organismo vivente, in continuo sviluppo (e non come qualche cosa di meccanicamente concatenato, che ammette, per conseguenza, ogni sorta di combinazioni arbitrarie di singoli elementi sociali)». K. Marx, F. Engels e V. Lenin, *Sulla scienza*, a cura di G. Barletta, Dedalo, Bari 1977, p. 438.

tana dall'essere "un fatto". È un'ipotesi contraddetta da altre osservazioni empiriche e che, oltretutto, entra in conflitto con la stessa teoria del materialismo storico<sup>123</sup>. In altre parole, è un'idea, proprio come la libertà personale.

## 8. CONCLUSIONI

Ci pare di avere convincentemente dimostrato che la concezione della storia di Marx è basata su alcune grandi idee speculative che ne sorreggono tutto l'impianto e non su solidi fatti empirici, come egli ha preteso e come suoi seguaci più ortodossi ancora pretendono. Ora, la valutazione finale della sua dottrina, dipenderà dal valore euristico e politico che a queste idee siamo ancora disposti a concedere.

Chi le reputa comunque irrinunciabili, seguirà la via interpretativa tracciata da Antonio Gramsci. Ammetterà che «il pensiero marxista, quello che non muore mai (...) è la continuazione del pensiero idealistico italiano e tedesco», che detto pensiero «in Marx si era contaminato di incrostazioni positivistiche e naturalistiche»<sup>124</sup>, ma che a dispetto delle apparenze «con Marx la storia continua ad essere dominio delle idee, dello spirito, dell'attività cosciente degli individui singoli od associati»<sup>125</sup>. Aggiungerà infine che Marx, se non è «pastore armato di vincastro», resta comunque «maestro di vita spirituale e morale»<sup>126</sup>.

Chi invece reputa queste idee rinunciabili, seguirà la via interpretativa tracciata da Luciano Pellicani, che indica nel marxismo «una religione politica orientata verso la demiurgica riplasmazione della realtà»<sup>127</sup>, ovvero «una forma mondanizzata dell'escatologia giudaico-cristiana»<sup>128</sup>. In altri termini, le idee travestite da fatti di cui abbiamo parlato in questo scritto non sarebbero altro che «una gnosi travestita da scienza»<sup>129</sup>. Il socialismo marxiano, proprio come la Gnosi, ha la doppia pretesa di essere diagnosi e terapia del male radicale che affligge l'uomo. Interpreta l'alienazione come il frutto «di una caduta che ha prodotto la degradazione e il capovolgimento del mondo» e poiché la Gnosi «sa come e quando il mondo è stato invaso

123 Riassumendo un'analisi di Pellicani, Giampietro Berti sottolinea che «Marx, per dar conto del passaggio da una società precapitalistica a una società capitalistica, ha presupposto un evento di natura politica, introducendo il concetto di accumulazione originaria, vale a dire un'idea che non ubbidisce alla logica economica della generazione automatica, tipica della formazione mercantile». Senza questa idea, Marx avrebbe dovuto ammettere che il capitalismo, se non trova impedimenti, sorge in maniera spontanea data la natura universale «del movente antropologico dello scambio». G. Berti, *Capitalismo e rivoluzione nella riflessione di Luciano Pellicani*, in S. Maffettone e A. Orsini, *Studi in onore di Luciano Pellicani*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, p. 41.

124 A. Gramsci, *La rivoluzione contro il "Capitale"*, in Id., *Le Opere*, cit., p. 43.

125 A. Gramsci, *Il nostro Marx*, in Id., *Le Opere*, cit., p. 48.

126 Ivi, p. 49.

127 L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit., p. 538.

128 L. Pellicani, *Miseria del marxismo. Da Marx al Gulag*, SugarCo, Milano 1984, p. 125.

129 *Ibidem*.

dal male» essa «sa altresì come e quando esso sarà *purificato*»<sup>130</sup>. Sennonché, l'attesa del Regno è vana, perché la dottrina marxiana, in special modo quella elaborata nel *Capitale*, non è altro che una «intricata catena di ragionamenti circolari e tautologie»<sup>131</sup>. E se la caduta dell'uomo, la corruzione del mondo, e soprattutto la sua rigenerazione finale sono eventi in gran parte immaginari, Marx non può essere né «il Galileo della scienza sociale» né, tantomeno, il fondatore di un improbabile «socialismo scientifico».

Può, però, ancora essere per noi – e non è poco! – uno studioso cruciale della storia e della società, geniale ma non infallibile, che *ha insegnato agli ultimi* a non umiliarsi chiedendo l'elemosina ai primi. Li ha invece esortati *a diventare i primi*, ossia a conquistare il proprio benessere materiale e spirituale attraverso l'azione politica. Se Marx ha peccato, ha peccato di presunzione. Nel momento in cui è andato oltre l'esortazione, profetizzando la vittoria degli ultimi, che – detto tra parentesi – non è affatto certa, ha voluto troppo da se stesso e dalla sociologia storica.

## BIBLIOGRAFIA

- Bachofen J. J., *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, voll. 2, Einaudi, Torino 1988.
- Berti G., *Capitalismo e rivoluzione nella riflessione di Luciano Pellicani*, in S. Maffettone e A. Orsini, *Studi in onore di Luciano Pellicani*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.
- Bookchin M., *Il Marxismo come ideologia borghese*, in «A: Rivista Anarchica», no. 81 (Mar. 1980). Originale inglese: *Marxism as a Borgeuses Philosophy*, «Our Generation», vol. 13, n. 3, Montreal, 1979.
- Boudon R., *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna 1985.
- Breckman W., *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory. Dethroning the Self*, Cambridge University Press, New York 1999.
- Campa R., *Il problema della competenza disciplinare nella storia delle idee*, in M. Kowalewicz, *Formen der Ideengeschichte*, mentis Verlag, Munster 2014.
- Kowalewicz M., *Formen der Ideengeschichte*, mentis Verlag, Munster 2014.
- Churchich N., *Marxism and Alienation*, Associated University Presses, Crambury 1990.
- Condorcet N., *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Rizzoli, Milano 1989.
- Durand J.-P., *La sociologie de Marx* La Découverte, Paris 1995.
- Durkheim É., *Le règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaire de France, Paris 1960 (1895).
- Einstein A., *Come cambia la fisica: teoria ed esperienza*, in G. Boniolo et al. (a cura di), *Filosofia della scienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

130 L. Pellicani, *La società dei giusti*, cit. p. 309.

131 Ivi, p. 165.

- Engels F., *Introduzione a Le lotte di classe in Francia*, in K. Marx, *Le opere che hanno cambiato il mondo*, Newton Compton, Roma 2011.
- Engels F., *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Pathfinder Press, New York 1972 (1884).
- Finley M., *The Ancient Economy*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1973.
- Freund J., *Karl Marx et la sociologie dite révolutionnaire*, «Revue européenne des sciences sociales», vol. XXII, n. 66, 1984.
- Gordon Childe V., *The Dawn of European Civilization*, Alfred A. Knopf, New York 1958 (1925) [Trad. it.: *Preistoria della società europea*, Sansoni editore, Firenze 1979].
- Gouldner A. W., *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, Oxford University Press, New York 1979.
- Gramsci A., *Le opere. La prima antologia di tutti gli scritti*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- Gumpłowicz L., *Der Rassenkampf, Der Rassenkampf: Sociologische Untersuchungen*, Wagner'sche univ.-buchhandlung, 1883.
- Gunnell J. G., *The Myth of Tradition*, in P. King (a cura di), *The History of Ideas. An Introduction to Method*, Barnes & Noble books, Totowa 1983, pp. 233-255.
- Hahn R., *Pierre Simon Laplace, 1749-1827: A Determined Scientist*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2005.
- Hegel F., *Fenomenologia dello spirito*, testo a fronte, trad. di Vincenzo Cicero, Milano, Bompiani, 1995.
- Heisenberg W., *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, Sellerio, Palermo 1999.
- Hobsbawm E., *Prefazione*, in K. Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- Jongman W., *The rise and fall of the Roman economy: population, rents and entitlement*, in P.E. Bang, M. Ikeguchi, H. Ziche (a cura di), *Ancient economies, modern methodologies. Archaeology, comparative history, models and institutions*, Edipuglia, Bari 2006, pp. 237-254.
- Kołakowski L., *Main Currents of Marxism. Its Rise, Growth, and Dissolution*, 3 voll., Clarendon Press, Oxford 1978.
- Laplace P. S., *Saggio filosofico sulle probabilità*, in Id., *Opere*, a cura di O. Cambursano, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1967.
- Lefebvre H., *The Sociology of Marx*, Columbia University Press, New York 1982 (1968).
- Lo Cascio E., *Crescita e declino. Studi di storia dell'economia romana*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2009.
- Maffettone S., *Marx*, in Id., A. Orsini, *Scritti in onore di Luciano Pellicani*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.
- Malinowski B., *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventures in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge, London 2002 (1922).
- Marcuse H., *One Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, Routledge, London and New York 2007 (1964).
- Marx K. (with F. Engels), *The German Ideology*, Prometheus Books, New York 1998.
- Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori Riuniti, Roma 1958.
- Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista*, traduzione a cura di Paolo Ceccoli, Demetra, Bussolengo 1996 (1848).
- Marx K., *Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*, in K. Marx, F. Engels, *Collected Works*, vol. 1, Moscow 1975.
- Marx K., Engels F., in *Marx and Engels Correspondence*, International Publishers, New York 1968.

- Marx K., Engels F., Lenin V., *Sulla scienza*, a cura di G. Barletta, Dedalo, Bari 1977.
- Marx K., *Il Capitale*, a cura di Eugenio Sbardella, Newton, Roma 1996.
- Marx K., *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- Marx K., *Lettera ad Annenkov*, in Id., *Le opere che hanno cambiato il mondo*, Newton Compton, Roma 2011.
- Marx K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Id., *Le opere che hanno cambiato il mondo*, Newton Compton, Roma 2011.
- Marx K., *Tesi su Feuerbach*, in Id., *Le opere che hanno cambiato il mondo*, Newton Compton, Roma 2011.
- Marx K., *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in Id., *Scritti politici giovanili*, a cura di Luigi Firpo, Einaudi, Torino, 1975.
- Mondolfo R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, La Nuova Italia editrice, Firenze 1973.
- Morgan L., *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, Charles Kerr & Company, Chicago 1977.
- Musto M., *Vicissitudini e nuovi studi de 'L'ideologia tedesca'*, «Critica Marxista», n. 6 (2004), pp. 45-49.
- Oldroyd D., *Storia della filosofia della scienza*, Il Saggiatore, Milano 1986.
- Orwell G., 1984, <www.planetebook.com>, 15 giugno 2015 (accesso).
- Paci M., *Lezioni di sociologia storica*, Il Mulino, Bologna 2013.
- Pareto V., *Trattato di sociologia generale*, Edizioni di Comunità, Milano 1964.
- Pellicani L., *Anatomia dell'anticapitalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.
- Pellicani L., *Fascismo, capitalismo, modernità*, «Nuova Storia Contemporanea», vol. 15, n. 2, 2011, pp. 5-24 [Trad. ingl.: *Fascism, capitalism, modernity*, «European Journal of Political Theory», vol. 11, 4, Ottobre 2012, pp. 394-409].
- Pellicani L., *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.
- Pellicani L., *Miseria del marxismo. Da Marx al Gulag*, SugarCo, Milano 1984.
- Popper K., Eccles J., *L'io e il suo cervello*, 3 voll., Armando Editore, Roma 2001.
- Popper K., *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*, Routledge, London and New York 1995.
- Popper K., *The Poverty of Historicism*, Beacon Press, Boston 1957.
- Proudhon P.-J., *Che cos'è la proprietà*, Laterza, Bari 1978 (1840).
- Romano S. F. (a cura di), *Il pensiero di C. Marx e F. Engels. Antologia di scritti*, Sansoni, Firenze 1951.
- Rostovtzeff M., *Storia economica e sociale dell'Impero Romano*, Sansoni, Firenze 2003.
- Saccà A., *Dizionario di sociologia*, Newton, Roma 1996.
- Strauss L., *Political Philosophy and History*, «Journal of the History of Ideas», vol. 10, no. 1 (1949), pp. 30-50.
- Tasca A., *Nascita e avvento del fascismo*, 2 voll., Editori Laterza, Bari 1967.
- Tennis W., *Il problema Max Weber*, Laterza, Bari 1991.
- Whewell W., *The History of Scientific Ideas*, 2 voll., John W. Parker and Son, London 1858.