



I S E M P R E V E R D E

ADELCHI BARATONO



# Le due facce di Carlo Marx

ATHENA  
EDIZIONI

Athena Edizioni ti regala questo libro in formato cartaceo, stampato e spedito gratuitamente a casa tua. Infatti per ogni libro acquistato dal sito potrai scegliere un libro della collana Sempreverde in omaggio. Visita [edizioniathena.it](http://edizioniathena.it) per maggiori informazioni.

# I

## LE DUE SORGENTI

### DEL MATERIALISMO STORICO

Filosofia e politica, che non di rado ci appaiono molto lontane, se non opposte fra loro, sono poi legate insieme da vincoli così numerosi, che alla fine sotto ogni dottrina politica giace sempre un indirizzo filosofico. Della teoria, che oggi di nuovo si agita nelle riviste e nei giornali e s'intitola il *materialismo storico*, trovi gl'incunaboli proprio nel fuoco di due opposte correnti di pensiero: da una parte, il positivismo che già si annuncia nella prima metà del secolo XIX, dall'altra, l'hegelismo che ancora trionfa in Germania. Il padre del

materialismo storico, Carlo Marx, vi si trovò appunto nel mezzo, prima, proprio materialmente, nella sua patria renana, fra il pensiero germanico e quello francese, poi, ambientalmente, fra orientamenti di tipo profondamente ideologico, al punto che da principio egli pensava proprio di fondare la *filosofia del proletariato* (la medesima che più tardi l'Engels chiamò la filosofia della miseria), asserendo in una sua lettera, che essa non avrebbe potuto trionfare, se non a traverso una simultanea attuazione dei fini del proletariato, e questo a sua volta non sarebbe mai riuscito nel suo intento, se non mediante il trionfo d'una concezione filosofica. S'intende, ch'eravam nel clima del primo romanticismo, quando la filosofia era il pane di tutti e da ogni parte insorgeva l'esaltazione dei valori del pensiero e dello spirito, mentre s'opponevan fra loro la concezione idealistica, di

cui Giorgio Hegel è il principale rappresentante, e quella materialistica, e più strettamente sociologia, che trovò in Augusto Comte il fondatore non soltanto del positivismo in opposizione a l'idealismo, ma anche della sociologia come scienza generale, ossia fondamentale. Di questa sociologia comtiana e di quell'ispirazione filosofica è nutrito il marxismo, tant'è vero, che riesaminandone le fonti più da vicino, comprenderemo anche meglio la stretta unità di Marx, da una parte con Augusto Comte e con tutto il pensiero francese, dall'altra con Hegel e la scuola della sinistra hegeliana, cui egli aveva appartenuto in Germania.

A traverso una prima ricognizione, introduttiva a una critica più approfondita e scientifica, dobbiamo vedere, aventi tutto, che cosa significa *materialismo storico* per i suoi fondatori, e qual'è

intanto la sua parte più concreta, sulla quale oggi torna a riaccendersi la discussione. Ho accennato, che si tratta d'una teoria di tipo sociologico, sociologia essendo la scienza che concerne l'unità sociale e che il Comte sostituiva alla psicologia precedente, riguardante invece l'individualità sociale, ossia l'individuo con le sue attività pratiche e teoretiche. Negando che la psicologia possa assurgere al ruolo di scienza fondamentale, per es. come la fisica la chimica la biologia, perchè non ha un suo proprio oggetto *reale*, dal momento che il pensiero umano è sociale e non individuale, il Comte fece una delle sue più ardite affermazioni: ossia, che il mio pensiero, come quello di ciascun altro, non è soltanto mio, ma è invece un risultato sociale, che non ci sarebbe senza la società. Per cui, sotto ogni idea etica ci son delle correnti di pensiero che appartengono alla socie-

tà, in quanto ne risultano, e non ci sarebbero nel solo individuo. Se quindi dalle scienze della natura saliamo a quelle dello spirito, o scienze morali, troviamo che a loro fondamento non va posta la psicologia, che rimane invece una parte della biologia, ossia della scienza riguardante la vita, bensì la sociologia, la quale ci consente di stabilire delle leggi (sociologiche) che divengono il fondamento del nostro giudizio sui fatti storici e quindi ci avviano a comprender la storia.

Il Comte vedeva la società come l'insieme delle attività che diciamo *sociali* in quanto c'è scambio di servizi fra uomini uniti per un fine comune: a cominciare dall'economia, riguardante i fenomeni della produzione, dello scambio e della distribuzione della ricchezza (i quali fin dal '700 erano stati enucleati dagli altri fatti sociali e studiati a sé dall'economismo inglese trionfante nell'economia

pura e nell'economia politica, specialmente con Ricardo, James Mill e Thomas Hodgskin), per venire al fatto della famiglia, il quale diventa un istituto regolato da leggi, che servono appunto a definire i rapporti sociali; al diritto, che non esiste nella società primitiva e si vien formando via via che le civiltà definendosi si distinguono, e poi all'attività politica, regolante la società dentro certe leggi, risalendo fino alla vita morale, all'arte, alla religione, alla scienza, tutti fenomeni che rientrano in una sfera superiore della vita sociale. Allora balzò fuori il difficile problema, concernente la natura del rapporto che collega fra loro tutte queste attività e, ciò che sopra tutto premeva spiegare, quelle economiche (produzione, scambio, distribuzione dei beni) con le sovrastrutture di tipo superiore, che diciamo politiche (la regolazione della società) difatti, mentre sembra che le

attività economiche vengano prima di tutte le altre e ne siano per lo meno la condizione fondamentale (come nell'individuo le funzioni riguardanti la nutrizione e in generale la conservazione dell'organismo, tant'è vero, che se un uomo non si nutre e non si conserva, non sarà nemmeno attivo in nessun altro modo, ossia non potrà agire secondo delle norme, né far dell'arte, né pensare, ecc.); viceversa l'attività politica, che è regolativa di tutte le altre, e in dipendenza di questa l'attività giuridica, sembrano poi superiori a quelle economiche, che ci apparvero già le più importanti, perchè sono esse invece che spingono la società a divenire, regolando anche il fatto economico mediante leggi emanate da un governo. Per ciò il Comte, nel formar la serie dei fenomeni sociali per cercarne il legame e definirne il rapporto, allo scopo di stabilire una legge generale per

comprendere i fatti storici, finì con il metter l'attività politica prima fra tutte, come la più importante, perchè ne dipendono e ne son regolate anche tutte le altre. Analogamente, potremmo dire dell'individuo: senza il cervello, il quale ne regola tutte le funzioni, non vi sarebbe neppur quella di nutrirsi e di conservarsi, perchè è appunto il nostro cervello che ci pone i fini e i mezzi per nutrirci e conservarci.

Da questa esigenza di ricercare il nesso fra le attività sociali, per fondarne la gerarchia e dedurne un criterio idoneo a giudicar l'insieme dei fatti storici, deriva il positivismo sociologico, contemporaneo al materialismo storico, pensato proprio nello stesso tempo tanto dal Marx quanto da Federico Engels, che si conobbero nel 1844 e strinsero allora quella grande amicizia che durò tutta la vita. Il *materialismo storico*, come poi fu detta

comunemente la dottrina che l'Engels chiamava *materialismo sociologico o dialettico* e il Marx intitolava teoria materialistica della storia, mentre si riallaccia al sociologismo di Comte ed è il risultato della stessa ricerca d'una legge collegante fra loro i fatti sociali, capovolge la posizione comtiana, acquistando la più grande importanza e suscitando il più largo interesse, in quanto risveglia il mondo con lo scandalo del verbo nuovo, che mette l'attività economica a fondamento di tutte le altre, rovesciando i termini del rapporto, com'eran dati nella coscienza comune e consolidati da una tradizione antichissima di pensiero. Allora la storia va guardata come il risultato di ragioni d'ordine economico, che la spingono a divenire modificando nel suo svolgimento gl'istituti economici esistenti. Di qui Marx passò poi a formular la legge della lotta di classe; ma restiamo per ora al

concetto generale di questo sociologismo, che intanto possiam dire un *economismo politico*, perchè fonda il divenire sociale su l'attività economica, di cui tutte le altre, inclusa quella politica, appaiono come i risultati: onde le ragioni d'una guerra o della modificazione d'un qualsiasi istituto politico (per es., il passaggio da un'autocrazia a una democrazia) andrebbero cercate in quelle forze economiche, che spingono la storia. Economismo, quindi, *politico*, perchè ciò che in ultimo premeva capire eran proprio i risultati politici delle ragioni economiche, mediante un criterio capace di spiegarli guardando alla struttura economica della società. Difatti, quando codesta teoria cercherà di attuarsi e alla fine del 1847 Marx scriverà, insieme con Engels, quel famoso *Manifesto dei comunisti*, saremo proprio alla vigilia della rivoluzione del'48, che in Europa ha un

carattere e una finalità squisitamente politica, diretta a rovesciare il conservatorismo della Santa Alleanza.

Questo è il contenuto concreto del materialismo storico, che ancor oggi è in discussione e ci ripresenta il medesimo problema, riguardante il rapporto che stringe i fattori d'ordine economico con gli altri fattori sociali e specialmente con quello politico. L'importanza dell'ideologia marxista è testimoniata dalla polemica stessa che ne nasce. In fondo, nella parola materialismo c'è già una spinta polemica in senso contrario all'idealismo. Ossia: c'è tutta una corrente idealistica (a cui s'ispirano anche i manuali che si studiano a scuola), secondo la quale il divenire storico dipende da ragioni d'ordine morale e spirituale, perchè la volontà che spinge l'uomo ad agire, così individualmente come socialmente, è mossa

da idee e diretta da un pensiero, che rappresenta la sua stessa spiritualità; se invece si asserisce che la storia è un derivato, quasi un destino fatale, imposto da necessità d'ordine strettamente economico e alla fine organico, si rovescia un concetto, che ha radici profonde e lontane nella tradizione, ponendosi contro tutta la corrente di tipo hegeliano, coll'opporre a l'*idealismo storico*, spiritualizzante, una dottrina economicistica, che un'esigenza polemica costrinse proprio a chiamare *materialismo*! È la medesima opposizione fra materia e spirito, che si rinnova anche nei confronti dell'individuo: o il corpo è tutto e lo spirito non è altro che un risultato di processi organici, riducendosi l'agire umano a un comportamento istintivo; o viceversa il corpo stesso non è che una rappresentazione, un contenuto dell'attività pensante, per cui alla fine l'uomo si regola secon-

do il suo pensiero e il mondo va sempre secondo i concetti. Ora, dalla parte di Comte e del positivismo francese, troviamo questo materialismo, che finisce con il porre la ragione di tutti i fatti storici nell'economia; dall'altra parte, lo spiritualismo della coscienza comune e specialmente la corrente di Hegel, che afferma il contrario: la storia è l'attuarsi del pensiero umano, per ciò quelli che noi chiamiamo fatti sono a lor volta l'oggettivazione delle nostre idee. Tutto ciò che esiste è idea, perchè non potremmo parlar di nulla che non sia contenuto della nostra conoscenza. Il mondo stesso nel suo svolgersi attua la legge del pensiero e non della natura bruta, ossia la legge dialettica del sì e del no, dell'opporsi di volta in volta d'una tesi e d'un'antitesi, per trovare alla fine una soluzione in una sintesi che le unifica entrambe. S'apre allora il nuovo orizzonte d'una prospettiva

storica di tipo idealistico, dove si attuano dialetticamente le idee degli uomini, così che anche la vita politica dello Stato ci appare come la realizzazione del pensiero nel suo svolgimento. È in questa assoluta, radicale opposizione, di due correnti filosofiche, l'una positivistica e l'altra spiritualistica e quindi anche idealistica, che si riaccendono il problema e la disputa intorno al materialismo storico.

Se non che, nello stesso economismo marxista, troviamo anche gli elementi di Hegel! Ossia: questo materialismo, mentre parte dal concetto che le attività economiche sono fondamentali e ci danno ragione di tutti gli eventi umani, ne considera poi lo svolgimento da un punto di vista hegeliano, come una lotta fondata sul continuo antagonismo fra le due classi economicamente opposte, e quindi come un processo di tesi e d'antitesi, dal

cui contrasto vien fuori la sintesi che spinge il progresso storico. Soltanto di qui si può trarre il concetto della lotta di classe, che dovrebbe dedursi da quello generale d'un economismo politico, a cui si riduce il materialismo storico (cioè d'un'economia che regola anche i fatti politici), perchè son proprio le attività economiche ad apparirci dialettiche, in quanto si attuano nell'opposizione di forze che si combatton fra loro e combattendosi giungono a un risultato nuovo, che altrimenti non ci sarebbe mai e che trascende il puro fatto economico. Dovremo ritornarvi sopra, ma ci basta per ora metter a suo posto nel tempo la filosofia di Marx e di Engels, fra l'idealismo germanico e il sociologismo francese, e poi anche fra tutti quei movimenti politici che fioriscono nella prima metà dell' '800, cospirando a fondare il materialismo storico, e si possono chiamar *sociali-*

smo, nel senso lato di questa parola: in parte è un rinascere d'idee già vive nella rivoluzione francese e soffocate poi dalla reazione dei governi, in parte è invece un orientarsi di quei concetti radicalmente rivoluzionari in un più largo senso sociale, spesso a dirittura verso quel romanticismo nazionale, così evidente in Italia ed in Germania, il quale, d'accordo con questo socialismo in senso ampio, condurrà alle unificazioni politiche che sopravvennero appunto nella seconda metà del secolo XIX.

Insomma, c'è da per tutto un rimescolio di concetti e un agitarsi di valori politici, da cui fioriscono anche teorie *sociali* (non *sociologiche*, come quella che il Marx voleva fondare), vagheggianti un miglioramento della società, con tendenza ora verso l'economismo, ora verso il politicismo, per la solita opposizione. In Inghilterra, per es., tro-

viam dei movimenti come quello di Roberto Owen, ispirato a un criterio sostanzialmente economista (miglioramento delle condizioni economiche delle classi meno abbienti, ossia delle classi lavoratrici) e procedente di pari passo con il Carismo inglese, ch'era invece di carattere più strettamente politico. In Francia abbiām larghe correnti che provengono dal Saint-Simon, formando il così detto Saint-simonismo, e dal Fourier, entrambi socialisti in senso largo, cioè riformatori, della società, miranti a tradur le loro teorie nella prassi della vita e della propaganda politica, quella del Saint-Simon ispirata a un indirizzo molto spiritualistico e assai vicina alla propaganda mazziniana dell'Italia (avanti tutto, rieducar lo spirito!), quella del Fourier orientata invece in un senso più economicistico, cioè verso il tentativo di formare delle società economiche ugualitarie dove

la ricchezza fosse equamente distribuita, e insieme pervasa da uno spirito religioso, s'intende non in senso confessionale. Correnti sociali dunque, che avevano i loro fautori nell'ordine politico in Fourier, Proudhon, L. Blanc, Sismondi e Mazzini. In Germania c'è il Lassalle, con orientamento di tipo socialista, e legato anch'esso all'idealismo specialmente hegeliano.

Da questi riformatori della società, che escono da per tutto perchè corrispondono a un bisogno del tempo e alle esigenze romantiche, tutte quante più o meno spiritualizzanti, salta fuori Marx, combattendoli e chiamandoli gli utopisti del socialismo, ma essendosene nutrito; e in mezzo a queste correnti continuano a vivere e operare Marx ed Engels, che s'incontrarono a Parigi nel 1844 e a loro volta si unirono, pur venendo da opposte esperienze: il Marx dalla scuola di He-

gel, ossia dall'ideologia più astratta, alla quale credeva ancora pensando che si dovesse fondare una filosofia da cui sarebbe dipeso anche il miglioramento sociale; lo Engels, spirito più quieto, positivo e direi quasi più modesto, venendo invece da un'esperienza diretta ch'egli faceva giorno per giorno, essendo figlio d'un grande industriale, che aveva fabbriche di tessuti in Germania e in Inghilterra, e direttore egli stesso a Manchester, dove poteva studiare le forze attive della produzione e veder se ci fosse davvero l'elemento dialettico che poi venne enucleato nella lotta di classe fra operai e capitalisti. Così lo Engels portò all'amico un corredo di preziose osservazioni raccolte proprio sul fatto economico in concreto, che Marx non conosceva. Ecco un altro elemento per comprendere la genesi del materialismo storico, il quale non sarebbe forse venuto fuori senza

l'ambiente in cui nacque il Marx, la Francia, dove s'era spostato, e il contributo di materiale portato da Engels. Quando l'anno dopo i due amici scrissero insieme un libro intitolato *L'idéologie Allemande* (1845-46), combattendo a spada tratta l'hegelismo nel suo assieme e finalmente chiamando utopistiche le teorie che non derivassero dall'osservazione concreta dei fatti economici, si trovaron d'accordo appunto perchè avevano fuse le loro esperienze e i loro principi, il Marx portando l'esigenza filosofica di spiegar il mondo con una legge, che per lui alla fine è quella della lotta di classe, posta come legge economica; lo Engels recando il nutrimento dei fatti, sui quali si fondarono poi per dimostrare la verità della legge stessa. Sempre in quest'anno 1845, nel medesimo tempo che già meditava insieme con Engels il loro tipico positivismo, economistico, il Marx

scrisse anche le sue uniche pagine da vero filosofiche, cioè le *Glosse al Feuerbach*.

Chiarendo così la genesi del materialismo storico da questo ricco movimento d'idee sociali e filosofiche, nel contrasto fra l'idealismo di tipo tedesco e il positivismo di tipo francese e nell'accordo fra Marx e l'amico Engels, ci si avvia anche a comprendere di qual prudenza bisogna armarsi per giudicare questa dottrina, che è troppo strettamente legata all'esperienza del '48, per poter diventare, *sic et simpliciter*, una teoria generalissima che spieghi il mondo umano e i fatti storici; mentre occorre definirne il valore nei limiti di spazio e di tempo in cui è stata concepita ed espressa, sopra tutto nel *Manifesto dei comunisti*, scritto alla vigilia del '48, che trova il Marx a Parigi e poi immediatamente in Germania, appena la rivoluzione vi s'è propagata per esservi subito

soffocata nel sangue, rimanendone solo il germe che rifiorirà più tardi. È vero che Marx scriverà assai dopo, in Inghilterra, le sue opere maggiori e più teoriche, ma il materialismo storico è già tutto nel *Manifesto dei comunisti*, con i suoi valori più pratici e la complessa ricchezza attinta all'ambiente da cui scaturisce.

Concludendo, questa dottrina sorge dalla confluenza di due mentalità, di due filosofie di due mondi: della mentalità germanica, che dal primo romanticismo giunge a l'ideologia hegeliana (e alla scuola di questo hegelismo si formarono i due amici), e di quella francese, dove il romanticismo prende un'altra forma e si svolge nel positivismo, che a sua volta discende dalla filosofia dell'illuminismo inglese. Marx ed Engels si trovano dunque a riunire questi due mondi, il Marx in ispecie, il quale per il suo stesso temperamento è quello

che nega sempre e quindi critica gli uni e gli altri, così la filosofia tedesca come l'economismo inglese e il positivismo della Francia, pur ricevendone gli elementi ch'egli fa suoi e riunifica insieme, in modo però che la critica posteriore sempre più s'è potuta accorgere che c'eran due facce dentro di lui, come due anime o due atteggiamenti, per cui l'uno può diventare il fondamento della critica dell'altro. Questa unificazione Marx ed Engels la chiamarono anche il materialismo dialettico; dove *dialettico* è proprio sinonimo di *storico*, e il primo (dicevamo) l'intitolò la *teoria materialistica della storia*, intendendo per storia, hegelianamente, il progresso umano a traverso la dialettica delle opposizioni verso una sintesi, che i due amici credevano sarebbe stata prima o poi inevitabilmente raggiunta: il comunismo «critico» che deve condurre alla società comunista.

Tal concezione, che Marx ed Engels si formarono indipendentemente l'un dall'altro prima del '45, informa poi, si può dire, tutta la loro vita e tutta la loro opera, quindi anche il capolavoro di Marx, il famoso *Capitale* (1° volume del 1867, 2° e 3° postumi, curati dallo Engels); ma si trova già completamente affermata nel *Manifesto* della fine del '47. Chi volesse conoscer meglio la vita di lui e informarsi circa le sue opere, potrebbe consultare l'ottimo volume di Otto Rühle (*Karl Marx, sa vie et son oeuvre*). Del resto, è la vita d'un agitatore, d'un uomo politico, più che d'uno scienziato. Le date più importanti son queste: ho detto dell'incontro con Engels, intorno al 1844; l'anno seguente, il Marx viene espulso da Parigi per intromissione del governo prussiano, che già lo considerava un sovversivo, e si reca a Bruxelles, dove fonda la famosa Lega Comunista, che è

una trasformazione della Federazione dei Giusti e per cui redige il *Manifesto dei comunisti*, che divien poi il vessillo della rivoluzione del '48. In quest'anno, il governo provvisorio di Parigi lo chiama di nuovo in Francia, dove però si ferma poco perchè la rivoluzione trapassa in Germania e in Italia, e naturalmente Marx fa ritorno in patria. Nel '49 è espulso di nuovo dalla Prussia, ritorna a Parigi, donde è costretto a riallontanarsi, e prende allora la via di Londra, la Madre degli esiliati, dove poi fonderà, nel 1864, la Prima Internazionale dei Lavoratori, che vive pochi anni, lacerata dalle liti interne sopra tutto fra Marx e i lassalliani, da una parte, fra Marx e il trade-unionismo inglese, dall'altra, nonché fra Marx e Bakounin, ed estinta poi dopo il '71, ossia dopo il secondo fallimento del metodo insurrezionale marxista. A Londra il Marx visse assai modesta-

mente, impiegato al British Museum, e tristemente, avendo perso l'unico figlio di appena nove anni.

## II

### L' ECONOMISMO POLITICO

Come vedremo meglio più tardi, il marxismo, in quanto filosofia, ripete le sue origini dall'ideologia hegeliana, di cui Marx rimane il figlio, benché vi si opponga, tanto che il suo è stato detto un hegelismo nascosto. Comunque, il titolo di *materialismo storico* indica già chiaramente una filosofia, perchè *materialismo* è una parola (equivocissima) che ci riporta a problemi d'ordine metafisico e per ciò più profondo che non sarebbe una semplice concezione sociologica. Basta pensare al materialismo come teoria dell'essere riducibile a materia: Epicuro, per es., dice che il mondo è co-

stituito di atomi materiali, di cui i più piccoli e sottili, sparsi da per tutto nel nostro organismo, formano anche quello che noi chiamiamo lo spirito. Questa è dunque una teoria d'ordine metafisico, che riguarda l'essenza stessa di qualunque cosa e risolve tutta la realtà nella materia. Ma già nella filosofia greca v'è un altro significato del materialismo, che si suol chiamare etico, riguardante la pratica e riducibile alla concezione unilaterale, per cui tutte le nostre azioni son determinate da bisogni organici e dunque in fondo sensibili, ossia da istinti e non da idee che guidino il volere ad essere arbitro secondo una libertà di pensiero: la sensibilità rimane dunque al fondo della nostra vita anche morale e spirituale. Allora il materialismo acquista un nuovo significato nell'ordine pratico, quello di edonismo, temperato in Epicuro dal calcolo intelligente dei piaceri. Comunque si ado-

peri il termine, nell'uno o nell'altro senso, nella storia del pensiero indica sempre un punto di vista filosofico.

Se invece consideriamo il Marx in quanto discende dal pensiero francese e si colloca poi nella vita politica della Francia, troviamo un'ideologia arditissima, che manca in Germania: nell'atmosfera di Parigi, dove accanto al positivismo, c'è un rivoluzionarismo continuo, cui Marx attinge l'elemento pratico, politico, rivoluzionario della sua dottrina, questa la dobbiam chiamare con un altro appellativo, economismo politico, del quale per prima cosa ci occupiamo perchè è il nocciolo della teoria marxista, epurata da quell'alone ideologico che servì al Marx soltanto d'ispirazione e di spinta per comporre il suo *Manifesto*.

Specialmente da tutta la serie degli economisti

inglesi, fra cui, per es., il Malthus, egli riceve un concetto, di cui s'innamora: che si possa fondar una scienza dei fatti economici, riducendoli dentro leggi scientifiche, rigorose, cioè tali per cui, date le premesse, devon seguirne le conseguenze secondo, un rapporto necessario. Infatti, che cosa insegnava l'economia politica, nata su suolo britannico dal positivismo humiano che porta la filosofia inglese a considerare i fatti umani nello stesso modo che Newton considerava i fatti della gravitazione celeste, ossia a cercarne le leggi naturali? Intanto questo: che i fatti economici si prestano a venir studiati indipendentemente da tutti gli altri fattori sociali. Ossia: dei fenomeni riguardanti la produzione, lo scambio e la distribuzione della ricchezza, si può parlare senza bisogno di tener conto dei fatti giuridici e politici, per es., o della famiglia e della guerra, e tanto meno delle

sovrastrutture sociali, come sarebbero la morale, la religione, la scienza e l'arte. L'economia politica, cioè sociale (perchè l'aggettivo conserva il significato greco), diventa in Inghilterra una scienza vera e propria (economia *pura*), che tocca il suo apice appunto con il Ricardo e lo Stuart Mill e ha le sue leggi necessarie, che le attività di tipo superiore non possono mutare.

Di questa forza delle leggi economiche vedete un esempio quotidiano nel mercato nero, che troviamo sempre, tutte le volte che c'è una forma di carestia, per una ragione qualunque, senza che nessuna legge riesca mai ad impedirlo, perchè è inevitabile, da un punto di vista economico, che io cerchi di ricavar l'utile maggiore da un oggetto che vendo, obbedendo solo alla legge della domanda e dell'offerta che ne determina il prezzo sul mercato. Per quanto la politica rifletta su que-

sto fenomeno e vi reagisca, soltanto la forza reale, ossia quella del soldato, può sopprimerlo.

Dunque ci son delle leggi nell'economia, analoghe a quelle della natura e altrettanto necessarie, appunto perchè definiscono l'istinto *naturale* che determina l'uomo necessariamente a realizzare il suo maggior profitto.

Concludendo all'esistenza d'un'economia scientifica e cercando poi di provare che l'insieme delle attività umane dipende dal fattore economico, che le condiziona tutte e se ne può enucleare fino a diventar l'oggetto d'una scienza autonoma, il Marx si poté illudere di fondarvi sopra la sua sociologia, intesa come un sapere esplicativo del divenire sociale mediante leggi oggettive (economiche), togliendo all'utopia spiritualista l'impero di credere che i fatti sociali discendano dalle idee, mentre obbediscono a delle leggi ne-

cessarie (naturali), sopra cui i fenomeni d'ordine spirituale non esercitano nessuna efficacia. A veder bene, il Marx prende molto da Ricardo e cerca d'imitarlo nella sua sociologia, risentendo pure largamente del pensiero comtiano e in generale del socialismo francese, che si svolgeva anch'esso dall'illuminismo precedente e s'imponeva ogni giorno di più. Nel positivismo comtiano il Marx trovava che dunque c'è una sociologia riducibile a scienza, dove però non si considera più il fatto economico da solo, ma sopra tutto nei suoi rapporti con gli altri fattori sociali, in primo luogo con il diritto e con la politica, che il Comte poneva a fondamento della società e il Marx, correggendolo, posponeva all'economia, fino a metter capo alla conclusione estrema, che i fatti politici non sono che lo specchio dei bisogni economici. Allora, per es., il governo d'un paese rap-

presenta la classe che ha il dominio economico, e ne tutela gl'interessi. A questa illazione esagerata, che ci toccherà criticare e cui il Marx è portato dalla sua stessa teoria subordinante il fatto politico a quello economico, fa riscontro l'altra, che anche la guerra sia sempre determinata da ragioni economiche, per es., dalla rivalità per i mercati fra i grandi monopoli capitalistici delle diverse nazioni. Son questi i risultati unilaterali del teorizzare di Marx, che mentre chiama utopisti tutti quelli che intorno a lui cercavano un miglioramento sociale muovendo dagl'ideali di tipo romantico, cade poi subito nello stesso idealismo, quando prende come assolute certe leggi, che invece troviam soltanto nell'astratta sociologia.

Essa gli offriva ancora un altro concetto, a cui ancorare il suo economismo politico: che sia finito il tempo della filosofia e che l'attività del pen-

siero conoscente, dallo stadio religioso dove il mondo si spiega mediante miti, a traverso lo stadio filosofico, dove il sapere si svolge da ipotesi concettuali, finalmente sia approdata a quello delle scienze esatte, le quali si fondano sopra l'esperienza. Il Marx fa suo questo concetto e si vanta continuamente di fondar la sua scienza sopra i fatti economici studiati oggettivamente nell'esperienza sociale. Quindi la sua vuol essere una scienza non solo esatta nel senso dell'economia pura di tipo inglese, che arriva poi (per es. col Pareto) a divenire una scienza matematica con metodo razionale, ma anche sperimentale nel senso della fisica, che cerca il nutrimento dei fatti. Allora si capisce, perchè il Marx s'ingegna di rifar una storia che convalidi il suo economismo, per cui una società avanti tutto è società economica e soltanto dopo politica. Quindi egli prende

dal positivismo il suo sociologismo, cioè l'idea d'una scienza che abbraccia tutte le attività sociali mettendole fra loro in un rapporto caratterizzato dalla fundamentalità del fatto economico rispetto a tutti gli altri, perfino a quello scientifico e artistico, e anche l'istanza antimetafisica, che non si debba più fare della filosofia, ma della scienza naturale. Così la sociologia diventa una scienza della natura. Troviam qui un Marx che divorzia del tutto dall'ideologia germanica, tanto ch'ebbe a scusarsi del suo giovanile hegelismo e si compiacque d'essersi epurato di quel veleno.

Da codesto scientismo discende anche il carattere deterministico della sociologia di Marx, perchè fondandosi sull'economia e quindi riuscendo oggettiva e rigorosa nelle sue leggi, essa ci consente di determinare a-priori il divenire sociale, proprio come l'astronomo prevede l'eclissi di sole

o di luna, calcolando su certi elementi di fatto mediante leggi di rigore matematico. Allo stesso modo il Marx pretende che la sua scienza possa predeterminare il processo della società, come se questo si svolgesse in un senso lineare e non patisse eccezioni. Quindi già nel *Manifesto dei comunisti* lo sorprendiamo nell'atteggiamento del profeta scienziato, che guarda nel futuro dell'umanità, perchè conosce le leggi economiche che porteranno fatalmente a certe conseguenze sociali, che per lui si riassumono nella forma comunista della società economica, in una parola, nel comunismo critico: *comunismo* essendo il prodotto d'una forza sociale che si attua fatalmente a traverso la lotta, *critico* significando che si tratta appunto del risultato d'una coscienza critica della maturità della crisi sociale. Vengon fuori le due leggi che ci spiegheranno l'evoluzio-

ne sociale, quella della lotta di classe, che ci dà l'aspetto politico dell'economismo di Marx e l'altra del *plus valore*, che ce ne dà l'aspetto economico, per le quali in tutto il mondo, a un certo momento, l'odierno sistema capitalistico dovrà necessariamente rovesciarsi nel suo opposto.

### III

## REVISIONISMO MARXISTA

L'aspetto scientifico del materialismo storico, sul quale tanto poggiarono Marx ed Engels per derivarne alle leggi sociologiche, chiamate leggi di tendenza, rigore scientifico e necessità determinante, discende, dunque, dall'economismo specialmente inglese, apparendo proprio come un'illazione dell'economia pura e dell'economia politica. Bisogna adesso vedere fino a che punto ciò sia legittimo, perchè le scienze economiche rientrano nel più largo cerchio delle discipline sociali o storiche o morali in genere, che a lor volta si distinguono dalle scienze della natura. Queste

difatti riguardar degli oggetti, che son dati già come esistenti e non dipendono affatto dal volere umano; mentre le scienze morali, che implicano l'uomo, han per loro obietto non una cosa o un fatto, ma sempre un valore, ossia una finalità umana, perchè una cosa qualunque, che di per sé *esiste* soltanto, vale per noi in quanto ce la poniamo come fine. Esempio: l'oro, che il naturalista studia analizzandone le qualità e determinandolo quindi come un metallo che ha peso specifico, densità, durezza propri ecc., viceversa dall'economista non è più riguardato come puro esistente, di cui formiamo la conoscenza mediante l'analisi e la sintesi delle sue qualità, ma in quanto ha acquistato un valore (economico) dalla volontà umana, che se ne serve di tallone, cioè di misura, per determinare il prezzo degli oggetti. Benché ci sia questa differenza fra le scienze

della natura (riguardanti gli oggetti) e quelle dello spirito (implicanti il soggetto), fra le quali rientrano le scienze economiche, queste però hanno in comune con le prime il metodo positivo, giacché possono astrarre da ogni finalità subiettiva, per considerare il loro oggetto in se stesso. L'economia pura è una scienza astraente del tipo delle matematiche e appunto per ciò rigorosa. Come la matematica astrae da tutti i contenuti e universalizza i rapporti quantitativi, considerandoli nella loro purezza (che uno più uno sia eguale a due, è una verità obiettiva, di cui tutti dobbiam convenire; mentre se dite, per es., *un bue più una pecora*, quell'uguaglianza non val più!), così fa lo stesso l'economia pura, la quale riduce tutti i valori umani a quello economico, che non ripone più in una finalità subiettiva, ma in una misura quantitativa che è il prezzo, il quale diventa per l'econo-

mismo l'unico valore d'una cosa. Perchè lo può fare? Perchè tutti i valori, ossia tutte le finalità umane, hanno in comune l'aspetto economico: una statua di Prassitele come un vaso di coccio acquistano sul mercato un nuovo valore (il prezzo), che li pareggia con tutte le altre merci e misura anche la finalità artistica, cui obbedì lo scultore, o il piacere di far bene il suo vaso, che potè perseguir l'artigiano.

L'oro viene poi assunto come misura comune, cui si riferiscono tutti i prezzi, perchè è un bene piuttosto raro e facilmente monopolizzabile: difatti, perchè una merce costi, bisogna che manchi (il valore economico è il valore del bisogno!). Allora, all'economia pura basta questo rapporto economico, che è quello dello scambio, per fissar nel prezzo il valore di qualsiasi oggetto, a qualunque altro fine esso possa soddisfare e ubbidire. Nel

prezzo d'una merce l'economia parifica anche il valore di tutti gli altri fattori che han contribuito a produrla, dalla materia prima e dagli strumenti di lavoro fino al capitale anticipato e al lavoratore stesso, così che anche il lavoro viene ad essere una merce, che ha un prezzo sul mercato: per es., nel costo d'un sacco di farina entra pure il salario del contadino che ha lavorato la terra.

Quindi il valore economico, epurandosi da tutti gli altri, divien l'oggetto d'una scienza (l'economia pura), che per il suo processo astraente, mentre approda a un matematismo che la mette alla pari delle scienze naturali, con proprie leggi altrettanto rigorose, nello stesso tempo trascura tutti gli altri valori, spingendo il pensiero moderno, che s'è svolto parallelamente ad essa dal Ricardo in poi, a pensare che quel valore sia assoluto (mentre è un valore relativo), ossia a porre l'oro come

ciò che importa e vale davvero, essendo la misura del prezzo. C'è stato appena un sospetto, in Ricardo, che il valore economico non risieda nel prezzo, ma stia invece nel lavoro. Marx ha subito colto questo concetto, traendone poi un argomento importantissimo per le sue leggi di tendenza; ma in Ricardo ci sarebbe stata contraddizione, se vi avesse insistito. Quindi i critici di Marx diranno, che il valore non può star solo nel lavoro. Ma non anticipiamo!

L'economia politica, che torna a guardare il fatto economico nel complesso delle forme e delle funzioni sociali, a sua volta spinge il pensiero moderno verso un sociologismo svolto in senso utilitaristico, d'accordo proprio con l'era borghese che accompagna lo sviluppo di questa scienza, fondata sul concetto implicito che le forme e i rapporti economici siano fondamentali rispetto a

tutti gli altri fenomeni sociali, allo stesso modo (dicevamo) per cui sono fondamentali la nutrizione e la conservazione dell'organismo rispetto a tutte le altre attività umane. Il Marx ha sempre insistito su questo concetto, ribadendo la subordinazione delle altre attività sociali all'economia, che ne diviene il fine e dunque ci apparisce fondamentale non solo nel fatto, ma anche idealmente, come finalità verso cui tutte le altre cospirano. C'è un'attività giuridica, che prendendo per fine l'economia, ne stabilisce il giure e quindi l'iniziazione sociale corrispondente, sancendo, per es., il diritto di proprietà (ch'è già un termine giuridico e non economico). Così anche la politica farà delle leggi destinate a regolar l'economia, la quale dunque diviene davvero il fine delle attività superiori. Qui s'ingenera un'illazione esagerata, che induce noi a riaprire il problema sui rapporti

fra l'economia, che di fatto è fondamentale, e gli altri fenomeni sociali, mentre spinse Marx ed Engels a fondarvi su risolutamente il loro materialismo storico, per cui la società si svolge secondo ragioni d'ordine economico che divengono il fine di tutte le altre, compresa la politica, anch'essa regolativa dei fatti economici e quindi corrispondente ai bisogni e alle forze economiche vigenti, tanto che il governo d'un paese apparrebbe un comitato di affari della classe economicamente privilegiata e per ciò politicamente dominante, mentre qualunque mutamento della struttura politica e sociale dovrebbe sempre ricondursi a forze d'ordine economico, per es., alla crisi d'una forma economica esistente, che nel suo svolgimento dà luogo fatalmente a una forma nuova, per una legge di tipo scientifico, secondo Marx, perfettamente oggettiva.

Qui s'inserisce la prima critica, mossa dal più fedele dei discepoli spirituali di Marx e da uno dei più geniali prosecutori dell'opera marxista, Antonio Labriola, che fu professore dall' '86 all'Università di Roma e fece conoscere in Italia il Materialismo storico con le sue opere, pubblicate quindi per interessamento di Benedetto Croce, che ne fu discepolo e fervido ammiratore ne ricorda le lezioni come le sole che gl'insegnassero non soltanto dei pensieri, ma sopra tutto a pensare<sup>1</sup>. Infatti il Labriola era uno spirito profondo e un ingegno personale, che trovando nel Marx il fonda-

---

<sup>1</sup> Cfr. i tre *Saggi sulla concezione materialistica della Storia* (Laterza 1946 2.a); gli *Scritti vari di Filosofia e Politica* (id. 1906); e *Discorrendo di Socialismo e di Filosofia* (id. 1946 3.a), importante anche per i rapporti col Sorel, altro discepolo del Labriola.

mento d'una filosofia sociale faceva sua la missione di dare una filosofia al socialismo nascente, di cui militava nelle file fin dal 1886. Quando s'accinse a dimostrare, che la dottrina materialistica della storia è in fondo la teoria obiettiva delle rivoluzioni sociali, fu subito obbligato a criticare il Marx sul punto dell'assoluta fundamentalità dell'economia di fronte alle altre attività sociali. Al Labriola non poteva sfuggire, che nel mondo non c'è soltanto la finalità economica (sarebbe come dire che un animale ha il solo fine di cibarsi), ma tutte le attività umane diventano a lor volta, almeno temporaneamente, finali, a cominciar da quella che può servire a migliorare le condizioni e gli strumenti per cibarsi. Se il maestro parlasse dalla cattedra solamente con lo scopo di prender lo stipendio alla fin del mese, non avrebbe che una finalità economica; ma qual è il maestro che non si

pone invece per fine diretto la scienza stessa che insegna? Ossia: nel mondo ogni attività si finalizza e si rende autonoma da tutte le altre. Ci voleva proprio l'entusiasmo di Marx e direi quasi il suo fanatismo, per non vedere che la politica non è solamente strumentale ai fini dell'economia e quindi rivolta a convalidarne le forme esistenti, ma a un certo punto vi reagisce con una sua propria finalità: per es. il nazionalismo, nella vita politica contemporanea, di fronte all'internazionalismo che sarebbe proprio della borghesia capitalista (salvo a trarre vantaggio dalla gara degli armamenti e dalla guerra stessa).

Il Marx tende sempre a ridurre una guerra al suo contenuto economico, spiegandola come il risultato di concorrenze fra le plutocrazie nazionali, mentre è evidente che accanto ai fini economici ve ne sono anche degli altri (patriottismi, sovra-

tà nazionali ecc.) che non ne dipendono o almeno insorgono con propri fini e vi reagiscono. Le guerre, che per secoli e secoli han travagliato l'umanità, non sono riducibili a puri motivi economici: per es. quelle del feudalesimo, dovute a spirito di conquista e dove l'elemento economico entra solo in sottordine, o le guerre onde uscirono i grandi reami, mosse da un fine imperialistico, che poi reagì a sua volta sulle condizioni economiche, contribuendo a dissolvere il sistema feudale. Così anche le guerre di religione, pur avendo un loro substrato economico, non si posson ridurre a pure ragioni economiche. Ho fatto l'esempio della guerra, perchè è il più clamoroso di tutti i fenomeni politici; ma in genere, come si può negare che nel mondo si pongano continuamente nuovi fini, oltre quelli economici, ed entrino tutti in un doppio rapporto fra loro d'azione e reazione? Il Labriola

vede bene ciò e quindi corregge il Marx, dicendo che le attività superiori, che il Marx chiamava le sovrastrutture sociali e faceva dipendere dai fatti economici come effetti da cause, per lo meno vi reagiscono sopra, nel momento che divengono i fini di attività particolari, specificandosi e distinguendosi da quelle economiche.

Sulla medesima via, il prof. Alfonso Asturaro, che fu insegnante nell'Università di Genova, ha cercato di chiarire con esattezza i rapporti che passano fra l'economia e gli altri fattori sociali, costruendone a dirittura la serie<sup>2</sup>. Subito, e qui è stato forse il più geniale dei nostri sociologi, gli sono apparsi tre ordini di rapporti da distinguere fra loro. Nel Marx c'è confusione fra quella che

---

<sup>2</sup> Cfr., *Il materialismo storico*, 1904, *La sociologia, i suoi metodi e le sue scoperte*, 1.a ed. 1897, *La Sociologia politica*, 1911.

nelle scienze naturali si chiama la causa efficiente e quella che è soltanto la condizione: altro è dire che i fatti economici sono fondamentali in quanto sono le condizioni reali di tutti gli altri, altro è dire invece che sono fondamentali in quanto ne sono le cause genetiche, ossia producenti. Nel primo caso soltanto rimane vera la legge dell'economismo politico, che se non ci fosse un substrato economico non ci sarebbe neppure società; senza tuttavia che questa condizionalità implichi nessuna causalità, ossia discendenza effettuale del fatto superiore da quello inferiore, come viceversa intendeva il Marx. È vero che ci può essere questo rapporto, che, per es., la classe dei ricchi acquistò anche il dominio politico, attuando un regime plutocratico; ma ci può essere invece un'aristocrazia del sangue o della milizia. Ossia: non tutti i fatti politici derivano genetica-

mente da quelli economici e, quando pure ne derivano, ad un certo momento diventano autonomi, perchè acquistano un proprio fine con propri mezzi e con forma di attività diversa da quella economica. È evidente, che già in questa distinzione fra cause genetiche e condizioni troviamo uno strumento epistemologico per criticare il puro determinismo politico nel senso del materialismo storico, o meglio per ricondurlo nei propri confini.

Il materialismo storico, nel modo che l'enunciavano Marx ed Engels, riduce tutto all'economia. Ora questa è un'interpretazione parziale del mondo umano: per es., l'istituto della famiglia ha certo un contenuto economico, in quanto entrano a costituirlo dei fatti patrimoniali, ma poi si autonomizza con valori e finalità proprie, attuandosi in rapporti che sono appunto familiari e non più solamente economici. L'Asturaro soggiunge, che c'è

sempre un rapporto condizionale che lega fra loro tutte le attività sociali e va assunto come criterio per costruirne la serie (come tentò lo Spencer), mettendo al fondo l'economia, a cui seguiranno la famiglia, il giure, la politica e le loro sovrastrutture, come l'etica, l'arte, la scienza, la religione. Non potrebbe darsi, per es., un'attività squisitamente politica, ossia di regolazione sociale, se non ce ne fosse prima un'altra di tipo giuridico, riguardante le inibizioni sociali, la quale vien poi controllata da un governo rappresentante così il potere legislativo come quello esecutivo. In questo senso tutte le attività sociali sono subordinate condizionalmente al fatto economico; ma son legate poi fra loro anche da un nesso d'altro tipo (teleologico), che tanto gli economisti quanto il Marx han veduto, considerandolo però in maniera unilaterale. Se tutti i fatti sociali son fatti

morali, riguardanti i fini che spingono il volere, allora c'è un teleologismo (un rapporto finale) che li stringe fra loro e rovescia quel determinismo delle cause efficienti, che troviamo nelle scienze della natura.

Ora è qui, specialmente, che si capisce come i fatti d'ordine superiore acquistino autonomia di fronte a quelli d'ordine inferiore: d'accordo, che un fenomeno giuridico o politico si può porre per fine le forme e i rapporti economici, ma è pur vero che vi può reagire e anzi servirsene per raggiungere una sua propria finalità specifica. Ossia, tra i fattori sociali c'è un'azione e una reazione continua nell'ordine di mezzo a fine, per cui sempre quelli d'ordine superiore reagiscono sopra gli altri e a lor volta li subordinano per i loro propri fini. Insegna la storia, che una guerra si può muovere anche solo per uno scopo politico (perché il

paese vicino s'è impadronito di qualche lembo di terra), che in questo caso subordina a sé anche quello inferiore: basti pensare al sacrificio economico che costa una guerra!

Tutto ciò non annulla il concetto fondamentale dell'economia politica di Marx e di Engels e quindi del loro materialismo storico, ma ne limita l'illazione esagerata, la quale poteva apparirci legittima in un puro economismo, ma si svuota di valore in una sociologia generale, che debba tener conto di tutti i fattori. Infatti, quando Marx ci vuol dire che fra le leggi di tendenza c'è quella di rivoluzionare l'economia, onde una forma economica ad un certo momento si rovescia dialetticamente nel suo opposto, che ragione ce ne potrebbe fornire, se non la cercasse in un finalismo, che solo può giustificare il rovesciamento della prassi? Anche di questo s'era già accorto il Labriola e ne

aveva concluso, che la filosofia dell'azione marxista rimane il midollo del materialismo storico e introduce un valore nuovo (finale) nel puro giuoco delle forze e forme economiche, le quali si rovescian le une su le altre perchè vi sta sotto una volontà che muove verso un fine.

Se restassimo al materialismo storico nella sua forma più rigida, come tante volte sembra che vi resti il Marx, ne verrebbe un determinismo economico, il quale vanterebbe leggi altrettanto necessarie che le leggi della natura, ma di per sé insufficienti a spiegar qualunque profonda modificazione sociale, senza ricorrere a nuovi valori. Dir che la società, in quanto ha una certa struttura economica (per es., il capitalismo contemporaneo) debba giungere fatalmente a una crisi (di sovrapproduzione), donde esca la nuova forma economica (il comunismo), è affidarsi a un'illusio-

ne, che la storia s'incarica di smentire! L'economismo capitalistico ha sempre risolto con le sole sue forze, e rimanendo sè stesso, le sue crisi di sovrapproduzione, mediante accordi internazionali o aprendosi nuovi mercati, alla peggio con una guerra. Senza dubbio, anch'esso si trasforma, perchè tutto cangia ogni giorno, ma sempre sullo stesso piano. Invece la rivoluzione marxista vuole a dirittura capovolgere le forme sociali esistenti, vuol essere proprio una prassi che si rovescia: allora debbono intervenire degli elementi nuovi. Lo stesso dovremo ripetere della lotta di classe, la quale non nasce solo dall'esserci delle classi di fatto. Se dunque a un certo momento insorge una rivoluzione, che innova radicalmente la società, essa dipenderà da una coscienza e da un valore nuovo, i quali prima non c'erano e si sono venuti formando. Questa è la seconda critica che

fu mossa al materialismo storico e c'indica la via  
che dovrà condurci all'altra faccia di Marx.

## **IV**

### **LE LEGGI ECONOMICHE DI TENDENZA**

Per ora dobbiam rimanere all'aspetto scientifico del materialismo storico, il quale ripete le sue origini dall'economismo inglese, nato e progredito di pari passo con l'individualismo razionalista e con l'era che diventerà a poco a poco industriale. Dicevamo che Marx ed Engels credono di tenersi fedeli allo scientismo di questa scuola, che riduce i fattori e i valori sociali a un denominatore comune, trattandoli come beni, che si posson vendere e comprare, ossia riunificandoli tutti dentro il valore economico, il quale viene epurato dagli altri per farne il contenuto d'una scienza vera e pro-

pria, che ha le sue leggi obiettive e tende a un matematismo, come quello raggiunto, per es., dall'economia del Pareto. Viceversa, pur prendendo le mosse di qui, Marx ed Engels vollero fare una sociologia intesa come una filosofia della storia, cioè una dottrina fondamentale per comprendere i fatti storici e prevederne gli sviluppi, illudendosi proprio di poter dedurre dai loro principi dottrinari delle leggi chiamate di tendenza, che fossero idonee a predeterminare il divenire della storia. Partendo dal concetto fondamentale, che il solo rapporto economico decide dell'insieme dei rapporti sociali, che ne sono il riflesso, e in particolar modo di quello politico, inteso come l'espressione del dominio sociale corrispondente alle forme vigenti dell'economia (un governo, dicevamo, sarebbe il comitato della classe economicamente più forte), il Marx cerca

di formulare delle leggi che ci consentano di prevedere la curva economica d'un qualsiasi periodo storico, come se fosse determinabile con leggi sociali di pura ragione economica.

Di qui è nato l'equivoco di trascurare tutti gli altri fattori sociali, giuridici politici e via dicendo (che hanno il loro valore in se stessi e anzi reagiscono sopra il fatto economico), facendo credere che le guerre, per es., o gli opposti nazionalismi non siano altro che i risultati di rivalità puramente economiche, e contradicendosi in ciò, che l'avvento della grande industria porterebbe invece a un internazionalismo pacifista (come ha dimostrato lo Spencer), perchè l'interesse d'una società industriale è quello d'internazionalizzare la ricchezza e trovar mercati lontani, e non l'opposto di vivere nell'ostilità fra nazione e nazione. Per se stessa, un'epoca industriale do-

vrebbe essere pacifista, se obbedisse solamente al bisogno economico, perchè è evidente che la guerra, pur alimentando certe industrie, è distruttrice di valori economici e sperpera un'enorme ricchezza nell'economia generale d'un paese. Partendo invece da uno stretto materialismo deterministico, verrebbe di conseguenza che non si potrebbe nemmeno più spiegare quel fatto politico come avvenuto storicamente!

C'era poi l'altra contraddizione interna a questa dottrina: secondo Marx ed Engels, la coscienza che accompagna una forma economica (perchè tutte le attività umane hanno la loro etica) non è nient'altro che il riflettersi, appunto come coscienza, di condizioni economiche di fatto: per es., si forma una coscienza borghese corrispondente all'industrialismo borghese dell'era contemporanea. Se questo è vero, sorge un problema: come

sperare che ad un certo momento questa coscienza si antinomizzi a sè stessa, divenendo rivoluzionaria e modificando le forme sociali esistenti? Il Marx dovrà cercar la risposta nello svolgimento delle forme stesse economiche, che sbocciano fatalmente in una crisi e portano di conseguenza la coscienza stessa economica a rovesciarsi sopra la forma produttore e ad esercitarvi una forza in senso rivoluzionario. Importantissimo era per Marx questo punto, perchè, secondo lui, la scienza non dev'essere soltanto contemplativa (un puro sapere teoretico), ma sopra tutto pratica, cioè tale da spingere all'azione. Dunque la dottrina del materialismo storico, secondo i suoi fondatori, dovrebbe servire a innovare le forme economiche esistenti. Per ciò la chiamarono anche materialismo *critico*, volendo significare che se si forma una coscienza critica,

cioè capace di *conoscere* le condizioni economiche d'un certo momento storico, questa diverrà anche una coscienza attiva, pratica, rivoluzionaria, che spingerà gli uomini ad agire.

Allora si trattava di dare a questa conoscenza critica il suo fondamento scientifico, ossia spiegare perchè la coscienza borghese deve diventare anti-borghese. Sappiamo già che per il Marx le vigenti forme economiche (come la nuova scienza e poi il suo *Capitale* avrebbero dovuto chiarire alle menti degli uomini) incorreranno fatalmente, durante il loro sviluppo, in una crisi, di dove nuove forze risorgeranno (sempre economiche!) rovesciando le vecchie strutture. Ne deriverà la prima e più importante delle sue leggi di tendenza, quella che ci deve far prevedere il momento in cui l'economia borghese verrà in crisi, producendo necessariamente una forza antino-

mica, destinata a rovesciarla. È tutta un'ideologia che deve servir di fondamento a dei principi politici rivoluzionari e si chiama comunismo critico.

Diciamo subito che c'è una contraddizione in questo comunismo critico, il quale deve obbedire a due opposte esigenze. Da una parte, lo scientismo di Marx porta a concludere, che la storia si fa da sé, a traverso un fatale svolgimento di ragioni puramente economiche, e di conseguenza a respinger nei cieli dell'utopia e delle idee tutte le vecchie teorie socialiste d'ispirazione romantica, come vagheggiamenti d'un pensiero e d'un sentimento che hanno il torto di non poggiare sopra una critica dei fatti; sostituendovi invece una dottrina fondata sull'economia e divenuta consapevole che il pensiero e le speranze degli uomini non approdano a nulla, se non si misurano nella concretezza delle condizioni effettuali. D'altra

parte, il comunismo critico deve proprio servire a svegliare e formare la nuova coscienza rivoluzionaria. Come si conciliano questi due aspetti? Il Marx tenterà di accordarli, ricorrendo al concetto della lotta di classe, nel quale si concreta anche la sua legge di tendenza economica. Appunto per farne una legge obiettiva della sua scienza sociologica, egli intanto è costretto, nella prima parte del *Manifesto*, a ricostruire la storia del mondo sul principio della fundamentalità del fatto economico rispetto a tutti gli altri e quindi mediante la lotta (economica) di classe, che avrebbe sempre spinto la storia a svolgersi, passando dalla schiavitù antica al feudalesimo e da questo all'artigianato e poi alla forma sociale della piccola borghesia, fino al grande capitalismo industriale. Nella prima parte del *Manifesto*, c'è proprio un quadro della storia del mondo, ridotta alla lotta di classe

intesa come lotta economica, ossia determinata da ragioni economiche e diretta verso fini sempre economici, con esclusione d'ogni altro fattore. È vero che questa lotta si manifesta a traverso un'attività politica (oggi svolta, per es., dai partiti politici di classe), ma si tratta ancora della medesima lotta di classe, divenuta una forza politica attiva nello Stato, pur rimanendo in essenza di ragione economica.

Ma si può domandare: perchè ad un certo, momento non esisterebbe più la forma economica borghese, cioè il capitalismo privato, garantito da tutto un diritto e difeso quindi da una politica di classe? Perchè ad un certo momento questo regime economico, il quale coincide con l'individualismo liberale di cui attua il principio, che ciascuno può essere proprietario e disporre come vuole della sua proprietà, dovrà fatalmente rovesciarsi

in una forma economica di tipo opposto, cioè comunista? Si trattava di stabilir questo. Nella prima parte del *Manifesto dei comunisti*, per giustificare la fine dell'economia borghese e dimostrare l'immancabilità della lotta di classe dal suo punto di vista economicistico, il Marx è obbligato a stabilire questa prima legge: che la ricchezza individuale va sempre più verso un concentramento, ossia che il ricco diventerà sempre più ricco e il povero sempre più povero, per cui il sistema capitalistico porterà necessariamente verso una sempre più grande proletarizzazione del lavoro. I lavoratori, che il capitalista adopera come strumento di profitto, comprandoli come una merce qualsiasi, diventeranno sempre più poveri quanto più numerosi, perchè aumenteranno l'offerta di lavoro con il risultato di vederne diminuire il prezzo e di offrire al capitalista la possibilità di prenderli con la

miseria, pagandoli sempre meno.

D'altra parte, la ricchezza si andrà concentrando in pochissime mani, per cui alla fine l'enorme maggioranza della popolazione, divenuta sempre più povera, sarà contrapposta all'esiguo manipolo dei ricchi: sarà quello il momento in cui l'immenso proletariato potrà rovesciare il capitale dal suo trono.

Questa legge di Marx contiene una grande verità; la tendenza del capitale a diventar monopolio. Se nel mondo ci fosse ricchezza per tutti, i problemi sociali sarebbero risolti: l'aria è la cosa più necessaria per noi, che non vivremmo neppure un istante se ci mancasse l'ossigeno, eppure non ha nessun valore economico, perchè ne abbiamo tutti in abbondanza e non faremo mai la lotta di classe per conquistarcela; se fosse lo stesso della terra e poi di tutte le materie prime,

esse servirebbero a tutti egualmente e non avrebbero un valore economico. Invece se ne può far monopolio, ossia possono diventare proprietà individuale, ed in questo senso acquistano un valore importantissimo perchè diventano la condizione di tutti gli altri. Lo stesso si può dire dell'oro, il quale simboleggia proprio il valore economico e ne funge da tallone. Ebbene, il Marx aveva ragione d'osservare che la ricchezza tende ad accentrarsi in poche mani, appunto monopolizzandosi, tant'è vero che tutta l'industria contemporanea è andata sempre più verso la monopolizzazione, la quale è figlia proprio del suo opposto, cioè della libertà economica. Questo fenomeno è accaduto un po' in tutti i rami dell'industrialismo moderno, condensando il capitale in poche grandissime industrie, che vincendo tutte le concorrenze son divenute padrone del merca-

to. Il liberismo economico porta proprio alla conseguenza opposta ai suoi principi, perchè c'è sempre l'industriale più forte e più ricco che alla fine vince su tutti gli altri e ne esclude l'iniziativa. Basta guardare agli Stati Uniti d'America, il paese più industriale del mondo, dove a poco a poco le grandi industrie si son formate monopolizzandosi, a detrimento dei piccoli artigiani che debbon chiudere bottega, perchè non possono reggere alla concorrenza.

Viceversa, la previsione di Marx è fallita su quest'altro punto: che il progressivo concentramento della ricchezza avrebbe messo capo in fine alla contrapposizione della sparuta schiera dei ricchi, divenuti i padroni dell'industria, all'enorme popolo degli sfruttati, ridotto a una miseria sempre maggiore. Qui la storia gli ha dato torto, perchè se per un verso il capitale si è andato accen-

trando per mezzo del monopolio, per un altro è tornato a discentrarsi: lo stesso capitale industriale, unificato nel monopolio delle grandi associazioni dell'industria, si è poi discentrato nel senso che è divenuto capitale azionario, atomizzandosi fra un grande numero d'azionisti, che dividono fra loro i profitti dell'azienda, perchè l'individuo non avrebbe potuto vincere da solo la concorrenza degli avversari e conquistare il monopolio: dunque, concentramento nel senso del capitale monopolizzato, discentramento invece riguardo alla quantità di persone che posseggono questo capitale. Non solo, ma mentre si monopolizzava la grande industria, sul tipo, per es., d'una Ford, là dove invece non c'era questa concorrenza del grande capitale prosperavano a lato un numero sempre maggiore di produttori piccoli e medi. Ossia: non è morta la piccola e media industria e

sopra tutto non è venuta meno l'iniziativa individuale, specialmente riguardo all'industria e al commercio; anzi i commercianti si sono moltiplicati e si possono considerare come piccoli capitalisti, che costituiscono una classe di proprietari individualisti, non di salariati, attorno alla quale s'è venuta formando tutta una classe media di piccola borghesia, per così dire, diventata sempre più importante anche politicamente, perchè la politica europea di quest'ultimo secolo, come politica in senso proprio, è stata fatta sopra tutto dalla piccola e media borghesia e non dal grande capitalismo, il quale se n'è occupato solo in funzione dei suoi interessi. Dunque la legge di tendenza fissata da Marx è stata smentita dalla storia, pur rimanendo giusta la previsione che il capitale sarebbe andato verso il monopolio e quindi in senso opposto ai principi dell'economismo bor-

ghese. Ma non è neppur vero, che alla fine si trovi la ricchezza tutta quanta ridotta in pochissime mani e un'infinita miseria dall'altra parte. Al contrario, essendo cresciuta la ricchezza totale, è aumentata relativamente anche quella del salariato, il quale è venuto via via migliorando le sue condizioni, perchè lo stesso industrialismo e gli stessi governi son venuti incontro alle esigenze degli operai, aumentando le paghe. Lo stesso Marx, esortando gli operai a unirsi, forniva loro un'arma potente per migliorare le loro condizioni. Chi direbbe che oggi l'operaio sta peggio di un secolo fa? Le sue condizioni non son certo più le medesime ch'erano al tempo di Marx. Ma dovremo ritornare anche su questa prima legge di tendenza, che la storia stessa ha in parte smentito.

Rimane l'altro punto, secondo Marx, in cui la curva economica si rovescia e da una forma esi-

stente scaturisce una forza contraria. Il Marx riduceva la crisi dentro limiti strettamente economici: verrà il momento in cui la produzione, ormai affidata al capitale privato, incorrerà in una crisi di sovrapproduzione (la storia dell'industrialismo contemporaneo ce ne fornisce una quantità di esempi, come quello recente del grande capitalismo americano), quando cioè il capitalista produrrà troppo, senza riuscire a smaltire i prodotti sul mercato perchè non ci saranno consumatori, e sarà costretto a svendere, fino al fallimento. Quella sarà l'ora per i lavoratori di prender le redini detronizzando il capitale. Ma anche questa previsione non s'è avverata, perchè il capitalismo ha trovato sempre nelle sue stesse forze il rimedio delle crisi, aprendosi un nuovo mercato all'estero, internazionalizzando il capitale mediante accordi con i produttori d'altri paesi, for-

mandosi dei mercati internazionali, che equilibrano la produzione al consumo, o dei *trusts* che riuniscono più organismi industriali capitalistici, impegnandoli a prestarsi reciproco aiuto a traverso un sistema bancario per cui l'uno dà all'altro quello di cui ha bisogno. Lo stesso Marx, nel III volume del *Capitale*, ammetteva che lo sviluppo del mercato mondiale e l'opera dei *trusts* elidono le vecchie cause delle crisi di produzione.

Concludendo: le leggi economiche di tendenza, fondate sopra un puro economismo di tipo scientifico, allo scopo di prevedere l'evoluzione storica e stabilire la necessità d'un rovesciamento delle forme di produzione, non si sono avverate storicamente e non si possono avverare. Quando avremo dovuto concluder lo stesso riguardo alle leggi politiche di tendenza, bisognerà introdurre un nuovo elemento per giustificare la rivoluzione

sociale.

## V

### LE LEGGI POLITICHE DI TENDENZA

Esaminando la più notevole delle leggi economiche di tendenza, riguardante il progressivo concentramento del capitale e l'accrescersi della classe proletaria, dentro cui a poco a poco precipiterebbero anche le così dette classi medie degl'impiegati, dei tecnici e degli stessi dirigenti in quanto impiegati di aziende, secondo una previsione che nuovi sviluppi dei fatti economici impedirono che s'avverasse, s'è fatto cenno a un'altra legge implicita nella prima e detta *legge di bronzo* del salario, secondo la quale il lavoro sarà ricompensato con un salario sempre inferio-

re, fino a quel limite che è dato dal minimo necessario per la vita dell'operaio e coincide con l'interesse del capitalista a pagare il meno possibile i suoi lavoratori. Anch'essa, come tutti sanno, è stata poi smentita dai fatti. La ricchezza degli uni ha portato anche ad un maggior benessere degli altri, al che ha contribuito l'organizzazione dei salariati nei sindacati economici, la quale ha impedito il gioco del libero scambio, ponendo delle condizioni uguali per tutti i lavoratori e opponendosi a quello che si suol chiamare il crumiraggio. Quindi la storia ha dimostrato, che aumentando la ricchezza totale della società è cresciuto anche il benessere delle classi operaie, le quali anzi hanno trovato poi nella legislazione sociale delle garanzie che han migliorato sempre più le loro condizioni. Del resto, abbiám veduto che anche la crisi di produzione prevista dal Marx, cioè,

il fatto che il capitalismo gonfiasse sempre più e ad un certo momento arrivasse ad una tale sovrapproduzione da non trovar la possibilità dello scambio sopra i mercati e da rimaner quindi soffocato dalla sua stessa ricchezza, non s'è avverata, perchè gli accordi fra i capitalisti, i *trusts*, i cartelli ecc., tutte queste forme di collaborazione fra i capitalisti o i gruppi capitalistici dentro e fuori della loro nazione, han fatto in modo che si aprisser loro sempre nuovi mercati.

Di qui si passa alla legge di previsione che possiamo chiamare politica, per la quale ad un certo momento si capovolge la posizione delle classi sociali e i proletari s'impadroniscono del potere politico per rovesciare le forme economiche esistenti, spodestando i capitalisti e privandoli della proprietà privata. Questa legge di previsione politica si risolve, secondo Marx, nella lotta di classe.

Con l'aumentare della povertà e l'accrescersi del proletariato insorge a un certo punto lo spirito di rivolta. Secondo Marx, nella storia della società c'è stata sempre questa lotta, che in fondo è l'urto fra i ricchi e i poveri, ma ad un certo momento prende coscienza di sé, trasformandosi in lotta *politica* di classe. Anche qui bisogna ricordare il concetto fondamentale del materialismo storico, secondo cui la società, è un fatto economico, di cui quello politico, riguardante la regolazione sociale, il dominio di una classe sulle altre e il governo che la rappresenta, non è più che un risultato. Per ciò, come è vero per il Marx che i governi, i quali si succedono in uno Stato, rappresentano la classe dominante e quindi, in regime borghese, non sono altro che il comitato esecutivo della classe capitalistica, così pure è vero, che un movimento dovuto allo squilibrio economico fi-

nisce con il prendere un aspetto politico, quando la classe degli oppressi diventa una forza politica che deve impossessarsi del potere con la violenza per rovesciare gli oppressori.

Chi spinge questa lotta di classe, secondo Marx, non è altro che la miseria. Qui c'è un ondeggiamento nel pensiero marxista, ma questa legge è data più volte con sicurezza, ossia che la sempre maggiore miseria, quando la misura sia colma, spingerà la classe proletaria a impadronirsi della cosa pubblica. La differenza fra il marxismo e l'insurrezionalismo, diciam così, spontaneo, sta in questo: che per il secondo, com'era il caso degli anarchici che discutevan con Marx e più tardi anche dei sindacalisti, il proletariato, formandosi una coscienza di classe e organizzandosi in partito politico, grazie alla forza che gli viene dal numero e dalla possibilità di fermar la

produzione incrociando le braccia, potrebbe decidere, in qualunque momento, della rivoluzione sociale. Viceversa, per il Marx (che per ciò chiama *critica* la sua scienza economica), non è vero che la rivoluzione possa farsi in qualsiasi momento; è vero invece il contrario, che si dan solo certi momenti nella storia sociale in cui diventa possibile. Comunismo critico vuol dire proprio quel comunismo tempista, che dall'esame cosciente dello stato economico della società attende l'ora della sua rivoluzione, la quale fuor di tempo riuscirebbe anche vana. Ma rimane pur sempre, in fondo alla lotta di classe marxista, questo concetto: esser la miseria quella che forma la coscienza di classe e spinge la classe all'azione, bastando da sola a compiere la rivoluzione sociale, che non sarebbe quindi se non una rivoluzione economica, fatta da quelli che stan

male e vorrebbero migliorare le loro condizioni sociali. È così forte quest'illusione, che ritorna più volte, non solo nel *Manifesto dei comunisti*, ma anche in altri scritti di Marx, nel *Capitale* e nella sua propaganda privata, rinnovando un concetto assai più antico di lui e pur troppo così vago che la storia l'ha sempre smentito, perchè la miseria produce l'effetto opposto, d'abbrutire i poveri al punto da non permetter loro nessuna vera coscienza. Per esempio, in una lettera del 1846, riguardante gli scritti di Hermann Grieg, ricorre questo passo che è tipico per caratterizzare l'illusione marxista: «Cette nécessité de fer donnera aux efforts socialistes une force d'expansion et des partisans actifs et puissants, et fraiera le chemin aux réformes socialistes en transformant les relations économiques actuelles, bien mieux que tout l'amour qui embrase tant les coeurs sensi-

bles du monde»; ancora una volta deridendo quel socialismo che egli chiama utopistico, il socialismo del sentimento: è la miseria quella che spingerà le masse lavoratrici a prendere nelle mani il potere e rovesciare il capitalismo.

Ma, dicevo, vi sono ondeggiamenti di pensiero su questo punto, perchè altre volte, nello stesso *Manifesto dei comunisti*, il Marx medesimo, insieme con l'amico Engels, ci fornisce un'altra ragione per giustificare la rivoluzione sociale, accorgendosi, in certo modo, che un'insurrezione non può nascere soltanto dalla miseria di tanti individui sparpagliati e discesi sempre più in basso nella scala sociale. «Quanto all'insieme degli straccioni e della canaglia (dice pure il *Manifesto*), che è ciò che rappresenta la putrefazione passiva degli strati infimi della società, può darsi che qua e là, e cioè in parte, possa esser trasci-

nato dentro al movimento di una rivoluzione proletaria, ma il suo abituale genere di vita lo rende più disposto a farsi comprare, e a farsi mettere in servizio delle mene reazionarie». Inoltre, se anche ci fosse un'insurrezione di questo genere, non potrebbe diventar mai una forza politica perchè la miseria non può improvvisare un governo, formando una classe veramente politica che divenga regolatrice delle altre. Se d'un tratto si affidasse agli operai d'una fabbrica la sua amministrazione, essi probabilmente non saprebbero che fare, riadagiandosi inerti nella loro miseria! Ci vuol dunque una preparazione e un'organizzazione economica e politica della classe lavoratrice: il Marx prevede anche questo, cioè comprende che gli operai si debbon radunare per trovare in un'organizzazione che li stringa fra loro la preparazione indispensabile per formare un giorno il

governo della classe stessa proletaria. Questo concetto ingrandisce dal principio alla fine del *Manifesto* e ritorna poi in tanti altri scritti di Marx, dove si insiste sulla necessità dell'organizzazione operaia, sostituendo alla tattica insurrezionista, secondo cui a un bel momento la classe sfruttata insorge e s'impadronisce con la violenza del governo rovesciando il capitalismo e iniziando una nuova èra economica, quest'altra, della lenta e progressiva organizzazione dei lavoratori, che li renda forti di questa loro solidarietà e li prepari al governo a traverso un partito e una tattica politica: per cui tutte e due le grandi tendenze, le quali poi si svolgeranno dal marxismo, quella insurrezionista e l'altra che fu chiamata invece socialdemocratica, ossia mirante all'organizzazione degli operai per la difesa dei loro interessi e per la loro preparazione al governo della cosa pubblica, le

troviamo già l'una accanto all'altra nello stesso *Manifesto dei comunisti*.

Ma questa medesima organizzazione finì poi con lo smentire la legge di tendenza del progressivo pauperismo della classe proletaria, il quale anzi diminuì, perchè gli operai trassero forza dalla loro unione per esigere un miglioramento delle condizioni economiche. Nella storia troviamo, al solito, una risultante media delle due tendenze politiche: alla tattica insurrezionista, che aveva sempre condotto gli operai alla sconfitta (specialmente dopo la Comune di Parigi) e quindi era venuta perdendo terreno fin dallo scioglimento della prima Internazionale, subentrò l'azione di partiti politici, i quali formarono quella che fu chiamata la socialdemocrazia della seconda Internazionale e cercarono di andare al governo della cosa pubblica con metodi parlamentari e di migliorar le con-

dizioni degli operai, facendone una forza sempre più numerosa e compatta e reclamando per loro delle riforme sociali. Quindi il marxismo di tipo riformista, più vicino alla corrente lassalliana, durò molto più a lungo, cioè fino alla precedente guerra del '14, precisamente fino al congresso di Kienthal. Allora ci fu una riforma del marxismo, secondo la quale le leggi di tendenza andrebbero intese in questo modo: che non contano in se stesse, perchè quello che conta nella storia è il movimento stesso di tutto il proletariato stretto in una collaborazione solidale e orientato verso la sua unificazione, prima sul piano nazionale e poi su quello internazionale, allo scopo d'imporre la politica dei lavoratori, trascendente ogni nazionalismo in una internazionale del lavoro che arrivi al governo di tutti gli Stati confederati.

La storia in fondo ha seguito le risultanze di

ambedue queste forze della previsione politica, sia quella di tipo insurrezionale sia quella di tipo riformista, mentre le leggi di tendenza sono apparse sempre più dei miti, ossia delle speranze prese come realtà necessarie nella storia, mentre ne divengono una forza attiva proprio in quanto son degli idoli accolti nell'opinione comune. Questa è specialmente l'ipotesi del Sorel, il quale pensava che la classe operaia, organizzandosi strettamente nei sindacati, riuniti in federazioni unificate a lor volta in confederazioni e queste in altre maggiori, avrebbe esercitato una pressione sempre crescente, fino a raggiunger d'un tratto un risultato rivoluzionario, con un'arma che dunque è quella del puro proletariato e senza dividere il potere politico o collaborare in qualsiasi altro modo con i partiti delle classi borghesi, in vista di miglioramenti sociali. A rovescio del riformismo, il

sindacalismo del Sorel è anzi astensionista, confidando che se tutti i lavoratori incrociassero le braccia simultaneamente, ciò basterebbe da solo a provocar la caduta del regime precedente. È il mito dello sciopero generale, di cui il Sorel riconosce per primo il carattere utopistico, nel senso che di fatto resta impossibile ottenere questa unità della classe operaia e lo sciopero generale rimane sempre parziale; ma la sua concezione, che va di pari passo con tutto lo svolgersi del pensiero contemporaneo, lo porta a questa considerazione: basta che l'operaio creda nel mito e pensi che con lo sciopero otterrà la rivoluzione, perchè questa avvenga. Il Sorel stesso però, in un punto dei suoi scritti, confessa che anche ciò ha valore fino a che la classe dei capitalisti e il governo che la rappresenta abbian paura dei proletari, perchè il giorno in cui non li temano più,

vinceranno, avendo il potere politico e la forza pubblica a lor disposizione<sup>3</sup>.

È a questo punto che il marxismo va guardato sotto un altro aspetto, perchè sotto quello puramente economista non resiste alla critica, come non resiste all'esperienza storica dei fatti. Si dovrebbe concludere ch'è un mito e che se mai la sua forza consiste in questa speranza universalmente sentita e non dunque in una ragione strettamente economica. Ma la lotta di classe non poggia soltanto sopra una considerazione scientifica e obiettiva, come credeva Marx, o meglio: le sue considerazioni scientifiche racchiudon dentro di sé un altro elemento che non è più scientifico. Spieghiamoci meglio: in fine, su che cosa Marx può fondare la sua lotta di classe? Se è lotta, bi-

---

<sup>3</sup> Cfr., *Réflexions sur la violence*, Librairie de «Pages libres», Paris, 1908.

sogna che dipenda da una coscienza di classe. Egli sa bene che ci furon sempre delle classi sfruttate, le quali tuttavia non si ribellarono mai, perchè è esperienza di tutti i giorni, che un domestico si crede inferiore al suo padrone. Affinché si formi una coscienza di classe, non basta la sperequazione sociale, ma ci vuol anche una ragione che si potrebbe dire di *giustizia* sociale, che per il Marx è la giustizia *distributiva*, ossia riguardante la distribuzione della ricchezza. Dei tre fatti dell'economia, la produzione, lo scambio e la distribuzione dei beni, donde risulta la sperequazione della ricchezza sociale, è su quest'ultimo che il Marx fonda la ragione stessa della lotta di classe mediante la formazione d'una coscienza sociale che porge un'arma agli sfruttati, la quale non è più d'ordine strettamente economico. Se non insorge questo concetto di giustizia sociale,

non si forma nemmeno una coscienza e quindi una lotta di classe. Questa rimane dunque fondata su ragioni economiche, mosse però da un elemento interno di natura morale e quindi poi giuridica, ossia dalla volontà di attuare una maggior giustizia distributiva.

Ora, se siamo costretti ad uscire dal campo del puro economismo per superarlo in quello del giure e dell'etica, si dovrà cercare una ragione non più di fatto, bensì di diritto, la quale ci spieghi il divenire sociale. Marx tenta ancora di fondarla economicamente sopra la famosa teoria del plus-valore (o sovrapprezzo), che viene svolta largamente nel *Capitale*, mentre è appena accennata nel *Manifesto dei comunisti*, e può ridursi a questo: il salario percepito dall'operaio implica uno sfruttamento del lavoro da parte del capitalista. Mentre questi paga al lavoratore un certo sa-

lario, vende poi sul mercato il prodotto del lavoro a un prezzo maggiore (sovraprezzo). Il margine, che va a profitto del capitalista, secondo Marx è lavoro rubato. Se l'operaio guadagna dieci e il prodotto è venduto a venti, il capitalista ruba dieci, perchè mentre l'operaio lavora dieci ore, è remunerato solamente per cinque. Le rimanenti (non pagate) costituiscono appunto lo sfruttamento del lavoro da parte del capitale.

Questa legge del plus-valore, che in fondo era il pilastro dell'economia marxista, è stata anch'essa criticata e oggi può dirsi crollata, per una ragione semplicissima: che il valore di un prodotto non è dato dal lavoro soltanto, ma da tutti i fattori concorrenti alla produzione, prima di tutto dalla terra o dalla materia prima che se ne può ricavare (per es. i metalli), poi dal capitale, come ricchezza che il proprietario rischia per an-

ticipare il salario e comprar gli strumenti di lavoro e con il fine di ricavarne un profitto che sia il compenso del rischio (ché se invece è un altro che ha prestato il denaro, questi ne vorrà un interesse, l'altro fattore tipicamente capitalistico della produzione); infine dal salario e da tutte le eventuali spese di produzione. Per cui in ultimo l'imprendario ha un costo globale, dove il lavoro è soltanto una parte e a cui egli aggiunge quello che intende profittare, esitando il prodotto sul mercato, dove il prezzo, dal punto di vista della pura economia, ne misura il valore. Sul mercato, un quadro di Raffaello come una pentola di coccio diventano merci, di cui il valore (economico) è misurato nel prezzo, che dipende a sua volta non dal rapporto fra capitale e lavoro, ma da quello fra il costo di produzione e la possibilità d'acquisto da parte del consumatore, determinandosi

secondo il variare della domanda e dell'offerta.  
Dunque, in economia pura, valore non può voler dire nient'altro che prezzo.

Come mai il Marx può esser caduto in quest'equivoco così grossolano, di creder che il prezzo rappresenti il lavoro, quello pagato e quello non pagato? Dal punto di vista strettamente marxista, ossia economicistico, il lavoro non è che uno degli elementi del costo di una merce, e quindi è ben naturale che sia pagato sempre come un mezzo, allo stesso modo della macchina o della materia prima. In un puro economismo, l'impresario ha tutte le ragioni di trattare il lavoro come una merce che ha il suo valore (il suo prezzo), perchè la legge dell'economia è appunto... economica, ossia è quella per cui ognuno tende a guadagnar più che può, servendosi anche del lavoro degli altri come d'uno strumento. Allora,

quando Marx parlava di plus-valore affermando che nel prezzo d'una merce c'è più del salario che si dà al lavoratore e soggiungendo che questa differenza è lavoro *rubato*, egli partiva, evidentemente, da un altro criterio, che non è più quello del puro economismo, ma c'introduce in un mondo nuovo, per comprendere il quale bisognerà vedere un Marx filosofo, lasciando il puro economista, che abbiām trovato fin qui. Cioè dovremo rifarci al Marx che frequentava la scuola della sinistra hegeliana e argomentava intorno a valori sociali e a concetti di Stato, intendendo con gli hegeliani che il mondo procede per un'antitesi perenne, onde sempre gli è poi rimasto questo concetto di lotta non più d'ordine strettamente economico, ma implicante un valore spirituale. Se guardiamo quest'altra faccia del marxismo, comprenderemo allora la legge di tendenza della

lotta sociale, uscendo dall'equivoco di volerla fondare sopra una teoria strettamente economica.

Rimanendo su questo piano, è assurdo dir che il valore d'una merce è in parte lavoro rubato, e coloro che han criticato Marx in questo campo hanno avuto facile ragione. Se il marxismo si fondasse sulla teoria del valore, intesa in senso strettamente economicistico, oggi ci apparirebbe un errore, perchè non c'è nessuna ragione (economica) di ribellarsi a questo concetto, che l'impresario adoperi il lavoro come uno strumento. Del resto, già lo stesso Marx, giunto fra esitazioni e contraddizioni al III volume del *Capitale*, aveva modificato la sua teoria del valore in un semplice concetto direttivo e, per così dire, d'assieme (considerando la somma totale di tutta la produzione rispetto alla somma dei valori di scambio); e l'Engels, in un articolo della *Neue Zeit* del 1896, ammetteva

che la famosa teoria marxista abbia un valore economico soltanto per i fenomeni dello scambio anteriori al secolo XV, ossia precapitalistici! Dunque, per entrare nella teoria rivoluzionaria di Marx, nel suo comunismo, bisogna passar da un'altra parte, che è appunto quella filosofica della dottrina marxista.

## **VI**

### **DALL'UNO ALL'ALTRO MARX.**

Prima di procedere, riassumiamo in brevissime parole i passi che abbiám fatto. Siamo partiti dal Marx inteso a costruire a dirittura una filosofia sociale sopra una scienza ridotta a pura economia, offrendoci un quadro secondo cui la storia si può spiegar soltanto con il gioco delle forze e delle forme economiche, di cui tutte le altre attività sociali non sono che riflessi e sovrastrutture, in ispecial modo l'attività politica, che ci apparisce come il risultato degl'interessi economici della classe dominante. Ne veniva un economismo politico (il materialismo storico), donde si trae come

conseguenza il comunismo critico, ossia consapevole delle condizioni economiche nelle quali esso può operare e vincere la sua battaglia. Da quel concetto rigidamente economistico si deducano poi le leggi di tendenza, economiche e politiche: fra le prime, principalissima è quella della graduale e progressiva depauperazione del proletariato e del corrispondente concentramento del capitale, per cui si prevede come necessaria la rivoluzione sociale, dovuta alla crisi del sistema capitalistico; delle seconde, la principale è quella della lotta di classe, mediante la quale Marx ed il suo amico Engels cercano di spiegarci tutta la storia. Abbiām criticato questo rigido economismo, mostrandone la vuota astrattezza e l'insufficienza a giustificare le sue leggi, prima fra tutte la lotta di classe. S'è poi rovesciato anche l'altro pilastro del marxismo economistico, la legge del plus-

valore, secondo cui al lavoratore si ruberebbe una parte del suo lavoro che andrebbe a crescere il capitale, perchè dentro i limiti d'una pura economia il valore d'un prodotto è il risultato di molti fattori, fra cui uno è il lavoro, e si misura sempre nel prezzo, che a sua volta non risulta dal lavoro, ma dal rapporto fra produttore e consumatore, ossia dalla capacità d'acquisto del mercato. Concludendo: una teoria di tipo comunista, fondata solamente sopra un puro economismo, non condurrebbe a nessuna di quelle conseguenze che il Marx prevedeva.

Vien da sé l'osservazione, che se fosse vera questa faccia strettamente economicista del marxismo, la lotta di classe, come lotta economica, in fondo si dovrebbe attuare nella società non fra il lavoratore salariato e il capitale, ma fra il produttore e il consumatore, l'uno cercando di profittare

il più possibile e l'altro di spender meno che può. Qui c'è un vero contrasto d'interessi economici, il quale poi si riflette largamente e sopra tutto sulla classe operaia, perché questa forma la maggioranza dei consumatori ed è quella su cui vengono a pesare tutti gli aggravi e le pretese del capitale produttore, perchè non è in grado, come la classe dei ricchi, di far fronte a tutte le esigenze del mercato. Oggi vediamo bene questo fatto, che davvero, se c'è lotta economica di classe, si combatte fra chi consuma e chi produce e fra questo e il venditore, che a sua volta trova il suo margine a far da intermediario. Questa è una lotta di classe strettamente economica, e non l'altra cui allude il Marx, tant'è vero che il suo linguaggio, specialmente nel *Manifesto dei comunisti*, non è di tipo propriamente economicistico: quand'egli parla di lavoro *rubato* e di *sfruttamen-*

to da parte del capitale, già queste parole ci mettono in guardia dal credere che si tratti d'un fatto strettamente economico. Che cosa può intendere il Marx con questa parola *sfruttamento*? Non può intender che il capitale sfrutti l'operaio solamente perchè lo paga a salario e lo adopera come una merce qualsiasi, allo stesso modo come adopererebbe la macchina, perchè questa è la legge economica della produzione: per cui, se oggi inventiamo una macchina che può sostituire l'operaio, abbiamo tutto il diritto di sostituirlo. Come si può rimproverare ad un produttore, dal punto di vista strettamente economico, di adoperare una macchina invece degli operai, se la macchina lavora con maggior economia, producendo di più e costando di meno? Rimproveri e pretese di questo genere nel campo economico non se ne possono muover e quegli stessi che si lamentano a

lor volta non farebbero diversamente!

Dunque, parlar di sfruttamento implica già un elemento nuovo, di tipo morale, che salta fuori a un certo punto nel *Manifesto dei comunisti*, come il vero fattore della lotta di classe. La pretesa di Marx di far della pura scienza, del puro economismo, alla fine ci apparisce astratta, perchè non sarebbe mai sorta una vera e propria lotta di classe per il solo dislivello fra capitale e lavoro. Occorre invece un valore umano, che non è il lavoro in quanto misurabile ad ore, ma in quanto è sofferenza, volontà e attività sociale. Se ci mettiamo da quest'altra parte, ossia da una posizione etica e non più strettamente economica, subito si apre un altro orizzonte, si giustifica la lotta di classe e se ne comprendono la forza, le intenzioni e il fine politico. Allora s'intende che lo sfruttamento marxista non riguarda il fatto strettamente

economico della produzione e dello scambio delle merci, ma quello della distribuzione della ricchezza sociale. La coscienza di classe, di cui parla Marx, non è quella del suo materialismo critico, la quale starebbe ad osservare obiettivamente la crisi possibile dell'economia capitalistica, ma divien critica nel senso etico della parola, quando s'accorge che c'è una *iniqua* distribuzione della ricchezza. Dicendo *iniqua*, introduciamo subito un valore nuovo, che non è più strettamente economico.

Che cos'è iniquo allora? Il reddito del capitale? Che cos'è il capitale, l'abbiam detto. Riducendolo alla sua più semplice espressione: è valore economico misurabile con il tallone oro; è danaro, si può dire, con il quale si comperano la materia prima, la terra, gli strumenti di lavoro e si paga il lavoratore, anticipando tutte le spese di produzio-

ne. Ora, il capitale inteso in questo senso, come danaro accumulato che si può quindi adoperar come si vuole e con il quale si possono anticipar le spese, ha questo carattere, che è il fattore essenziale dell'economismo vigente: ricchezza che frutta altra ricchezza. È verissimo, che ci son tanti capitalisti, i quali lavorano per la loro azienda e diventano dei dirigenti o dei tecnici e quindi meriterebbero in ogni caso una retribuzione come qualsiasi lavoratore; ma dobbiam prescindere da questa, che è tutt'un'altra quistione, e rimane al sistema capitalistico preso nella sua forma più semplice. Per es., io ho del danaro, lo presto e ne ricevo un reddito: il danaro dà ricchezza solo perchè era ricchezza. Ora ci avviamo a comprendere che lo sfruttamento sta nell'iniqua distribuzione della ricchezza, per cui alcuni l'hanno accumulata, mentre gli altri non vi riusciranno mai,

perchè vivono con il salario, il quale tende a livellarsi ai bisogni della vita e a non lasciare nessun margine. L'iniquità è tutta qui: che un lavoratore non potrà mai far quello che faccio io, solo perchè ho del denaro in tasca. Chi non ha denaro non ne avrà mai! Il Gide si domandava: che cos'è il reddito allora? e qual'è la sua funzione e quindi la sua giustificazione sociale? Chi dice che è il premio dei sacrifici affrontati dal risparmiatore, chi del rischio corso dall'impresa, chi d'un merito acquisito dal capitale, perchè il proprietario l'ha rivolto ai fini della produzione, anzi che goderne in altro modo meno utile socialmente; ma son tutti concetti molto labili e non reggono a una critica profonda, tanto che il Gide finisce per dire, che il reddito è un terno al lotto, che può esser vinto da chi possiede il capitale, speculandovi sopra fino a raddoppiarlo e oltre!

Ci allontaniamo sempre più dal concetto marxista del plus-valore. Difatti non è questa la quistione che si può rifar oggi, bensì l'altra, riguardante l'iniquità nella distribuzione della ricchezza e la possibilità di moltiplicare il capitale indipendentemente dal lavoro. Bisogna penetrarvi fino in fondo. Se io possiedo un pezzo di terra e prendo un contadino a mezzadria, ossia convenendo di dividere il prodotto fra me che non lavoro e lui che lavora, dir che gli rubo la metà del suo lavoro non è una parola da economista, perchè quello era il contratto! Su l'istituto della mezzadria non v'è proprio nulla da obiettare, tranne che non si risalga da un criterio economico a un criterio morale, eseguendo il medesimo passaggio, che ci conduce a capire anche l'altro problema della lotta di classe. Questa, dicevamo, non è soltanto un fatto economico, bensì anche politico. Il Marx pure ne

conviene, ma è sempre schiavo di quella sua opinione, che la politica non sia altro che un riflesso dell'economia, mentre invece ci appare qualche cosa di più, direi qualcosa d'eterogeneo dal puro economismo. La classe puramente economica, che si stringe in difesa dentro i suoi sindacati, quando non abbia che un fine economico, per es., l'aumento dei salari, non è neppure un fatto politico, ma semplicemente sindacale (economico); mentre il partito politico, a cui Marx affida nientemeno che la funzione di rovesciare a un certo momento l'economia sociale, impadronendosi con la violenza del governo, non è più soltanto una realtà economica, perchè in tal caso non avverrebbe mai questa famosa rivoluzione, ma si avrebbe invece una transazione, una risultante storica delle varie forze concorrenti fra loro. Dice Marx, che il partito politico è la coscienza

della classe economica e perciò è un partito classista, esercitante un'attività critica in quanto è realistico, ossia comprende le condizioni di fatto e non si butta in una cieca avventura. Ma anche questo insurrezionismo marxista, secondo il quale basterebbe la miseria a esasperare il proletariato spingendolo all'azione rivoluzionaria, è pur esso insufficiente a giustificare il comunismo che dovrebbe risaltarne e invece non succederebbe mai. Si potrebbe dir anche così: un'insurrezione, cioè una violenta presa di possesso del potere politico a uno scopo soltanto economico, non può riuscire ad altro che a diventar terroristica (è un'osservazione di Arturo Labriola) e a preparare immediatamente una classe di nuovi ricchi. Allora il potere politico che servisse solo a questo fine economico, riflettendo un bisogno della maggioranza della popolazione e arrivando al governo

sotto la spinta della fame, non potrebbe attuare nessun comunismo, limitandosi a un'opera negativa; mentre il Marx, al contrario (e giustamente!), attribuisce una funzione positiva al partito politico della classe operaia. Difatti egli non crede nel puro sindacalismo, cioè che le organizzazioni del lavoro per la difesa dei salariati bastino da sole a produrre il comunismo, perchè capisce che a questo scopo occorrono un partito e una coscienza di classe. Ma possiamo aggiungere, che se questa coscienza riguardasse soltanto dei vantaggi economici, non basterebbe neppure essa a formare un comunismo, ossia una nuova società, ma porterebbe al governo degli uomini nuovi, ugualmente desiderosi d'arricchire e solleciti a imborghesirsi. Allora bisogna modificare il concetto della lotta di classe, in questo senso: che la coscienza di classe, diventando politica, si pone

come fine la necessaria elevazione del proletariato, per farne una classe politica in grado di regolare la società (salvo poi sempre l'equivoco di credere che la politica non sarebbe altro se non economia).

Ci riavviciniamo a Proudhon. Il Marx, che ne respingeva l'utopismo, quasi senza volerlo e per una necessità intrinseca viene sul medesimo piano dell'elevazione della coscienza (dello spirito), ritrovandosi in una sfera di valori morali, che son poi quelli del romanticismo, sia pur corretto in senso realistico: la volontà politica non può essere spinta che da un'idealità, ossia dalla ricerca d'un meglio ideale. Quindi, mentre nella prima parte del *Manifesto dei comunisti* la classe è un *fatto* che troviam sempre nella storia, man mano che si procede verso la fine, specialmente nell'ultima parte, ci appare invece come un *valo-*

re che *si fa*, e si fa appunto come coscienza e volontà di classe. Vien fuori un volontarismo in stridente contraddizione con quell'economismo fatalista, che decideva di tutto il divenire sociale mediante le leggi obiettive dell'economia, e rovescia il determinismo pseudo-scientifico in un finalismo etico. La semplice inferiorità economica non può costituire questa forza nuova, che spinge la storia: pertanto, la missione del partito sarà quella d'istituire i nuovi organismi proletari con delle capacità etiche e quindi politiche. Ci balza incontro il nuovo valore, che è ancora il lavoro, ma non inteso più come valore strettamente economico, riducibile a una parte del costo di produzione e misurabile a ore, indipendentemente dalla sua qualificazione. Se da tutta la serie dei fattori della produzione tiriam fuori l'operaio e lo valutiamo per sé, appunto in quanto lavoratore che si attua

nel suo lavoro, se ne fa responsabile e si pone per fine la produzione allo stesso modo del capitalista: ecco che si rovescia l'orizzonte sociale, si comprende la funzione politica di quei partiti che rappresentano il lavoro, e si trova giusta la loro pretesa di conquistare il governo della cosa pubblica per regolare la società.

Marx ed Engels non sono lontani da quest'orizzonte, e anzi ci si avviano quasi per forza: il tramite dalla loro posizione a questa nostra conclusione va cercato nella scoperta fatta da Marx fin dal tempo del *Manifesto*, che la produzione non è un fatto individuale ma sociale, ossia nell'osservazione ch'egli fa a proposito del capitale, dicendo che non è un fatto strettamente individuale, riguardante il singolo come privato e la sua proprietà, perchè quando codesta proprietà è capitale, cioè deve servire alla produzione, come ric-

chezza che sol per essere tale può produrre altre ricchezze, è divenuta già un fatto sociale, che dunque interessa tutti. È questa una vera rivoluzione che si compie nel pensiero filosofico (sebbene resti alquanto vaga nel *Manifesto dei comunisti*) dalla concezione individualistica, propria del capitalismo, alla nostra concezione socialista. Il capitalismo borghese, dal 700 in poi, ha come suo contenuto dottrinario l'individualismo atomizzante la società, del quale è figlio il liberalismo economico, secondo cui ciascuno è affatto libero delle sue iniziative e può imprendere ciò che vuol, la società risultando da un patto fra tanti individui, ognun dei quali rimane al centro dell'insieme sociale, che si costituisce appunto con il fine di salvaguardare il singolo. Quando Marx dice che la produzione è un fatto sociale e quindi il capitale è un valore sociale perchè produttivo, rovescia

quella vecchia concezione e c'introduce in un ordine di considerazioni morali, che ci costringono alla fine a comprendere quest'altro concetto, che proprio per lo stesso motivo il lavoro che produce diventa valore sociale.

Appunto questa sarà la tesi veramente originale del comunismo critico di Marx; non il materialismo storico e nemmeno più la lotta di classe intesa come pura e semplice lotta economica, ma quel finalismo volontarista, che vien fuori dal *Manifesto* e rimette il Marx nella grande corrente del romanticismo contemporaneo, spingendolo a porre la società al posto degli individui, fino a quell'ultima idea luminosa che scoppia alla fine del *Manifesto*: il lavoratore liberando se stesso libera la società! Come verrebbe fuori questa conclusione dal puro economismo? Il lavoratore liberandosi guadagnerebbe di più e starebbe meglio;

invece, liberando se stesso libera tutta la società, nel senso che la libertà di ciascuno è libertà di tutti, ossia: se il diritto e la responsabilità d'ognuno son quelli di produrre, il vero fine del lavoro diventa la produzione e non più il guadagno, che invece ne sarà una conseguenza. È questo che ora bisogna giustificare storicamente, come salti fuori il Marx romantico e volontarista dal crollo della sua economia pseudo-scientifica: dobbiam risalire all'altra sorgente (filosofica) del marxismo, la quale scaturisce dal romanticismo tedesco.

## VII

### MARX E L'IDEALISMO ROMANTICO

Fin dal principio trovammo il Marx e l'amico Engels che voltavan le spalle alla scuola hegeliana, dopo averla frequentata fin verso il '45, e la rompevano con l'hegelismo e con tutta la filosofia tedesca per volgersi verso la scienza positiva, l'economismo inglese e il positivismo nascente in Francia, dichiarando che solo da questa parte si poteva raggiungere una verità. Li abbiam seguiti in questa ricerca, nella loro ricostruzione storica e sociologica del mondo umano, nella pretesa definizione delle leggi di tendenza e nel conseguente comunismo critico; ma alla fine ci siamo accorti,

che c'era un malinteso in questo scientismo, perchè l'economismo, con le sue leggi cercate obiettivamente (positivamente), non bastava affatto a spiegar la lotta di classe e nemmeno la concezione sociologica di Marx e la sua parte pratica (la sua tattica). Allora ci siam proposti di rifare il cammino a ritroso, per vedere se dentro al marxismo, almeno fino a un certo punto, non persista un pensiero di tipo hegeliano, se cioè quell'hegelismo, che i suoi amici credevano d'aver potuto rifiutare, non fosse invece, a loro insaputa, l'intimo elemento dinamico che solo ne avrebbe potuto giustificare la concezione politica.

Dunque, non fidiamoci delle loro parole e vediamo che cosa può esser rimasto della filosofia tedesca nel comunismo economicistico di Marx. Non conduciamo da soli questa ricerca, perchè il problema si è venuto facendo via via più evidente

agli occhi di tutta la critica marxista, che specialmente in quest'ultimi decenni v'ha lavorato attorno, tranne che in Russia, dove s'è applicato soltanto il marxismo economista, con una fedeltà di tipo dogmatico che si risolve in un'infedeltà di fatto. A parte questa corrente marxista pura, come pretende definirsi, la critica filosofica non pregiudicata è andata riconoscendo sempre più nel marxismo un elemento, che ora bisognerà mettere in evidenza e che ha le sue radici proprio nella filosofia germanica, di cui Marx s'era nutrito da giovane. Il principale interprete di Marx in senso hegeliano è Johan Plenge di Tubinga, il quale ha cercato di provare che il Marx rimane un «cripto hegeliano», un hegeliano latente e inconsapevole, mascherato da economista oggettivistico alla maniera francese e britannica. Chi volesse addentrarsi in quest'argomento di studio, dovrebbe

riveder tutta la sinistra hegeliana, cioè il gruppo di quei giovani della «Montagna» hegeliana (la *Hegelei*), che prolungarono la dottrina del maestro, spingendola verso un dinamismo rivoluzionario, all'opposto di quelle che furono le ultime concezioni di Hegel, il quale invece diventò un conservatore, come tutti sanno sopra tutto dalla sua ultima opera. Un sintetico studio di B. Groethuysen, che conosce di prima mano la letteratura dei *Giovani hegeliani*, nonché di Marx ed Engels, e tien conto delle ricerche di David Koigen, di Gustav Mayer e d'altri intorno al movimento della estrema sinistra hegeliana e alle origini del socialismo in Germania, espone nettamente il punto di vista storico della questione.

Intorno al '42, Marx ed Engels appartenevano a questa sinistra hegeliana e nutrivano la fervida speranza di fondare una filosofia anche pratica

(politica), la filosofia della rivoluzione, di cui credevano di possedere i fondamenti proprio in quella dottrina hegeliana, che viceversa appariva ormai come la roccaforte del conservatorismo retrogrado della Prussia monarchica e militarista di Federico Guglielmo IV. Questo era il progetto, che univa intorno a Marx quei giovani entusiasti, fra cui Moses Hess, il quale portava dalla Francia (dov'era vissuto) quel socialismo rivoluzionario che mancava alla Germania, con la speranza, condivisa da Marx, di unire insieme il contenuto rivoluzionario francese con la forma filosofica e contemplativa della Germania. Ma il gruppo si divise: i più, che in fondo non erano che degli intellettuali aristocratici, come Arnold Ruge, i due fratelli Bauer, il Buhl ed Eduard Meyer, si dichiararono contrari al socialismo, specialmente dopo le prime persecuzioni del governo prussiano contro

questa giovinezza troppo inquieta; invece il Marx e l'Engels, con Moses Hess e Karl Grün, vi si gettarono dentro con ardore, trovandovi un contenuto pratico per il loro idealismo teorico, e in un primo tempo sperando (come dicevo) di fondere felicemente il socialismo d'azione francese, mancante di filosofia, con la filosofia tedesca vuota d'azione.

Che Marx ed Engels fossero fervidi ammiratori e seguaci della *Hegelei*, è dimostrato dai concetti svolti nei lavori pubblicati in questi anni, dal '42 al '45: del Marx la *Critica della filosofia del Diritto di Hegel*, dello Engels la *Sacra Famiglia* e l'*Anti-Dühring*, diretto contro il filosofo Dühring; frutto della collaborazione d'ambedue, quel libretto d'avanguardia, per il suo tempo (1845), che m'è capitato già di citare e s'intitola in francese *L'idéologie Allemande*, oltre, s'intende, alle fa-

mose Undici Tesi di Marx, delle quali ci dovremo occupare a parte. Qui troviamo i due amici ancora imbevuti di filosofia tedesca, al punto che si leggono in Engels, per es., queste parole: «La fede nella onnipotenza dell'idea, la credenza che la verità eterna debba trionfare, la sicura certezza che essa non potrà mai subire scosse o rinuncie, neppure se il mondo intero le si rivoltasse contro, ecco la religione di ogni vera filosofia, ecco il fondamento della vera filosofia positiva (*cioè, concreta*), della filosofia della storia universale!».

Salta fuori il concetto fondamentale, comune anche al Marx e allo Hess: «O tutto lo sforzo filosofico tedesco, da Kant a Hegel, è stato men che inutile (scrive lo Engels) o esso deve culminare nel comunismo». Del pari il Marx, nella sua *Critica della filosofia del Diritto di Hegel*, afferma che il comunismo debba esser la necessaria conclu-

sione della filosofia idealistica tedesca. Va bene che un po' più tardi romperanno i ponti con l'hegelismo, volgendosi dall'altra parte, e sembrerà che si sian contentati di «civettare» con esso; ma si tratta proprio di vedere se le cose andranno, così, o se invece questo hegelismo, su cui tanto fondavano la loro giovanile speranza, non sia rimasto nel sangue stesso di Marx, come un fermento interno della sua filosofia, quello che ci permetterà di comprendere anche la coscienza e la lotta di classe nel senso che il Marx le intendeva.

Tutti conoscono l'importanza della filosofia di Hegel in Germania e poi in tutto il mondo. Certo essa fu l'ultimo fiore di quella pianta così vegeta e feconda, che è stata la filosofia germanica dell'ultimo '700 e dei primi decenni dell' '800, appunto quello che si suol chiamare il romanticismo

filosofico tedesco. Ciascuno ha intuito, dalle sue letture, che ci fu allora un fervido movimento di spiriti, il quale, nello stesso tempo, suscitò tanti poeti in tutti i paesi del mondo, dalla Germania all'Inghilterra e alla nostra Italia, dove il romanticismo comincia con il Foscolo e culmina nel Manzoni. Lo stesso movimento troviamo non solo nell'arte e nella poesia, risultato, si può dire, della Rivoluzione Francese, ma anche (e sopra tutto) nel campo filosofico e anzi in tutte le sfere dell'attività umana, che in questo momento son fra loro strettamente mescolate. Da noi, per es., si vede bene, come la rinascita religiosa, non d'una confessione particolare, ma d'una religiosità intima, profonda, d'una esigenza che muove il romanticismo italiano da Mazzini a Gioberti e a Manzoni, sia unita strettamente con una nuova concezione della vita e del mondo, con un modo

di sentire che si chiama idealistico, perchè pone i valori oltre il sensibile, oltre la materia, oltre il limite della nostra esperienza, in qualcosa di più alto e profondo, che dunque ha un valore in fondo metafisico, o almeno trascendentale, certamente religioso, in quella unità dei valori (poesia, religione e filosofia), cui aspira tutto il romanticismo. Difatti la grande poesia d'uno Shelley, d'uno Hölderlin o d'un Hugo è tutta piena di questi contenuti filosofici e religiosi e di queste generose aspirazioni, che gonfiano le vele del primo romanticismo e invadono ogni piano e ogni forma della cultura, modellando tutti gli atteggiamenti dello spirito umano, sotto la spinta che nella filosofia viene dal Kant e più indietro dal Lessing e prima ancora dall'illuminismo del '700, il quale aveva trasportato nell'interiorità del soggetto quei valori che la filosofia fino a tutto il '600 aveva cer-

cato fuori dell'io.

Il lavoro di critica roditrice, svolto lungo il '700, aveva portato a concludere che i supremi valori che si cercavano fuori di noi, Dio, sostanza e causa di tutto, e poi il bene, il bello ecc., non erano invece che *nostri* valori e non si potevano trovare che dentro di noi, con un esame interno della nostra coscienza. Perfino i valori reali, come sostanza e causa, su cui si fondano le leggi della scienza, ormai il criticismo del '700 li aveva posti tutti dentro il soggetto. La sostanza, per es., è un modo di affermare un'identità che l'esperienza non ci dà mai, quindi è un *nostro* modo di costruire il mondo. Tanto più se passiamo dal campo della scienza reale a quello della filosofia morale e poi religiosa: quel Dio, che prima si poneva nell'Empireo, in un mondo trascendente, la filosofia del '700 avverte che non si può incontrare che

dentro di noi. Si comprende allora Emanuele Kant, il quale esce da questo ambiente e interpreta la direzione in cui s'era messo il pensiero filosofico, concludendo che i fondamenti di tutte le attività umane, i principi della scienza, della morale, della metafisica, non sono che esigenze del nostro spirito, esigenze trascendentali dell'io stesso pensante, posto al centro del mondo e di tutti i valori.

Questa fu la rivoluzione operata dal Kant. Allora s'intende che cos'è il romanticismo filosofico: quella spinta trascendentale dello spirito umano verso valori che si superano all'infinito, senza trovar mai un limite, perchè non son più realtà sostanziali (cose o fatti dell'esperienza), ma principi che *debbono* essere, regole riguardanti così il nostro metodo scientifico come la nostra condotta morale. Lo stesso Kant, che provò criticamente

l'inutilità di voler dimostrare l'esistenza di questi valori, come fosser cose o fatti (appunto perchè son valori che noi stessi poniamo), è poi un religioso per eccellenza, perchè tutta la sua filosofia pratica si fonda su l'aspirazione dello spirito umano ad ascender sempre più verso un mondo di pure idee. Anzi quest'esigenza etico-religiosa si rovescia sulla scienza stessa, perchè noi conoscendo vogliamo trascender l'esperienza in unificazioni sempre più alte, fino a raggiunger quella *cosa in sé*, che non si potrà mai conoscere, ma ci *dev'essere* come principio della conoscenza stessa. Dunque troviamo la medesima aspirazione trascendentale così nel campo della scienza come in quello della morale (perchè l'eticità kantiana è dovere, che non si dimostra, ma ci *dev'essere* perchè ci sia moralità) e della religione: il Dio di Kant non è più definibile come reale,

con una sede nello spazio e nel tempo, ma ci dev'essere come ordine morale, valore supremo riunificante tutti gli altri (così il bene come il vero) e principio di ognuno (perchè ci sieno verità moralità santità). È come un'ispirazione di tipo poetico questa che spinge il primo romanticismo, il quale dunque ha per centro l'uomo che si sforza di superar la propria empiricità per universalizzarsi, ma che parte sempre da se stesso. Quindi è giusto dire che il romanticismo è soggettivismo, perchè in fondo esprime un'esigenza, un bisogno, insomma un postulato della coscienza. È la forma stessa della religione mazziniana: ci dev'essere una Provvidenza, un progresso, un'immortalità; tutto non può finire, dal momento che noi nella vita ne abbiamo solo come una promessa. Questo medesimo ansito forma il primo romanticismo e diventa insieme poesia, religione

e pensiero.

Per la via aperta da Kant si mette poi, come un impetuoso torrente, la filosofia successiva, che si rovescia giù per l'800, conservando il proprio slancio anche quando diviene puramente teoretica e di tipo logico come in Hegel. Oggi ci potremmo chiedere, perchè questa filosofia abbia avuto tanta importanza e abbia trascinato il mondo con sé, divenendo il cuore pulsante di tutta la civiltà europea del suo tempo: perchè l'idealismo celebrante l'io come creatore dell'oggetto interpreta l'esigenza profonda di tutto il movimento romantico, mettendo in valore un elemento già vivo e operante nella filosofia precedente. Fin dal Lessing c'era la coscienza, che l'uomo valesse per la sua tendenza trascendentale, indirizzata oltre l'individualità empirica e oltre i sensi, verso un dover essere posto come meta mai raggiungibile,

ma sempre perseguibile. Nello Schopenhauer risentiamo la medesima spinta, quando ci dice, allo stesso modo, che l'io è volere, cioè forza attiva che pone le sue stesse rappresentazioni oggettive. Insomma, la forza di questa filosofia (ciò che alla mente positiva e comune pare un assurdo) era insita nel valore dato al pensiero come pensiero, il quale veramente attua tutti quei valori che si dicon realtà, moralità, santità, bellezza ecc., proprio perchè trova in sè stesso queste finalità. Se fossimo specchio d'una realtà data fuori di noi, saremmo sempre al di sotto della realtà stessa, la quale non progredirebbe affatto. Quindi si capisce, che sotto una filosofia post-kantiana, celebrante il volere e il pensiero come gli artefici dei valori, ci fosse quest'impeto romantico, il quale continua ad esercitare su di noi la sua grande forza di suggestione ed è lo stesso che ci ha dato

la grande poesia dell' '800.

Ora, lo Hegel ebbe il grande vantaggio, specialmente per gli spiriti tedeschi così amanti delle costruzioni organiche del pensiero, di sistematizzare il romanticismo, che in Kant troviamo ancora alla sorgiva vergine. Qui si afferma il valore sempre in antitesi con qualcos'altro: vale il pensiero, in quanto si oppone al pensato; la scienza, in quanto la cosa in sé, che ci dev'essere in fondo alla molteplicità dell'esperienza, si oppone alla semplice sensazione; la morale, in quanto il dovere si oppone alle condizioni empiriche; Dio, in quanto è valore assoluto in contrapposto con tutte le limitazioni del mondo. È questa una filosofia attivistica, volontaristica (*romantica*), e quindi reca in sé una dualità (opposizione) di soggetto e oggetto, di cui l'antinomia ha un valore soltanto pratico, perchè l'esigenza teoretica è invece quel-

la di conciliar tutte le opposizioni, riunificando il reale. Hegel fa suoi questi contenuti romantici, teorizzandoli in una filosofia, che è una ricostruzione totale del mondo, il quale non è più inteso, staticamente, come *essere*, al modo di tutta la filosofia classica, ma dinamicamente come *divenire*. Egli parte proprio dal concetto, che il mondo è guerra e si attua nella lotta perenne fra posizioni che continuamente si oppongono fra loro, per cui tutto diviene e nulla rimane uguale a se stesso. È evidente che la logica antica, fondata sul principio d'identità, era insufficiente a spiegar la realtà, dove tutto invece è contraddizione. Hegel prende l'antitesi stessa come legge del mondo, che non è più possibile considerare come una sostanza che rimane uguale a se stessa, ma come una realtà che si fa (diviene), in un perenne contrasto di tesi e di antitesi che a lor volta sbocciano in

una sintesi, la quale riunisce i contrari e produce un risultato nuovo. Questa concezione dialettica del reale, intelligentissima, è come una chiave che apre tutte le porte, ma in fondo non soddisfa più della filosofia precedente, se non proprio in quanto ci fornisce questa chiave.

Dunque, il mondo è il divenire delle antitesi. Ora questo è proprio il processo del pensiero, che non sta mai un istante fermo su se stesso, ma appena raggiunge un capo subito si getta verso il capo opposto, risorgendo sempre inquieto dalle sue soluzioni e riaprendo i problemi in una perpetua lotta di concetti, la quale muta continuamente la prospettiva del vero. Ne vien la costruzione dell'hegelismo dialettico. Partendo dal risultato raggiunto dal Kant, che tutti i valori, anche di verità (realtà), son valori del nostro pensiero, della nostra attività, la quale si svolge in un

eterno contrasto dialettico, fra ciò che si vuole e ciò che già si possiede, fra quel che si è e quel che si deve essere, fra ciò che il valore ha illuminato di sé e ciò che rimane oscuro, si mette capo a un idealismo assoluto, superante pur l'eticismo fichtiano (l'io che crea il non io) e teorizzante l'identità del pensiero e del reale. Ossia: il pensiero non crea in un certo momento (ideale) un *quid* eterogeneo, che sarebbe la realtà sensibile; no, per lo Hegel spirito e materia son la stessa realtà: tutto ciò che è reale è ideale a tutto ciò che è ideale è reale. Se si considera il divenire della realtà dalla parte del pensiero, in quanto attività del soggetto, tutto è spirito; ma dalla parte dell'oggetto, tutto quel che diciamo pensiero è anche cosa. Ecco perchè ci potrà essere un Hegel di destra e un Hegel di sinistra, ossia un Hegel idealista e un Hegel che è invece il fenomeno-

logo dello spirito, per il quale cioè il pensiero vale nei particolari in cui si attua, cominciando da una semplice sensazione.

Concludendo (per ora): un Hegel non preso *ad litteram*, ma sentito e vissuto nel suo tempo, rimane dentro quel fervido romanticismo, che va dal primo '800 fino alla caduta della Comune. Allora si capisce, che possa sussistere un fermento hegeliano sotto la lotta di classe marxista, cioè sotto la capacità dell'uomo pensante a reagire all'ambiente, di cui pure è figlio; insomma sotto l'idea d'una prassi rivoluzionaria, dovuta alla coscienza critica del lavoratore e mirante a una meta posta al di là del presente. Questo non è più il materialismo di chi cerca un guadagno maggiore, ma è a dirittura il concetto della trasformazione del mondo: qui c'è un romanticismo che seguita ad agire.

## VIII

### MARX E LA SINISTRA HEGELIANA

Dicevo, che anche quello di Hegel è un sistema a due facce, per cui si capisce come se ne dipartano una destra e una sinistra opposte fra loro.

Vediamo meglio: non si tratta d'un parallelismo di tipo spinoziano fra idea e cosa, perchè questi son due nomi della stessa realtà, ossia dello stesso valore, che noi scopriamo sempre nel pensiero perchè è impossibile trovar qualcosa che non sia un contenuto del pensiero. Questo è il punto di partenza hegeliano. Anche se si parla d'un oggetto che cade sotto i nostri sensi, quest'oggetto è percepito, quindi è un'idea, nel senso più genera-

le di questa parola, e naturalmente non si potrebbe pensare fuori del pensiero. S'intende, che questo di Hegel non è un relativismo della cosa al soggetto, per cui si possa dire che nel mondo tutto è subiettivo; la vera posizione hegeliana è un idealismo *assoluto*, dove ciò di cui parliamo è allora la legge del pensiero che è la legge stessa delle cose, perchè per lo Hegel non c'è un essere sostanziale che permanga identico a sé, ma reale è quello che noi pensiamo, cioè un continuo fluire. La realtà in sé è la realtà stessa del pensiero, quando lo obiettiviamo, proiettandolo fuori di noi, nel suo momento oggettivo, il quale però ne attende un altro, che riporti nel pensiero quel che ne avevamo estraniato. Dunque, la legge dialettica del pensiero è la legge della realtà. Qui Hegel va contro tutta la filosofia precedente, la quale invece tendeva a fondar la realtà sopra una

sostanza immobile e identica a sé e quindi a porre come legge fondamentale del pensiero il rapporto d'identità e di non contraddizione. Ossia: è realtà ciò che permane identico a sé, onde la ragione per giudicar del reale deve partire dal principio d'identità e quindi dal principio di non contraddizione. Viceversa, per Hegel, la contraddizione è il principio stesso della realtà intesa come mobilità continua (negatività), ossia del pensiero che si attua nella dialettica delle opposizioni, procedendo per tesi e antitesi, risorgenti di continuo: non si può affermar l'essere, se non in quanto si definisce sortendo dal non essere. Quindi la legge hegeliana del pensiero è quella del continuo mutarsi in un eterno *pòlemos* di tipo eracliteo, in una perpetua antitesi che si chiama la dialettica e forma la legge stessa del divenire, appunto perchè legge del pensiero.

La compattezza del pensiero hegeliano, il quale corregge le incoerenze di quello kantiano, sta proprio in ciò, che in quest'unica legge rientra tutto il divenire, senza che nulla vi sfugga: tutto si può concatenare in questa logica illogica del pensiero che è la dialettica! Se dunque il mondo procede per tesi e antitesi, che portano a una sintesi superiore, non c'è più nessun valore dato, ma il valore *si fa*, non *è*: il valore di realtà si attua nel continuo costruire che il pensiero fa dei valori oggettivi, per cui non c'è il vero e il falso, ma c'è sempre il vero, che diventa falso domani, spingendo verso una nuova sintesi. Allo stesso modo, non c'è bene e male nella vita pratica, perchè quello che poi si chiamerà il male, era creduto il bene nell'atto in cui, veniva compiuto. Quindi la realtà si risolverebbe in un continuo movimento, che non avrebbe mai fine. Il Nietzsche diceva

con spirito, che secondo Hegel tutto diviene continuamente senza mai fine, a meno di porre il perfetto, cioè il punto d'arrivo, nello stesso Hegel, a Berlino!

Allora si comprende come sia giusta l'osservazione di Engels, che l'hegelismo contiene in sé una sola, intima contraddizione, la quale concerne il *sistema* stesso: d'esser (come fu) conservatore! Difatti Hegel, a traverso il continuo superarsi del pensiero, giunge alla fine a stabilire i valori nel senso più conservatore, a far dello Stato di tipo prussiano il risultato perfetto del progresso politico e della sua filosofia il punto d'arrivo del processo del pensiero puro, che muove dal soggetto (l'arte) per obiettivarsi in una realtà assoluta (la religione) e ritornare infine a rifletter sopra se stesso (l'autocoscienza). Viceversa, notava Engels, è il *metodo* di Hegel che è rivoluzionario!

Ecco perchè dalla filosofia hegeliana son potute uscire una destra, la quale va sempre più verso destra in tutti i campi, nella politica come nella scienza, pensando che il mondo proceda verso valori sempre meno relativi, o sempre più assoluti e più universali, per cui l'ultimo risultato raggiunto è quello che supera tutti gli altri e s'avvicina di più all'esito definitivo e perfetto; e una sinistra, la quale invece si getta dalla parte opposta, perchè prende da Hegel il metodo dialettico del pensiero pensante, che trascende all'infinito i contenuti, in cui si cristallizza, e ha tutto il diritto di lacerare il valore costruito e di negare la verità e il bene di ieri.

Dunque, dal contrasto intimo dell'hegelismo saltan fuori le due opposte correnti, di cui c'interessa sopra tutto quella dei *Liberi* di sinistra, quei giovani audaci che attrassero nella loro orbita

Marx ed Engels. Primeggiano in questo gruppo il Feuerbach, assai importante anche per il nostro studio, come termine di passaggio fra Hegel e Marx, e dopo di lui lo Stirner, che lavorano negli stessi anni, fra il '40 e il '45, in cui Marx ed Engels frequentavano la *Hegelei*. In fondo, il Feuerbach rovescia il sistema hegeliano servendosi d'un mezzo hegeliano. Per ciò, comprendendo lui, ci avviamo a comprendere Marx, perchè anche questi, mentre credeva di voltar le spalle a Hegel, non faceva che rovesciarlo, adoperando uno strumento hegeliano e conservando ancora un'anima hegeliana. Il Feuerbach mette fine completamente alla filosofia classica, cioè a qualunque filosofia che volesse fissare un valore per costruirvi sopra un vero e proprio sistema. In fondo, aveva diritto lo Hegel di sistematizzare la sua filosofia? Mentre tutto si muove senza sosta e la

guerra regna sovrana nel mondo, com'è possibile fissare un concetto, un valore? Il Feuerbach concludeva in un *reale Humanismus*: non c'è, che un principio, l'io stesso cosciente, che solo vive nelle mutazioni continue del divenire, in quanto attività e quindi volere. Entriamo nel volontarismo contemporaneo, appoggiante il valore all'io voglio, invece che all'*io penso* (e tanto meno all'*io sono*!). Mentre Hegel non era un relativista, perchè metteva come assoluto il divenire stesso, il Feuerbach ritorna a un radicale subiettivismo, relativizzante tutti i valori all'*io voglio*, all'io particolare e alla fine empirico. Da un mondo d'idee, le quali s'andavan svolgendo l'una sull'altra in un continuo superamento, secondo una concezione idealistica che riporta l'hegelismo a una specie di platonismo dinamizzato (diventato eracliteo), ci si rovescia con il Feuerbach nell'individualità partico-

lare ed empirica, cioè nella soggettività vera e propria.

Dati i tempi in cui si trovavano a lavorare e dato specialmente l'autoritarismo prussiano di Federico Guglielmo IV, intollerantissimo delle idee liberali (diceva: non mettetemi mai un foglio di carta scritta fra me e Dio!), piuttosto che rodere il problema politico, il che era pericoloso perchè portava diritto a un liberalismo, questi giovani preferiron discutere sul problema religioso, provando qui la nuova teoria di sinistra. Che cos'è la religione? Tutta la filosofia classica avrebbe condotto a poggjar la religione sopra un valore oggettivo, posto al di fuori dell'io, o nel senso d'una realtà trascendente o nel senso d'un valore posto dal pensiero (ossia del pensiero oggettivatosi in un'ipostasi); invece il Feuerbach, con la coerenza estremista della sinistra hegeliana, ribatte che se

l'essere si scioglie nel divenire del pensiero, inteso come coscienza soggettiva, anche la religione è un prodotto dell'io; e non vien mai quel momento, in cui la possiam staccare dal cordone ombelicale che la unisce al nostro pensiero, ossia non c'è nessun momento in cui sia legittimo dire: quel Dio che pongo fuori di me è fuori di me, perchè son sempre io che l'affermo!

Allora il Feuerbach, specialmente nella famosa opera del '41, *L'essenza del Cristianesimo*, che fece tanto rumore perchè portava il nuovo metodo d'indagine sgretolatrice di tutte le credenze sopra un terreno così delicato, dimostrava che la religione cristiana si riduce a un antropomorfismo, in cui proiettiamo fuori di noi nient'altro che un nostro bisogno, ricorrendo a un mito foggiato sulla nostra particolarissima esperienza. La Sacra Famiglia non è più che la famiglia umana,

che portiam fuori di noi attribuendole i caratteri della massima perfezione: la Madre è madre per eccellenza, il rapporto tra Lei e il Figlio è il rapporto che noi vorremmo tra madre e figlio. Allora la Famiglia Celeste è la proiezione subiettiva d'un sentimento, d'un'esigenza e d'un'esperienza del tutto umane. Quando l'uomo dice d'amar Dio, in fondo non ama che se stesso! Oggi diremmo, che questo è a dirittura una specie di narcisismo. Tutto il deismo filosofista aveva posto Dio nella natura, ma Feuerbach risponde: per trovare un Dio nella natura, bisogna avercelo messo! Andiamo dunque verso un soggettivismo a dirittura empiricista, relativizzante tutti i valori non all'io trascendentale di tipo kantiano, ma all'io empirico, con i suoi sentimenti e i suoi bisogni. Questo è appunto il *reale Humanismus*, cui mette capo il Feuerbach e che diviene il ponte di passaggio al

Marx. Lo stesso relativismo radicale fu portato dal Bauer anche nel campo della politica, il che suscitò immediatamente delle persecuzioni, le quali gettaron lo spavento nel piccolo gruppo di amici, proprio come una pietra lanciata dentro uno stagno pieno di ranocchi. Il Marx ne fu disgustato, perchè, come sappiamo, avrebbe voluto unire l'attivismo rivoluzionario della Francia con il pensiero germanico, per dare una filosofia al rivoluzionarismo francese.

Marx ed Engels risposero al Feuerbach con la *Sacra Famiglia*, che recava come sottotitolo *Ovvero la critica dell'ideologia tedesca* ed era rivolta specialmente contro il Bauer, il quale s'era occupato dell'aspetto politico di questo relativismo. I due amici voglion correggere il Feuerbach in senso vie più radicale, rimproverandogli di rimanere ancora in un'astrazione, pur mentre accusava

d'astrattezza l'idealismo della destra hegeliana, quando riduceva l'uomo a semplice individualità empirica. Di fatto non c'è mai una coscienza individuale, come non c'è l'idea di Hegel, perchè il mondo reale è il mondo sociale della convivenza umana, dove la coscienza riflette subiettivamente delle condizioni generali: l'uomo è l'uomo della sociologia, figlio e membro della società. Qui ci s'incontra con un concetto di Comte: le idee sono il riflesso di valori sociali, ossia non nascono da un puro sforzo individuale, ma sono un risultato di condizioni di fatto generali (economiche, diranno Marx ed Engels). Invece la sinistra hegeliana s'orientava sempre più verso un puro individualismo, nel medesimo senso in cui si mise poi tanta filosofia contemporanea, specialmente con lo Stirner, l'autore dell'*Unico*, dove a dirittura si finiva col porre ogni valore nell'unicità stessa dell'io,

con il risultato d'annullar tutti i valori, disperdendone ogni consistenza e ogni slancio a superarsi tesaurizzando il passato, e di restituirli tutti a una loro genuinità e primitività native, come fiori che sbocciano sulla stessa individualità. Si approda a un totale anarchismo, mentre Marx ed Engels si fermano a un socialismo che si colloca tra il Feuerbach e lo Stirner.

Riepilogando e concludendo su Lodovico Feuerbach, il quale dunque è importantissimo per capire il passaggio da Hegel a Marx: ormai è chiaro, in che senso egli crede di rovesciare lo Hegel, il quale a sua volta si presterebbe al rovesciamento perchè ci mostra quelle due facce, l'una, per cui tutto ciò che è reale è razionale, risolvendo il divenire di fatto nella dialettica della ragione (e questo è lo Hegel più ortodosso e genuino, che va verso destra); l'altra, per cui è an-

che vero l'opposto, che tutto ciò che è razionale è reale, ossia il pensiero si scioglie nella realtà di fatto, riportandoci verso un radicale empirismo, di tipo soggettivistico, perchè restiamo pur sempre nell'ambito d'un idealismo: ossia, anche ciò che diciamo realtà di fatto sarà sempre spirito, ma reale appunto nel divenire inteso come divenire fenomenico, senza più un'idea di tipo platonico, che ne rappresenti il valore unificatorio. Alla fine, come si vede nell'attualismo del Gentile, l'idealismo coincide con un empirismo storicistico, dove si chiama pensiero la pura e semplice storia dei fatti e dove quindi il pensiero è tutto e niente.

Chi guarda a quest'aspetto empiricista di Hegel, capisce che il passaggio del Feuerbach non è nemmeno un rovesciamento. Si veda anche la sua ultima opera, *I principii di filosofia dell'avvenire* (1843). Ci troviamo di fronte a un filosofo, il qua-

le, coerente con il suo hegelismo di sinistra, riporta tutto nel soggetto empirico, secondo un materialismo che intende l'uomo come individualità fenomenica (corpo), e perciò come sentimento bisogno volere, anzi che come idea. Dunque si capisce che questa concezione è materialista nel senso che pone nell'io stesso pensante, come individuo particolarissimo e alla fine come corpo, come organismo, tutti i valori che lo Hegel e i suoi scolari di destra ponevano invece nell'idea. Se vogliam caratterizzare questo materialismo, potremmo chiamarlo *nominalista*. Il nominalismo è stato sempre quella corrente empiricista, la quale ha dato valore al concreto e ha chiamato nomi le idee, togliendo loro ogni altra realtà, tranne quella d'esser parole. Questa critica dell'idealismo, fondata sulla critica del linguaggio, s'è chiamata sempre nominalismo, dal Medio Evo in poi.

Già i nominalisti medievali, che ritornarono al soggetto inteso come sentimento e praticità, chiamavan *nomina* le famose idee di tipo platonico. Anche il Feuerbach dice lo stesso, che la realtà è l'uomo nella sua corporeità, come ci è dato nella nostra esperienza. Allora le sue idee, intese come concetti e quindi come valori, non sono reali. Ecco la sinistra che si oppone alla destra! Esse non sono che le nostre stesse finalità, quando prestiamo loro una realtà oggettiva, con il risultato di scambiare poi la realtà con il fine, l'essere con il dover essere, quello che è con quel che desideriamo che sia. Allora per il Feuerbach l'idea diventa l'illusione della natura, come ha cercato di provare specialmente rispetto al problema di Dio, nell'*Essenza del Cristianesimo*. L'idea rappresenta il perfetto di quei che è imperfetto nell'esperienza, il tipo di ciò che do-

vrebbe'essere. Quindi rimane un'illusione, perchè nel fatto non si trova questa perfezione, ma soltanto l'imperfetto, come sarebbe la famiglia terrena rispetto a quella celeste.

Ne discende, specialmente nell'ultima opera, una conseguenza di tipo etico, che ci riporta al kantismo: siccome l'uomo per un processo d'autoalienazione proietta fuor di sé il suo sentimento e perfeziona la sua finalità, formando un idolo che la simboleggi, quest'idolo ha dunque un valore morale, perchè rappresenta quello che noi vorremmo essere, cioè il dover essere, il perfetto (per es., Dio), il quale, alla fine, serve di meta alla nostra attività: l'uomo diventa virtuoso, in quanto si propone di attuare quelle idee che sono soltanto dei fini. Ne vien quella filosofia, la quale in tempi più recenti s'è chiamata la filosofia del *come* se e in fondo muove dal Kant, per concludere

che non importa l'esistenza reale di Dio e di tutti gli altri valori, ma basta che siano pensabili e diventino i fini della volontà: è virtuoso chi agisce come se ci fosse Dio, ecc. Ora, a dire il vero, Marx non ha capito il Feuerbach; però tanto lui quanto Engels furono fortemente commossi dalla sua filosofia, appunto perchè rovesciava, in certo modo, lo Hegel di destra o, se preferite, spingeva lo Hegel di sinistra alle sue estreme conseguenze. Difatti, in un'opera scritta dopo la morte di Marx e intitolata *Lodovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* (1886), Engels considera il Feuerbach come il punto estremo della filosofia germanica partita dal Kant.

Prima d' esaminar le *Glosse al Feuerbach*, dobbiam tirare una conclusione generale su l'hegelismo di Marx. La dialettica hegeliana, questo venire l'essere dal non essere, questo nascer

di qualcosa dal nulla, rimane la chiave per capire quella famosa lotta di classe, nonché le leggi politiche di tendenza, le quali non si potevan spiegare con il puro economismo di tipo inglese. In Marx troviamo, che ciò che spinge l'umanità a divenire e quindi muove la storia, è un ciclo hegeliano fra storia e uomo, fra dati di fatto e nuova coscienza che si fa, in uno sviluppo per antitesi che è appunto il divenire per opposizione. Esistono delle forme sociali e v'è una coscienza che le riflette, la quale non viene prima di queste forme, (come diceva anche Hegel), ma è l'ultima ad apparire, appunto perchè è la subiettività stessa di ciò che esiste. Gli uomini seguono l'ambiente, di cui son particelle non separate le une dalle altre, ma strettamente connesse fra loro come le cellule in un tessuto, e quindi compartecipi degli stessi bisogni. Per ciò si capisce, per es., che data la

classe, si formi una coscienza di classe, la quale non è altro che la classe stessa nel suo essere. Ma c'è poi qualche cosa di più, c'è il rovesciarsi della prassi, ossia una spinta volontaria, la quale attivizza questa stessa coscienza e ne fa una forza capace di modificare le forme esistenti, attuandosi in una lotta dialettica che è l'opposto dell'idilliaco concetto classico, secondo cui il mondo progredirebbe grazie alla tradizione che ogni giorno sedimenta su se stessa.

Chi ha messo in evidenza da noi quest'aspetto del marxismo è stato Tullio Colucci, in articoli che apparvero, nel '12, sulla *Critica Sociale*, diretta da Filippo Turati. Il Colucci, in una forma letteraria e drammatica, mostrava proprio un Marx in cui c'è una lotta continua fra la coscienza che si fa e la coscienza che c'è, fra la volontà che si accende come forza e le forme esistenti di produ-

zione. L'interessante di queste critiche è appunto d'aver posto il dito sulla dialettica hegeliana, implicita nelle leggi marxiste; al che io farei soltanto un'obiezione. D'accordo, che dentro al Marx, magari a sua insaputa o magari contro la sua volontà, permanga un hegelismo, evidente in questo modo d'intender la storia come movimento dialettico; ma come si concilia questo fatto con la sua deliberata volontà di abbandonare completamente Hegel e il fanatismo delle vuote idee, inutili perchè puro pensiero, per darsi invece alla scienza? Dunque ci sarebbe in lui la deliberata quanto vana volontà di lasciare lo Hegel, il quale viceversa lo incanterebbe come Medusa! Com'è possibile questa contraddizione in un autore penetrante conce il Marx? E come cerca lui d'unificare questi, che diventano due sensi opposti della sua teoria? Evidentemente, non gli è sfuggita l'opposi-

zione, perchè erano in due a studiare questi problemi e a scambiarsi le loro obiezioni.

Direi, che non tanto in Hegel viveva il Marx, quanto piuttosto in quel volontarismo che c'è in Kant e in tutto il romanticismo e costringe Marx a spiegar la storia mercè l'intervento d'un fattore volontario ed attivo, il quale a un certo punto rivoluziona lo stato di fatto. La coscienza stessa di questa prassi che si rovescia si spiega non tanto perchè Marx contenesse lo Hegel o lo coltivasse dentro di sè, mentre proprio l'aveva voluto espellere, ma perchè di Hegel gli è rimasto quel che c'era anche prima, cioè il romanticismo del '48, il quale è proprio di tutto il tempo e abbraccia Marx come Mazzini e come Lassalle, e reca con sé questa forza idealistica e volontaristica, che nemmeno il positivismo francese non ispegneva, pur fermandosi alla sociologia come scienza, essen-

do il metodo dello studio scientifico delle cose e dei fatti. Però un mondo di puri valori inconoscibili rimane anche in Comte e in tutta la filosofia francese, la quale ci presenta. questo curioso spettacolo: nel tempo stesso che è positivista e tutta rivolta all'esperienza e alle idee chiare e distinte, viceversa coltiva sempre un'aspirazione spiritualistica. In tutti gli autori dell' '800 francese, dal Comte al Bergson, troviam questa comune esigenza spiritualistica risorgente sopra un comune positivismo. Non ci meravigliamo allora di trovare anche in Marx questo doppio valore, questo doppio senso del mondo, quello positivistico e quello idealistico (subiettivo volontaristico romantico), chiamati ambedue a spiegarci la storia.

## IX

### LE GLOSSE AL FEUERBACH.

Nell'introduzione al libro citato sopra (*Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*), Engels narra che nel '45, quando lui e Marx si staccarono dall'hegelismo, scrissero due volumi sopra la filosofia hegeliana, sotto l'impressione fortissima che aveva fatto su di loro il Feuerbach (specialmente l'*Essenza del Cristianesimo*). Questi volumi, che non furon mai pubblicati e anzi, confessa Engels, vennero abbandonati alla critica roditrice dei topi, contenevano le osservazioni di Marx a Hegel e al Feuerbach e specialmente quelle famose undici *Tesi* o

*Glosse al Feuerbach*, che lo Engels pubblicò in appendice a questo medesimo libro. Le Tesi del 1844 son l'unico scritto di Marx d'argomento strettamente filosofico, senza la collaborazione di Engels e senza preoccupazioni per le quistioni d'ordine sociologico, politico ed economico, verso le quali s'orienta di solito l'attenzione di Marx. Quindi sono importantissime per noi, perchè ci consentono di dedurne i fondamenti di quella filosofia marxista, che sta dietro la dottrina del materialismo storico, e di veder se questo è una trasformazione del materialismo che abbiām chiamato nominalistico del Feuerbach. Qui Marx definisce una sua posizione filosofica, la quale ha come precedente un hegelismo di sinistra passato a traverso il Feuerbach, ch'egli ora critica, per non averlo compreso a bastanza.

La prima Tesi dice: «Il difetto capitale di tutto il

materialismo passato – compreso quello del Feuerbach – è che il termine del pensiero, la realtà, il sensibile (*in fondo, la realtà è ciò che esiste sensibilmente*), è stato concepito sotto la forma di *oggetto* o di *intuizione*; e non già come *attività sensitiva umana*, come *praxis*, non subiettivamente». Ossia: il Feuerbach e tutti i materialisti del passato son partiti da questo: che l'oggetto del nostro pensiero, l'esistenza di cui ci occupiamo pensando, è un oggetto intuito come *reale* indipendentemente da noi. (Con la parola intuizione intendiamo il dato stesso immediato della conoscenza, mentre lo chiameremo poi percezione, concetto ecc., quando verrà elaborato dalla stessa attività conoscitiva). Cioè, il materialismo è sempre partito da questa premessa realistica, che ci sia una realtà oggettiva già data immediatamente a noi, e che la nostra conoscenza sia la

passività del sentimento, il quale riceve, come una tavola liscia, le impressioni che gli oggetti vi scrivon sopra, imprimendovi la loro realtà. Marx vuole opporre, che già l'impressione (questo bianco della pagina) è l'effetto d'un'attività umana, perchè il soggetto che conosce non è passività, rispetto a qualcosa che esiste fuor di noi, ma è praticità (attività), che già nella stessa sensazione va incontro agli oggetti, scegliendo fra le impressioni le più convenienti ai suoi bisogni subiettivi. È un concetto che poi diverrà comunissimo nella filosofia posteriore, ma riesce nuovo al tempo di Marx, e quindi depone a favore del suo ingegno filosofico, anche s'egli poi non proseguì in questi studi. La punta estrema si trova in Bergson, per il quale il nostro è un mondo di immagini, dove l'uomo, che in fondo è praticità, sceglie continuamente quegli aspetti, quelle forme, che

gli servono perchè corrispondono ai suoi bisogni. Dunque, il mondo della conoscenza sensibile è già un mondo nostro e non in sé: ecco il nuovo punto di vista d'un praticismo, il quale intende anche l'attività sensitiva umana come *praxis*, ossia come un fare, un produrre. Quindi l'oggetto è oggetto, perchè noi lo poniamo: in questo Marx ritorna verso Hegel, per il quale l'oggettività non è che una posizione del soggetto, quand'esso si estrania da sé in un oggetto esterno. D'altra parte il soggetto, per il Marx, è essenzialmente pratico: qui avvertiamo più tosto un ritorno verso Kant e un allontanamento dallo Hegel di destra, che invece pone come valori assoluti i valori di realtà.

«Quindi è avvenuto (prosegue la 1<sup>a</sup> Glossa), che il lato dell'attività fu sviluppato dall'idealismo in opposizione al materialismo, ma solo in astratto, perchè naturalmente l'idealismo non sa nulla

dell'attività reale sensitiva, come tale». Hegel ha svolto il concetto, che il pensiero sia attività, in opposizione al materialismo, il quale commetteva l'errore di credere che ci sia un mondo di oggetti dati, di cui il soggetto sarebbe lo specchio passivo; ma cade poi a sua volta nell'errore opposto, intendendo questa attività solo come attività del pensiero *puro*, che pone l'oggetto nel senso che lo crea (lo tira fuori da sé), il che è un'astrazione. Ci troviam di fronte a due punti astratti d'una verità, i quali andrebbero riuniti insieme. «Il Feuerbach vuole distinti realmente gli oggetti sensibili dagl'intelligibili; ma egli non concepisce l'attività stessa umana come attività *che ponga l'oggetto*». Ossia: il Feuerbach a sua volta vuol distinguere un mondo reale da un mondo delle idee, il quale sarebbe un riflesso del primo e dove noi proietteremmo, perfezionandole, quelle stesse esperien-

ze che conosciamo nel mondo reale; ma neppure lui concepisce l'attività stessa umana come attività che ponga l'oggetto, l'uomo come prassi. Invece, per il Marx, il conoscere è già un'attività che pone l'oggetto, potrei dire, che dà un valore all'oggetto: perchè tutte le nostre impressioni (il *puro esistere*) non sarebbero niente, se tutti i valori non ve li mettessimo noi, a cominciare da quello di realtà (teoretico), formulando un giudizio di valore reale (c'è questo bianco), fino a quelli riguardanti le nostre finalità pratiche (l'utile, il bene ecc.). In questo, Marx si riaccosta al Kant, il quale intendeva la conoscenza come un risultato del pensiero attivo (e in fondo sempre pratico) che s'accorda con i contenuti (il dato, il quale per sé non sarebbe né vero né falso: un puro esistere) in una sintesi che attua il valore reale. Teniamo ben presente questo ritorno al Kant.

«Perciò (termina la Glossa) nell'*Essenza del Cristianesimo* il solo contenuto teoretico egli (il Feuerbach) considera come schiettamente umano; laddove la praxis vien concepita e fissata soltanto nelle sordide forme giudaiche. Perciò egli non intende il significato che i *rivoluzionari* dànno all'attività pratico-critica». (Un recente autore inglese trovava in Marx, il quale nella vita è sempre così stizzoso e polemico, l'espressione d'una razza che per aver troppo sofferto nel mondo ed essersi sentita sempre umiliata, si rifà accusando; ora qui il Marx sarebbe l'accusatore di se stesso!). Il Feuerbach dunque, dopo aver distinto la conoscenza sensitiva e la conoscenza ideale, fa poi anche un'altra distinzione errata, fra l'attività teoretica e la praxis (fraintesa nel senso più banale della parola), giudicando nobile la prima e ignobile la seconda, appunto perchè concepita

come ricerca dell'utile particolare. Ecco dunque un altro errore, che il Marx gli rimprovera: d'esser rimasto su questa posizione, non ancora abbastanza materialistica, di pensare che l'uomo sia uomo in quanto pensiero (conoscenza); mentre in quanto agisce, sarebbe come gli animali, un essere puramente utilitario (pratico). Al contrario, i *rivoluzionari* non danno all'attività pratica un valore soltanto utilitario, nel senso che il Feuerbach chiama ironicamente ebraico, ma un valore *pratico-critico* (conoscitivo). Pratica, per il Marx, è quella fondamentale attività umana, che *fa* proprio in quanto *conosce*, cioè si serve della ragione per agire. (È un ritorno a dirittura a una tesi del Rinascimento italiano, la quale poneva nell'intelletto la capacità pratica di agire, per cui conoscere significa fare). Ecco dunque il legame fra azione e pensiero, fra pratica e teoretica: c'è

una prassi che riguarda la teoria. Arriveremo al famoso materialismo *critico* inteso come azione pratico-politica (rivoluzionaria), illuminata dalla conoscenza, ossia al concetto che ci possa essere una conoscenza, la quale non ci fa solo conoscere, ben sì anche agire.

Dunque, riepilogando, Marx introduce questi concetti: l'uomo è un essere attivo, che si definisce secondo una praxis. Questa praticità è il fondamento dell'uomo (e della stessa teoreticità, che dunque non è da intendere come passività di fronte al mondo), ma non va concepita soltanto come attività del pensiero puro (Hegel), bensì come una prassi presente già nella stessa sensazione, cioè nella più immediata delle conoscenze, perchè la conoscenza è già un'attività che pone un suo oggetto come un fine (reale) della vita. Dunque, prassi (attività) *critica* (giudicatrice), os-

sia: il nostro agire implica anche un'attività critica (teoretica) e alla fine filosofica. Questo è il primo concetto in cui Marx si opporrebbe al Feuerbach. Infatti la 2.a Tesi aggiunge: «La questione, come al pensiero umano pervenga la verità oggettiva, non è una questione teoretica, ma pratica. Nella praxis può l'uomo provare la verità, cioè la realtà e potenza, la oggettività del proprio pensiero. La discussione sulla realtà o irrealtà di un pensiero, che si isoli dalla praxis, è una questione puramente accademica», cioè priva di valore filosofico, un'astrazione. Tutte le discussioni di questo genere, che si posson fare in campo teoretico, sono astratte, perchè, realmente, l'uomo non è soltanto teoretico; pur quando pone una realtà, è lui che la pone. Ossia, la seconda Tesi ribadisce la prima: quando studiamo come ci perviene la realtà oggettiva, di solito ne facciamo una que-

stione teoretica, mentre bisogna farne una questione pratica. L'uomo ha bisogno di conoscere per agire: è nella praxis dell'uomo che si trova la sua realtà. Anche qui si ritorna verso quella tesi apparsa in Italia fin dalla fine del Rinascimento, quando G. B. Vico diceva: per conoscere bisogna fare, perchè il vero e il fatto si equivalgono e si relativizzano l'uno all'altro. È un concetto arditissimo per i tempi di Marx, perchè era stato dimenticato da tutto il razionalismo. Per questo, dunque, la discussione sulla realtà o irrealtà di un pensiero, che si isola dalla praxis, è una questione puramente accademica e in fondo oziosa per un rivoluzionario, come vuol essere il Marx.

«La dottrina materialistica, che gli uomini sono il prodotto dell'ambiente e dell'educazione (*come diceva anche Hegel*), e variano col variare dell'ambiente e dell'educazione, dimentica che

l'ambiente viene mutato appunto dagli uomini, e che l'educatore stesso deve esser educato» (3.a Glossa). Qui Marx, lungi dal convenire nell'opinione materialistica, che l'uomo sia il figlio dell'ambiente, cioè l'effetto di cause che lo precedono – come invece sembra credere la maggior parte di coloro che oggi parlan di lui –, a dirittura la confuta, perchè essa non tien conto, che l'ambiente vien mutato a sua volta dall'uomo.

«Essa finisce, quindi, per necessità, col dividere la società in due parti, l'una delle quali è concepita come soprastante all'altra (per es. in Roberto Owen)» (3.a Glossa). Allora ci sarebbe un sostrato sociale e un uomo. che ne risulta, perchè ne subisce l'efficacia. Marx obietta: se è vero che l'uomo è fatto dall'ambiente, è anche vero che l'uomo a sua volta fa l'ambiente; se è vero che l'uomo viene educato da altri uomini, è pur vero

che l'educatore a sua volta fu educato da qualcuno. Quindi il rapporto fra l'uomo e l'ambiente è da pensare come un continuo rovesciamento della prassi: ora l'uomo è fatto dall'ambiente (e in questo senso è vera la teoria materialista), ora è l'uomo che modifica l'ambiente, il quale a sua volta tornerà a reagire su di lui (e in quest'altro senso è vera la teoria opposta), secondo un rapporto dialettico di tipo hegeliano, trasportato però dal campo del pensiero in quello della storia. «Il coincidere del variar dell'ambiente e dell'attività umana può essere concepito e inteso razionalmente soltanto come *praxis che si rovescia*» (3.a glos.), come la corrente elettrica alternata! L'azione che l'uomo fa sull'ambiente, si rovescia poi dall'ambiente sull'uomo. Quindi è solo un continuo fluire d'azione e reazione, d'evoluzione e rivoluzione, che ci può spiegare la storia degli uo-

mini.<sup>4</sup>

E questa storia è spiegata meglio nella glossa seguente (4.a): «Il Feuerbach procede dal fatto della autoalienazione religiosa, della duplicazione del mondo in un mondo religioso rappresentativo e un mondo reale. (*Ossia: l'uomo è religioso, in quanto si autoaliena, cioè proietta fuor di sé, ipostatizzandolo, quel che è dentro di lui. Per ciò il mondo si sdoppia in un mondo reale e in un mondo religioso, dove la rappresentazione è l'idea di qualcos'altro*). E la sua opera (del Feuerbach) consiste in ciò: risolvere il mondo religioso (*che il razionalismo del '600 aveva tentato di por-*

---

<sup>4</sup> Cfr. anche l'ottava Tesi: «La vita sociale è essenzialmente *pratica*. Tutti i misteri, che sospingono le teorie al misticismo, trovano la loro spiegazione razionale nella praxis umana e nell'intelligenza di questa praxis».

*re fuori dell'io)* nel suo sostrato terreno (nella sua sorgente umana). A lui sfugge però, che compiuta quest'opera (*cioè dopo aver capito che il mondo religioso è una proiezione del nostro mondo umano*), resta ancora da fare la cosa principale. Il fatto appunto che tale sostrato terreno si separa da sè stesso e si fissa come un regno indipendente nelle nuvole, è da spiegarsi poi solo per mezzo della autolacerazione interiore di tal sostrato e della contraddizione in cui entra con se stesso (*e per cui si scinde nell'opposizione fra quel che siamo e quel che desideriamo e poniamo come nostro ideale*). Esso adunque deve essere prima inteso nella sua contraddizione, e poi praticamente interiore di tal sostrato e della contraddizione stessa». Quindi c'è un dramma interiore di natura etica, per cui abbiamo un'esigenza religiosa, nel tempo stesso che viviamo una vita

empirica. Secondo Marx, è questa contraddizione interna che spingerà l'uomo a superarsi, a rivoluzionare l'ambiente, a rovesciar la sua prassi, reagendo, anzi che subire, appunto per adeguare quel valore ideale. Ho detto che qui il Marx critica il Feuerbach senz'averlo capito fino in fondo, perchè questi, in verità, era arrivato allo stesso modo d'intender l'etica. L'uomo prima deve capire, che cos'è il mondo nella sua contraddizione interna, e poi rovesciarlo praticamente per la rimozione della contraddizione stessa: ecco il rivoluzionarismo. Se capisco che c'è questa lotta interna nella società, quest'autolacerazione della coscienza sociale, ho già lo strumento per togliere questa contraddizione, rovesciando la prassi e reagendo sopra il mondo e sopra me stesso, per adeguar l'idea, invece di contentarmi di rimanere quel che sono. «Così, per es., dopo avere svela-

to il mistero della sacra famiglia con la famiglia terrena, questa deve essere teoricamente criticata (*il che ci serve a criticar noi stessi*), e praticamente rovesciata» (4.a glos.). La famiglia terrena è difettosa: questo ci spinge a riformarla, per renderla perfetta. La stessa, del resto, era già la tesi del Feuerbach.

La quinta Glossa è una concisa ripetizione della prima: «Il Feuerbach, non soddisfatto del pensiero astratto (*di tipo hegeliano*) si appella alla intuizione sensibile (*Ossia: è materialista in questo senso, che per lui le conoscenze sono intuizioni sensibili*); ma egli non concepisce la sensibilità come attività umano-sensitiva pratica. (*Viceversa l'uomo è attivo, pratico, fin dal primo istante della sua conoscenza. Restiamo sempre nell'atmosfera kantiana*)».

Mentre dunque questa Tesi conferma la prima,

la sesta invece c'introduce al concetto marxista di società: «Il Feuerbach risolve l'essenza della religione nell'essenza propria dell'uomo. Ma non v'ha essenza umana, quasi un astratto inerente all'individuo particolare. (*Non si può nemmeno parlare d'un'essenza umana astrattamente concepita*). Nella sua realtà essa non è che l'insieme delle relazioni sociali. (*Un concetto che si trova per la prima volta nel Comte*)». Dunque il Marx nega che ci sia un'individualità psichica, che si possa parlare d'una reale psiche dell'individuo. Questi appartiene alla società e nella sua concretezza non è che l'insieme delle relazioni sociali. Le sue idee sono il riflesso subiettivo di rapporti sociali. È un'affermazione nuova, che apre il ciclo del socialismo e c'introduce nella sociologia. «Il Feuerbach, non arrivando alla critica di questa essenza reale (*sociale, dell'uomo*), è quindi co-

stretto: 1°, ad astrarre dal processo storico e fissare per sé il sentimento religioso, e darci un individuo umano astratto-isolato. (*Così quando parla della religione di questo individuo, parte da un presupposto sbagliato, che la religione sia un fatto individuale; mentre chi fosse nato in una landa deserta, o non avesse avuto vicino a sé una madre che gl'insegnasse a pregare, o comunque non fosse cresciuto in un ambiente religioso, non si sarebbe formato una religione. La settima Tesi dirà: «Il Feuerbach quindi non vede che il sentimento religioso stesso è un prodotto sociale, e, che l'individuo astratto, ch'egli analizza, appartiene in realtà a una determinata forma sociale»*); 2°, perciò in lui (nel Feuerbach) l'essenza umana può essere intesa soltanto come *specie*, come universalità non dispiegata, muta, che leghi solo *naturalmente* i molti indivi-

dui» (6.a glos.). Ossia: il Feuerbach considera l'uomo come un animale, di cui la psiche fosse la sua natura, considerata in se stessa (universale solo in quanto naturale). Per ciò l'uomo viene ad essere adeguato a una semplice individualità animale, perchè la *specie* non è la *società*, ma la natura in quanto natura (non in quanto relazione fra gli uomini).

«Il grado più alto al quale abbia condotto il materialismo *intuizionista*, cioè il materialismo che non concepisce la sensibilità come attività pratica (*ma come passività*, per es. *quello del Feuerbach*), è l'intuizione di singoli individui nella *società borghese*» (9.a glos.). Ossia: dall'aver concepito l'*attività* sensitiva come intuizione *passiva* d'una realtà per sé stante, è venuto fuori l'individualismo del Feuerbach, cioè il concetto che anche la società non sia altro che un complesso atomico

di tanti individui avvicinati l'uno all'altro. La società concepita individualisticamente, come la somma degli individui, è appunto la società borghese, la quale ha fatto suo il contrattualismo individualista dei secoli precedenti, secondo cui la società sarebbe il risultato d'un patto sociale, stipulato fra individui che vengon prima della società stessa e pattuiscono fra loro allo scopo di soddisfare i propri particolari bisogni. Ora questo individualismo è la concezione del liberalismo borghese, nato in Inghilterra, nel '600, proprio da quest'ideologia, dove chi vale è l'individuo, mentre lo Stato stesso non dev'essere nient'altro che uno strumento degli individui, il quale garantisca a ciascuno la libertà completa delle sue iniziative. Durante il '600 e il '700, fino al Rousseau, troviam sempre questo concetto del patto sociale, da cui vien fuori un liberalismo di tipo nazionalista. Allora i co-

siddetti rapporti sociali non sarebber nemmeno propriamente *sociali*, ma più tosto *interindividuali*.

Decima Tesi: «Il punto di vista dell'antico materialismo è la società borghese (*perchè tutto il vecchio materialismo mette capo a una concezione atomistica della società, dove ciascun individuo si pone come il centro*); il punto di vista del nuovo (*materialismo!*) è la società *umana* o l'umanità consociata». È chiaro, che al vocabolo *umana* il Marx non dà lo stesso significato astratto del Feuerbach, ma quello concreto di socialità. Questo diviene il pensiero veramente fondamentale di tutto il socialismo.

L'ultima Tesi ribadisce la prima, sotto un nuovo aspetto, ed è forse la più importante di tutte: «I filosofi hanno soltanto variamente *interpretato* il mondo; ma si tratta di *cangiarlo*». Fin qui la filosofia è stata sempre intesa come una conoscen-

za teoretica (contemplativa), l'interpretazione di un mondo già dato come esistente; a questa filosofia, il Marx vuole opporre la sua, che si propone invece di cambiare il mondo: ossia, c'è un pensiero che non aspira a interpretare la realtà, bensì a modificarla; non a scoprire qualche cosa che c'è, ma a produrre, a creare nuove forme sociali. Su questo fondamento si comprendono meglio la sociologia e il materialismo storico (critico) di Marx e di Engels, i quali non voglion più fare i filosofi teoretici e voltano le spalle allo Hegel, perchè cercano invece una filosofia la quale insegni a mutare il mondo, fondata sulla prassi che è anche la vera conoscenza (*verum et factum inter se convertuntur!*). Questa prassi non è un ideale utopistico, perchè in fondo gli uomini cangiano continuamente la realtà. Allora si comprende, come su questi fondamenti filosofici, quantunque

troppo scarsi, si sia formato il concetto della lotta di classe (la prassi che si rovescia), illuminata dall'intelligenza: in questo mondo umano, diviso in classi, sopraggiunge il momento in cui la classe dominata diventa dominatrice. Esso può venir determinato mediante la teoria del materialismo critico (conoscitivo), che guarda alle condizioni reali della società. Quindi l'intelligenza, per il Marx, non è superflua alla rivoluzione dei lavoratori.

## X

### LA CRITICA DEL MARXISMO

La *Glosse* del Marx al Feuerbach sbocciano in undici brevi punti una filosofia del materialismo storico, attorno alla quale s'è poi esercitata la critica filosofica, all'estero e in Italia, dove Rodolfo Mondolfo (già professore di storia della filosofia a Bologna e ora insegnante in una Università americana) si può dir colui che cercò proprio di sviluppare la teoria di Marx, con intenzioni di filosofo e con amore di discepolo. Egli però era stato preceduto dagli studi di Giovanni Gentile, che per primo aveva posto l'occhio sopra queste glosse sconosciute fra noi e le aveva rivelate. Il Gentile

a sua volta ha come precedente il Croce, il quale, come sappiamo, era stato in rapporto con il Sorel, oltre che con il suo maestro, Antonio Labriola.

Adesso, prima d'esaminare l'acuta critica di Benedetto Croce, dobbiam tornare un momento sopra il Sorel, cui s'era accennato soltanto di passaggio. La sua è una teoria dedotta dallo spirito marxista, più che dalla forma. Abbiamo visto, che ci son due facce del marxismo, quella dell'economismo, la quale porta il Marx pratico (politico) a cercare nell'organizzazione economica dei lavoratori la forza sociale che modifichi la società; e l'altra, del romanticismo quarantottesco, più strettamente rivoluzionaria e orientata verso la presa di possesso violenta del potere politico. Ora, il Sorel le vuol riunire insieme, perchè, secondo lui, nell'appello finale del *Manifesto dei comunisti*, «Proletari di tutto il mondo unitevi!», v'è già nella

sua interezza la prassi rivoluzionaria comunista: difatti, se gli operai si organizzassero tutti insieme sul piano internazionale, formerebbero, astrattamente parlando, una forza immensa, capace d'imporsi alle forze regolari dei vari Stati, con la sua sola esistenza. Ossia: non bisogna dividere il fatto economico da quello politico, come se questo ne fosse un riflesso soggettivo (la coscienza); al contrario, bisogna intendere che l'organizzazione *economica* (sindacale) dei lavoratori di tutto il mondo sarebbe già di per sé un organismo *politico*, efficace al fine rivoluzionario. In tal caso, l'arma adeguata all'organizzazione del lavoro non sarebbe più la presa di possesso violenta dei poteri pubblici, ma lo sciopero generale. Dicevamo già, che se tutti i lavoratori del mondo fossero uniti e d'accordo per incrociar le braccia nello stesso momento, onde opporsi alla

classe dominante e succederle, sarebbero in grado di fermar d'un colpo la vita sociale: la rivoluzione sarebbe compiuta!

Bisogna però, che si avveri storicamente l'ipotesi dello sciopero generale. Anche il Sorel comprende che questa è una condizione inattuabile, perchè un'organizzazione del lavoro, tale da produrre davvero una forza che arresti d'un tratto le attività sociali, e non solo nell'ambito d'una singola nazione, ma a dirittura sul piano internazionale, non s'è mai raggiunta, né sembra che vi sia la possibilità di raggiungerla. Le vicende dell'ultimo mezzo secolo, l'han dimostrato ad usura: allo scoppiar della prima come della seconda guerra mondiale, le organizzazioni operaie si smembrarono e ciascun gruppo prese parte alla guerra a fianco della sua patria. Lo sciopero generale diventa un mito. Vero è che il Sorel non s'illude,

perchè era uomo intelligente e di studio; ma si slancia, con il suo ingegno paradossale, per la nuova strada che gli si apre dinanzi e le riconduce a una teoria della violenza, fondata sopra un'interpretazione originale del marxismo, il quale ne vien modificato nel senso d'un volontarismo squisitamente moderno, che s'allontana da quello di Marx, più quarantottesco, idealistico e in fondo orientato verso una forma di attività alta e disinteressata, per avvicinarsi al volontarismo men ricco di pensiero e di finalità universali, men positivo e più distruttivo, che caratterizza l'ultimo romanticismo, per es. d'un Nietzsche, dove la volontà è fine a se stessa e volere significa aprire alla propria personalità le vie del fare, dell'azione, le quali son tutte buone, dovunque vadano, purché conducano a rivoluzionare il mondo.

Insomma, che cos'è il comunismo critico, se

non un mito? Basta mettere Sorel dentro questo movimento dell'ultimo romanticismo, per comprendere come al criticismo freddo e obiettivante di Marx, secondo cui bisogna conoscere le condizioni sociali per poter agire sulla società, mentre sarebbe inopportuno e utopistico pensar di raggiungere il fine rivoluzionario prima del tempo o fuori del tempo, si possa sostituire quest'altro concetto, che la classe operaia, solo perchè organizzata, è già rivoluzionaria per se stessa, con uno strumento che è lo sciopero generale, da non intendere come un fatto storico, ma come un mito, il quale suscita un'azione, sol perchè suscita una fede. Qui il sentimento (romantico, nel senso d'un volontarismo puro) si sostituisce alla ragione. Basta che la classe dei lavoratori creda nel mito e ne sia spinta all'azione, perchè a un certo momento raggiunga la sua meta, pur a tra-

verso gli sforzi sempre rinnovati e i sacrifici sempre patiti. All'opposto, in certo modo, del comunismo critico di Marx e del suo economismo, troviamo questo marxismo divenuto mitologico, il quale prende come fine un'idealità pura (il mito che spinge la classe operaia), ritornando a un romanticismo che il Marx economista s'illudeva d'aver superato, mentre non v'era riuscito del tutto, se il Sorel ne ha potuto dedurre questa posizione etica e sociologica. Ripeto, che la deduzione è fatta con intelligenza chiara del carattere puramente ideale del mito che muove la classe operaia. C'è un punto, dove il Sorel soggiunge: d'accordo, che l'operaio creda nel mito dello sciopero generale e ne sia spinto all'azione; ma tutto questo vale fino al momento in cui vi credano anche gli avversari del comunismo e ne abbiano paura, perchè, viceversa, quando il mito non è

più creduto dagli uni o dagli altri, o da nessuno dei due, ed invece è giudicato irraggiungibile, ossia è conosciuto appunto come un mito, allora si svuota d'ogni efficacia pratica.

Sappiamo già, che da questo pensiero del Sorrel venne fuori una corrente politica, la quale ebbe il suo grande momento di fortuna e si chiamò *sindacalismo*, perchè poneva l'attività politica non in un metodo politico, nè di tipo democratico né di tipo rivoluzionario, ma nell'organizzazione stessa del lavoro, la quale è già di per sé un fatto politico: la politica di classe coincide con la sua organizzazione sindacale. Ne consegue il più completo astensionismo dal metodo elettorale e dalla vita parlamentare, che non gioverebbero alla causa degli operai, secondo il sindacalismo, mentre alla fine riescirebbe decisiva nella storia la continua spinta che viene dalla prospettiva mitica

d'uno sciopero generale.

Benedetto Croce ha pubblicato le sue lettere al Sorel, dove sono elaborati e criticati questi concetti, e poi ha ripreso anche la quistione generale del materialismo storico<sup>5</sup>. Qual'è il punto essenziale della critica di Croce? Secondo Marx ed Engels (e specialmente secondo il *Capitale*), a fondamento di tutta la loro economia sociologica, c'è questo postulato: l'uguaglianza di valore economico e lavoro. Abbiām già esaminato questa legge (che il valore economico sia il valore corrispondente al lavoro necessario per produrre un oggetto) e l'abbiam criticata, dimostrando che quella non è un'eguaglianza economica, perchè in un puro economismo il valore d'una merce è dato solo dal prezzo, che si determina a sua volta

---

<sup>5</sup> Cfr.: *Materialismo storico ed economia marxista*, specialmente il saggio I (1896) e il III (1897).

nel rapporto fra consumatore e produttore e livella in sé tutti gli elementi del costo, fra i quali vien computato anche il lavoro (come salario). Per il Marx, invece, tutto quello che nel prezzo, cioè nel costo d'una merce sul mercato, c'è in più del lavoro, è lavoro rubato (sopravalore).

La critica di questa teoria era facile, anche per chi non fosse un economista. Difatti il Croce ne vede subito il punto debole. Sarebbe vera l'equazione di valore e lavoro, se ci fosse una *società economica in se stessa*, la quale considerasse come valore soltanto la produzione di sempre nuovi beni; ma questa è un'astrazione, perchè nella società in concreto il rapporto economico è tale per cui nel prezzo d'una merce si unificano molti altri elementi oltre il lavoro produttivo, cominciando dal capitale inteso come monopolio, cioè come proprietà privata, che si vuoi far frut-

tare. Allora, conclude il Croce, tutta la ricerca di Marx consiste nel mostrare con quali divergenze da questa misura strettamente economista, data nell'uguaglianza di valore e lavoro e valida in una società astrattamente pensata come società economica lavoratrice (cosa diversa anche dai lavoratori come classe), si formino i prezzi e come la stessa forza del lavoro acquisti un prezzo e divenga una merce nella società reale. Il problema di Marx non è dunque un problema storico, a dirittura d'economia concreta, com'egli credeva, ma è un problema astratto, riguardante una società come lui se la finge, dove davvero lavoro e valore si sostituissero sempre l'uno all'altro, e quindi fosse reale la loro uguaglianza. Questa pertanto non è che uno strumento per misurare proprio nelle società storiche, quanto il valore economico diverga da questo stretto valore mar-

xista del lavoro.

In fondo, si scopre in Marx un criterio non più strettamente economistico, ma d'ordine morale: cioè, il valore è il lavoro, inteso però come *forza* di lavoro, che diventa poi incongruo ridurre a *ore* di lavoro. Vuoi dire che il plus-valore e il sopra-lavoro corrispondente non sono conoscenze storiche, ma concetti differenziali, sul paragone di due tipi di società economica, per stabilire una legge puramente ideale. Per il Croce, la legge marxista del valore non è una legge *reale* (*che spieghi il fatto*) e neppure una legge etica, perchè, secondo lui, non risponde ad una vera e propria idealità: difatti Marx la dà come *vera*, non come *buona*. Dunque la teoria esposta nel *Capitale* e implicita nel *Manifesto*, non è una dottrina storica, perchè ricerca astratta, e neppur di scienza economica, perchè si limita alla particolare so-

cietà capitalistica. Quello di Marx non è nemmeno un idealismo, il quale fondi una filosofia della storia, perchè non definisce alcuna legge universale necessaria, e si contenta di registrare, come disse lo Engels, la «legge interna delle cose» stesse nel loro svolgersi; al contrario, appunto perchè resta legato al bisogno di rendersi conto d'una particolare configurazione sociale, esistente, rimane un materialismo (positivismo) storico, che non è nemmeno dialettico, nel senso d'un hegelismo nascosto, perchè non si tratta d'un'opposizione di concetti, ma d'un alternarsi di condizioni (economiche) di fatto, osservato *a posteriori*. Di conseguenza, dal punto di vista del suo aspetto pratico, non si tratta neppure, sempre secondo il Croce, d'un moralismo, perchè non ci dà delle norme, nè d'un relativismo etico, che stabilisca un rapporto morale dell'uomo alla

cosa; ma soltanto d'una legge, la quale serve di misura (di criterio) per interpretare certi fatti economici, astratti dalla società reale, e per mostrare le variazioni che subiscono nelle diverse organizzazioni economiche della società. Quindi è un cànone (non una norma!) per l'interpretazione dei fatti economici, ossia un certo *modo di vedere* le cose. Il grande merito della teoria marxista rimane quello d'aver messo in evidenza l'importanza del fatto economico, il che, del resto, aveva i suoi precedenti, come sappiamo, in tutto il movimento dell'economismo inglese.

Il Croce conviene anche sull'importanza storica della ricerca intorno al rapporto economico di capitale e lavoro in una società di tipo capitalistico, come quella che si forma nell'evo moderno. Alla fine, per il fatto che il Marx guarda al rapporto economico e tenta di stabilire un cànone per giu-

dicarlo, fondandosi sulla legge del valore così come lui la pone, il Croce lo chiama «il Machiavelli del proletariato», meravigliandosi anzi come nessuno si sia ancora accorto che proprio Marx è «il più insigne *continuatore* dell'italiano Nicolò Machiavelli», di cui il Croce è così fervido ammiratore, ch'egli stesso, in un suo scritto più recente, intitolato «Politica in nuce» e incluso poi nel volume *Etica e Politica* (Laterza, 3<sup>a</sup> ed., 1945), finisce per intendere anche l'attività politica come iniziativa privata. Allora il fatto politico, ridotto nei termini d'un'impresa individuale, diretta a raggiungere il dominio sociale a traverso il potere del Governo, si livella all'impresa d'ordine economico, in cui non viga altro valore e non domini altra legge che quella dell'economia, cioè dell'interesse privato (individuale). Ecco perchè il Croce finisce col trovar questa rassomiglianza fra Machiavelli e

Marx, dimenticando solo una cosa semplice, che il Machiavelli si occupa d'una politica individualistica, cioè della politica del principe che vuole impossessarsi dello Stato.

Dunque l'apprezzamento del Croce contiene un piccolo equivoco: la politica teorizzata nel *Principe* è un'astrazione, perchè il fatto *politico*, in quanto tale, implica una sua eticità, cioè un rapporto sociale, almeno del principe, sia pure in quanto principe, rispetto alla collettività, allo Stato. Il principe di Machiavelli, studiato come puro individuo, di cui analizziamo le qualità (d'esser ambizioso, avido ecc.) riguarda la psicologia; mentre far della politica vuol dire proporsi dei fini, corrispondenti ai bisogni o agl'interessi almeno della classe dominante (d'un'aristocrazia), se non a dirittura d'una democrazia. Altrimenti, nessun uomo di governo rimarrebbe un sol giorno al po-

tere! Ossia, c'è sempre, attorno a chi fa della politica, un'eticità, un valore morale, che dunque non riguarda soltanto il suo particolarissimo e individuale interesse. Pur quando, per es., il principe usasse solamente la violenza come strumento di governo, bisognerebbe tuttavia ammettere che abbia un certo consenso, sia pure limitatissimo, magari soltanto la passività degli altri o il facile e superficiale entusiasmo delle folle correnti sempre dietro al carro dei vincitori. Insomma, bisogna opporre al Croce, che il fatto politico non si potrebbe neppur definire, se non implicandovi un fatto etico, cioè *sociale*. Ora, nel concetto sociologico di Marx è invece implicito questo fatto morale, perchè per lui l'uomo è *sociale* e l'azione politica si definisce come *etica*, non solo perchè riguarda tutte le classi, ma perchè alla fine il trionfo della classe lavoratrice deve coincidere con la li-

berazione di tutta la società, come preannunzia il *Manifesto*. Quindi chiamare Marx il Machiavelli del proletariato, perchè s'è occupato del fatto economico, senza guardare al moralismo che respingeva come utopistico, è un equivoco, il quale diminuisce il contenuto del marxismo e anzi ne capovolge il senso.

Concludendo, il Croce, col suo senso storicistico tutto particolare, vuol restituire Marx al suo posto, ossia al posto ch'egli s'era dato; e rimettere il materialismo storico nei confini che lo possono *giustificare*, definendolo non come scienza economica generale e tanto meno filosofia, ma «come economia sociologica comparativa che si aggira intorno ad un problema, il quale è, per la vita storica e sociale, di primario interesse». Se non che, rimane sempre fuori da questi termini l'altro Marx, quello della filosofia della pratica e del mito

rivoluzionario. Non appena la mano esperta del Gentile lo risuscita dalle brevi glosse sul Feuerbach, il temperamento filosofico di Marx appare come il movente di tutta la sua dottrina e ce ne spiega anche gli equivoci.

A differenza del Croce, il Gentile, nei due saggi del '99, pubblicati sotto il titolo *La filosofia di Marx*, si riallaccia alle brevi glosse al Feuerbach, per risuscitarne una filosofia della pratica che integra il materialismo storico in senso vie più hegeliano (che io direi piuttosto kantiano) e quindi serve a dimostrare che Marx è il figliuol prodigo dell'idealismo assoluto, perchè discende da Hegel senza rovesciamenti e ne porta con sé un hegelismo che il Gentile naturalmente considera la parte viva del suo pensiero, secondo il modo consueto della storiografia idealistica, che mentre ebbe il merito di risvegliare gli studi storici, ebbe

poi il torto di rifar la storia da un punto di vista parziale, costringendola dentro degli schemi astratti e preconcetti, con lo scopo di far convergere il divenire del pensiero verso l'idealismo assoluto, che ne sarebbe l'ultimo e il più bel fiore.

In che senso dunque Marx sarebbe il figliol prodigo dell'idealismo assoluto? Osserva giustamente il Gentile, che la filosofia di Marx è, prima di tutto, una filosofia della prassi. Il Marx chiama «praxis» il concreto rapporto di azione e reazione fra l'uomo e il suo ambiente storico-sociale, riducibile alle condizioni economiche. Questo rapporto – che è un modo particolare del rapporto di soggetto (ossia di «spirito») a oggetto (ossia «materia») – non è *concreto* nel senso di *particolare* (o empirico) in quanto cioè riguarda un particolare contenuto (economico): è concreto nel senso che per il Marx, come aveva intuito il Labriola,

l'uomo e il suo ambiente formano un'unica *realtà* e non due cose esterne una all'altra. L'uomo non è altro che «bisogno» e «attività» economico-sociale. Il rapporto, quindi, fra soggetto e oggetto è tutto quanto interno.

La «praxis» dunque è concretezza, la quale esclude ogni dualismo, il che riavvicina la posizione di Marx a quella di Hegel, affermando l'identità d'ideale e reale. Invece, il torto di Marx sarà d'aver posto il principio dell'operare nell'attività sensitiva, che per Hegel era un momento del pensiero, produttivo non come senso, ma come pensiero. In Marx, l'organismo del pensiero è l'organismo di un'attività originaria sensitiva («inconscia», dice il Gentile) a cui, si deve far capo. D'accordo, dunque, che il Marx non ha inteso l'attività sensitiva come passività dell'uomo rispetto a un oggetto dato, bensì come un porre

l'oggetto; però qui devia dallo spiritualismo hegeliano, perchè pone l'attività (pratica) nella sensibilità, la quale non è che il primo grado della coscienza fenomenologica. Evidentemente, Marx ha il torto di non essere Hegel!

Comunque, il materialismo marxista, secondo il Gentile, è pur sempre *storico*, nel senso dell'idealismo, perchè riguarda un *dover essere*, l'idea comunista, che è tale a condizione di realizzarsi, e si *deve* attuare, perchè sintesi necessaria delle antitesi storiche immanenti alla società (il comunismo è la sintesi della lotta di classe). Da questo dover essere, d'ordine spirituale, il marxismo trae la sua forza, caratterizzandosi come una filosofia della prassi, che pone un rapporto fra spirito e materia, dove la materia è posta dallo spirito, ossia un rapporto concreto, perchè interno all'attività stessa dell'uomo sociale, di cui la natura è

quell'artificio (ossia quel fatto volontario) ch'è la storia, in cui egli agisce modificando la natura; agisce, perchè è obbligato ad agire, appunto, trovandosi in un'unità sociale. La «praxis» implica società e corso storico. L'individuo concreto è necessariamente pratico, onde la necessità storica e la possibile predeterminazione dello sviluppo della storia. Difatti, la «praxis» implica *finalismo*, per cui v'è nella storia e nella società un'immanente finalità di sviluppo. Società e svolgimento storico come realtà umana, sono due concetti che riavvicinano Marx ad Hegel perchè concreti; solo che l'idealismo idealizzava la storia, mentre Marx la obiettivizza nelle cause materiali.

Il Gentile si diffonde più lungamente sul comunismo critico, implicante la conoscenza della realtà economica, quale strumento per modificarla, e trova giustamente che la coscienza attiva in

quanto critica rientra nella «praxis» per affrettare la soluzione delle antitesi criticate (salvo sempre, secondo il Gentile, l'equivoco di Marx, che il soggetto sia sensitivo, cioè «inconscio» nel senso hegeliano). Dunque il mondo si deve spiegare mediante la prassi che si rovescia: le circostanze formano l'uomo e ne sono formate, perchè l'uomo è *già* uomo sociale; l'effetto reagisce sulla causa e il loro rapporto si rovescia («praxis» rovesciata) in una sintesi di causa-effetto. Si costituisce in tal modo il ritmo dialettico, che può servirci a definir l'hegelismo permanente dentro la filosofia marxista: soggetto (attività pratica) – tesi; circostanze, educazione-antitesi; soggetto modificato – sintesi. Il soggetto nega sé ponendo l'oggetto (determinazione singola della sua attività, dove l'oggetto è il «non essere» di Hegel), e da ciò il divenire del soggetto modificato

dall'oggetto. S'applica alla materia il concetto hegeliano dello spirito. La società stessa, quindi (e non un'idea astratta), risolve le sue contraddizioni. Il Marx non ha criticato il concetto di prassi applicata alla materia, quale forma di questo contenuto. Idealista nato, credette di passare dalla trascendenza all'immanenza, stimando che il soggetto non sia spirito, attività ideale, ma senso, attività materiale; e che il tutto che diviene sia materia. Egli colse il più bel fiore dell'idealismo e del materialismo, ma sboccò nella contraddizione fra contenuto e forma, «eclettismo di elementi contraddittorii».

## XI

### SULLE ORME DI MARX

A differenza dei filosofi, che lo han preceduto, il Mondolfo non si preoccupa tanto di criticare negativamente il Marx, quanto più tosto di ricostruire, sopra le *Glosse al Feuerbach* e quegli altri passi di Marx, che si prestino allo scopo, una filosofia marxista, la quale diverrebbe la filosofia del socialismo, che non esisteva prima e veramente non è esistita neppur dopo, se non vagamente<sup>6</sup>. È possibile costruire sul Marx una filosofia socialista? In fondo, è questo il problema del Mondolfo, il quale è dunque subito d'accordo con il Cro-  
<sup>6</sup> Cfr. i due volumi, *Sulle orme di Marx*, III ed., 1923.

ce e col Gentile, nonché con il Labriola, nel riconoscere, che il Marx ha una sua filosofia, almeno abbozzata, come un germe che si può sviluppare. Anche il Mondolfo riallaccia il fondamento di questa filosofia all'hegelismo, perchè ritrova in Marx, prima di tutto, la legge dialettica, la quale però non è più la legge del pensiero astratto, ma anzi è il ritmo della filosofia solo in quanto «riproduce il ritmo della realtà che diviene», avendo Marx capovolto il concetto dell'idealismo assoluto: reale non è il pensiero, ma l'uomo sociale. Vuol dire che, secondo il Mondolfo, il pensiero marxista si potrebbe risolvere in un criticismo, cioè in una filosofia *critica*, perchè rende consapevole la dialettica della storia.

Il mondo umano, guardato con gli occhi di Marx, ci apparisce come un'opposizione, la quale si ripete all'infinito dentro qualsiasi istituto, che

non appena comincia a svilupparsi, subito tende a scindersi in una destra e in una sinistra opposte fra loro. La realtà è antitesi sempre risorgente fra passato e avvenire, tradizione e rivoluzione, storia e antistoria: è storia, in quanto ogni fatto ha delle condizioni che lo precedono e lo ricollegano a un divenire già divenuto; ed è antistoria, in quanto ne insorge sempre una forza nuova, che si oppone al passato e rivoluziona le condizioni esistenti, per formar quindi la storia di domani. Come da per tutto, in ogni istituto, e tanto più negl'istituti politici, a un'esigenza conservatrice e quindi reazionaria s'oppone un'esigenza innovatrice e rivoluzionaria. Il Marx pensava, che nella dialettica concreta degli opposti, trasportata dal mondo ideale di Hegel al mondo reale, storico e sociale, isolando uno solo dei due momenti, la tesi o l'antitesi, la destra o la sinistra, per costruirvi

sopra una teoria della storia (come di solito si fa), non si può che metter capo a una teoria parziale, la quale certamente peccherà di astrattezza. Tutte le ideologie precedenti, anche socialiste, per il Marx sono astratte (utopistiche) proprio per questo, che han teorizzato soltanto l'elemento rivoluzionario (l'antistoria), senza tener conto della tradizione (la storia). La novità del marxismo starebbe nel suo hegelismo di sinistra che rovescia lo Hegel, negando le astrattezze e dimostrando che il divenire storico è la dialettica della tesi e dell'antitesi, intesa concretamente come prassi che si rovescia, ossia come azione dell'uomo sull'ambiente e reazione dell'ambiente sull'uomo.

Qui ci appare il primo grande carattere, che secondo il Mondolfo si può attribuire positivamente alla filosofia nascosta sotto il Marx. Il secondo è strettamente connesso con il primo, e anzi v'è im-

plicito: la filosofia del Marx, a differenza di tutte le precedenti teorie e scuole politiche, ch'egli aveva criticate, non ha un fondamento teoretico, cioè non deduce i suoi principii da fondamenti di tipo teoretico, perchè non vuole averlo. Quando Marx dice di non voler fare della filosofia, ha perfettamente ragione, perchè infatti non ne fa; ma la sua filosofia da esterna diventa interna al metodo stesso adottato per l'azione politica. Ossia: la sua non è una filosofia *della* pratica, ma una filosofia *pratica*. Non vuole solo interpretare, vuole cangiare (11.a Glossa). Anzi, il Mondolfo intende quest'ultima glossa di Marx, *trasformandola* così: solo chi si prefigge di cangiare il mondo lo sa interpretare. Il pensiero, per il Marx, è azione. Su ciò il Mondolfo fonda il principio volontarista e attivista della concezione critico-pratica di Marx, accostandosi al Gentile. È il punto più delicato

della filosofia marxista.

Questa interpretazione del Mondolfo fa dunque apparire nella storia del pensiero una filosofia (marxista) del tutto nuova, che nega se stessa come filosofia per porsi come vita, come pratica, cioè una filosofia vivente, che è il fare stesso: il conoscere è il fare! Partendo dall'unica premessa, che troviamo nella storia della filosofia, d'un conoscere coincidente con l'agire (Vico), potremmo arrivare solo con un salto, a traverso tutto l'illuminismo e il romanticismo, ad una filosofia, la quale finalmente metterebbe in pratica quel concetto vichiano, del convertirsi fra loro del conoscere e del fare.

Questo, in brevissimi termini, è il pensiero del Mondolfo, che poi si mette al seguito di Marx per divenirne l'epigono e dare al socialismo una filosofia, la quale avrebbe questo carattere singo-

larissimo, d'essere non solo filosofia dell'azione, ma sopra tutto azione, il che è facile poi capovolgere. Allora, a giudizio del Mondolfo, non ci rimane che metterci d'accordo sopra una parola.

Marx avrebbe sempre chiamato *critico* il suo materialismo, volendo significare che la prassi rivoluzionaria non è cieca, che la rivoluzione non è fatta dagli scamiciati, mossi soltanto dalla miseria. Mentre in una lettera già citata aveva detto che la miseria è una grandissima forza della storia, invece nel *Manifesto* corregge il suo giudizio, riconoscendo che in tal caso la prassi sarebbe mossa unicamente dal sentimento e quindi rimarrebbe cieca. Viceversa, noi sappiamo che, per il Marx, la prassi rivoluzionaria è mossa sempre dalla conoscenza della crisi attraversata dalle istituzioni economiche vigenti, e quindi da una coscienza *critica* e appunto per ciò capace di susci-

tare un movimento di tipo politico, il quale rappresenti la coscienza della classe operaia e spinga questa classe alla rivoluzione.

Prima di concludere, apponiamo qualche breve osservazione generalissima a questi critici di Marx. La prima questione: c'è dunque una filosofia (una teoria) sotto il metodo rivoluzionario marxista della lotta di classe? Il Marx, in qualche punto, dice di no: il comunismo non ha idee, non è scaturito dal cervello d'un uomo; sì bene muove dall'osservazione dei fatti, e appunto per ciò non è utopistico. In tal caso, ci dovremmo limitare a parlar di Marx solamente come d'un uomo politico, al quale spetterebbe un posto nella storia, perchè avrebbe dettato un certo programma a certi partiti, e nient'altro. Ma i filosofi si son subito accorti, che dentro al marxismo si nasconde una filosofia. Difatti, per quanto Marx lo neghi, egli fa

continuamente della teoria: dal *Manifesto* fino al *Capitale*, v'imbattete da per tutto in un teorico della politica, della sociologia e anche in un critico della filosofia stessa. Questo pensiero che si vuoi negare, nell'atto stesso in cui si nega, pensa e forma così un sistema, chiamato poi realistico e contrapposto a quella filosofia, che il Marx respinge come utopistica.

Dunque, esaminiamo qual è il contenuto teoretico del marxismo, riassumendo, intanto, quel che già sappiamo. Prima di tutto, questo: il pensiero teoretico di Marx comincia dal momento in cui egli volge le spalle allo Hegel, si pente perfino d'aver «cocotteggiato» con lui e fonda la sua sociologia sopra la *materia*, ossia i bisogni, le attività e i fatti economici. La società, in quel momento, gli appare come società economica. Tutti gli istituti sociali, non solo giuridici e politici, ma

anche morali e religiosi, non si posson spiegare che mediante il bisogno economico. La politica, in ispecie, e poi anche l'eticità degli uomini (per es. la formulazione d'imperativi morali) non sono altro che il riflettersi nella coscienza di condizioni economiche di fatto. Per es., un partito politico è la forza stessa economica, che agisce politicamente. Quindi, in fondo, la scienza sociologica e storica sarebbe l'economia. Viceversa, la critica che abbiamo mossa al Marx, ci ha condotti a una conclusione opposta. Abbiám veduto, che l'economismo marxista non è nemmeno un economismo! Tutte le volte che Marx fa dell'economia, e tanto più nel *Capitale*, troviam delle teorie, che non corrispondono minimamente ai fatti economici e quindi gli economisti han potuto sempre mettere in disparte, come se non fossero. Valga l'esempio della famosa legge del plus-valore, che

non risponde, come il Marx pretenderebbe, a nessuna osservazione di fatto, ma ad un principio d'ordine morale, che il lavoro sia elemento fondamentale dell'economia e debba venir remunerato non come uno strumento del capitalista, ma come un valore finale. Questa non è la constatazione d'un fatto economico, bensì l'affermazione d'un ideale che speriamo di raggiungere un giorno, ma che finora non è stato raggiunto. Noi sappiamo che il prezzo, sul mercato, si definisce nel rapporto fra chi produce e chi consuma. In un mondo puramente economico, come quello in cui vorrebbe rimanere il Marx, la quistione del plus-valore e del plus-lavoro corrispondente, inteso come il *furto* perpetrato dal capitale ai danni del lavoro, non avrebbe nessuna ragion d'essere, appunto perchè non è una quistione d'economia. Dunque non possiamo caratterizzare il sistema

marxista come un sistema economicistico e quindi non possiamo nemmeno chiamarlo materialismo, perchè questa parola implica una presunzione puramente polemica, che l'uomo sia soltanto un uomo economico e in fondo non espliciti nessun'altra attività e quindi non abbia altra coscienza. Questa sarebbe la più grande astrazione, cui si potrebbe metter capo, tipicizzando, se non proprio l'individualismo economico della borghesia, per lo meno quell'essere umano che si pone per unico fine il guadagno economico.

Quanto al secondo principio, della lotta di classe, anche qui s'è toccato più volte il problema, sempre con questa pregiudiziale critica. Vogliamo parlare, come crede di parlare il Marx, d'un fatto sociale? Allora va riconosciuto subito, che la lotta di classe non è un fatto storico costante. Nei paesi più poveri non c'è lotta di classe, perchè l'affa-

mato, quanto più ha fame, tanto più si umilia davanti al suo padrone. Se mai è un fatto particolare, limitato a un certo momento storico e a un certo tipo di società, come sarebbe quella borghese in una certa fase del suo sviluppo (quella di cui si occupa il Marx), quando cioè dalla piccola borghesia si viene al grande capitalismo monopolizzatore e azionario, che prende in mano le redini anche della cosa pubblica e domina la società del suo tempo, muovendone tutte le fila al solo scopo d'arricchirsi. Può esserci allora una lotta di classe, in quanto la classe si forma unificandosi a mezzo dell'organizzazione sindacale. Per ciò, quando si parla di classe, e di lotta, si parla d'una classe che non *c'è*, ma *si fa*, e d'una lotta che non *esiste*, ma che noi *facciamo esistere*, dando alla classe una coscienza politica: per cui si supera l'economismo puro e semplice in una prassi

riflettente un benessere a venire, che si cerca di attuare a traverso una propaganda di tipo politico. C'è lotta di classe, dal momento in cui sorgono dei partiti classisti, i quali l'hanno proprio per loro programma. La lotta di classe marxista è dunque quella che il Marx vuole e chiede alle classi dei lavoratori, per una trasformazione sociale. Il che rovescia la posizione d'un puro economismo, riguardante la conoscenza scientifica di condizioni economiche di fatto, in una posizione di tipo romantico o almeno volontaristico, che diviene spinta all'azione. L'uomo, il quale prima era in quella coscienza che reagiva all'ambiente (le condizioni di fatto), da cui egli era dominato, ora diventa protagonista della storia con la sua volontà di dominare.

Son posizioni così diverse, che portano poi, anche politicamente, a risultati molto differenti. Se

partiamo dal primo Marx (economista), il risultato sarà questo: quando la lotta di classe abbia conseguito il suo fine, ossia i lavoratori abbiano rivoluzionato la società, detronizzando il capitale e prendendo possesso della cosa pubblica, non ci sarà più politica, dal momento che la politica non sarebbe che l'azione delle stesse forze economiche, per conquistare un dominio inteso soltanto come strumento della forza economica. Appunto questo risultato i Russi credono d'aver raggiunto. Secondo un rigido e coerente economismo, non v'è più ragione d'un dominio politico della società e in generale d'una vita e di una lotta politica, dopo che il Partito ha vinto e rovesciato la parte opposta. Per cui, una votazione politica in Russia non è un fatto politico, ma, direi quasi, amministrativo, come può succedere in un'azienda, dove tutti sian d'accordo circa il direttore. Ciò spiega,

perchè i Russi ci dànno oggi l'esempio di votazioni al cento per cento! La vita politica ricomincia nei rapporti con l'estero, dove non si sia ancora realizzato un comunismo mondiale. Se invece partiamo dal secondo Marx (romantico, volontarista), che sembra ignorare se stesso, allora si capovolge la prospettiva: quando l'attività politica avrà raggiunto un nuovo rapporto di produzione, ritorneranno ancora i partiti politici, perchè essi non rappresentano lo stato di fatto, ma un avvenire migliore, mentre nessuno potrà mai dire all'uomo: *Fermati, oggi sei pago, oggi sei felice!*

E non vedo nemmeno lo storicismo, su cui hanno tanto insistito i critici di Marx, e dal quale sarebbe venuto fuori a dirittura un determinismo economico: perchè, se per storia intendiamo la conoscenza degli avvenimenti riguardanti la società umana, è impossibile uno storicismo come sistema

(una filosofia della storia); la storia è la storia!  
Non c'è ragione di spiegarla, riportandola a un fondamento. Ma nel Marx non v'è neppure una ricostruzione e una valutazione obiettiva del fatto storico; al contrario! Vi sono idee generalissime, gettate con grande fantasia e deformanti la storia. Questo storicismo, insomma, o dovrebbe riguardare la forma (il pensiero) e allora dovrebbe tener conto di tutte le idee, mentre Marx tien conto d'una sola (il comunismo critico), così che sarebbe parzialissimo questo sistema formale d'una storia fondata sul solo principio rivoluzionario della lotta di classe; o dovrebbe riguardare il contenuto, ma non è vero neppur questo, perchè i contenuti reali non interessano il Marx, se non in quanto la constatazione di certi fatti, per es., delle terribili condizioni in cui si trovavano i tessitori inglesi di allora, gli servono per spingere

in quel momento alla lotta sociale.

Non si tratta neppure d'un materialismo storico, perchè abbiām veduto che non regge alla critica (non c'è mezzo che per l'uomo non diventi un fine), e nemmeno d'un hegelismo o d'un cripto-hegelismo, perchè, nonostante tutte le concatenazioni genetiche con lo Hegel, tuttavia abbiām visto, come il Marx abbia ragione di dire che il suo non è un sistema hegeliano. Si è detto però che è un idealismo – chiamando così il suo volontarismo fondato sul bisogno e non sull'idea –, ossia una costruzione del pensiero, la quale s'impone a un certo momento nell'azione; ma rimane pur sempre un idealismo *soggettivo*, mentre quello di Hegel è *oggettivo*. Concluderemo dunque, che il fondamento del pensiero marxista è l'attivismo, cui crede il Mondolfo, insieme con il Gentile? Stando alle glosse, non parrebbe; e meno ancora

se ci riferiamo al comunismo critico. Conoscere e fare s'identificano proprio? Il Marx distingueva fra pensiero e atto. Il soggetto conosce l'oggetto in quanto lo «pone», dice Marx; e lo pone in quanto opera. Porre l'oggetto non vuol dire *creare* l'oggetto. Apprendere facendo non significa altro, se non che noi conosciamo gli oggetti in quanto siamo attivi verso di loro: attività che rimane teoretica, se bene subordinata ai fini pratici: tanto vero che Marx non esclude un'attività teoretica pura, un conoscere per conoscere, quantunque lo lasci da parte come d'importanza solo dottrinale e scolastica.

Ecco dunque perchè si può chiamare un *criticismo* il pensiero di Marx, il quale di fatti dice *critico* il suo materialismo, perchè adopera l'attività conoscitiva e in fondo la ragione come strumento dell'azione (come mezzo per agire). Egli afferma

che la conoscenza è tale, se serve ad agire; ma non conclude, come invece lo spinge a concludere il Mondolfo, che la conoscenza è l'azione. Insomma, le glosse dicono, che il soggetto, invece di attendere passivamente gli oggetti e di riceverli per «intuizione» o contemplazione, che non si saprebbe come sia originata (non avendo l'oggetto in sé alcun *valore*), va loro incontro, ossia li pone, e li pone perchè sono i *fini* delle sue azioni. E anche l'ultima glossa non dice, che per interpretare il mondo bisogna cangiarlo; dice che, oltre che interpretare, si tratta di cangiare ossia, interpretiamo per cangiare. La conoscenza è, sì, un modo della vita pratica, alla quale serve di strumento, ma non si confonde con essa: tanto vero, che la sua funzione è proprio quella di trasformarsi da mezzo in fine, ponendo l'oggetto dell'attività pratica. Porre significa *valutare*, criticamente. Marx è

tutto qui.

Riepilogando e concludendo: non si può parlare, circa il pensiero marxista, né di materialismo né di hegelismo in senso proprio, ma più tosto d'una filosofia dell'azione politica, anche questa non intesa però (con il Mondolfo) come una filosofia *pratica*, ma proprio come una filosofia *della* prassi. Difatti, quello di Marx non si può chiamare un attivismo, per la ragione detta di sopra: per lui il pensiero è prima di tutto critico, è una valutazione che spinge la volontà verso la meta che ci siamo posti. Pertanto, la sua filosofia rimane nell'ambito d'un criticismo alla maniera di Kant: egli chiama comunismo critico quell'azione che si fonda sopra la critica dei fatti (dell'esperienza) ed è spinta da un'idealità, ossia da un valore d'ordine etico, proprio come in fondo era il succo del pensiero kantiano. Anche il documento più impor-

tante, che si suol portare a riprova dell'attivismo marxista, il famoso *Manifesto dei comunisti* pubblicato nel, '48, finisce invece col riconfermare il nostro modo di vedere, perchè questo manifesto non si può chiamare né un documento scientifico, né d'altra parte una mitologia utopistica (nel senso di Marx), ma si colloca fra l'uno e l'altra: è un rovesciare sopra l'analisi dell'esperienza una posizione di tipo pratico, la quale è il vero fondamento del pensiero marxista e che io chiamerei la sua *etica del lavoro*.

## XII

### LA MAGNA CARTA DEL SOCIALISMO.

Non ci rimane che rileggere insieme qualche pagina del *Manifesto*, scritto in collaborazione dal Marx e dallo Engels. Anzi, a questo proposito ci sarebbe da fare uno studio, assai fine e delicato, per vedere dove stia la mano dell'uno e dove quella dell'altro: senza dubbio c'è anche la mano di Engels, ma vi si sovrappone sempre il rimaneggiamento di Marx, salvo qualche punto che rimane scoperto. È come un canto a due voci, che non van sempre d'accordo. In certo modo, lo Engels dev'esser stato suggestionato dalla forza, dalla vivacità e dall'acume dell'ingegno di Marx.

La prima parte (*Borghesia e proletariato*) dovrebbe consistere nel famoso esame storico della borghesia e nella deduzione scientifica, secondo Marx, della necessità della lotta di classe fra borghesia e proletariato, di cui l'opposizione caratterizzerebbe la società presente (di cent'anni fa!). Attraverso un riassunto storico, assai vivace e sommario, Marx vuol dimostrare, che ci sarebbe sempre stata una lotta di classe, la quale tuttavia si sarebbe acuita progressivamente, per assumere soltanto oggi il suo aspetto veramente genuino, come noi l'osserviamo. Benché, in un certo senso, ci sia stata anche prima tanta più miseria e tanta più ricchezza, se ricchezza vuol proprio dire agio goduto in ozio, la vera e propria lotta di classe insorgerebbe soltanto dalla presente società borghese. Secondo Marx, l'intera società si va scindendo ogni giorno di più in due campi nemici,

in due classi direttamente opposte, la borghesia e il proletariato, che divengon gli attori della storia di oggi.

La borghesia contemporanea si è formata per evoluzione dalla piccola borghesia manifatturiera e artigiana, che a sua volta aveva i suoi precedenti nelle corporazioni medioevali. Ma quando dalla piccola borghesia si sviluppa la grande borghesia industriale, ecco che il mondo si trasforma e il Marx si fa poeta. Mentre vuol essere sempre freddo e analitico, qui s'accende d'un'ammirazione, che è strano non sia stata osservata prima d'ora, nel presentarci la borghesia con un sentimento di meraviglia per il prodigio ch'essa ha saputo operare nella società, uscendo dal piccolo centro locale, industriale paesano rurale, e aprendosi le vie e i mercati del mondo, aumentando i suoi capitali e quindi la sua forza e respin-

gendo sempre più indietro, nella sua celere marcia, quelle residue classi medioevali, da cui s'era generata e che ormai rappresentano solo un ostacolo al suo progresso, un nemico dalla parte del passato, mentre ne sorge un altro dalla parte dell'avvenire: il proletariato industriale.

Di conseguenza, anche l'attività politica si rinnova e si accentua: il potere politico, nello Stato moderno, passa nelle mani d'una giunta amministrativa degli affari comuni di tutta la classe borghese. Ossia: il fatto politico perde il suo significato propriamente politico, che aveva avuto durante il feudalesimo, di acquisizione del potere e di conquista del dominio da parte dei monarchi, dei feudatari e delle classi privilegiate, e ne acquista uno nuovo di più stretta aderenza alle condizioni economiche. Per ciò la borghesia appare agli occhi di Marx come una classe rivoluzionaria

per sua natura, la quale ha esercitato nella storia un'azione profondamente innovatrice, rompendola con tutte le tradizioni e travolgendo ogni ostacolo. rifiutando tutti i pregiudizi e respingendo ogni autorità, figlia soltanto di sè stessa e della sua spregiudicata attività, col risultato di sciogliere la società dai vecchi legami, per fondarla esclusivamente sopra il rapporto economico. Appunto in questo economismo, che dunque sarebbe il frutto della borghesia, il Marx stringe anche la lotta di classe comunista, il che riduce subito la portata filosofica, storica e sociologica della sua teoria.

«Dovunque è giunta al dominio essa (la borghesia) ha distrutto tutte quelle condizioni di vita, che eran feudali, patriarcali, idilliache. Essa ha distrutti senza pietà tutti quei legami multicolori, che nel regime feudale avvincevan gli uomini ai loro naturali superiori, e non ha lasciato fra uomo

ed uomo altri vincoli da quelli in fuori del nudo interesse, e dello spietato pagamento in contanti (*Ossia: distruggendo le vecchie classi privilegiate, le caste chiuse, cui s'apparteneva di padre in figlio, ha creato fra gli uomini un'uguaglianza che prima non c'era, mettendoli fra loro in un rapporto sociale ugualitario per tutti, quello appunto «del nudo interesse».* Se da una parte si avverte un disprezzo – illogico in Marx! – per questa borghesia, dall'altra, traspare pur sempre una certa ammirazione). Essa ha spento i santi timori dell'estasi religiosa, l'entusiasmo cavalleresco, e la sentimentalità del piccolo borghese dalle limitate abitudini, immergendo il tutto nell'acqua gelida del calcolo egoistico. Ha risolta la dignità personale in un semplice valore di scambio; ed alle molte e varie libertà bene acquisite e consacrate in documenti, essa ha sostituito la sola ed unica

libertà del commercio, di dura e spietata coscienza (*È la sola libertà veramente democratica! Perché nel mondo borghese, anche l'ultimo venuto può diventare un capitalista, pur che abbia iniziativa*). Al posto, in una parola, dello sfruttamento velato di illusioni religiose e politiche, essa ha messo lo sfruttamento aperto, senza pudori, diretto e brutale.

«La borghesia ha spogliato della loro aureola le professioni, che per l'innanzi eran tenute per onore e degne di rispetto. Essa ha fatto del medico, del giurista, del prete, del poeta, dello scienziato i suoi salariati.

«La borghesia ha messo in chiaro come la brutale manifestazione della forza, che i nostri reazionarii ammirano nel medioevo, avesse il suo appropriato complemento nella più dozzinale poltroneria. Essa per la prima ha dimostrato cosa

possa l'attività umana. Essa ha creato ben altre meraviglie, che non le piramidi egiziane, gli acquedotti romani e le cattedrali gotiche; essa ha condotto ben altre imprese che non le migrazioni dei barbari o le crociate. *(Qui ritorna viva l'ammirazione: la borghesia ha spogliato i ricchi e i signori di quei falsi valori ancor feudali, che son l'ozio e la forza. L'opera di guerra, per es., era tenuta in grande onore nel Medio Evo).*

«La borghesia non può esistere se non a patto di rivoluzionare di continuo gl'istrumenti della produzione, il che vuol dire i modi e rapporti della produzione, ossia, in ultima analisi, tutto l'insieme dei rapporti sociali *(Dunque la borghesia è un fermento, che innova di continuo la società, invece di proseguire passivamente sulla strada già solcata dai padri)*. La immutata conservazione dell'antica maniera del produrre era la prima con-

dizione di esistenza delle antecedenti classi industriali. Cotesto continuato sovvertimento della produzione, cotesto ininterrotto scuotimento delle condizioni sociali, cotesto moto perpetuo, con la insicurezza che assidua l'accompagna, contraddistingue l'epoca borghese da tutte le altre che la precedettero. Tutti gli antichi e irruginiti rapporti della vita, con tutto il loro seguito di opinioni e credenze ricevute e venerate per tradizione, si dissolvono; e i nuovi rapporti che subentrano passano fra le anticaglie, prima che abbiano avuto tempo di fissarsi e di consolidarsi. Tutto ciò che avea carattere di stabile e rispondente a gerarchia di ceto si svapora, tutto ciò che era sacro si laicizza, e gli uomini si trovano da ultimo a dover considerare le loro condizioni di esistenza con occhi liberi da ogni illusione».

Questa pagina ha un duplice senso: è l'esalta-

zione dell'operosità sempre nuova della borghesia, e di questo valore umano che si attua continuamente nella storia; ma nello stesso tempo è un atto d'accusa contro questa borghesia, la quale ha ripudiato tutti i valori e non riconosce altro Dio che l'oro. L'ammirazione dello storico contrasta con la critica dell'uomo, che dunque ha una sua etica senza cui non l'avrebbe fatta. Marx continua nel suo esame, per innestare sui caratteri della borghesia quelli del proletariato. La borghesia industriale non lavora più su basi nazionali, ma su basi internazionali, superando anche i confini delle nazioni, allargando in tutto il mondo i suoi mercati e allacciando le comunicazioni fra tutti i paesi della terra. Come accade per i prodotti materiali, di cui si cercano le materie prime oltre i confini nazionali, così è dei prodotti intellettuali, che da proprietà d'ogni singola nazione divengo-

no proprietà di tutti. Questo però non implica, per il Marx, che non vi sia più imperialismo: al contrario! «Per via del rapido perfezionamento di tutti gl'istrumenti della produzione, e per le comunicazioni divenute infinitamente più facili, essa trascina per forza nella corrente della civiltà anche le nazioni più barbare. I bassi prezzi delle sue merci son la pesante artiglieria, con la quale atterra tutte le muraglie cinesi, e con la quale ha fatto capitolare i barbari più induriti nell'odio dello straniero. Costringe tutte le nazioni ad adottare le forme della produzione borghese, se pure non vogliono perire, e le forza a ricevere ciò che dicesi civilizzazione, ossia a farsi borghesi. A dirla in una sola espressione, crea un mondo a immagine e similitudine sua».

Altro carattere della civiltà borghese è l'urbanissimo, per cui gran parte della popolazione rurale

vien sottratta alla campagna, per trasformarsi nel proletariato della città, col risultato di produrre degli enormi conglomerati umani, racchiusi nelle mura cittadine, condizione che divien poi importantissima per comprendere il formarsi d'una classe proletaria opposta alla classe borghese; finché il proletariato era disseminato nel mondo, non aveva la possibilità di unirsi in associazioni. Anche questo, in fondo, è stato reso possibile dalla borghesia, la quale ha centralizzato i mezzi di produzione e raccolto in poche mani la proprietà, centralizzando di conseguenza anche il potere politico. Giova ripetere, che pur questa legge marxista di tendenza a centralizzare la produzione, è stata poi smentita, almeno in parte, dagli avvenimenti di questo secolo: oggi vediamo che le industrie tendono nuovamente ad evadere dalle mura cittadine. È vero che le proprietà tendono

ad accentrarsi in grandi proprietà, riducendosi in poche mani, ma è anche vero che si produce il fenomeno opposto, dell'atomizzarsi della ricchezza nel capitalismo azionario. Del pari, non è vero che il formarsi della grande industria verticale abbia impedito il prosperare anche delle piccole industrie, dell'artigianato, il quale invece ha seguito a fiorire. Se qualche piccola iniziativa è stata troncata dalla concorrenza della grande industria, altre iniziative artigiane sono sorte, o almeno aziende private specializzate nella produzione di pochi oggetti ben lavorati, con gusto (l'Italia, per es., ha questa capacità artigiana di produrre una merce scelta); mentre di solito la grande industria ha preferito fare un lavoro largamente produttivo, seguendo la convenienza di produr molto e guadagnare sopra un piccolo margine. Quindi la storia ci ha mostrato, che le leggi marxiste di ten-

denza son vere solo per un aspetto, perchè di fatto s'è attuata una risultante media (il *terzo escluso* di Marx!) tra le forme e le forze opposte che avrebber dovuto escludersi a vicenda.

«Nel suo dominio di classe, che dura appena da un secolo, la borghesia ha messo in essere delle forze produttive, il cui numero e la cui portata colossale supera quanto avesser mai fatto le passate generazioni tutte insieme. Aggiogamento delle forze naturali, le macchine, l'applicazione della chimica alla industria e all'agricoltura, la navigazione a vapore, le ferrovie, il telegrafo elettrico, la messa a cultura d'interi continenti, i fiumi resi navigabili, delle popolazioni intere sorte quasi miracolosamente dal suolo: – ma quale dei secoli antecedenti avrebbe mai presentato che tali forze produttive giacessero latenti in seno al lavoro sociale?». Adesso rifacciamo un passo indie-

tro, per dimostrare che la borghesia ha voluto schiantare le precedenti condizioni feudali, togliendo via le barriere che dividevano paese da paese. Secondo Marx, questo è avvenuto per ragioni d'interesse economico, di fronte alle quali la borghesia non ha più guardato a confini e ha ripudiato gl'ideali del passato, pur di aprirsi le nuove strade. «Sotto i nostri occhi si va compiendo un processo analogo». La borghesia deve cedere a sua volta perchè è giunta, dice Marx, al suo punto critico. Essa «rassomiglia allo stregone che si trovi impotente a dominare le potenze sotterranee che lui stesso abbia evocate». Questa potenza sotterranea è il proletariato, il quale attende il momento per reagire con la sua prassi rivoluzionaria. sopra la classe borghese. Quale sarà questo momento? La crisi commerciale. Per la sua stessa forza di produzione, per la sua stessa atti-

vità fervida e mai sazia, per il suo inesausto desiderio di guadagno, di capitale accumulato, la borghesia va contro a delle crisi e specialmente a quella che si chiama la crisi della sovrapproduzione. «Ma la borghesia non ha soltanto ammanito le armi, che devono recarle la morte; perchè essa ha anche prodotto gli uomini che quelle armi hanno da portare, e sono gli operai moderni, *i proletarii*». Con questa parola, Marx intende la classe dei lavoratori che non posseggono nulla, tranne la loro famiglia.

Che succede allora del lavoratore? L'operaio tende a ritornare all'artigianato, perchè l'artigiano è un uomo e il suo lavoro reca un'impronta personale, che diviene anch'essa un elemento di stima sul mercato. Difatti, chiamando un artigiano ad arredare una casa, non se ne paga il lavoro come se fosse quello d'una macchina, ma secon-

do la valutazione del suo gusto e della sua capacità, tanto vero, che si preferisce un artigiano a un altro, come accadeva nelle botteghe medievali. Invece la grande industria borghese livella tutti i lavoratori fra loro, riducendoli a macchine e quindi a merce. Allora l'attività dell'operaio perde ogni impronta personale, ogni carattere d'indipendenza e per ciò anche ogni attrattiva: l'operaio sostituisce una leva, il che s'è andato avverando in questo secolo, in particolare col taylorismo, ossia con la produzione del lavoro a serie, specialmente nel Nord America; oppure l'operaio diventa accessorio della macchina e non conta più niente per sè stesso e per la sua capacità. Quindi anche la remunerazione del lavoratore deve cedere a quel limite che è valutato semplicemente come convenienza del costo. Ne veniva, di conseguenza, quell'altra legge marxista di tendenza:

il salario va sempre più livellandosi ai semplici mezzi di sussistenza, proprio perchè l'operaio tende, secondo Marx, a diventare semplice *strumento* di lavoro. Il livellamento del prezzo della merce-lavoro ai mezzi di sussistenza, produce il proletariato vero e proprio. Conseguenza importantissima: si costituisce nella fabbrica un rapporto di dominio del padrone sul lavoratore, e viceversa di subordinazione assoluta del secondo al primo, del tutto simile a quella del militare che obbedisce agli ordini del superiore e non ha nessuna responsabilità, perchè è soltanto un esecutore meccanico, e quindi moralmente limitato, d'una volontà altrui.

Altra legge di tendenza: le piccole e medie classi, sopravvissute alla distruzione del passato regime pre-borghese, ora si proletarizzano, cioè tendono a livellarsi alla vita dell'operaio, perchè

anch'esse diventano salariati del patronato e quindi rimunerate il meno possibile. Il che, osserva Marx, le getta nelle file del proletariato; con la riserva però, che queste classi entrano a far parte della famiglia proletaria pur sempre per dei fini oltrepassati dalla storia, cioè per una tendenza a tornare indietro, anzi che far procedere avanti la società verso una forma sempre più economicistica e quindi, in certo senso, sempre più borghese, dove però la borghesia verrebbe poi sostituita nella sua funzione attiva di produzione da un'iniziativa statale che succederebbe all'iniziativa individuale.

Qui s'innesta l'altra configurazione storica: quando il proletariato comincia ad unirsi, formando un grande esercito, rimane pur sempre alle dipendenze, del capitalismo e al servizio degli interessi borghesi, per i quali farebbe anche la sua ri-

voluzione proletaria, quando vien messo in moto dalla borghesia in lotta contro i valori sociali del vecchio mondo feudale, la monarchia, le aristocrazie del sangue e della milizia, e via dicendo, a cominciare dalla Rivoluzione Francese, la quale è stata fatta con il concorso del proletariato, unito nella comune miseria, e tuttavia si caratterizza come una rivoluzione tipicamente borghese: la lotta del Terzo stato contro il feudalismo. Però il proletariato impara a lottare a questa scuola di rivoluzione, conseguendo di tanto in tanto anche le sue proprie vittorie e conquistandosi, secondo Marx, la coscienza di classe, per cui la sua stessa lotta di classe diventa una lotta politica, così che alla fine la borghesia è in guerra su tutti i fronti: da una parte con il mondo di ieri, e dall'altra con il mondo di domani. Quel proletariato ch'era già il suo esercito, oggi le si rivolge con-

tro e la borghesia s'affanna invano a ricacciarlo indietro, mentre esso cresce di numero e di forza, con la sua organizzazione, e cresce anche, per il Marx, di coscienza, cioè diviene consapevole d'essere oggetto di sfruttamento e d'esser diventato una merce qualunque, ond'è spinto a superare le forme economiche borghesi, aprendosi una via di salvezza.

«Le condizioni di esistenza della vecchia società son come distrutte nelle condizioni di esistenza del proletariato. Il proletariato è senza proprietà; i suoi rapporti con la moglie e coi figliuoli non hanno più nulla di comune coi rapporti borghesi della famiglia... Le leggi, la morale, la religione diventano per esso tanti pregiudizi borghesi, dietro i quali si nascondono altrettanti interessi borghesi (*Come la borghesia, per suo conto, aveva tolto di mezzo tutti i valori, così adesso il proletariato,*

*per esser solo proletariato, si trova, a sua volta, a non averne più nessuno)... I proletarii non han nulla di proprio da assicurare, essi han solo da abolire ogni sicurtà privata, ed ogni privata guarentigia. (È tutto un mondo che rovescia la scala dei valori!).*

«Tutti i movimenti avvenuti fin qui furon di minoranze, o nell'interesse delle minoranze. Il movimento proletario è il movimento spontaneo della gran maggioranza, nell'interesse della gran maggioranza. Il proletariato, infimo strato della società attuale, non può sollevarsi, non può levarsi ritto, senza che tutti i sovrapposti strati della società ufficiale vadano in frantumi». D'altra parte, la borghesia, a un certo momento, si mostra incapace di regnare la società non può più vivere sotto il suo dominio: l'esistenza dell'una è incompatibile con quella dell'altra. «Essa (la borghesia) in-

nanzi tutto produce i suoi propri becchini. La rovina della borghesia e la vittoria del proletariato son del pari inevitabili».

Questa prima parte del *Manifesto* del '48, la *Magna Carta* del socialismo e del comunismo, è di gran lunga la più importante, per la critica e per la storia, e dunque consiste in una specie di quadro storico a tinte drammatiche della società borghese, ammirata dal Marx, in quanto è diretta da una classe attiva e libera da pregiudizi e tradizioni, la quale apre il campo della produttività a qualsiasi individuo che non manchi d'iniziativa, senza tenere in nessun conto i vecchi privilegi del sangue e della milizia, e schiude tutte le vie del mondo all'attività economica; viceversa odiata e maledetta, in quanto è portata dalla sua esigenza strettamente economista a trattare il lavoro umano come merce, avvilendolo in una condizione di

sfruttamento sempre maggiore, fino a pauperizzare del tutto la classe operaia. Drammatico contrasto, dove la borghesia apparirebbe, ripetiamo, come lo stregone che ha suscitato gli spiriti e non può più domarli! Essa avrebbe allevato nel suo stesso seno la forza che deve ucciderla.

Nelle altre parti del *Manifesto*, si parla invece della critica, come viene intesa dal Marx, ossia della tattica di quel partito comunista, che sarebbe la coscienza critica della classe operaia e quindi dovrebbe guidarla alla rivoluzione sociale. Il comunismo, secondo Marx, non è nemmeno un partito, come poi è divenuto, ma una parte, una frazione, un'ala dei partiti avanzati progressisti. Difatti, la seconda parte s'intitola *Proletarii e Comunisti*. La differenza è perspicua: proletari sono tutti coloro i quali son caduti nella condizione d'esser alimentati quanto basta perchè possano

continuare a produrre; i comunisti costituirebbero invece quella parte, la quale dovrebbe dare a tutto il proletariato la coscienza del momento opportuno per la sua redenzione. «I comunisti son dunque, in pratica, quella frazione di tutti i partiti operai di tutti i paesi, che è la più decisa, e che più spinge ad avanzare: ed essi poi s'avvantaggiano teoreticamente su la rimanente massa del proletariato per via dell'intendimento netto che hanno, così delle condizioni e dell'andamento, come dei risultati generali del movimento proletario».

Quindi si pone il programma riguardante l'espropriazione del capitale, monopolizzato ai fini d'una produzione a esclusivo vantaggio individuale; mentre il capitale, osserva profondamente il Marx, è per sua natura *sociale* e quindi non può restare proprietà individuale. Ho già detto, che questo è un punto fondamentale del marxismo.

Si tratta di due concezioni opposte fra loro. Vediamo meglio: «Esser capitalista non vuol dire soltanto che si occupi una semplice posizione privata, ma che anzi si tiene una posizione sociale nel sistema della produzione. Il capitale è un prodotto collettivo, e non può esser messo in movimento se non per l'attività concorrente di molti membri della società, e poi, in ultima istanza, solo per mezzo dell'attività combinata di tutti i membri della società stessa.

«Il capitale non è una potenza personale: esso è una potenza sociale.

«Se il capitale, dunque, vien trasformato in proprietà comune, che appartenga a tutti i membri della società, non avviene già perciò che una proprietà personale venga a trasformarsi in una proprietà sociale. Gli è solo il carattere sociale della proprietà che si cambia. Essa perde il carat-

tere di proprietà di classe».

Su questo concetto si basa la necessità, e anche la giustizia, di espropriare il capitale privato, affinché venga messo a disposizione di tutti, cioè dello Stato. Allora, la parte rimanente di questo secondo capitolo del *Manifesto* contiene la polemica contro il capitalismo e i criteri e le ragioni ch'esso porta a difesa dei suoi privilegi. La questione più grossa riguarda la proprietà, la quale nell'ideologia borghese, come già in quella feudale e religiosa, è considerata un diritto dell'individuo. Anche il Mazzini, per es., è ancora dell'opinione, che la proprietà sia naturalmente individuale. Il Marx e lo Engels obiettarono, che non si tratta di abolire la proprietà come diritto di ciascuno a disporre d'un certo numero di beni, i quali sono il corrispondente d'un merito sociale del lavoro, che producendo arricchisce la società. Anzi,

proprio perchè questa proprietà dev'essere garantita a tutti, bisogna espropriare il capitalismo privato! E dunque, per una ragione d'ordine morale, cioè per il meglio stesso della società, in quanto la proprietà capitalistica privata conduce a crisi e a un'anarchia sociale che tornano a svantaggio di tutti. Allo stesso modo, si polemizza contro le accuse mosse dal capitalismo borghese al comunismo, come al distruttore della famiglia e della coltura. Ormai siamo tutti ben convinti, che nessun partito di tipo comunistico possa andar contro questi diritti degli individui. Poteva rimanere un malinteso a proposito del concetto di patria, ma anche questo si scioglie. Il capitalismo rimprovera al comunismo di abolire l'ideologia di patria e distruggere la nazionalità. Il Marx si giustifica: «Gli operai non hanno patria (*perchè finiscono col non poter riconoscere una patria, che*

*a loro non dà niente, e col volerle invece unificar tutte nell'unità dei lavoratori*). Non si può toglier loro ciò che non hanno. Ma come il proletariato d'ogni paese deve innanzi tutto conquistare il potere politico, deve elevarsi a classe nazionale e deve costituirsi in nazione, così esso è e rimane ancora nazionale, sebbene sia tale in un senso affatto diverso da quello della borghesia (*Per il lavoratore, nella società borghese non v'è altra patria che la sua classe!*).

«Le delimitazioni e gli antagonismi dei popoli vanno via via sparendo, per lo stesso sviluppo della borghesia, per la libertà del commercio, per l'azione del mercato mondiale, per la uniformità della produzione industriale e per le condizioni di esistenza che da essa derivano.

«Quelle differenze e quegli antagonismi spariranno ancor di più per effetto della supremazia

del proletariato. L'azione combinata, per lo meno dei proletarii dei paesi civilizzati, è una delle condizioni prime della liberazione del proletariato.

«A misura che verrà abolito lo sfruttamento dell'individuo, verrà anche meno lo sfruttamento di una nazione per mezzo di un'altra.

«Caduto che sia il contrasto delle classi nell'interno delle nazioni, finirà anche l'antagonismo fra le nazioni stesse».

Seguono la breve enunciazione del programma e la conclusione di questa seconda parte:

«Quando nel corso degli eventi le differenze di classe saranno sparite, e tutti i mezzi di produzione saran venuti nelle mani degli individui associati, il potere pubblico avrà naturalmente perduto ogni carattere politico (*Sappiamo già, che questo concetto deriva dall'altro, che il fatto politico non è che il riflesso delle forze economiche, e quindi*

*il dominio politico è il dominio della classe economicamente superiore. Per ciò, quando non esista più una classe di questo tipo, non vi sarà nemmeno più fatto politico).* Il potere politico, nel senso vero e proprio della parola, non è se non il potere organizzato di una classe per la oppressione di un'altra. Ora se il proletariato nella lotta contro la borghesia è forzato a raccogliersi in classe, e se fattosi poscia per mezzo della rivoluzione classe dominante distrugge violentemente gli antichi rapporti della produzione, esso per tal modo abolendo cotali rapporti abolisce le condizioni di esistenza dell'antagonismo di classe, e cioè abolisce le classi in generale e il suo proprio dominio di classe (*Anche questo concetto l'abbiam già criticato, nel senso che ha un valore strettamente particolare, come tutti quei concetti di Marx, di cui, la validità è limitata dentro i confini della so-*

*cietà borghese considerata con metodo astraente, cioè prendendone soltanto l'aspetto economico, come se ne fosse l'aspetto esclusivo)».*

La terza parte è dedicata alla critica di tutte le altre teorie socialiste, ormai sorpassate e utopistiche, alle quali vien contrapposto il socialismo dei partiti comunisti, i quali, com'è detto chiaramente nell'ultima parte, non seguono un'idea (un mito), appunto perchè son realistici cioè critici, ossia vivono concretamente la vita del tempo e conformano la loro azione alle condizioni di fatto. Ciò conferma la nostra conclusione, che la visione così detta storicistica del Marx è però sempre limitata a una storia particolare, nella quale s'inquadrano anche i suoi concetti politici e quindi la sua tattica di tipo rivoluzionario. Egli risponde alle ragioni e alle forze della borghesia con ragioni e con forze che rientrano pur sempre nei limiti

della società borghese: la sua rivoluzione di tipo proletario e comunista è condizionata dalla borghesia, né quindi le si può attribuire, come s'è cercato, un valore universalistico. Non sarebbe inutile dimostrare storicamente, come l'aver preso alla lettera alcune parti di Marx abbia poi condotto la politica successiva dei partiti comunisti a delle aberrazioni, come son quelle del comunismo russo.

Segue la quarta, brevissima parte, che definisce la tattica: «In una parola i comunisti appoggiano da per tutto ogni movimento rivoluzionario, che sia diretto contro il presente stato di cose politico e sociale». Essi «lavorano all'intesa ed all'unione dei partiti democratici d'ogni paese». Questa dunque è la tattica dell'ala più avanzata d'ogni partito progressista, che si ponga dalla parte della classe operaia. Subito dopo però vien

quell'altra affermazione a tinta forte, mille volte ripetuta: «I comunisti disdegnano di celare le loro vedute e i loro intendimenti. Essi confessano apertamente, che i loro intenti non possono esser raggiunti se non per via della violenta sovversione del tradizionale ordinamento sociale. Che le classi dominanti paventino lo scoppio di una rivoluzione comunista. I proletarii non ci han da perdere che le loro catene. Hanno da guadagnarci tutto un mondo». Cioè, la tattica del comunismo dovrebb'essere unicamente rivoluzionaria, non nel senso d'una rivoluzione pacifica e graduale, ma nel senso della violenta soppressione della classe capitalistica. Già in un altro punto, Marx aveva parlato di presa di possesso violenta del potere. Segue l'appello finale: PROLETARI DI TUTTO IL MONDO UNITEVI!

C'è dunque un'antitesi, in questo modo d'inten-

der l'opera del comunismo, ora come comunismo democratico, che lavora all'unione dei partiti democratici d'ogni paese, per raggiungere in fine l'unione di tutti i proletari del mondo in un'azione internazionale; ora invece come tattica extra-legale, e quindi non democratica, il che porta a una concezione opposta, non soltanto per la contraddizione fra violenza e democrazia, bensì anche per l'altra contraddizione fra la rivoluzione, intesa come l'opera d'un'*élite*, necessaria per il conseguimento d'una rivoluzione violenta, e la rivoluzione intesa come l'opera collettiva d'una classe e quindi, in fondo, pacifica. Tutte le esperienze, da un secolo a questa parte, han dimostrato, che rivoluzione affidata all'unità del proletariato e rivoluzione con metodo violento non si conciliano, per la semplice ragione che il lavoratore, appunto perchè tale, è pacifico per natura;

mentre solo le organizzazioni militari possono adottare il metodo della violenza. Quindi ci vorrebbe, nel caso d'una tattica anti-democratica, un'*élite*, la quale formasse delle squadre d'azione e si valesse della loro forza per operare la sovversione violenta dell'ordine costituito, magari poi domandando a tutto il proletariato il favore e l'investitura del potere.

Son proprio due concezioni opposte, il che si può spiegare anche con il fatto, che nel *Manifesto dei comunisti*, come in tutta la dottrina di Marx, s'alternan sempre due facce: l'una sarebbe quella del freddo economismo, il quale, come spinge il Marx ad ammirare la società di tipo borghese per i risultati che ha saputo raggiungere fondandosi sul puro fatto economico, così dovrebbe anche portarlo, sul piano politico, a un democratismo fondato sull'organizzazione degli

operai in forma pacifica e quindi ancora iscritto dentro il sistema della società capitalistica borghese, e pertanto pacifico, perchè sappiamo che in fondo le società di tipo industriale dovrebbero esser pacifiste – è vero che tante volte sono scoppiate guerre, dove sono intervenuti pur gl'interessi industriali; ma è anche vero, che vi sono intervenuti soltanto indirettamente, per la solita anarchia del capitalismo individuale, il quale non bada alle conseguenze ultime del suo *pro-dur per produrre*, incurante delle crisi di sovrapproduzione –; l'altra faccia è quella opposta, che ab-biam chiamato romantica, della lotta, dell'antitesi, della dialettica di tipo hegeliano, trasportata sul piano della storia concreta a rovesciare le forme sociali esistenti, sotto la spinta d'una coscienza critica.

### XIII

#### PER UNA FILOSOFIA DEL SOCIALISMO.

Guardando poi nel suo insieme questo *Manifesto*, che ha avuto un'importanza politica così grande, bisogna ancor fare una critica, prima di concludere. V'è, nel *Manifesto*, una posizione unilaterale, per le ragioni che ho detto, ossia perchè davanti agli occhi di Marx non c'era se non la lotta fra il capitalismo e i salariati, cioè una speciale concezione storica, la quale riguarda la grande industria borghese, sopra tutto nel passaggio dalla piccola alla grande borghesia, al grande capitale monopolizzatore e industrializzatore, quando la società è tutta assorta nelle sue

ragioni strettamente economiche e nelle leggi di ferro dell'economia. Ma è sempre un'astrazione! Se ci mettiamo dal punto di vista storico, per risalire poi a quello filosofico, dal quale Marx discendeva, dobbiam rilevare questo carattere astraente del pensiero marxista, che ci appare allora come un pensiero romantico a forti chiaroscuri, sbalzanti in grande rilievo soltanto un aspetto della società borghese, lasciandone invece del tutto in ombra un altro carattere, che pur le compete storicamente: il liberalismo!

La borghesia, formatasi già prima della Rivoluzione Francese, giunge qui a proclamare tutti i diritti umani, fondandoli sopra la libertà, il valore nuovo, che prima non c'era, e opposto al privilegio feudale: tutti gli uomini han gli stessi diritti per il solo fatto d'esser uomini, ossia perchè la dignità umana si attinge appunto nell'esercizio della

propria libera iniziativa. Tra feudalesimo e borghesia la vera differenza radicale non è l'economismo borghese, ma questo liberalismo, che politicamente significa democrazia, cioè uno Stato concepito nel senso che ciascun individuo vi ha garantite tutte le facoltà e può esercitarle liberamente. Dal liberalismo è poi sorto il liberismo economico, il quale da principio fu anch'esso una teoria di libertà, contraddetta poi dalle sue conseguenze storiche (il monopolio), che il Marx critica appunto perchè son l'opposto del liberalismo, ossia perchè quella libertà si è risolta di fatto nel suo contrario. Quindi, bisogna tener presente questo principio della libertà, il quale cresce insieme con la borghesia, che dunque non si può criticare condannandola in blocco come fosse male per sé, anzi che solo per gli aspetti economici in cui ha contraddetto il principio di libertà,

quando s'è rovesciata sopra se stessa. Anzi, riscattare questo principio di libertà significa restituire all'iniziativa individuale tutto il suo valore e tutto il suo merito; combattere la borghesia in questo senso, vuol dir combattere il nuovo feudalesimo borghese!

Che il Marx non abbia tenuto conto (perchè non volle tenerne) di questo secondo carattere della civiltà borghese, torna a dimostrarci ancor meglio che dunque il suo pensiero non è uno storicismo, perchè manca d'esattezza storica; allo stesso modo, come non è neppure una filosofia di tipo materialistico, perchè è invece l'astrazione di un verismo in fondo romantico. Allora diciamo che la sua è una teoria d'ordine morale, perchè ha tutti i caratteri della filosofia morale. Quando si entra nell'ordine pratico, si acquista tutto il diritto di dimenticar quello che non serve, di affermare

radicalmente una tesi, di attestare un'istanza, di esagerare e deformare quanto si voglia, di violentare anche la verità storica, se si crede che la tesi sia giusta. Quella di Marx è una posizione etica e ha il grande merito d'aver iniziato una vera e propria *etica del lavoro*, ossia una concezione morale universale della società, dove il lavoro, da prezzo che era, facente parte del costo della produzione, prende valore e acquista la sua dignità, perchè ha un merito sociale, in quanto il lavoro di ciascuno si riversa nel beneficio di tutti. Il lavoro così inteso, come il nuovo *valore sociale*, giustifica *eticamente* la rivoluzione, mediante cui il proletariato liberandosi libera tutta la società dallo sfruttamento, sostituendo all'appropriazione privata del capitale il lavoro associato e il controllo sociale. La classe ha per fine la società. In tal senso è classe politica, partito. È la conclusione

che scoppia alla fine della seconda parte del *Manifesto*: «Alla società borghese, con le sue classi e coi suoi antagonismi di classe, subentrerà un'associazione, nella quale il libero sviluppo di ciascuno sarà la condizione del libero sviluppo di tutti», o meglio, a rovescio: il libero sviluppo di tutti sarà la condizione del libero sviluppo di ciascuno!

Fermiamoci brevemente su questa conclusione, per riepilogare e chiarir meglio. Il comunismo marxista, quantunque si dichiarasse «critico», non criticò a fondo il concetto medesimo di «valore», ereditato dal liberismo utilitario nato e cresciuto insieme con l'economia borghese, e sperò di combatterla sul suo stesso terreno (la lotta economica di classe). Ma per giustificare criticamente la rivoluzione classista non basta la conoscenza obbiettiva delle forme e delle forze eco-

nomiche, né basta lo stato di miseria d'una classe di fronte all'opulenza dell'altra. Opponendo soltanto poveri e ricchi, ma rimanendo nella sfera dell'economismo utilitario, sarà sufficiente che i ricchi (com'è avvenuto in America), aumentando la loro ricchezza con la concentrazione monopolistica del capitale, aumentino anche quella dei lavoratori, per evitare la rivoluzione sociale. Era invece nell'etica di questa economia che si doveva cercare (e quindi porre politicamente) la molla che ridèsti una coscienza e un'azione di classe.

Con l'etica individualista il rapporto sociale non è, in fondo, che un rapporto *inter-individuale* per la necessaria divisione del lavoro; un «contratto» in cui vige il *do ut des*, e si tratta di prendere il più possibile dando il meno possibile. Tutto discende a valore economico, ma il valore economico a sua volta discende al livello di un mezzo utile per

appagare i bisogni personali e familiari: per meglio dire, è un valore strumentale (e quindi un non valore morale) che diviene scopo temporaneo di rapporti economici e in ciò soltanto si socializza. Nell'etica borghese, riflettente il razionalismo, i valori morali stanno dalla parte opposta a quella della solidarietà sociale (per es. cristiana o socialista); stanno nella ricchezza privata, comunque acquistata (*non olet!*), oppure (e insieme) nella cultura e nei cosiddetti valori dello spirito. Perciò il fine utilitario è al tempo stesso spregiato moralmente e perseguito praticamente fino allo spasimo. Cacciato fuori della sfera etica, il valore economico si doveva ridurre al prezzo sopra un mercato senza scrupoli. L'oro, anche se bagnato di fango o di sangue, è la misura più conveniente per barattare qualunque altro valore: con quell'oro si può poi affermare in altri campi la per-

sonalità morale (magari con la beneficenza). La giustificazione logica d'un tale sdoppiamento etico sta, infine, nella persuasione che «gli affari sono affari» e che nel mondo del tallone-oro l'eticità sarebbe antieconomica, turbatrice anzi dell'economia complessiva della società, che deve seguire le inesorabili leggi già ricordate. È il ragionamento che il Machiavelli portava in politica quando appunto intendeva il governo dello Stato come un'impresa privata del Principe, epurandone l'attività sociale da ogni valore morale per considerarla unicamente come strumentale rispetto ai fini ultimi posti nell'individuo.

Il Marx e lo Engels, partendo da quella più concreta realtà che essi ponevano nell'uomo sociale (e non nell'astratto individuo del Feuerbach), avrebbero dovuto seguire il criterio opposto. Come il valore politico d'un atto di governo non sta

nell'ambizione o nell'interesse personale del principe che lo compie (questo sarebbe un disvalore), ma nel fine sociale ch'egli si propone in quanto principe che deve governare (sia pure che gli torni conto per i propri scopi), ond'è che il giudizio politico riguarda l'eticità dell'atto (l'utile dello Stato) e non l'intenzione e quindi l'utile del principe stesso (ciò che appartiene alla biografia o psicologia, non alla storia politica); così il criterio economico riguarda la forma sociale di produzione e di scambio, che, per esser sociale, implica l'utile di tutti, o di una classe, e comunque dell'*altro da me*, e vale o disvale in proporzione della sua universalità pratica. La socialità implica sempre l'eticità (in senso proprio). Allora, qualunque attività solidale prende un valore umano, economico, politico e civile, e perciò appunto diviene una forza morale, che può reagire sulle for-

me esistenti, come qualunque forma, cosa, prodotto, istituto vale o disvale secondo che attua o no le finalità collettive.

La lotta di classe marxista, intesa come lotta economica per la fundamentalità data alle attività economiche, è tuttavia mossa da una coscienza etica, perchè sociale, e infatti si muove secondo fini di maggior giustizia distributiva e si esplica in un'azione di partiti politici che hanno lo scopo di attuare socialmente questi fini. Ora, è da questo punto di vista che la produzione come rapporto fra capitale e lavoro, lo scambio come rapporto fra produttore e consumatore, e il valore stesso come prezzo di scambio, pur senza uscire dalla sfera economica, riacquistano quel significato concreto e positivo implicito nel termine «valore», che include i bisogni e le finalità etiche e politiche, dalle quali l'economia poteva far astrazione,

ma che la Sociologia deve loro restituire. Sotto questo aspetto, della collettività sociale, dietro il prodotto appare il lavoratore che produce, dietro la merce il consumatore che ne ha bisogno, e il prezzo dev'essere stimato, non più nel rapporto quantitativo fra la necessità di chi lavora (salario) e la capacità di chi compra (ricchezza), ma, viceversa, fra la capacità del lavoro (sua qualificazione) e le necessità del consumo: Nel primo caso, il dislivello (plusvalore) è a solo vantaggio del profitto capitalistico, nel secondo, remunera il merito del lavoratore.

Si obietterà che tutto ciò non è scientifico nel senso marxista, perchè non riflette una realtà di fatto; e implicando invece una valutazione morale, diviene, marxisticamente, utopistico. Però il Marx fu dei primi ad affermare, nelle *Glosse al Feuerbach*, che una dottrina deve insegnare a

fare, cioè a cangiare le forme della realtà, e non soltanto a conoscerle, a contemplarle. Utopistico invero è un comunismo su fondamento astrattamente economico, in cui non c'è ragione di criticare il salario, ch'è il prezzo più economico del lavoro. Nel regno dell'economia individualistica, fra il capitalista che padroneggia il lavoro per ridurlo al minimo costo e il lavoratore che s'impossessa del capitale per aumentare il guadagno, non c'è differenza che di forza quantitativa o di violenza; in un'economia socialista, e quindi etica, entra in giuoco il merito (sociale) del lavoro, confrontato, come dicevo, all'oro (simbolo del capitale), ed è questa valutazione che autorizza il Marx a giudicare il capitale come un furto al lavoro, di cui il valore dovrebbe esser limitato unicamente dalle cause sociali (dal consumo).

A chi tuttavia opponesse, che l'introdurre ele-

menti d'ordine morale nel calcolo economico lo renderebbe irrazionale e fluttuante secondo i sentimenti che ispirano la valutazione etica, rispondiamo che di nuovo si equivoca fra un'etica subiettiva individualista e un'etica socialista e reale. Si può parlare di un'etica individualista? Il discorso ci porterebbe troppo lontano. Una filosofia etica è una filosofia dei valori; ma ciò che vale non può esser mai un puro soggetto (un sentimento, un desiderio, un volere), sì bene quel volere che si obbiettiva in un fine e si realizza in un oggetto che trascendono la mera subiettività dell'io empirico, e tanto più quanto più il fine si universalizza nella famiglia, nella società, nell'umanità, nel cosmo, e si realizza in una cosa, in un prodotto, in un istituto, in un rito. L'etica razionalista, perchè individualista, non riuscì a porre il Bene che nella felicità personale oppure

nell'obbedienza a una legge divina. L'etica socialista lo cerca invece nelle forme delle cose e degli istituti sociali in cui si realizza l'attività individuale (lo si chiami pure un positivismo).

Ora – per restringerci al nostro obbietto, ch'è il valore economico, tralasciando tutti gli altri che vi si sovrappongono e reagiscono sul fatto economico, costituendo altre forme e forze sociali trascurate dal marxismo che non ne vede l'autonomia rispetto ai bisogni economici: come ridurre, per es., il nazionalismo a pura difesa del capitalismo privato? la religione, l'arte, la scienza a strumenti dell'economia?! – un prodotto, come sarebbe un pezzo di pane od un pezzo di macchina, dovuti all'attività che si chiama lavoro, è una merce se la si valuta quantitativamente mettendo sull'altro piatto della bilancia un peso corrispondente a un pezzettino d'oro greggio, che vale sol-

tanto subiettivamente perchè altrettanto desiderato dal compratore quanto lo è il lavoro dall'impresario del forno o dell'officina. Ma se si valuta qualitativamente, il valore economico viene a dipendere dal fatto che quell'oggetto si è finalizzato perchè quell'attività che l'ha prodotto si è autonomizzata. Il lavoro è divenuto un fine, quindi un valore anche morale: ciò che non ha diminuito, anzi, perfezionando l'opera, specializzandosi la tecnica, nobilitandosi il lavoratore, ha aumentato, per non dire a dirittura *formato*, il valore economico-sociale del prodotto. Il solo fatto che un'attività si finalizza basta a perfezionarla e a renderla socialmente più utile, mentre innalza la persona umana conferendole un «diritto» in cui sta il fondamento della sua libertà. Considerato in questa prospettiva etica, come deve fare una scienza sociale, un prodotto non è più una realtà

misurabile col solo prezzo, e il produttore non è più una merce o strumento di lavoro. Il lavoro, che durante le passate civiltà fu tenuto a vile rispetto ai valori detti spirituali, come la cultura e la religione, perchè infatti fu reso vile e strumentale ai fini del profitto capitalistico e del valore-oro, appare degno di diventare il vero protagonista della produzione, a mano a mano che si eticizza qualificandosi e tecnicizzandosi in competenza e in bravura, come già avvenne nel nostro artigianato, e continua ad essere agli occhi dell'estero.

So anch'io che il salario e lo stipendio oggi remunerano solamente delle ore-lavoro, restie a proporzionarsi al valore del prodotto e del servizio; ond'è che l'operaio o il tecnico capace e innamorato del suo lavoro è pagato come il neghittoso e utilitario; che il giudice che cerca di fare giustizia riceve il medesimo stipendio del collega

che attende il 27 del mese ecc., e tutti al di sotto del merito sociale comune; ma non è perciò utopistico, proprio perchè sarebbe essenzialmente più economico e socialmente più utile, il proporre che s'inverta il criterio della misura, sostituendo all'inerte e spregevole tallone-oro dell'utilitarismo privato e del profitto capitalista il tallone del valore produttivo, che ormai nella coscienza del mondo è asceso alla dignità di un diritto morale basato su l'efficienza sociale del lavoro.

Dunque, il materialismo storico e l'economismo marxista svaniscono al primo soffio d'una critica profonda, rimanendo soltanto come contenuti oggettivi e storici, *perciò rivedibili*, della coscienza di classe, la quale si eleva posandosi sopra la base di una nuova etica: la dignità del lavoro. Marx rimane, perchè in fondo questo, e soltanto questo, egli ha cercato nella economia e nella storia: il

posto che il lavoro *deve avere*. Gli errori, dunque, giustificabilissimi e naturalissimi, gli possono venire tutti perdonati. La sua è una religione. Egli avrebbe rifiutato questa caratteristica; viceversa, non solo nel *Manifesto*, ma in tutti i suoi scritti, incluso il *Capitale*, nel quale deforma le teorie economiche per il bisogno di mettere in valore il lavoro sol perchè è lavoro, circola un'atmosfera morale e religiosa, per cui il Marx si colloca nel posto veramente degno e grande, che gli compete nella storia del pensiero come della vita politica.