



# **IL MONDO COME PRASSI SOCIALE UMANA**

**Riflessioni critiche intorno alla cosiddetta  
«concezione materialistica della storia»**

**Novembre 2008**

## PRESENTAZIONE

Qualche tempo fa sottoposi all'attenzione di un carissimo amico degli appunti di studio intorno alla *prassi sociale umana*, concepita come la multiforme e complessa trama delle attività che gli individui, radunati in classi, sottoclassi, gruppi e via di seguito lungo una sempre più intricata stratificazione sociale, svolgono nel seno di una determinata comunità: attività economiche, istituzionali, politiche, culturali, religiose, scientifiche, «relazionali», e così via. In quegli appunti mettevo particolarmente in luce, o piuttosto *cercavo* di farlo, la genesi storica e sociale delle diverse costellazioni ideologiche (religiose, filosofiche e scientifiche) che si sono succedute nel tempo, praticamente da quando l'uomo ha calcato la scena della storia fino ai nostri giorni, nel tentativo di dare un senso, una razionalità e una direzione di marcia al mondo. Da un lato mi sforzavo di denunciare il carattere mistificatorio e ideologico – «capovolto» nel linguaggio marxiano – della tesi secondo la quale il pensiero scientifico contemporaneo (cioè borghese) sarebbe socialmente e politicamente «neutro», «avalutativo», insomma tutto proteso alla ricerca della cosiddetta «verità oggettiva»; e dall'altro sottoponevo a severa critica la «concezione materialistica della storia» venuta fuori dalla prassi e dalla elaborazione teorica dei cosiddetti «marxisti». Ne ricevetti in risposta dall'amico una serie di lettere critiche assai stimolanti, alle quali risposi soprattutto con l'intento di meglio puntualizzare e «sistemare» nella mia testa le difficili questioni affrontate negli appunti. In realtà le mie risposte esorbitavano non poco il contenuto delle argomentazioni critiche dell'interlocutore, e questo perché usai strumentalmente quel dialogo «filosofico», e cioè appunto al fine di conseguire una migliore chiarezza su quanto avevo studiato e scritto.

Recentemente mi è capitato di rileggere le mie «lettere filosofiche» e, al netto dei tantissimi limiti facilmente riscontrabili dal lettore per così dire informato dei fattili, le ho trovate non del tutto inutili a chi intenda approcciarsi allo studio del vigente dominio sociale da un punto di vista critico-rivoluzionario, ovvero, più esattamente, a chi sente l'esigenza, come l'avverte il sottoscritto, di elaborare una teoria critico-rivoluzionaria a partire dalla società capitalistica del XXI secolo. D'altra parte, a giustificare la mia sfacciataggine posso sempre tirare in ballo la tesi secondo la quale ognuno dà secondo le proprie capacità...

Va da sé che le pagine che seguono non hanno né intendono avere alcuna pretesa di originalità, di organicità e sistematicità, né in rapporto al modesto background teorico dell'autore (il quale non può nemmeno vantare

una «competenza specifica» legalmente riconosciuta in materia filosofica, nonostante la tratti praticamente da sempre, per puro amore della conoscenza, insomma per... *filosofia*), né, tanto meno, rispetto alla potente concezione del mondo di Marx, la quale, all'avviso di chi scrive, non può essere ricondotta all'interno di un organico sistema di pensiero – almeno nell'accezione tradizionale del concetto – senza subire un violento depotenziamento teorico e pratico (politico). Tengo anche a precisare, anticipando qualcosa che nelle lettere sarà più volte ripetuta e smentendo un'idea che può effettivamente nascere dalla loro lettura, che l'intenzione che mi muove non è quella di stabilire una supposta «autenticità» del pensiero marxiano nel campo «filosofico» (come in altri «campi»), perché altrimenti non sarei fedele al principio marxiano esposto nella seconda delle undici *Tesi su Feuerbach*<sup>1</sup>, quanto quella di portare alla luce il *mio* punto di vista «filosofico», la *mia* ricezione di quell'eccezionale pensiero, il quale si mostra ai miei occhi del tutto adeguato a dar conto dell'essenza storica e sociale dell'odierno dominio capitalistico mondiale. Non è dunque un bisogno di *fedeltà* che mi muove, né un desiderio di *autenticità* – di purezza –, né, tanto meno, la pretesa di accreditare come «autenticamente marxista» il mio punto di vista<sup>2</sup>, ma un bisogno di *verità*, e uno dei basilari principi di essa risiede nella scoperta marxiana secondo la quale il mondo (e perciò anche la «concezione materialistica della storia») non è mai un «in sé e per sé» rinchiuso nel bozzolo della pura oggettività (che è un mito), ma è sempre una realtà *per gli uomini*. Ma con questo siamo già nel cuore della «problematica» che le pagine che seguono cercheranno di sviscerare. Con quali risultati non oso neanche pensarli, e invocare la Fortuna forse non sarebbe troppo... materialistico...

---

<sup>1</sup> «La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è questione teoretica bensì una questione *pratica*. Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà del pensiero – isolato dalla prassi – è una questione *scolastica*» (Marx, *Tesi su Feuerbach*, Opere, V, p. 3, Editori Riuniti, 1972).

<sup>2</sup> Ammetto anzi con franchezza di non sapere se mi muovo nel solco «dell'autentico pensiero marxiano», né mi curo di saperlo, appunto perché non ricerco la fedeltà a un sistema di pensiero, a una tradizione, a un nome; ciò che mi intriga è unicamente l'elaborazione di un punto di vista *autenticamente* critico-rivoluzionario a partire dal capitalismo globalizzato del XXI secolo. D'altra parte, riconosco così poco l'autorità del «marxismo» che vedo in circolazione, che lascio serenamente a chi ci tiene la certificazione rilasciata dai tanti *Uffici di Qualità Marxista* sparsi per il periglioso mondo. Nell'epoca in cui tutte le parole più significative sono più inflazionate e svilite dei marchi tedeschi degli anni Venti, poco mi cale godere della qualifica debitamente certificata di *marxista*. Lo stesso Marx, una volta, disse di *non essere un marxista*. E se lo disse lui...

Infine, mi scuso per le ripetizioni, gli strafalcioni e gli errori formali e sostanziali che non sono stato in grado di correggere. Per non appesantire ulteriormente il testo mi sono limitato a corredare le lettere di pochissime note esplicative. Naturalmente ho espunto da esse tutto ciò che non riguarda la riflessione strettamente «filosofica» intorno alla cosiddetta «concezione materialistica della storia». Il «personale» sarà pure politico, ma non è «filosofico»...

## LETTERE “FILOSOFICHE”

«L'intelletto riflettente inizia col respingere i modi di rappresentazione del cuore, della fantasia, ed i sistemi della speculazione, i quali esprimono la connessione tra Dio e il mondo; per avere Dio nella sua purezza, nella fede o nella coscienza, lo si separa, come essenza, dal fenomeno, come l'infinito dal finito. Se non che, operata questa separazione, subentra la convinzione della relazione del fenomeno con l'essenza, del finito con l'infinito ecc.; e quindi la domanda, propria della riflessione, sulla natura di questa relazione. E' nella forma della riflessione su di essa, che sta tutta la difficoltà della cosa».

(G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*)

### Lettera 1. *Come declinare l'oggettività del mondo?*

Grazie alla discussione dell'altra volta forse ho capito almeno un punto tra i tanti che non ti convincono nella mia posizione “filosofica”: l'«*agnosticismo*» – il termine è tuo – per ciò che concerne il giudizio sulla verità (o falsità) delle concezioni del mondo. Ti scrivo queste quattro righe non per tentare di convincerti, né tanto meno per polemizzare, ma perché noto con piacere di avere almeno un attento lettore, sebbene critico, dei miei modesti studi, e perché con altrettanto piacere vedo che ti sei appassionato alla questione, dal momento che vi ritorni continuamente. Come sai per me questo è un invito a nozze. Offro dunque alla tua benaccetta critica queste ulteriori riflessioni.

Come forse sai, il termine *agnostico* fu coniato dal naturalista inglese Tommaso Huxley nel 1869, in antitesi al teologico *gnostico*. Huxley si era stufato delle certezze offerte a piene mani dalla Chiesa, la quale «*pretendeva di saperla lunga sulle cose che io ignoravo*». E cosa ignorava il buon naturalista inglese? Tutto ciò che attiene al mondo metafisico, e quindi sentiva di non poter formulare alcun giudizio scientifico intorno all'Assoluto, all'Infinito e a Dio, nonché ai problemi relativi a questi oggetti del pensiero. Come ogni positivista che si rispetti, il Nostro pensava che là dove la scienza non può arrivare è meglio sospendere ogni giudizio, anche perché al di là dei fatti certi, in quella zona oscura che chiamiamo *mistero*, ogni opinione è sì legittima, ma altrettanto opinabile. La scienza del pensiero si occupa di fatti, non di metafisiche congetture, e, come diceva Hegel, nella notte tutte le vacche sono nere. Fatto degno di nota, Huxley fu un fedele discepolo di Darwin, il quale forse è stato tra i primi a usare il termine coniato dal primo per definire la propria posizione in fatto di fede: «Il mistero del principio universale è

insolubile per noi, e perciò, per quel che mi riguarda, mi limito a dichiararmi agnostico» (*Autobiografia*, 1876).

Ora, se io sono l'«agnostico», cioè colui che si rifiuta di dare giudizi sul mondo metafisico, chi è lo «gnostico», colui che fa coincidere la verità e la realtà del mondo, fisico e metafisico, con l'esistenza di Dio? Io non posso essere «agnostico», neanche in senso figurato, traslato, e tu non puoi essere «gnostico», semplicemente perché per noi ogni aspetto della vita umana (dalla produzione delle merci alla produzione delle credenze religiose) e naturale è confinato interamente, senza alcun residuo, nello spazio fisico, cioè *storico*. Al di là della storia per noi non esiste un bel nulla. Per questo ci definiamo «materialisti storici». Ma forse qui ho già inserito qualche elemento di differenziazione tra la mia posizione “filosofica” e la tua, nella misura in cui ho fatto coincidere, piuttosto piattamente per esigenze sintetiche, lo *spazio fisico* (naturale) con quello storico e sociale. E' ciò che chiamo, rifacendomi umilmente a Hegel e a Marx, il punto di vista della *totalità dialettica*. Ad esempio, nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* Marx spiegava la «*direzione astrattamente materiale o meglio idealistica*» presa dalle scienze naturali col fatto che esse avevano creato un abisso tra la natura e la storia, mentre in realtà queste ultime non sono che una sola unità dialettica. Per questo già nel 1843, quando ancora *formalmente* si muoveva sul terreno dell'«umanesimo» feurbachiano, Marx criticava a Feuerbach il fatto di dedicarsi «*troppo alla natura e troppo poco alla politica*». Su questo punto – forse – verrò brevemente dopo e comunque rimando al mio scritto sulla prassi sociale umana.

Ho fatto la breve annotazione critica di cui sopra non per dimostrare di avere a casa un buon dizionario filosofico, ma per dimostrare a me stesso quanto sia facile scivolare, senza averne la minima prontezza, dentro le sabbie mobili della discussione metafisica, addirittura scolastica. Occorre stare sempre in guardia quando si affronta l'esaltante ma pericoloso terreno “filosofico”, e non far mai venir meno il sano esercizio della critica e dell'autocritica. E non si tratta affatto di una mera preoccupazione terminologica, formalistica, ma di un problema assai ben più profondo, che tocca, più di quanto noi siamo disposti a credere, il nostro rapporto con il mondo, il nostro modo di concepirlo, a partire dalla teoria rivoluzionaria, la quale non è semplicemente la nostra «gnosi», ma la nostra più potente arma politica.

Cosa ho cercato di dire con quello scritto sulla prassi? Ho cercato di impadronirmi della concezione materialistica della storia sottoponendo a critica il concetto borghese di oggettività. Quanto di più ovvio, di più “classico” – ma anche di più fecondo, e certamente di più rischioso dal punto

di vista teorico – per un “marxista”. E ciò ho inteso fare, e continuo a fare sempre di nuovo, perché su questo terreno non si raggiunge mai la “saturazione”, seguendo le profonde orme del gigante di Treviri. Com’è noto, per Marx l’oggettività del mondo non risiede puramente e semplicemente nelle cose, ma nel loro rapporto con il soggetto, che per lui, come per me (e per Bogdanov), non è l’individuo solipsista, non è il «*Robinson gnoseologico*» deriso dall’avversario politico di Lenin appena citato, ma una peculiare formazione storico-sociale, la quale si appropria al mondo, sia a quello “artificiale” creato dagli uomini, sia a quello naturale, attraverso un’altrettanto peculiare prassi. I due momenti fondamentali di questa prassi sociale sono il lavoro, la produzione della ricchezza sociale, e lo sviluppo della coscienza; questi due momenti non possono neanche concepirsi separatamente, perché senza la prima non può esserci la seconda e viceversa. Di più: la storia mostra come lo sviluppo del pensiero sia stato fin da subito profondamente connessa con il lavoro umano, ne fosse immediatamente un aspetto fondamentale, perché altrimenti saremmo ancora allo stato precedente la stessa preistoria (la quale già conosceva una prassi “lavorativa” orientata dal pensiero, e non semplicemente dall’istinto). In poche parole non saremmo neanche esistiti. E’ ben noto, ad esempio, come il linguaggio e la scrittura abbiano la loro profonda radice genetica in necessità umane di carattere materiale, economico. Ma con te qui sfonda una porta spalancata. La riflessione, non importa quanto rozza e primitiva, sull’esperienza prodotta è all’origine del processo di sviluppo umano, ad esempio per ciò che riguarda la tecnologia, a partire dai primi rudimentali utensili in osso e in pietra, o dell’invenzione dell’agricoltura. Ecco come nei *Manoscritti* Marx traccia la linea di demarcazione tra l’uomo, in quanto prodotto storico, sociale, e l’animale, in quanto mero prodotto naturale:

*«L’animale è immediatamente una cosa sola con la sua attività vitale. Non si distingue da essa. E’ quella stessa. L’uomo fa della sua attività vitale l’oggetto stesso della sua volontà e della sua coscienza. Ha un’attività vitale cosciente. Non c’è una sfera determinata in cui l’uomo immediatamente si confonda. L’attività vitale cosciente dell’uomo distingue l’uomo immediatamente dall’attività vitale dell’animale. Proprio soltanto per questo egli è un essere cosciente, cioè la sua propria vita è un suo oggetto, proprio perché egli è un appartenente ad una specie ... La creazione pratica d’un mondo oggettivo, la trasformazione della natura inorganica è la riprova che l’uomo è un essere appartenente ad una specie e dotato di coscienza».*

Nel concetto marxiano di «*specie*» è dunque immanente l’unità «dialettica e organica» di storia e natura.



La capacità dell'uomo di osservare e di rimuginare continuamente sulle cose viste e fatte ha non di rado trasformato avvenimenti del tutto casuali in fondamentali fattori di crescita materiale, la quale ha poi a sua volta promosso un ulteriore scatto in avanti della riflessione, e così via, lungo un processo di interazione dialettica, e soprattutto di *compenetrazione* dialettica tra “corpo” e “mente” che rende del tutto priva di senso, scolastica, e certamente non materialistica e non dialettica, la ricerca volta a scoprire se a spingere l'uomo sulla strada del cosiddetto progresso sia stato più il bisogno materiale, o le sue facoltà mentali, o comunque l'idea di porre delle gerarchie tra questo e quelle, come se si potesse scindere l'uno dalle altre senza fare scomparire, con questo semplice atto, l'uomo dalla faccia della Terra. Si finirebbe in tal modo per stringere anziché la mano sofisticata e artistica dell'uomo, quella sgraziata e pelosa di qualche scimmia più o meno «superiore», e visti gli esiti del cosiddetto processo di civilizzazione non sarebbe poi un gran male. Ma, come si dice, i gusti sono gusti...

Quella ricerca e quell'idea pongono una distinzione dualistica, gerarchica e adialettica tra *essere* e *pensiero*, il che presuppone una concezione del mondo altrettanto dualistica e antidialettica. Quando invece Marx scrive che «*Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma, al contrario, è il loro essere sociale che determina la loro coscienza*», egli pone una distinzione dialettica, il cui profondo ed esclusivo significato è quello di affermare il carattere *sociale* di ogni coscienza. Il pensiero non si sviluppa autonomamente nel cielo della speculazione, attraverso il libero sforzo cerebrale di singole intelligenze; esso è invece un prodotto squisitamente storico e sociale, un frutto della famosa – o famigerata – *prassi sociale umana*, il quale esprime – non «riflette» – i rapporti sociali che dominano in una data epoca storica. E siccome la *conditio sine qua non* di ogni esistenza, sociale e individuale, è l'attività che produce i mezzi di esistenza, la ricchezza sociale, ecco che quei rapporti sociali sono innanzi tutto rapporti sociali di produzione e di scambio, e sono appunto questi rapporti la radice profonda della coscienza. Questo, ridotto in forma “bignamica”, è a mio avviso il nucleo centrale del «materialismo storico». Ma qui non vi è alcuna gerarchia, non vi è alcun “sotto e sopra”, nessun “prima e poi”, vi è invece uno svolgimento dialettico e un approfondimento storico, vi è un *intero organico*, una *totalità* che non postula affatto una assoluta identità fra tutte le forze in gioco. Anche qui rimando ai miei appunti.

Ora, non c'è dubbio che nel cosiddetto “marxismo” (leggi soprattutto Kautsky e Plechanov) ha finito per prevalere, sullo svolgimento e approfondimento di cui sopra, lo schema delle rigide e antidialettiche distinzioni dualistiche tra essere e pensiero, sia perché esso risultava più

comprensibile almeno alla parte di avanguardia della classe operaia, sia perché i teorici “marxisti” si sentivano attratti dal pensiero scientifico borghese che in quel momento (nella seconda metà del XIX secolo) passava di successo in successo, seguendo – e favorendo – la curva ascendente dello sviluppo capitalistico. Alcuni subivano il fascino di Darwin o di qualche importante antropologo, altri pendevano dalla parte di Mach e Avenarius (mezza socialdemocrazia tedesca era “machista”), altri ancora guardarono a Einstein, ecc. Praticamente tutti i teorici del “marxismo” sentivano l’esigenza di «completare» il materialismo storico con l’aggiunta di contributi epistemologici che venivano dalle scienze naturali. Engels sentì il bisogno di prendere le distanze dalla curvatura meccanicista che stava prendendo il «materialismo storico», e si scusò, diciamo così, per la parte che egli stesso aveva avuto in quella curvatura (vedi le *Lettere sul materialismo storico*). Persino Lenin, che pure aveva fatto ricorso al materialismo plechanoviano per distruggere la posizione *politica* di Bogdanov, riconobbe successivamente quanta poca fortuna avesse avuto il materialismo di Marx nella socialdemocrazia europea, a partire da quella russa, cioè da Plechanov. Come sai, io spiego il disastro della Seconda Internazionale proprio con le “mancanze” teoriche denunciate da Lenin nei suoi appunti filosofici del 1914. La cattiva prassi di Kautsky e di Plechanov era ben radicata nella loro cattiva teoria, la quale non si mostra solo nei loro scritti «dottrinali», ma anche e soprattutto nella loro prassi. Infatti, la prassi non è che una forma trasformata della teoria, è la continuazione della teoria con altri mezzi.

E qui ritorniamo, per concludere rapidamente, al problema del mio «agnosticismo». Certamente hai frainteso la mia affermazione circa la *socialità* (che è un concetto assai più profondo di quello borghese di *relatività*) di ogni concezione, affermazione che alla luce di quanto detto deve apparire al pensiero «materialistico e dialettico» del tutto scontata, persino banale. Per Marx il lavoro rappresenta il «ricambio organico» tra l’uomo e la natura, e attraverso questo ricambio l’uomo costruisce, insieme ai mezzi materiali di esistenza, la propria coscienza del mondo. La coscienza sociale che di volta in volta si afferma nella storia non è vera o falsa in sé e per sé, ma semplicemente adeguata alla materialità dei rapporti sociali; quando questi rapporti mutano, anche quella coscienza entra in crisi, e una nuova, che meglio esprime i mutati bisogni sociali, la nuova configurazione sociale, ne prende il posto. Ma non per questo la nuova coscienza è, in senso assoluto, più vera di quella vecchia. A differenza di quanto crede il pensiero borghese moderno (almeno dal XVII secolo in poi), non è la “verità”, non è l’aderenza del pensiero alla oggettività delle cose che muove il progresso della

conoscenza, ma il suo rapporto profondo con i bisogni sociali, a partire dai bisogni delle classi dominanti. E difatti, dice Marx, la coscienza che informa il modo di concepire il mondo in una data epoca storica è quella che fa capo alla classe dominante. E quindi abbiamo avuto una coscienza del mondo barbarica, una coscienza classica, poi feudale e infine borghese. Non è il criterio della “verità” che sta alla base del materialismo di Marx, ma quello della *socialità*, e questo si vede bene nelle *Tesi su Feuerbach*. La verità, cioè a dire il nostro modo di comprendere il mondo, non è appiccicata alle cose, come l’etichetta dei prezzi o il codice a barre delle merci; essa non è un fiore che rimane immobile sul verde prato in attesa di venir raccolto. Se lo sviluppo sociale non avesse permesso la rivoluzione copernicana, nessuna oggettività si sarebbe fatta strada da sola, e ancora oggi l’universo proposto dal modello tolemaico ci apparirebbe quello più vero, il più fedele ai «fatti oggettivi». Ma, obietta il pensiero dualistico e non storico, anche prima di quella rivoluzione la Terra girava intorno al sole, e non viceversa; piuttosto è stato il pensiero che si è mosso in direzione della ferma e ferrea realtà delle cose. Con ciò questo pensiero conferisce al *senno di poi* una dignità scientifica sconcertante che non gli permette di concentrarsi sul punto veramente essenziale: *il carattere storico e sociale di ogni nostra convinzione*.

La verità è una *relazione sociale* tra noi e il mondo che ci circonda, è, per dirla con Bogdanov, «una forma organizzata dell’esperienza sociale», una formula questa altamente “ortodossa”, nonostante il parere contrario di Lenin<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Nella sua celebre opera contro l’empirio-criticismo (opere, XIV, Editori Riuniti, 1955), Lenin fece passare Bogdanov come un «mezzo-fideista», nonché «oggettivo» seguace del «reazionario antimaterialista» Berkeley. In effetti, se una critica si deve muovere a Bogdanov, è semmai quella di aver enfatizzato eccessivamente la potenza conoscitiva e organizzatrice della scienza, messa al centro della società futura, la quale è «*il regno della scienza*»: «Scompariranno le ultime tracce del feticismo naturale, e ciò rifletterà il rovesciamento finale sia del dominio delle forze naturali esterne sull’uomo, sia del dominio su quest’ultimo da parte delle elementari forze sociali; il potere del mercato e la competizione saranno sradicati e distrutti, e grazie all’organizzazione cosciente e sistematica della sua forza contro gli elementi della natura l’uomo sociale non avrà più bisogno di idoli, i quali sono la personificazione del nostro senso di impotenza nei confronti del mondo che ci circonda. Per l’uomo l’ignoto cesserà di essere tale, perché il processo di acquisizione delle conoscenze – sistematicamente organizzato sulla base del lavoro sociale – sarà accompagnato dalla consapevolezza della sua forza, da un senso di vittoria che sorge dal sapere che le sue esperienze di vita non hanno nulla a che vedere con le sfere misteriose circondate da un impenetrabile muro. *Il regno della scienza* sarà così iniziato, ed esso porrà fine per sempre alla religione e alla metafisica» (*Una società organizzata socialmente: la società socialista*, 1919). Altro che seguace del vescovo Berkeley!

Mutuando abbastanza ignobilmente il Marx dei *Manoscritti*, possiamo dire che *vediamo con occhi sociali, annusiamo con un naso sociale*, pensiamo con un *cervello sociale*, e così via. *La nostra percezione del mondo è storica e sociale* (lo dice Marx, sempre nei *Manoscritti*, non Sebastiano). Per questo il concetto di oggettività che si afferma nel materialismo *di* Marx è completamente diverso da quello che informa il materialismo borghese<sup>4</sup>, ed è per questo che il primo non ha bisogno di alcun «innesto» (sia che si tratti di Darwin, sia che si tratti di Mach o di Freud, ecc.) e di alcun «completamento»: Marx, per ciò che riguarda i concetti essenziali chiamati a dar conto del nostro mondo, basta e avanza!<sup>5</sup>. A mio avviso, la «prova ontologica» dell'esistenza della realtà oggettiva indipendente dal soggetto non è meno metafisica della famosa prova ontologica dell'esistenza di Dio. Nel suo bel racconto-manifesto *Confessione* (1908), Gor'kij faceva dire al «costruttore di Dio» Matvei – alludendo a un testo scientifico che «parlava dell'evoluzione del mondo e della vita umana, ed era scritto in modo palesemente contro la Bibbia» – quanto segue: «La forza fondamentale del mondo veniva chiamata, nel suo linguaggio, materia: ma io, al posto di questa materia, ci mettevo mentalmente Dio, e tutto filava benissimo». Appunto! Il problema della sussistenza e della dimostrabilità di un mondo *esterno* è un problema impossibile, perché esso fonda la soluzione

---

<sup>4</sup> Mentre il materialismo borghese è *un materialismo della materia*, perché focalizza la sua attenzione sulla dimensione fisica – e fisiologica – del mondo (molecole, atomi, cellule, ecc.), quello marxiano è invece un *materialismo della prassi*, il cui esclusivo interesse ruota intorno alla vita associata degli individui. Marx individuò uno dei maggiori limiti nell'analisi smithiana del valore proprio nella concezione materialistico-borghese dell'economista inglese, il quale tendeva a vedere nella merce, non un *rapporto sociale* – il prodotto e il presupposto di una peculiare formazione storico-sociale –, ma una *cosa* provvista di valore d'uso e valore di scambio.

<sup>4</sup> «Basta e avanza» non nel senso, banale e volgare, che tutto ciò che esorbita gli scritti marxiani è spazzatura, o al più letteratura amena, ma nel senso che nella compatta teoria marxiana c'è l'essenziale – e a volte anche più dell'essenziale – per afferrare le radici storiche e sociali del vigente dominio capitalistico attraverso l'analisi critica della sua complessa fenomenologia. Sulla scorta di questa solida base concettuale acquistano nuova luce e profondità anche le filosofie elaborate dai più fecondi «pensatori» d'ogni tempo.

<sup>5</sup> «Basta e avanza» non nel senso, banale e volgare, che tutto ciò che esorbita gli scritti marxiani è spazzatura, o al più letteratura amena, ma nel senso che nella compatta teoria marxiana c'è l'essenziale – e a volte anche più dell'essenziale – per afferrare le radici storiche e sociali del vigente dominio capitalistico attraverso l'analisi critica della sua complessa fenomenologia. Sulla scorta di questa solida base concettuale acquistano nuova luce e profondità anche le filosofie elaborate dai più fecondi «pensatori» d'ogni tempo.

sull'incognita che si cerca di obliterare: il soggetto. Infatti, la «realtà oggettiva esterna» viene sempre riferita al soggetto: venendo a mancare esso non c'è assolutamente modo di declinare l'oggettività, concepita appunto come realtà esterna e indipendente *dal soggetto*. Allora il problema si riduce a quest'altra formulazione: esiste ed è dimostrabile la realtà oggettiva? A questo punto sorge il problema di definire il concetto di oggettività: in che senso una cosa esiste realmente, al di là di ogni ragionevole dubbio? Per me è reale e vero tutto quello che insiste e accade nel tempo (storia) e nello spazio (società). Sotto questo punto di vista per così dire inclusivo *tutto è dentro* – dentro la storia e la società – e *nulla ne è fuori*. Se dunque si vuol fare luce nella struttura della relazione oggetto-soggetto occorre ricondurla al contesto «ontologico» che ne regge la tensione dialettica, cioè al contesto storico-sociale, il quale non è una categoria dello spirito, ma il prodotto di una storicamente peculiare prassi (*attività*) sociale umana – fino ad oggi *disumana*.

Due ultime righe a proposito del – per alcuni *mitico* – scontro Lenin-Bogdanov<sup>6</sup>. Al contrario di quanto credi non intendo affatto prendere le parti del secondo: la cosa mi suona ridicola solo a pensarci, mente tu la trovi plausibile e persino seria, ancorché foriera di sciagure dottrinarie e pratiche per il sottoscritto. Sulla scorta del poco “materiale” di prima mano che sono riuscito a procurarmi (i testi di Bogdanov tradotti dal russo sono praticamente introvabili nel nostro paese), mi sono fatta l'idea che il fiero avversario di Lenin fosse, sul piano strettamente gnoseologico, assai più engelsiano di quest'ultimo, e ciò dal mio punto di vista critico non è esattamente un elogio.

---

<sup>6</sup> Lenin e Bogdanov, in quanto esponenti di punta del bolscevismo russo nella sua fase genetica, collaborarono in modo assai stretto ed efficace fino al 1905. «Nel 1898 Lenin aveva salutato come “un avvenimento notevole nella nostra letteratura economica” il *Breve compendio di scienza economica* di Bogdanov, sottolineando ed elogiando il fatto che “l'autore si attiene coerentemente al materialismo storico» (Jutta Scherrer, *Bogdanov e Lenin: il bolscevismo al bivio*, in *Storia del marxismo*, II, Einaudi, 1979). Con il riflusso della prima rivoluzione russa si manifestarono tra i due esponenti dell'ala radicale della socialdemocrazia russa gravi divergenze intorno alla strategia rivoluzionaria da seguire in epoca di riflusso del movimento sociale e di controrivoluzione. In estrema sintesi: per Lenin si trattava di «ritirarsi» in buon ordine, cercando di serrare le file del partito e del movimento d'avanguardia, in vista di una nuova ripresa rivoluzionaria, cosa che postulava una linea politica di compromesso con il menscevismo e con gli stessi spazi di «agibilità politica» ancora praticabili in Russia (partecipazione alle assemblee legislative locali e nazionali, ecc.); per Bogdanov, invece, il partito e il movimento sociale avrebbero dovuto attestarsi lungo la trincea politica scavata nei mesi della rivoluzione, e perciò si trattava di seguire la *stessa* strategia intransigente – bolscevica –, adeguandola naturalmente alla nuova situazione.

Certamente giocò a favore della sua evidente inclinazione scienziata anche la sua formazione culturale e il suo lavoro di scienziato della naturale, assai noto in campo internazionale. Già solo il suo *monismo*, che *come* a Lenin gli deriva da Engels, e *come* Lenin egli cementa con i saggi del famoso biologo tedesco E. Haeckel (*La storia naturale della creazione del mondo* di quest'ultimo lo impressionò moltissimo, come molto impressionò Lenin *Gli enigmi dell'universo*), me lo rende concettualmente distante. Anche per me esiste *un solo mondo*, che io recepisco nei termini storico-sociali "scolpiti" da Marx; ma ritengo francamente metafisica l'idea di una sostanza unica essenziale (la Santissima materia, capace persino di ragionare!) che permea e muove tutte le cose dell'Universo. Marx ha "capovolto" Hegel, non Spinoza. Proprio il forte monismo bogdanoviano attrasse Lenin alla fine del XIX secolo, come si evince dai passi che seguono, tratti da una sua lettera a un compagno di partito, nella quale egli esterna la propria contrarietà nei confronti di una malevole recensione del *Nacjalo* di un libro scritto appunto da Bogdanov: «Fin dal suo primo libro avevo sospettato in Bogdanov il monista, e il titolo e il contenuto del suo secondo rafforzano i miei sospetti. E invece come è sconvenientemente vuota e altezzosa la recensione! Nemmeno una parola sulla sostanza, ma... un biasimo per aver ignorato il kantismo, sebbene dalle parole dello stesso recensore si veda che Bogdanov non *ignora* il kantismo, ma lo *respinge*, avendo in filosofia un punto di vista diverso» (lettera a A. Petresov, 1899, Op. 34). Nel 1909 Lenin capovolgerà completamente questo giudizio, e il critico deve capire quanto fondatamente.

La «teoria scientifica universale del mondo» che Bogdanov intendeva contribuire a realizzare nell'ambito della socialdemocrazia russa in generale e del bolscevismo in particolare, mi appare engelsiana dalla testa ai piedi, ricalcando essa fedelmente la gnoseologia esposta da Engels nell'*Antidühring* e nella *Dialettica della natura*. Del tutto «ortodossa» mi appare anche la sua concezione della scienza come *immagine esatta della realtà*, e difatti Bogdanov giudica «le religioni storiche come forme pre-scientifiche di sistematizzazione dell'esperienza organizzatrice del genere umano», mentre dal mio punto di vista anche le religioni hanno adempiuto agli inizi della storia delle comunità umane a una essenziale funzione scientifica, in quanto hanno conferito *razionalità* al mondo nelle forme allora storicamente e socialmente (leggi: *materialmente*) possibili. Ovviamente so benissimo che dal punto di vista leniniano questa concezione della religione «è *pretesca* dalla testa ai piedi», giacché per Lenin ciò che alle masse bisogna "vendere" è l'aspetto *immediatamente* reazionario della religione, cioè il suo essere il prodotto «della superstizione, dei pregiudizi, dell'oscurantismo, dell'ignoranza, del servaggio e

della monarchia», senza stare troppo a illuminare aspetti del problema che sicuramente confondono le classi sociali dominate, le quali non hanno la possibilità di capire le “sottigliezze” delle puntuali analisi storico-sociali, né di apprezzare le sfumature etico-politiche di un racconto “politicamente impegnato” come, ad esempio, *Confessione* (personalmente non condivido la stroncatura leniniana di questo racconto, che si spiega solo alla luce della battaglia politica complessiva che allora Lenin conduceva soprattutto contro Bogdanov. Il testo di Gor’kij, infatti, appare del tutto adeguato alle condizioni politiche e sociali della Russia del tempo, né si può dire il suo autore si fosse allontanato da una interpretazione schiettamente feuerbachiana di Dio, cosa che dal punto di vista di Lenin doveva far progredire lo spirito rivoluzionario delle masse russe. Ma per Lenin, il solo «civettare» con la parola Dio, sebbene per negarne la natura metafisica e accreditarne invece il carattere genuinamente umano, fin troppo umano, equivaleva a una legittimazione del «misticismo più reazionario»). E’ precisamente questo atteggiamento “intellettualistico” – che «oggettivamente» faceva il gioco dei preti e del regime zarista – che Lenin rimprovera ai «costruttori di Dio», bastonati con quel razionalismo ateo che già il Marx del 1843 (vedi la sua *Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*) aveva largamente superato seguendo la feconda, ancorché metafisica, dialettica storica esposta da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*. Ma Lenin agiva in un contesto storico-sociale assai peculiare, ed è per questo che da oltre vent’anni giudico ideologica (cioè mitica, non storica) l’idea, che per i comunisti occidentali ebbe un preciso significato politico dal 1917 fino ai primi anni Venti, secondo la quale «il bolscevismo è una pianta di ogni clima».

Naturalmente Lenin ebbe tutte le ragioni del mondo nel combattere l’ideologia dei «costruttori», i quali, attraverso l’espedito della «nuova religione rivoluzionaria», si illusero, per un verso di poter mettere in luce presso le «larghe masse» il processo sociale che sta alla base della genesi della religione, per dimostrarne appunto la natura umana, anzi: storico-sociale; e per altro verso, di poter attingere, ai fini della rivoluzione borghese in Russia, a quel vasto giacimento di sentimenti mistico-religiosi trattato un po’ da tutti gli scrittori russi, soprattutto da quelli che vedevano nella rude e «schietta» campagna russa la promessa di un riscatto sociale alternativo rispetto a quello che aveva offerto agli individui l’Occidente borghese. Ma, mi ripeto, lo fece più dal punto di vista del razionalismo borghese, dell’ateismo borghese, del materialismo borghese, insomma ponendosi più dalla prospettiva del pensiero rivoluzionario borghese del XVIII secolo, che da quella del materialismo storico. A Gor’kij, che sosteneva essere Dio «il complesso delle idee elaborate

dalle tribù, dalla nazione, dall'umanità, idee che risvegliano e organizzano i sentimenti sociali, allo scopo di legare l'individuo alla società, di imbrigliare l'individualismo zoologico», Lenin rispondeva ricordandogli che l'idea di Dio è il prodotto «della superstizione, dei pregiudizi, della santificazione, del servaggio e della monarchia» (1913, Op. XXXV), attestandosi in tal modo, in ragione dei motivi politici summenzionati, su una posizione radicale-borghese. Gor'kij e Lunaciarski trasformarono in ideologia una corretta – ancorché elementare, dal punto di vista storico-materialistico – acquisizione teorica (*la religione come prassi sociale umana*), perché credettero, razionalisticamente, di poter costruire un nuovo Dio a immagine e somiglianza delle esigenze rivoluzionarie, attualizzando in qualche modo l'idea giacobina dell'Essere Supremo. Lenin, nello sforzo di annientarli politicamente, finì per negare un fatto storico innegabile, testimoniato dallo studio materialistico della genesi delle antiche comunità, e cioè la funzione sociale della religione, la quale non può certo essere ridotta a mera ideologia reazionaria al servizio delle classi dominanti. Basta leggere l'*Antico Testamento* per comprendere quanto avesse ragione Gor'kij a proposito della funzione sociale della religione. Né bisogna dimenticare come un tempo la religione esaurisse praticamente tutto lo spazio del razionale: pensiero politico, filosofico, scientifico, artistico, ecc., e come la scissione tra queste diverse modalità di padroneggiare le potenze sociali e naturali sia stato un fatto tutto sommato recente, se visto dalla prospettiva storica (il *Leviatano* di Hobbes è, sotto questo aspetto, assai significativo). Questo, naturalmente, non legittimava in alcun modo le sciocche teorizzazioni dei «costruttori», i quali, come giustamente notava Lenin, astraevano completamente dalla funzione che la religione era venuta assumendo nel mondo moderno, in generale, e in Russia in particolare. Essi si erano illusi di poter far funzionare in una situazione storica peculiare un concetto storico generale. Più che costruire un nuovo Dio, ancorché «rivoluzionario», bisognava costruire il partito di classe, e questo Lenin lo aveva capito perfettamente.

Né posso certamente condividere la bogdanoviana sottovalutazione del metodo dialettico hegeliano, il quale secondo il «machista» russo non era indispensabile per lo sviluppo del «monismo storico-sociale di Marx», mentre riteneva più produttivi, al fine di estendere il marxismo fino al livello di un «monismo metodologico scientifico universale», innesti derivanti dal positivismo scientifico (Mach, Ostwald, Le Dantec, ecc.). E piuttosto ambigua mi appare anche la sua esaltazione dello «spirito *collettivo*» delle classi lavoratrici, la sua denigrazione del «gretto individualismo borghese, del miserabile «Io» che vuole resistere alla forza creatrice delle masse, perché se



non ben fondata, questa posizione antindividualista finisce per riprodurre la disumana subordinazione dell'uomo *singolarmente* considerato alla totalità della comunità. Non a caso questa impostazione “collettivista” venne ripresa – benché ormai in termini del tutto strumentali – negli anni Trenta dai teorici dello stalinismo, per legittimare la ferrea «dittatura proletaria» esercitata dallo Stato Russo. Ma anche sotto questo profilo la posizione di Bogdanov è perfettamente «ortodossa», cioè in linea con l'ideologia dominante nella socialdemocrazia europea, né su questo punto Lenin la pensava diversamente da lui<sup>7</sup>.

Giustamente Georgij Gloveli, un esperto di scritti bogdanoviani, giudica «scienista e cartesianamente razionalistico il “monismo scientifico” di Bogdanov». Scrive Gloveli:

«Attaccando la “Scuola di Capri”, Lenin ripetutamente la chiamò “scuola per la costruzione di Dio” e, purtroppo, non solo la pubblicistica russa, ma anche quella occidentale sovente afferma che gli organizzatori della “Scuola di Capri” capeggiavano una corrente politica, interna al POSDR, fondata sulla filosofia dell'empiriocriticismo, che puntava sul volontarismo

---

<sup>7</sup> Bogdanov è per certi aspetti ancora più engelsiano di Lenin, come si può evincere ad esempio da queste due citazioni, tratte da *Materialismo ed empiriocriticismo*: «Com'è noto, l'energia dello stimolo esterno, trasformato nell'apparato terminale del nervo in una forma “telegrafica” di corrente nervosa, ancora poco studiata ma estranea a qualsiasi misticismo, raggiunge innanzi tutto i neuroni disposti nei cosiddetti centri “inferiori”: ganglionari, cerebrospinali, subcorticali»; «Abbiamo mostrato che le forme sociali appartengono a un vasto *genere* di adattamenti biologici. ... Nella loro lotta per l'esistenza, gli uomini non possono unirsi se non per mezzo della coscienza; senza la coscienza non esiste vita sociale». In quest'ultima citazione echeggia anche l'evoluzionismo darwiniano caldeggiato da Kautsky. E questo rimanere a mezza strada tra Marx (il principio della prassi sociale) ed Engels (il principio della dialettica della natura), concesse al suo più importante avversario politico-filosofico un ampio fianco su cui martellare. Per Lenin Bogdanov è un mezzo materialista, ma anche un kantiano inconsequente, un eclettico in filosofia – *e dunque anche in politica* – che non riesce a decidersi se stare dalla parte di Marx e di Engels, piuttosto che da quella di Mach e Avenarius. Sul terreno della disputa filosofica non c'è dubbio che Lenin mostrò una maggiore coerenza e compattezza, muovendosi il suo pensiero interamente all'interno del materialismo elaborato da Engels e “aggiornato” da Kautsky e Plechanov. Alla fine questa coerenza e questa fedeltà “materialistica” ebbero la meglio sul più contraddittorio e problematico – e perciò, dal mio punto di vista, più fecondo – punto di vista bogdanoviano, soprattutto nel momento in cui il riflusso del movimento rivoluzionario post 1905-1906 rischiava di disgregare il bolscevismo. Quello non sembrava proprio il momento opportuno per sottoporre a critica radicale solidissime, ancorché infondate, certezze ideologiche.

nietzschiano e sulla “costruzione di Dio” come forma ideologica. Tengo a sottolineare che Bogdanov a differenza di Gor’kij e *Antidühring*, non era né avrebbe potuto essere un “marxista nietzschiano” e un “costruttore di Dio. E’ importante ricordare che Bogdanov spiegava la propaganda dell’idea di “costruzione di Dio” svolta da Lunačarskij, dicendo che “questi aveva commesso diverse sciocchezze e così avrebbe continuato a fare anche in avvenire. Lunačarskij dal canto suo, nel libro *Religione e socialismo* non nasconde l’atteggiamento decisamente negativo di Bogdanov verso l’uso della terminologia religiosa per spiegare le idee marxiste. Nei suoi scritti Bogdanov cita due sole volte il nome di Nietzsche e soltanto come esempio di coscienza individualistico-autoritaria, estranea al collettivismo proletario.

Nell’argomentare il suo punto di vista, secondo cui la “composizione dell’uomo” è legata allo sviluppo della classe operaia, Bogdanov si atteneva al progetto sociale del marxismo: “una nuova generazione di produttori evoluti in tutti i sensi”, scriveva Engels nell’*Antidühring*» (*La “Scuola di Capri”*, in *L’altra rivoluzione*, autori vari).

Naturalmente Lenin non aveva alcun interesse a presentare correttamente la posizione “filosofica” di Bogdanov, mentre all’inverso gli faceva gioco, per così dire, accostarlo alle teorizzazioni più o meno strampalate di Gor’kij e Lunačarskij. Ma il problema non è la tattica di battaglia politica seguita *allora* da Lenin per battere «la sinistra bolscevica» (secondo la sua stessa definizione), ma l’ottuso dogmatismo dei “leninisti” di *oggi*. E la cosa risulta più chiara quando si considera la natura, appunto, *tattica*, non teorica, del punto di vista leniniano, come si evince anche dalla seguente citazione, tratta da una lettera che Lenin inviò a V. M. Molotov nell’aprile del 1921: «Se la memoria non mi tradisce, sui giornali è stata pubblicata una lettera o una circolare del CC a proposito del 1° maggio, nella quale si dice: *smascherare la menzogna della religione* o qualcosa di simile. Ciò non può andare. E’ mancanza di tatto. Proprio in occasione della Pasqua bisogna raccomandare *un’altra cosa*: non smascherare la menzogna, ma *evitare, assolutamente, ogni offesa alla religione*» (Opere, XLV). Non essendo un dogmatico ma un tattico-dialettico, Lenin conduceva le *stesse* lotte adeguandone le forme alle mutate circostanze storico-sociali. Chissà, forse se la *Confessione* di Gor’kij fosse stata pubblicata in concomitanza della Santa Pasqua dell’anno di grazia della NEP, e non nel bel mezzo di un riflusso sociale e politico, Lenin lo avrebbe accolto in modo assai diverso. Forse.

Per ciò che riguarda il rapporto tra la concezione del mondo marxiana e quella engelsiana, è lo stesso Lenin che ci dice, implicitamente e senza averne il minimo sospetto, che tra la prima e la seconda corre una apprezzabile

differenza: «No, la piccola borghesia non ammette nemmeno sulla soglia di casa sua la filosofia di cui Engels ha gettato le basi nell'*Antidühring*» (lettera a Gor'kij del 1908, Op. 34). Apprendiamo così che Engels «ha gettato» le basi di una filosofia: il «materialismo filosofico», il quale secondo Lenin si colloca *accanto* alla concezione materialistica della storia che ha avuto in Marx il suo fondamentale teorico. Nella lettera citata Lenin tiene a precisare al suo interlocutore «costruttore di Dio», che ciò che lo separa da Bogdanov non è tanto la concezione materialistica della storia ma, appunto, il «materialismo filosofico», essendo il suo ex collaboratore un «machista» che nega, sempre secondo Lenin, il principio fondamentale di «ogni materialismo»: l'irriducibile esistenza della realtà esterna e indipendente dal soggetto. E' proprio questa distinzione tra i due “materialismi”, peraltro caldeggiata dallo stesso Engels e invalsa nel «materialismo dialettico» della socialdemocrazia europea negli anni Novanta del XIX secolo, che ha prodotto quella riduzione positivista e scienziata del “marxismo” che ne ha fortemente depotenziato la carica rivoluzionaria (sia sul terreno dell'elaborazione teorica, sia su quello della prassi).

In conclusione, ciò che trovo interessante nella riflessione di Bogdanov è il suo tentativo di illuminare la natura storico-sociale di *tutta* l'attività umana, a partire da quella che ha come scopo la formulazione e sistemazione in chiave di “verità scientifiche” delle esperienze sociali, e peraltro, sempre sulla scorta del poco “materiale” letto, non mi sembra che egli sia rimasto sempre coerente a questo fecondo principio critico-storico (alludo naturalmente alla sua inclinazione scienziata). Il mio civettare con il teorico della *tettologia* (no, non ti scomporre, trattasi della *scienza dell'organizzazione...*) ha più che altro il significato di uno stimolo antidogmatico, vuole cioè comunicarti l'esigenza di un approccio effettivamente *scientifico* alle cose che discutiamo, la necessità di uno sguardo profondo, dialettico, radicale, metodologicamente alieno ai luoghi comuni, anche quando essi vengono propinati da personaggi che noi prendiamo in grande considerazione. Lenin, tanto per citare un esempio a caso, sul conto del Bogdanov filosofo ha fabbricato una serie di giudizi infondati che col tempo, nelle mani dei leninisti, hanno assunto la consistenza di verità assiomatiche, di principî teorici e politici indiscutibili, insomma di luoghi comuni spacciati alla stregua di tetragone tesi scientifiche. Chi era Bogdanov? Un idealista kantiano, of course! Se l'ha detto Lenin bisogna pur crederci... Ecco, in termini cattolici a me manca «il dono della fede», ma mi consolo pensando che mancava anche a Marx.

E qui mi fermo, perché come al solito mi sono “allargato” fin troppo. Alla prossima puntata.

## Lettera 2. *La prassi sociale umana, questa sconosciuta*

Scrivi nella tua interessante, e per molti aspetti condivisibile, lettera: «Nella I Tesi su Feuerbach Marx usa l'espressione *prassi sociale umana*, cioè la generale attività umana, intendendola come fattore non solo oggettivo ma anche soggettivo della storia. A causa di questa sottolineatura dell'aspetto soggettivo dell'attività umana si è visto spesso non solo una demarcazione necessaria rispetto al vecchio materialismo», ecc., ecc. Te lo confesso: quando ho letto questo passo mi sono chiesto se avessi citato a memoria, una memoria, occorre proprio dirlo, tutt'altro che fedele non solo allo "spirito" di quella "scultorea" tesi che in poche righe "fonda" il materialismo storico di Marx, ma anche alla sua "lettera" (infatti né in essa, né nelle altre *Tesi* si trova l'espressione «*prassi sociale umana*»). Questa tua svista ha rafforzato in me il sospetto che la lettura di quelle *Tesi* non debba essere stata per te, come dire?, una *prassi* recente. Solo così posso spiegarmi la tua interpretazione completamente *fuori tema* delle XI *Tesi su Feuerbach*, confermata dalla direzione che hai dato al tuo ragionamento, il quale per questo si muove in un ambiente problematico diverso da quello che ho cercato di configurare nel mio scritto. Ma il problema della «prassi» si può affrontarlo muovendo da diverse prospettive, e ciò che scrivi risulta comunque interessante.

Occorre però ritornare alla I *Tesi* marxiana, battere il ferro finché è caldo, perché *forse*, piano piano, ci stiamo avvicinando al cuore delle nostre divergenze "filosofiche", o quantomeno alla possibilità di poter dissipare qualche nocivo equivoco (e forse persino qualche pregiudizio). Un po' di sano esercizio esegetico non ci farà certo sconfinare nella scolastica, almeno lo spero. Leggendo la prima *Tesi* si comprende bene come la preoccupazione di Marx non fosse quella di «*sottolineare l'aspetto soggettivo dell'attività umana*», ma, all'opposto, quella di affermare la *piena oggettività* di ogni momento della prassi, e ciò appunto in critica con Feuerbach, il quale concepiva come pienamente oggettiva (materiale) solo la dimensione *naturale*, o al limite antropologica, dell'uomo. Per certi versi Marx riprende la critica hegeliana a Kant e all'idealismo soggettivo in generale, conferendole una ben diversa prospettiva gnoseologica e un ben diverso indirizzo «pratico». Sembra che tu proietti nella critica marxiana di Feuerbach "tematiche" e preoccupazioni che nell'ambito del "marxismo" si faranno strada assai più tardi, e comunque dopo la morte del Moro di Treviri (e di Londra).

La «soggettività» di cui parla Marx nelle *Tesi*, soprattutto nella prima, non è affatto l'attività cosciente dell'uomo, che Feuerbach avrebbe trascurato

nella sua interpretazione dei processi storici, ma la *prassi sociale umana* colta nella sua totalità:

«*Il difetto principale di ogni materialismo fino ad oggi (compreso quello di Feuerbach) è che l'oggetto, la realtà, la sensibilità, vengono concepiti solo sotto la forma dell'oggetto o dell'intuizione; ma non come attività sensibile umana, prassi; non soggettivamente ... Feuerbach vuole oggetti sensibili, realmente distinti dagli oggetti del pensiero; ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività oggettiva*». Di qui il dualismo metafisico di Feuerbach, il quale «*considera come veramente umano soltanto l'atteggiamento teoretico, mentre la prassi è concepita e fissata solo nel suo modo di apparire sordidamente giudaico. Egli non comprende, perciò, il significato dell'attività "rivoluzionaria", "pratico-critica"*». Come vedi il tema che Marx svolge in questa, come nelle altre *Tesi*, non concerne la funzione storica dell'«*aspetto soggettivo dell'attività umana*», ma la natura *storica* non solo dell'esistenza sociale dell'uomo nelle sue forme più sviluppate (produzione della ricchezza materiale, produzione del pensiero, ecc.), ma della sua stessa *sensibilità*, del suo modo di percepire, e non solo di comprendere, il mondo oggettivo "esterno". E qui rimando ancora una volta alle profonde e belle riflessioni marxiane che si trovano nei *Manoscritti* del 1844, là dove egli parla dell'«*educazione dei cinque sensi a opera di tutta la storia del mondo sino ad oggi*». Per Marx l'oggetto delle nostre sensazioni non ci è dato immediatamente, come credeva (e continua a credere) il materialismo borghese, ma attraverso i mille canali della mediazione sociale; il percepire è già un lavoro, un'attività, una *prassi sociale*. Una "problematica" assai più profonda (radicale) e vasta di come l'hai prospettata tu (sul filo della memoria?).

Marx non rimproverava al suo ex maestro di aver trascurato la funzione storica della «soggettività», ma di concepire ogni cosa, anche i rapporti sociali, come la manifestazione di forze «in ultima analisi» naturali, e di aver ipostatizzato l'attività del pensiero (ciò che *tu*, non Marx, definisci «*aspetto soggettivo*»), di averla posta in una «sfera» ultrastorica e ultrasociale, cioè *metafisica*: egli è costretto «*quindi a separare la società in due parti, delle quali l'una è sollevata al di sopra della società*» (III *Tesi*). Non il concetto di «soggettività» mancava a Feuerbach, ma quello di *storicità*, nel peculiare significato marxiano (la storia come processo di sviluppo delle organizzazioni sociali a partire da concreti bisogni e condizioni materiali). Per Marx ogni cosa andava ricondotta, «in ultima analisi», alla storia degli uomini, alla prassi che riproduce sempre di nuovo le condizioni "oggettive" e "soggettive" della loro esistenza, e persino la loro dimensione fisiologica "cade" nel dominio della storia, nel campo di forze che configurano lo spazio sociale. «*Il mio rapporto col mio ambiente è la mia coscienza*» (*L'ideologia tedesca*); dove per «ambiente» Marx

intende il mondo come l'unità di storia e natura mediata dalla prassi, soprattutto dalla prassi lavorativa (si veda il concetto di «*ricambio organico*»).

Mentre Feuerbach vedeva nel mangiare e nel bere un'attività fondamentalmente naturale, connessa immediatamente alla dimensione fisiologica dell'animale-uomo (il quale per il materialista della natura «è ciò che mangia»), Marx vi vede invece un'attività eminentemente storica, perché «*la produzione della vita materiale stessa è precisamente un'azione storica, una condizione fondamentale di qualsiasi storia, che ancora oggi, come millenni addietro, deve essere compiuta ogni giorno e ogni ora semplicemente per mantenere in vita gli uomini*» (*L'ideologia tedesca*). Per Marx l'uomo non è ciò che mangia, ma ciò che produce e, soprattutto, *come* produce, cioè sotto quali rapporti sociali e con quali tecniche.

L'autoproduzione dell'uomo è uno dei concetti hegeliani che Marx mostrò di apprezzare di più, sebbene esso rimanesse invischiato nella rete idealistica tessuta dal ragno di Stoccarda:

«*L'importante nella Fenomenologia di Hegel e nel suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – sta dunque nel fatto che Hegel concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come una contrapposizione, come alienazione e soppressione di questa alienazione; che in conseguenza egli intende l'essenza del lavoro e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come il risultato del suo proprio lavoro*» (*Manoscritti*).

E' proprio a Hegel che Marx allude nella prima Tesi, quando parla del «*lato attivo*», «*sviluppatosi astrattamente, in opposizione al materialismo*»; qui il «fattore soggettivo» di cui tu parli non è la «*sovrastruttura*» nelle sue molteplici articolazioni: dalle ideologie alla politica, ecc., ma la storia, la prassi sociale degli uomini, che Hegel concepì come *fenomenologia dello spirito*, come autoalienazione dello spirito e come riconciliazione dello spirito con se stesso (Spirito Assoluto). Tuttavia, nelle «*more*» di questo faticosissimo viaggio verso la *Riconciliazione dello Spirito*, Hegel disegnò un grande spazio per la dialettica dei processi storici, dal lavoro umano (riprendendo *La ricchezza delle nazioni* di Adam Smith), alla nascita delle religioni e delle diverse civiltà, ecc. E' questo profondo respiro storico (il «*lato attivo*»), incardinato su un metodo dialettico di analizzare i processi, che permetteva di concepire il mondo non come un informe guazzabuglio di «*sfere*», ma come un intero organico costituito da momenti profondamente connessi l'uno all'altro; è questo «*nucleo razionale*» del sistema hegeliano che Marx cercò di salvare dalla dissoluzione dell'hegelismo, per porlo nel suo nuovo ambito di idee.

Nell'*Ideologia tedesca* Marx riprende e approfondisce i temi toccati nelle *Tesi su Feuerbach*, per contrapporre alla *passiva* e volgare («*sordidamente giudaica*»)

oggettività feuerbachiana, la sua propria oggettività basata sul concetto di «attività umana», di prassi. Scrive Marx:

*«La concezione feuerbachiana del mondo sensibile si limita da una parte alla semplice intuizione di esso, e dall'altra alla pura sensazione; egli dice "l'uomo" anziché gli "uomini storici reali" ... (deve) quindi trovare scampo in una duplice visione, una visione profana, che scorge soltanto ciò che "si può toccare con mano", e una più alta, filosofica, che scorge la "vera essenza" delle cose. Egli non vede come il mondo sensibile che lo circonda sia non una cosa data immediatamente dall'eternità, sempre uguale a se stessa, bensì il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali; e precisamente nel senso che è un prodotto storico, il risultato dell'attività di tutta una serie di generazioni, ciascuna delle quali si è appoggiata sulle spalle della precedente, ne ha ulteriormente perfezionato l'ordinamento sociale in base ai mutati bisogni. Anche gli oggetti della più semplice "certezza sensibile" (nota le virgolette che cercano di enfatizzare il carattere storico persino della "certezza sensibile", figuriamoci delle concezioni del mondo!) gli sono dati solo attraverso lo sviluppo sociale, l'industria e le relazioni commerciali ... (egli) non giunge mai, quindi, a concepire il mondo sensibile come l'insieme dell'attività sensibile vivente degli individui che lo formano».*

Senza la mediazione di quella che con un certo rigore teorico ed estetico chiamiamo *prassi sociale umana* non esisterebbe per l'uomo nessun mondo, nessuna "certezza sensibile", semplicemente. Affinché tu possa cogliere appieno la portata gnoseologica di questa tesi, sottolineo il fatto che qui Marx sta parlando non di "certezze" storiche, né di "certezze" filosofiche, ma di "certezze", per così dire *primordiali*, quelle che si costruiscono con il tatto, gli occhi, ecc. (insomma, con i «cinque sensi storici» di Marx). Qui, cioè, stiamo toccando lo «zoccolo duro» del rapporto oggetto-soggetto, l'origine di ogni discorso ontologico («che cosa è la realtà?») e gnoseologico («cosa è la verità?»), che in Marx trova un solo ambito concettuale di sviluppo: *la realtà e la verità come prassi sociale umana*. Appunto! Di qui la tesi «critico-pratica» fissata magistralmente nella citatissima – ma poco rimuginata – seconda *Tesi su Feuerbach*, con la quale Marx colpisce il dualismo metafisico nella sua doppia figura (idealista e materialista): *«La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è questione teoretica bensì una questione pratica. Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà del pensiero – isolato dalla prassi – è una questione meramente scolastica».*

Anche il tema che assai modestamente ho cercato di svolgere negli appunti sulla prassi *non ha* per titolo: «Il ruolo del "fattore soggettivo" nella storia», come forse tu credi, ovvero, come pure si sarebbe legittimati a pensare, «Il ruolo del "fattore oggettivo" nella storia», ma quest'altro: «La natura

*storica e sociale di ogni realtà e di ogni coscienza*». Insomma, ciò che a me interessa non è tanto mostrare come i cosiddetti «fattori soggettivi» di cui tu parli influenzino quelli «oggettivi», o viceversa, e come entrambi si influenzino reciprocamente attraverso una più o meno complessa interazione dialettica; bensì concepire, analizzare e raccontare la storia contemporanea come un *intero dialettico e organico* al cui centro batte in modo sempre più potente e stringente il cuore della prassi sociale: l'economia definita dai rapporti sociali di dominio capitalistici. Per questo cerco di impadronirmi della concezione materialistica di Marx, approfondendone lo studio e liberandomi di quelle scorie ideologiche che si sono depositate nel cosiddetto «marxismo» da quando l'uomo con la barba non aveva ancora lasciato l'inferno capitalistico *made in London*. Come ho scritto in quegli appunti, è la mancanza della concezione unitaria e dialettica dei processi sociali propria di Marx, e non la semplice sopravvalutazione, ovvero sottovalutazione del «fattore oggettivo» (qui nella tua accezione economica), che impedisce al pensiero di svilupparsi in senso realmente rivoluzionario («critico-pratico»). L'«economicismo», come il «politicismo»; l'«oggettivismo», come il «soggettivismo», e così via con decine di *false* antinomie, non sono le cause, ma le conseguenze, l'epifenomeno di quella grave mancanza teorica.

Alla prossima.

### Lettera 3. *L'oggettività secondo Kant, Hegel e Lenin*

Ancora due parole sul rapporto Kant-Hegel, per illuminare meglio il quadro concettuale all'interno del quale si muove la mia riflessione «filosofica». D'altra parte vedo con piacere che ti stai impegnando a fondo nella questione, ne hai preso gusto, e quindi quest'altra puntualizzazione, che sintetizza un po' la nostra ultima chiacchierata intorno all'idealismo soggettivo di Kant e all'idealismo oggettivo – o «Assoluto» – di Hegel, offrirà pure a te ulteriori spunti critici e di riflessione. Personalmente avverto continuamente il bisogno di ritornare su quello che dico e scrivo, di precisare il mio pensiero, di cercare le forme, le citazioni e i concetti più adeguati a esprimerlo. Un po' per la mia assillante vigilanza autocritica, che cerca di mettere in luce, per poterle correggere almeno in parte, le mie cospicue insufficienze «dottrinarie», inevitabili in un autodidatta; un po' per una sorta di «feticismo della parola», cioè per la presunzione e (soprattutto) l'illusione di poter azzeccare, prima o poi, la forma perfettamente adeguata al concetto, nonché di poter portare a piena maturazione quest'ultimo; ma soprattutto



perché per il pensiero dialettico (con rispetto parlando!) non è possibile portare a saturazione il proprio oggetto. Ogni oggetto, infatti, offre allo sguardo di quel pensiero sempre nuove “facce”: basta che il soggetto sposti il proprio punto di vista, ed ecco che nuovi “lati” e nuove relazioni vengono in evidenza, sollecitandolo a ricercare nuovi e più promettenti punti di vista. In questo senso si può forse dire che il pensiero dialettico è condannato a una continua ricerca, a una condizione di tensione critica e conoscitiva permanente; ma è, questa, una gran bella condanna. D'altra parte, come diceva Hegel, «La più solida serietà è in sé e per sé serietà di conoscere la verità». E allora, diciamo pure che siamo persone serie e non ne parliamo più.

A proposito di «verità», una brevissima considerazione su questi passi, tratti dalla tua ultima lettera: «Per il mondo borghese ... una verità oggettiva non esiste come non esiste una realtà oggettiva. Sostenere, come fa il marxismo, che esiste invece una realtà sociale oggettiva e che si può conoscere cercando di capirne e spiegarne le leggi, come nel mondo naturale, è una bestemmia per il mondo borghese». Ora, il punto dirimente della faccenda non è affatto questo, perché anche «il mondo borghese» non può fare a meno di constatare l'esistenza di una «realtà sociale oggettiva», e molti economisti e sociologi borghesi mostrano anche di sapere come al centro di questa oggettività vi sia l'economia (per questa ragione a suo tempo il buon Max Weber si prese l'accusa di «*Marx della borghesia*»). E questo tanto più oggi, nell'epoca del capitalismo globale, nel quale ogni cosa (individui, istituzioni, culture, ideologie, ecc.) è costretta a seguire le linee di forza che emanano dal meccanismo economico. Il riconoscimento dell'esistenza di una «realtà sociale oggettiva» è stato un grande acquisto teorico e pratico del materialismo *borghese*, variamente “declinato” dal XVII secolo in poi, non del marxismo, per il quale assume *esclusivo* significato e interesse la *natura storica e sociale* di questa realtà, e del pensiero che è chiamato a esprimerla – a partire da quello scientifico che elabora le «leggi della natura» –, non la loro dimensione ontologica. Il marxismo (e con questo termine io alludo sempre a Marx, o più esattamente a quello che ho capito di Marx) non è affatto interessato ad affermare la piena oggettività della realtà sociale; questo è un compito filosoficamente e politicamente arretrato, di retroguardia, premarxista, che poteva avere un senso, sebbene motivato solo dalla battaglia politica intestina al partito bolscevico *russo* dopo il 1906, per un Lenin, non certo per un marxista del XXI secolo. («Questo nostro modo di vedere corrisponde alla *realtà obiettiva*, cioè alla natura classista della società moderna e alle sue ideologie di classe»: questa è quella che possiamo chiamare la preoccupazione strategica di Lenin).

Per la classe dominante dunque esiste, eccome!, una solidissima «realtà oggettiva», come esiste un'altrettanto granitica «verità oggettiva»: *la società odierna*, certamente «imperfetta» e che difatti occorre migliorare continuamente, ma che tuttavia non ha realistiche e vincenti alternative. Dopo il crollo dei cosiddetti «socialismi reali»<sup>8</sup> quest'ultimo fondamentale aspetto della «verità oggettiva» borghese, che la borghesia impone a tutta la società attraverso il semplice esercizio del proprio dominio (economico, politico, scientifico, culturale, psicologico, ecc.), si è anzi ulteriormente, come dire?, *oggettivata*. Esiste poi un'altra e dialetticamente opposta «realtà oggettiva», alla quale corrisponde la «verità oggettiva» concepita e sostenuta dal soggetto *storicamente* rivoluzionario: la classe dominata e sfruttata. Sul piano schiettamente “filosofico”, per i “portatori” di quest'ultima «verità oggettiva» non si tratta, fondamentalmente, di dimostrare l'infondatezza del punto di vista borghese, quanto di denunciarne appunto il carattere “partigiano”, di classe, così da risolvere il problema dell'oggettività del mondo ponendolo sul piano della *prassi*, cioè a dire dell'analisi del pensiero dominante in relazione ai rapporti sociali dominanti. Di qui le marxiane *Tesi su Feuerbach*, centrate proprio sul carattere storico-sociale di *tutte* le concezioni del mondo: da quelle mitologiche e religiose, a quelle economiche, giuridiche e scientifiche. Per questo, come ho detto altre volte, il povero Bogdanov, al netto di tutti i suoi più o meno gravi errori politici e i suoi limiti teorici, aveva perfettamente ragione quando scriveva che (cito dell'*Empiriocriticismismo* di Lenin) «la verità (compresa la verità scientifica) non è che una forma organizzatrice della esperienza umana» (esperienza nel senso della *prassi storico-sociale di Marx*, non in quello del *sensualismo* piattamente empiristico di Hume e di Locke, criticato dallo stesso Kant), e affermare questo elementare concetto materialistico-storico non significa affatto, come invece credeva Lenin e credi tu, negare la «verità oggettiva», né mantenersi «agnostici» in materia di «dupi mannari», di «folletti» e dei miracoli di padre Pio. Per i “materialisti storici e dialettici” si tratta infatti di porre in rilievo le *cause sociali* che danno

---

<sup>8</sup> All'avviso di chi scrive, non di «socialismo» (non parliamo poi di «comunismo»!), più o meno «reale», si deve parlare a proposito dei regimi politico-sociali dell'Unione Sovietica, dei suoi satelliti e degli altri «paesi socialisti» sparsi un po' in tutto il pianeta nel secolo scorso, ma di un *capitalismo* più o meno di Stato, più o meno basato sullo sfruttamento imperialistico di altri Stati. L'esperienza rivoluzionaria dell'Ottobre 1917 si infranse già negli anni Venti (come anno-simbolo della catastrofe possiamo assumere il 1924, anno della dipartita di Lenin) contro gli scogli del riflusso rivoluzionario in Occidente, che isolò completamente l'ancora fragile esperienza sovietica, e dell'arretratezza economico-sociale della Russia, un enorme paese a prevalente economia rurale, nonché da lungo tempo avvezzo all'esercizio imperialistico del potere.

consistenza *oggettiva* nella testa delle persone alle più bizzarre delle credenze, non certo di dimostrare, ad esempio e visto che siamo in Italia, l'impossibilità per una statua di marmo di lacrimare sangue, anche quando raffigurasse colei che un tempo fu certamente Vergine. Per questa incombenza possiamo sempre telefonare agli scienziati della *LIA*, della Lega Italiana Atei, oppure, perché no?, possiamo interpellare qualche serio esorcista patentato dalla Santa Romana Chiesa, il quale, prima di tirare in ballo la presenza del divino o del demoniaco per dar conto di certi "fenomeni misteriosi", usa accertare con metodi rigorosamente scientifici se per caso non si tratti piuttosto del «disagio mentale» di qualcuno.

«Anche la religione, che esprime la concordanza sociale dell'esperienza di una gran parte del genere umano, ha un significato generale. Ma la dottrina della religione, per esempio, sul passato della terra e sulla creazione del mondo, non corrisponde a nessuna realtà obiettiva» (Lenin, *Materialismo e...*). Ma la scienza – e così la religione agli inizi della civiltà umana, quando costituiva la sola fonte di razionalizzazione del mondo e della prassi sociale – non ha affatto la funzione di «corrispondere alla realtà obiettiva», quanto quella di dominare, teoricamente e tecnologicamente, le forze della natura ai fini della sopravvivenza e dello sviluppo di una comunità sociale. La ricerca della verità è l'ideologia che dà legittimazione e potere alla scienza, non la sua reale "missione" storico-sociale. Lenin ha perfettamente ragione quando dice che «è semplicemente umoristico vedere come persone che vorrebbero essere marxiste avvicinano l'economia politica del materialista Marx all'economia gnoseologica di Mach» (*Materialismo e...*). Ma, per fare un esempio, la sua critica del concetto machiano di *economia di pensiero* non coglie il bersaglio grosso, né, soprattutto, il cuore della reale posta in gioco, che è la denuncia della natura classista della scienza, nelle società divise in classi in generale, e nella moderna società borghese in particolare. Non solo, ma nella misura in cui fonda la sua critica su un terreno gnoseologicamente arretrato, premarxista (l'esistenza di una verità oggettiva riflessa in modo più o meno «economico», cioè, secondo il rivoluzionario bolscevico, più o meno «esatto»), egli presta facilmente il fianco all'accusa di realismo ingenuo che gli è stata rivolta dai suoi avversari filosofici. Un esempio di come invece andava e va impostata la critica materialistica al machismo vecchio e nuovo, mi sembra che ce lo offra Max Horkheimer:

«I concetti non sono più superati concretamente con un duro lavoro teorico e politico, ma sono dichiarati puri simboli, con una formula astratta e sommaria, con una sorta di decreto filosofico che tuttavia è in pieno accordo con lo spirito del tempo. Sono considerati espedienti che risparmiano lavoro

– come se lo stesso pensiero fosse ridotto al livello dei procedimenti industriali e diventasse a sua volta un settore della produzione. Quanto più le idee cadono in balia dell'automatizzazione e strumentalizzazione, quanto meno significano in se stesse, e tanto più soggiacciono insieme alla reificazione, quasi fossero una sorta di macchine. Il principio dell'economia mentale enunciato da Avenarius e Ostwald non s'incarna solo nella gnoseologia, ma anche – per esempio – in quelle macchine mirabili che talvolta sono in grado di eseguire operazioni matematiche complicatissime di cui l'uomo non sarebbe capace. Nel calcolo – e già Leibniz aveva concepito l'idea della sua supremazia – Hegel vide il pericolo di una meccanizzazione della logica intera, anzi, la cosa peggiore che potesse capitare alla scienza della logica e quindi alla filosofia. Nel frattempo questo processo si è concluso con la scomunica di ogni moto di spirituale che non possa essere esattamente quantificato e calcolato, e che non si assoggetti ai controlli universali. Quell'istanza che un tempo era giustamente rivendicata contro la fede antiquata nell'autorità, in nome dell'umanità: la rinuncia a tutte le concezioni dell'uomo e della natura che non fossero verificabili, ora si trasforma nella repressione di qualsiasi senso. Il linguaggio diventa un puro strumento nell'onnipotente apparato di produzione della società moderna» (*Sul concetto della ragione*, 1951).

Non senti come canta bene la dialettica materialistica quando la si possiede? Dopo mezzo secolo il processo di reificazione del pensiero ha fatto passi da gigante, e per rendersene conto basta solo riflettere sulla cosiddetta cultura dei messaggi telematici (Internet, telefonini, ecc.). Più che debole, il pensiero, almeno nell'accezione benigna, *umana* del termine, tende a estinguersi, trasformandosi in un mero strumento di sopravvivenza fisica e psichica, esaltando con ciò stesso la sua natura *economica* nella società capitalistamente avanzata. Anche per questo ritengo del tutto metafisica la teoria dualistica della primazia della «struttura» sulla «sovrastuttura»: il tutto reale è rappresentato dai vigenti rapporti sociali di dominio.

Giustamente Lenin non intese rinunciare al sistema delle verità oggettive, perché voleva continuare a collocare l'esistenza dei rapporti sociali capitalistici, e quindi la prospettiva della rivoluzione sociale in Russia e nel mondo, dentro un quadro di riferimento storico certo, che non ammette alcun relativismo scettico, alcun dubbio. Lo sfruttamento e il dominio esercitato dalle classi dominanti ai danni delle classi dominate *sono veri*; la natura dispotica e classista dello Stato borghese (e dello Stato in generale) *è vera*; l'antagonismo fra le classi *è vero*; la possibilità dell'emancipazione umana attraverso la rivoluzione *è vera*: tutte queste cose non sono il prodotto

soggettivo di un individuo chiamato Marx, ma rappresentano un ancorché di oggettivo, che solo la borghesia, a causa della sua posizione sociale e dei suoi interessi di classe, può disconoscere. Lenin tuttavia non sembra comprendesse, né le circostanze di diverso ordine gli facilitavano il compito, che affermare la piena storicità di qualsivoglia verità, e affermarlo nel particolare modo testimoniato dagli scritti marxiani, non solo non ha niente a che fare con il relativismo scettico; non solo non segna una rottura con il materialismo storico di Marx, mentre invece ne coglie l'essenza teorica e pratica; ma soprattutto significa esprimere la dinamica reale del processo della conoscenza, che è *immediatamente*, già a partire dalla relazione semplice di oggetto e soggetto, un processo storico e sociale, e non meramente gnoseologico. Per un materialista *storico*, affermare che la realtà dell'oggetto è una relazione – storica e sociale – di oggetto e soggetto, non significa affatto dissolvere né il primo, né il secondo. Noi non conosciamo relazioni, ma oggetti. Il concetto di relazione ricomponete in una inscindibile e vivente unità l'esperienza attraverso la quale noi conosciamo l'intero mondo oggettivo, e questa esperienza è la nota – famigerata? – *prassi sociale umana*, non è la robinsonata gnoseologica di Mach e Avenarius. In questo contesto concettuale il contenuto oggettivo della realtà e della verità rimane ben saldo, e anzi solo qui esso acquista una concreta – nell'accezione hegeliana, non volgare del termine – dimensione, distante mille miglia dal dualismo, dal dogmatismo e dalla metafisica del materialismo old style. Non sempre le cause giuste vengono difese con le giuste argomentazioni.

Il pensiero borghese non nega ma *non ha* l'oggettività del mondo, perché non ha né profondità né totalità. Esso manca – non nega – questa oggettività, nel peculiare significato storico e sociale del concetto che ho cercato di mettere in luce, perché è privo di dialettica, qui nell'accezione platonica del concetto: è «dialettico quel discorso che colga l'essenza di ogni cosa ... solo il metodo dialettico procede in questa direzione, accantonando le ipotesi, verso il principio stesso, per trovare la propria giustificazione; e davvero estrae a poco a poco l'occhio dell'anima dal fango barbarico in cui era sepolto e lo dirige verso l'alto» (*La Repubblica*). Operando il consueto «capovolgimento dialettico», e facendo sempre la tara degli inevitabili errori di semplificazione, possiamo dire che per noi «*l'essenza delle cose*» è il dominio sociale capitalistico, rispetto alla cui disumanità e transitorietà storica (in quanto a possibilità e a necessità) non nutriamo alcun dubbio: esse non sono, *per noi*, delle ipotesi; che il «*fango barbarico*» è costituito dai rapporti sociali dominanti e dalla loro espressione nel pensiero dominante (borghese), e che il pensiero critico-

rivoluzionario non dirige «*l'occhio dell'anima verso l'alto*», come coerentemente immaginava il grande filosofo greco per lo sguardo non barbarico, bensì verso *le profondità* dell'«essenza delle cose», e verso *la totalità*. In questo peculiare senso il pensiero borghese, a partire da quello più «oggettivo», cioè da quello che si è affermato nelle scienze della natura, è un pensiero *ideologico*, un pensiero, lo ripeto, che non nega l'oggettività del mondo, ma non la possiede, e non può possederla (cioè padroneggiarla con la testa e con le mani) a causa del *punto di vista di classe* dal quale guarda il mondo.

A Marx non passò neanche per la testa l'idea di dimostrare che la sua «verità» fosse più «oggettiva» di quella sostenuta dalla borghesia, o che quest'ultima negasse l'innegabile, cioè l'esistenza di una «realtà oggettiva» (soprattutto dopo che Hegel aveva portato l'oggettività del mondo fino alle estreme conseguenze, fino a ricomprenderne lo Spirito Assoluto); egli puntò invece i riflettori della critica rivoluzionaria sulle forme – *sociali* – dell'oggettività, e sul fatto che c'erano in campo due verità di classe che si scontravano intorno alla questione del potere. Perché nelle società classiste la verità è innanzitutto una questione di potere, di dominio. Scriveva Marx:

«Ma è appunto questa forma bell'e pronta del mondo delle merci – la forma denaro –, che vela materialmente il carattere sociale dei lavori privati, e quindi i rapporti sociali fra i lavoratori privati, invece di svelarli ... Forme di questo genere costituiscono precisamente le *categorie* dell'economia borghese. Esse sono forme di pensiero socialmente valide, quindi oggettive, per i rapporti di produzione di *questo* modo di produzione sociale *storicamente dato*: la produzione di merci».

Vedi come Marx “declina” il problema dell'oggettività della realtà sociale? Ora, noi “marxisti” del XXI secolo non è che possiamo retrocedere verso un materialismo che stava già alle spalle del nostro “maestro”, magari per non dispiacere la memoria del suo grande amico Engels, il quale sul problema dell'oggettività non fu sempre all'altezza della situazione, o quella del grande costruttore di partiti e di strategie rivoluzionari (ma non di «sistemi filosofici» altrettanto irreprensibili) chiamato Lenin.

E' perciò della massima importanza capire la riflessione filosofica e gli acquisti teorici che stanno alle spalle di Marx, come solido *background*, per comprendere pienamente il significato del materialismo marxiano, per coglierne il peculiare orientamento gnoseologico (oltre che, naturalmente, storico e politico: ma si tratta di *un'unico* problema). Quando ad esempio Lenin ebbe modo di approfondire Hegel, alla vigilia della prima guerra mondiale, si rese conto della povertà teorica nella quale versava la cosiddetta «concezione materialistica della storia» elaborata dagli epigoni di Marx, e la

sua critica (e di fatto autocritica) si spinse al punto da negare che qualcuno dei «marxisti» avesse mai capito veramente l'opera fondamentale del comunista tedesca, *Il capitale*. Lo stesso Marx, quando ebbe modo di riavere tra le mani, «by mere accident», la *Logica* di Hegel, non solo se ne servì per affinare decisive questioni metodologiche (e di ciò si lamenteranno gli ideologi del marxismo come «rigorosa scienza sociale»), ma ne rimase talmente affascinato da confessare all'amico Engels che «Se tornerà mai il tempo per lavori del genere, avrei una gran voglia di rendere accessibile all'intelletto dell'uomo comune in poche pagine, quanto vi è di razionale nel metodo che H. ha scoperto ma nello stesso tempo mistificato» (1858). Per «lavori del genere» Marx pensava evidentemente agli scritti di «fondazione» della nuova concezione rivoluzionaria del mondo, tipo *La sacra famiglia* e *L'ideologia tedesca* (con in mezzo le fondamentali *Tesi su Feuerbach*). Purtroppo «la merda economica» seppellì il povero Moro, e noi oggi non possiamo avvantaggiarci di una ulteriore perla dialettica marxiana. Engels tentò l'impresa, ma come sai i risultati di quella lodevole operazione sono a mio giudizio assai deludenti.

Vediamo adesso un frammento della montagna concettuale che sta alle spalle di Marx, e mi scuso per il modo oltremodo sintetico, se non decisamente sbrigativo, con il quale affronto questioni di grande portata filosofica. D'altra parte, posso sempre riaggiustare il tiro, e il bello della faccenda sta proprio qui.

Kant pose all'attenzione del «pensiero riflettente» un problema reale e fecondo: non esiste una identità immediata tra l'essenza della «Cosa» – la sua verità profonda, intima (*l'in sé*) – e l'idea che di essa si fa il soggetto che le sta di fronte. Chi crede che la ragione possa immediatamente afferrare la «cosa in sé», sfoggia col sorriso sulle labbra un pensiero ingenuo, presuntuoso e dogmatico. Non solo, ma quando tale pensiero si spinge al di là del piano fenomenico, che costituisce il naturale ambito della riflessione razionale (scientifica), per ingerirsi in problemi attinenti il piano «*noumenico*», il livello esoterico delle cose che sfugge all'esperienza empirica, e nel quale dunque non è possibile formulare giudizi scientifici o comunque pragmatici, esso necessariamente deve cadere in gravi e irrisolvibili contraddizioni (vedi le quattro antinomie kantiane). Ecco perché, prima di formulare giudizi intorno alle «ultime verità delle cose», occorre conoscere bene lo strumento conoscitivo che usiamo: conoscerne i limiti e la natura consentirà alla ragione di evitare pericolose cavalcate metafisiche. «Solo la critica può estirpare sin dalle radici il materialismo, il fatalismo, l'ateismo, la fantasticheria, la superstizione, l'idealismo e lo scetticismo» (*Critica della ragione pura*). La ragione che cerca di varcare i limiti dell'esperienza diventa *dialettica*, e fabbrica

asserzioni illusorie servendosi solo di ragionamenti meramente logici, dimenticando che ciò che è vero logicamente, può benissimo essere falso oggettivamente. Per Kant sono caduti nel vizio dialettico – cioè in quel modo sofisticato di ragionare stigmatizzato da Platone e da Aristotele – tanto gli empiristi di scuola diversa, da Cartesio a Hume, tanto gli idealisti dogmatici alla Berkeley. Questa connotazione non lusinghiera del concetto di dialettica, che Schopenhauer riprenderà e rafforzerà attraverso la sua riduzione eristica («La dialettica non deve avventurarsi nella verità: alla stessa stregua del maestro di scherma, che non considera chi abbia effettivamente ragione nella contesa che ha dato origine al duello: colpire e parare, questo è quello che conta ... Se ci poniamo come fine la pura verità oggettiva, ritorniamo alla mera *logica*»), non poteva certo trovare il consenso di Hegel, il quale aveva fatto proprio della dialettica, o, meglio, del «movimento dialettico», il cuore pulsante del suo complesso sistema. Tuttavia Kant, che anche su questo punto non se la sentiva di rompere con i suoi due punti di riferimento fondamentali (Platone e Aristotele), volle ritagliare uno spazio positivo alla dialettica, in quanto «critica dell'illusione dialettica», vale a dire come demolitrice delle illusioni prodotte dall'uso puramente dialettico della ragione, e questo suo recupero “critico” permise allo stesso Hegel di superare il dualismo kantiano di logica e dialettica, e a collocare quest'ultima al centro della prima. Per quanto mi riguarda, trovo adeguato al concetto di dialettica la sua classica definizione di «nobile fonte della scienza profonda che svela le realtà nascoste dissertando senza tralasciare nulla di poco chiaro né abbandonando nulla di ignoto», che ci deriva dagli antichi studiosi romani del pensiero greco. Più volte ho detto che a mio avviso il materialismo storico di Marx è la vera «scienza del profondo», proprio per la sua radicalità analitica e critica.

La punta della critica kantiana era rivolta particolarmente contro il «dogmatismo razionalistico», il quale, secondo Kant, aveva in Leibniz la sua massima espressione: «credete di conoscere l'interna natura delle cose, confrontando tutti gli oggetti unicamente con l'intelletto e con gli astratti concetti formulati dal proprio pensiero ... (In realtà non si può) ricercare nell'intelletto ogni rappresentazione degli oggetti, persino quella empirica, e non riservare ai sensi null'altro se non lo spregevole compito di confondere e deformare le rappresentazioni dell'intelletto». Tuttavia il grande filosofo non volle concedere più di tanto all'empirismo più esasperato (vedi Locke), che anzi criticò anch'esso di dogmatismo, in quanto «nega accanitamente ciò che è fuori della sfera della sua conoscenza intuitiva». Questa doppia critica agli “opposti dogmatismi” lo portò a cercare nel concetto di *esperienza* il momento



sintetico tra l'intelletto e il senso, i quali pur essendo «due fonti totalmente diverse di rappresentazioni, tuttavia soltanto *nella loro connessione* possono fornire giudizi oggettivamente validi sulle cose» (vedi come anche Kant, da buon scienziato, andava alla ricerca di «verità oggettive»? ). Notevole è in Kant il concetto di *esperienza*, sebbene egli lo connotasse sostanzialmente in chiave sensualistica e soggettivista.

Ma Kant portò alle estreme conseguenze questa critica della ragione, sostenendo l'impossibilità per il pensiero razionale di conoscere l'essenza delle cose, il cui disvelamento semmai doveva venir affidato alla speculazione trascendentale. Il pensiero razionale non conosce «intime essenze», ma solo fenomeni, e di questo indubitabile fatto esso deve dichiararsi soddisfatto. Di qui il famoso dualismo kantiano che tanto irritò il pensiero dialettico di Hegel: da un lato la cosa *in sé*, e dall'altro la cosa *per il soggetto*. Ma di questo ho scritto altrove e lì ti rimando. E' importante notare come Kant non neghi l'esistenza oggettiva di una cosa *esterna e indipendente* dal soggetto, ma neghi piuttosto la sua conoscibilità, e questo in ragione della natura pratica delle conoscenze umane. Possiamo cioè riscontrare in questo filosofo, che pure passa, giustamente, per idealista, un realismo e un oggettivismo talmente spinti, da non lasciare immaginare alcuna insana commistione tra oggettivo e soggettivo. L'oggetto esterno della conoscenza viene spostato talmente *al di là* del soggetto, a distanza talmente abissale da quest'ultimo, che alla fine deve per forza comparire un suo surrogato metafisico, sottoforma di fenomeno, per rendere in qualche modo conto della conoscenza umana e della stessa esistenza umana. Come al solito, gli estremi si toccano, e così l'oggettivismo assoluto (puro) deve necessariamente trasformarsi in un idealismo altrettanto assoluto. «Dunque l'esistenza di tutti gli oggetti dei sensi esterni è incerta. Questa incertezza è da me detta idealità dei fenomeni esterni e la dottrina che la sostiene prende il nome di *idealismo* ... Per *idealista* non si deve intendere chi neghi l'esistenza degli oggetti esterni dei sensi, ma semplicemente chi non ammette che essa venga conosciuta mediante una percezione immediata, e tragga da ciò la conclusione che nessuna esperienza possibile è in grado di garantirci la realtà di tali oggetti» (*Critica della ragione pura*). A questo idealismo, che nella sua concezione esprime un sano realismo, un realismo ben orientato dalla ragione – a sua volta guidata rettamente dai canoni logici offerti dalla critica –, il filosofo tedesco contrapponeva il *realismo trascendentale*, «che vede nel tempo e nello spazio qualcosa di dato in sé (indipendentemente dalla nostra sensibilità)». Kant credeva di poter superare il dualismo prospettato da un siffatto «realismo trascendentale», come l'empirismo rozzo e unilaterale di Hume, il quale postulava l'esistenza della sola esperienza immediatamente

sperimentata dal soggetto (e con ciò negava l'esistenza dei concetti sintetico a priori), attraverso la riproposizione di un altro e ben più radicale dualismo, quello espresso dalla coppia fenomeno-cosa in sé. Se Kant avesse detto: «signori filosofi, mettamoci il cuore in pace: esistono *solo* fenomeni, *non esiste* alcuna cosa in sé», almeno avrebbe evitato quel dualismo. Invece, una sorta di pregiudizio realista-oggettivista lo spingeva irresistibilmente verso una pura – metafisica, nel senso hegeliano del termine – oggettività. Quel dualismo appare insomma una specie di compromesso gnoseologico tra due spinte logiche (idealismo assoluto da una parte, oggettivismo assoluto, dall'altra) che non hanno trovato una adeguata sintesi.

Di notevole in Kant vi è anche il concetto di *esperienza possibile*, il quale occupa nel suo sistema un ruolo capitale. Mentre per Hume la realtà empiricamente sperimentata dal soggetto esaurisce completamente la fonte di ogni conoscenza obiettiva, per Kant le cose non stanno affatto così, e rispetto a tale fonte residua molto, anzi moltissimo, praticamente l'essenziale: l'esperienza possibile, la quale «è pur sempre a priori». Accanto all'esperienza in atto, concretamente praticata, Kant colloca una ben più importante esperienza, quella potenziale, o possibile, già contenuta nella ragione, e che aspetta solo di venir messa, per così dire, *in movimento*. Si tratta dei famosi concetti sintetici a priori che il filosofo tedesco postulò riprendendo la teoria platonica della reminiscenza. Ciò che mette in movimento, che accende i concetti a priori che rendono possibile l'esperienza immediata non è altro che l'oggetto esterno, il quale sveglia il concetto «a priori» che dorme nella ragione. L'oggetto esterno non crea il concetto adeguato a rappresentarlo, ma solo lo attiva, gli ricorda di esistere e lo sprona a fare il suo dovere. Più oggetti il soggetto conosce, e maggiore è l'area dell'esperienza possibile che si trasforma in esperienza concreta. Senza concetti che non ci derivino dall'esperienza immediata, come faremmo a concettualizzare quest'ultima? Se non ho *a priori* il concetto di causalità, come faccio a spiegare il realizzarsi di questo principio? Da un lato Kant ci ammonisce che è vana illusione, esercizio di presunzione, spingerci al di là della sfera che circoscrive l'esperienza, perché «al di là di questa sfera (del campo dell'esperienza) non ci sono oggetti per la ragione»; e dall'altro, contro il rozzo empirismo di scuola inglese, ci rassicura circa l'esistenza di una sfera di concetti che non sorgono da quella esperienza, e che però la rendono possibile e intelligibile. «Lo spazio non è un concetto empirico, proveniente da esperienze esterne. Infatti, affinché certe sensazioni siano riferite a qualcosa fuori di me (ossia a qualcosa che si trovi in un luogo dello spazio diverso dal mio), e affinché io possa rappresentarmelo come esterno e *accanto* l'una dall'altra, deve già esserci a

fondamento la rappresentazione dello spazio». Bizzarro davvero: una teoria dell'esperienza fondata su concetti sintetici a priori! Altre volte ho detto che Kant sembra intuire qualcosa di importante, di profondo, ma che non riesce a chiarirlo a se stesso. In realtà, la sua esperienza possibile non è che l'esperienza collettiva accumulata dagli uomini nell'arco di migliaia di anni, e che si rende disponibile ed efficace al di là dell'esperienza immediata dei singoli individui. Questa esperienza collettiva si deposita nel metaforico cervello sociale, permettendo agli uomini di una data comunità di non ricominciare sempre daccapo il processo della conoscenza, di usare molti concetti senza necessariamente passare dalla concreta esperienza che li rese possibili. Chi non riesce a immaginare il mondo e l'esistenza stessa degli uomini se non in termini dualistici e gerarchici (che cosa viene prima? qual è il principio di tutte le cose? cosa c'è sotto e cosa sopra? e via di seguito), e che è ossessionato dal problema dell'uovo e della gallina, spingendosi a ritroso nella ricerca dell'assolutamente primo, alla fine deve necessariamente giungere o ai concetti a priori di Kant, ovvero alla «materia fisica» dei materialisti (non storici né dialettici).

In un certo senso la cosa in sé unisce Kant a Lenin, perché entrambi la postularono. Per il primo essa non era conoscibile, per il secondo invece sì. Ma questa differenza è meno abissale di quanto si crede, e di quanto naturalmente lo stesso Lenin, così mal disposto nei confronti di Kant e, soprattutto, dei kantiani, credesse. Infatti essi teorizzano un processo della conoscenza assai simile, nel quale la cosa in sé rappresenta un *modello*, una *copia* un *quadro* (tutti termini usati da Lenin) della realtà: irraggiungibile per il filosofo tedesco, in quanto il soggetto conosce il fenomeno, non la cosa in sé dalla quale pure esso emana; raggiungibile per il rivoluzionario russo, in grazia dei progressi scientifici prodotti dal generale sviluppo sociale. «La cosa in sé non diventerà mai una cosa per noi», dice Kant; «la cosa in sé, presto o tardi, diventerà cosa per noi. Essa si trova saldamente fuori di noi, e prima o poi l'acciufferemo!», osserva Lenin. In virtù di questa concezione che vede il processo di conoscenza alla stregua di una approssimazione rispetto a un modello assoluto (dialettica, o piuttosto pseudodialettica di «verità relativa» e «verità assoluta»), Lenin, sulle orme del maestro Engels, assegna alla prassi una funzione assai ristretta, e tutto sommato passiva, e cioè quella di mera verifica tra le diverse impostazioni gnoseologiche in concorrenza sul mercato delle idee, «la verifica e la discriminazione delle vere e delle false immagini». Per me, invece, la prassi sociale umana costituisce il cuore pulsante di tutto il processo della conoscenza e dell'esperienza, e in ciò non mi sento vicino solo a Marx (ma non voglio coinvolgerlo nelle mie teorie, non voglio usarne

l'autorità: mi assumo la piena responsabilità di quel che dico!...), ma mi sento assai vicino anche al Lenin teorico dello sviluppo capitalistico in Russia e della rivoluzione in Russia, al Lenin che il «materialista fisico» Plechanov accusava di soggettivismo e di volontarismo, accostandolo, non del tutto a torto, a Bogdanov. La prassi sociale umana non solo *verifica*, ma anche *produce*.

Non esiste alcuna cosa in sé, ma solo cose per noi; esiste una oggettività che non è né relativa, né assoluta, ma semplicemente *storica* e *sociale*. Quando si dice che se per gli antichi la Terra era piatta e immobile, non per questo essa lo era davvero, e che certo non è diventata sferica e in movimento solo quando ne abbiamo scoperto la «verità assoluta», si dimentica di osservare che questa corretta riflessione è pur fatta da *noi*, cioè da una comunità umana storicamente e socialmente data, in grazia di una lunga serie di esperienze, e che perciò, la sfericità e il movimento del nostro bel pianeta non appartiene esclusivamente alla sua «verità assoluta», alla sua svelata «cosa in sé», ma anche al soggetto collettivo chiamato società. Ma prima l'uovo (la «verità assoluta» della Terra) o la gallina (la società, con le sue «verità relative» tendenti alla «verità assoluta»)? Insieme uovo e gallina! Pensare il mondo che c'era prima di noi, e che ci sarà dopo di noi (*noi* sempre come *comunità umana*, non come singoli Robinson Crusoe gnoseologici) e indipendentemente da noi, è come immaginarsi morti: impossibile. Eppure a volte ci capita di fare questo inutile sforzo di immaginazione! Come diceva Kant, la ragione ama svincolarsi dai limiti che la natura umana le impone...

Hegel ritenne fondata la prima parte della critica kantiana della ragione, e anzi consigliò ai filosofi del suo tempo, che troppo sbrigativamente volevano chiudere i conti col sistema del filosofo di Königsberg, per andare «oltre», di non trattare Kant alla stregua «di un cane morto»: «Oggi si è andati oltre la filosofia kantiana, e tutti pretendono di averla oltrepassata. Ma oltrepassare può avere due sensi, quello di andare oltre all'indietro o in avanti». Più tardi Marx si espresse praticamente allo stesso modo con i frettolosi critici di Hegel, e noi possiamo farlo, *mutatis mutandis*, a proposito di Marx e di quelli che io definisco «oltristi» (alla Toni Negri, per intenderci). Ma ritorniamo ad alta quota. Dato a Cesare quel che è di Cesare, riconosciuta cioè la fondatezza del problema posto da Kant (la natura *mediata* del nostro sapere, e la conoscenza dei *limiti* dello strumento conoscitivo), Hegel sottopone a un vero e proprio bombardamento critico l'idealismo soggettivo kantiano. Intanto ne critica il metodo, del resto intimamente connesso con la sostanza delle argomentazioni kantiane: come non si può imparare a nuotare in teoria, ma solo gettandosi in acqua e sperimentando la «legge di

Archimede», allo stesso modo non è possibile educare il pensiero alla filosofia se non filosofando, portandolo a contatto con i problemi posti dall'oggetto e dallo stesso processo conoscitivo. La pratica filosofica è già una critica dello strumento conoscitivo, mentre volerne accertare in astratto, a priori, i limiti è uno sforzo che si rivela inutile, se non rischioso, come quello di chi si butta senz'altro in acque profonde dopo aver imparato a nuotare «a tavolino». Soprattutto Hegel cercò di togliere il dualismo kantiano che postulava l'esistenza di una irrazionale realtà meramente soggettiva: il pensiero è in grado di conoscere *tutta* la cosa, perché ciò che appare immediatamente come fenomeno, in realtà non è che il venir fuori dell'essenza, afferrabile con lo strumento del lavoro concettuale. Hegel, quindi, non negava affatto l'esistenza della dimensione fenomenica, appunto perché la concepiva come il mostrarsi dell'essenza: infatti, senza apparire essa sarebbe un puro nulla, dal momento che solo ciò che è privo di determinazioni concrete può fare a meno di *venire alla luce*. Egli piuttosto negava il fenomeno come mera apparenza, senza il suo vitale rapporto con l'essenza; il fenomeno, l'elemento empirico della conoscenza, per Hegel, non è che un presupposto momentaneo, transitorio, della ricerca concettuale, la quale conduce il pensiero che non si accontenta di ciò che passa l'«empirico», ad afferrare il presupposto reale di ogni cosa: «*ciò che è la fine è l'inizio*». Come sai, per Hegel il vero inizio del processo dialettico della conoscenza, nonché la sua conclusione, è lo Spirito, del quale il mondo non sarebbe che una *fenomenologia*: attenzione, fenomenologia, non mera apparenza, cioè a dire realtà fittizia priva di oggettività. Hegel vuole infatti un mondo pienamente oggettivo, e un pensiero capace di afferrarlo interamente, nella sua vivente totalità. Per questo egli chiamò la propria concezione «idealismo *Assoluto*», e si convinse di poter superare per quella via tanto la vecchia metafisica, che aveva dimostrato di non sapersi ben districare tra la materia e lo spirito, quanto il pensiero empirico, impigliato nella rigida e muta «cosalità» degli oggetti e nella fisiologia del corpo. Scrive Hegel a proposito dell'empirismo, e dei suoi scivolamenti nella vecchia metafisica:

«L'analisi prende le mosse dal concreto, e con questo materiale occupa una posizione molto vantaggiosa rispetto al pensiero astratto della vecchia metafisica. Essa fissa le distinzioni, e questo è molto importante, ma queste distinzioni a loro volta sono soltanto determinazioni astratte, cioè *nozioni*. In quanto queste nozioni vengono considerate come quello che sono gli oggetti in sé, si ha di nuovo il presupposto della vecchia metafisica, e, cioè, che la verità delle cose si trova nel pensiero ... il metodo, del resto, in questi due

modi di filosofare è lo stesso, in quanto entrambi prendono le mosse da presupposti, intesi come qualcosa di fisso» (cito sempre dalla *Logica*).

Abbiamo visto come per Hegel non esistono veri presupposti, ma solo punti di partenza e di arrivo transitori, su cui il pensiero si appoggia per poter andare oltre: il presupposto reale è in effetti la mancanza di presupposti (salvo lo Spirito Assoluto, per Hegel), è il *processo dialettico della realtà e della conoscenza* (per Marx e per noi). Anche il concetto di *necessità* ha in Hegel un carattere processuale; egli lo ha infatti liberato dalla rigida relazione di causa ed effetto postulata dalla concezione meccanicistica del mondo di cartesiana memoria: la necessità hegeliana è un movimento dialettico «a spirale» in cui il presupposto (la causa) e il risultato (l'effetto) mutano continuamente di posizione. Per questo la *sintesi* hegeliana, concepita come superamento della coppia *tesi-antitesi*, non è la conclusione del movimento del pensiero e della realtà, ma il suo effettivo inizio: la sintesi chiude un cerchio ma ne apre immediatamente un altro (come gli strati della cipolla, osserva, forse lacrimando, Hegel). Anche su questo importante punto molti “marxisti dialettici” hanno superato il ragno di Stoccarda procedendo come il gambero.

Hegel rimproverava a Kant di non aver pensato la realtà – *tutta* la realtà, «fenomenologica» e «noumenica» – in termini pienamente oggettivi, come un fecondo e profondo rapporto tra soggetto e oggetto: «Sebbene le categorie (come, p. e., unità, causa ed effetto, ecc.) spettino al pensiero come tale, non ne segue ancora affatto che le categorie siano perciò qualcosa di semplicemente nostro e non siano anche determinazioni degli oggetti stessi. Per K. invece le cose stanno proprio così, e la sua filosofia è *idealismo soggettivo*, in quanto l'*Io* (il soggetto conoscente) fornisce tanto la *forma* quanto il *contenuto* del conoscere: la forma in quanto è *pensante*, il contenuto in quanto è *senziente* ... Quello che conta non è affatto la distinzione tra soggetto e oggetto, ma è il contenuto, e il contenuto è tanto soggettivo quanto oggettivo». Il *contenuto* è appunto la relazione profonda e *interna* (cioè non tra un soggetto e un oggetto immaginati separati, scissi, che *poi* entrano in contatto) di cui sopra, la quale costituisce la sola, unica, «olistica» realtà. E' con questo *contenuto* che il soggetto ha a che fare, non con puri, incontaminati oggetti. La kantiana cosa sdoppiata viene così ricomposta – sebbene «*a testa in giù*», come notò Marx –, e assume la natura di una realtà pienamente oggettiva proprio in grazia di quella relazione; non appena il pensiero in difetto di profondità e di dialettica cerca di ripristinare la distinzione kantiana, magari per scoprire dove inizia e dove finisce «il lato soggettivo» dell'esperienza, ovvero dove inizia e dove finisce «il lato oggettivo» di essa, la realtà semplicemente svanisce come il

mondo «oggettivo» della vecchia metafisica. Ma la critica hegeliana procede, e si approfondisce:

«Sebbene il mettere in luce antinomie vada considerato un importante progresso nella conoscenza filosofica, in quanto in tal modo viene rimosso il rigido dogmatismo della metafisica dell'intelletto e si è indirizzati al suo movimento dialettico del pensiero, al tempo stesso si deve però osservare che Kant anche qui si è fermato al risvolto semplicemente negativo dell'inconoscibilità in sé della cosa e non è penetrato fino alla conoscenza del significato vero e positivo delle antinomie. Ora, il significato vero e positivo delle antinomie consiste in generale nel fatto che ogni realtà effettiva contiene in sé determinazioni opposte; perciò conoscere un oggetto, più esattamente, concepire un oggetto vuol dire prendere coscienza di quell'oggetto come unità di determinazioni opposte».

Qui di notevole vi è, oltre tutto il resto, la scelta del termine *concepire*, e la cosa mi ha colpito particolarmente perché anch'io, prima che avessi letto *La logica*, ho fatto una analoga scelta preferendolo al termine *esprimere*, che già non è male e che avevo contrapposto a quello di *rispecchiare*, o *riflettere*, i quali rimandano a concetti che postulano la passività del soggetto e la rigida distinzione tra quest'ultimo e il suo oggetto. Il *concepire*, infatti, presuppone una *fecondazione*, che realizza una *gestazione* che si conclude con il *venire al mondo* di un prodotto, di un “manufatto” concettuale (bell'ossimoro, non trovi?). Tutto ciò, «materialisticamente» parlando, non nel senso che la testa dell'uomo produce il mondo, ma nel senso che il mondo è il prodotto di una relazione *intima* tra soggetto e oggetto, è insomma il prodotto della famosa *prassi sociale umana*, perché il soggetto al quale il materialismo di Marx fa riferimento è sempre un soggetto collettivo, storico e sociale, anche quando si tratta di prendere in considerazione le “mere” sensazioni fisiche dell'uomo (vedi i soliti *cinque sensi storici* di Marx). Per Hegel pensare significa lavorare – sebbene con la testa – l'oggetto, significa manipolare la “materia prima” che cogliamo intuitivamente o attraverso i sensi: «Riflettere significa *mutare* qualcosa nel modo in cui il contenuto è dapprima nella sensazione, nell'intuizione, nella rappresentazione. Pertanto è solo *mediante* un mutamento che la *vera* essenza dell'*oggetto* giunge alla coscienza». Ancora una volta viene in evidenza il concetto di *mediazione*, che Marx riprese e capovolse dandogli un contenuto *pratico* (nell'accezione non volgare del termine): il medium fondamentale tra l'uomo e il suo mondo è il lavoro, *mediante* il quale egli trasforma il mondo «esterno» (la natura) e il mondo «interno» (la sua testa e il suo stesso corpo). Come ho scritto altrove, nel marxiano concetto di lavoro è immanente e non separabile la prassi conoscitiva in ogni sua forma: dalle più

semplici riflessioni sulle immediate conseguenze del lavoro umano, all'elaborazione di sofisticati sistemi religiosi, filosofici e scientifici (e non a caso un tempo, quando ancora la divisione sociale del lavoro e la stratificazione in classi sociali delle comunità umane non erano molto sviluppate e diffuse, questi tre «sistemi» formavano *un solo* punto di vista *oggettivo* sul mondo).

Anche Kant sottolineò questa natura pratica del pensiero, ma a differenza di Hegel egli la svilì e la mortificò, perché la scollegò dalla vitale ricerca dell'essenza profonda delle cose, ricerca che secondo il primo andava “appaltata” alla speculazione metafisica, mentre per il secondo si trattava all'opposto di «innalzare la filosofia a scienza». E ciò spiega perché l'epistemologia borghese guardò e guarda a Kant, non certo a Hegel, colpevole, secondo i filosofi della scienza, di aver voluto nuovamente innestare nel pensiero scientifico moderno la vecchia cianfrusaglia speculativa (come se l'ipotesi, ad esempio, del «buco nero» fosse più che una mera speculazione adottata per fini pratici, «euristici», come un tempo lo furono le ipotesi dell'etere in fisica e del flogisto in chimica, e di altre ipotesi scientifiche che *oggi* ci sembrano assurde). Nonostante gli indubitabili acquisti teorici rispetto al razionalismo di Leibniz e all'empirismo “spinto” di Locke, Kant rimase tuttavia impigliato nella «solipsistica» soggettività senziente.

La *mediazione* e il *processo* costituiscono i due pilastri fondamentali del compatto edificio filosofico hegeliano e, al contempo, essi ne minano la base idealistica e invitano il pensiero a compiere un'ulteriore sforzo di coerenza. Per Hegel l'*astratto* è ciò che non ha la mediazione. Il vero, l'universale concreto, è la totalità raggiunta attraverso la mediazione e il processo. La *totalità*, per corrispondere al proprio concetto, cioè per assumere la forma e il contenuto di una concreta realtà ricca di determinazioni particolari (di «momenti»), deve conoscere la tensione, il dolore e la gioia della *mediazione*, del superamento della finitezza dei momenti in quanto momenti singolari, in una sola parola deve attraversare il processo di formazione del mondo, il quale non conosce una effettiva soluzione di continuità, e non può essere conosciuto nella sua essenza né attraverso l'intuizione, né mediante la sensazione, né per mezzo della semplice osservazione empirica. Ed è proprio il processo, la dialettica che vede il *necessario* e *interno* passaggio da una forma a un'altra, da un momento a un'altro, da un concetto a un'altro, da una realtà oggettiva a un'altra, che costituisce il principio ultimo della filosofia hegeliana. Ma questo *principio ultimo* viene contraddetto e negato proprio dal concetto hegeliano di processo, e questo contro le stesse intenzioni soggettive di Hegel, il quale infatti aveva lodato Fichte «per aver stabilito che la filosofia



deve essere scienza dedotta da un principio fondamentale supremo» (*Lezioni di storia della filosofia*). In questo senso è corretto dire che Hegel portò a compimento l'Idealismo classico tedesco portandolo in alto, fino al punto in cui fu possibile rovesciarlo con una piccola spinta assestata nel punto giusto; un punto altissimo ma precario, pericoloso, assai gravido di conseguenze teoriche e pratiche.

E' precisamente su quel punto che si diedero convegno quei «giovani hegeliani» che intesero riprendere, con diversi e il più delle volte non esaltanti esiti, la fiaccola accesa dal maestro e che dopo la sua morte era sul punto di spegnersi. La dialettica hegeliana, d'altra parte, in modo assai cospicuo rappresenta questo rovesciamento nell'ambito dello stesso sistema idealistico, perché alla fine lo Spirito Assoluto, come «principio ultimo», nella filosofia hegeliana appare piuttosto alla stregua di un vuoto formalismo – come giustamente gli rimproverarono gli amministratori delegati della vecchia tradizione idealistica –, mentre la vitale dialettica dei momenti della e *nella* totalità vi ha la parte del leone. Per il cosiddetto sistema hegeliano non avrebbe potuto esserci fine (o, meglio, *risvolto dialettico*) più adeguata, e forse anche qui c'entra «l'astuzia della ragione», nella misura in cui l'incurvatura politicamente conservatrice del pensiero hegeliano (riscontrabile nella tarda elaborazione del grande filosofo, ad es. nella *Filosofia del diritto*, con la sua apologia dello stato di fatto e il culto dello Stato), generata dalla sua stessa coerenza interna, dalla febbrile ricerca di condurre il Tutto a *concreta Riconciliazione*, offrì al pensiero aperto verso il futuro (in buona sostanza a *Marx*) nuove e straordinarie armi teoriche.

E qui metto un punto, non prima di essermi scusato per la prolissità e la ripetitività delle argomentazioni (ma, come s'usa dire dalle nostre parti, il porco ha sempre tre peli, come la Trinità cristiana e la Triade dialettica hegeliana).

#### Lettera 4. *Il soggetto della prassi sociale non è un Robinson gnoseologico*

Senza convenevoli di sorta, metto immediatamente i miei luridi piedi “filosofici” dentro al piatto della vexata quaestio, e ti cito: «Per affrontare il problema e il senso dell'esistenza della “verità” e della “realtà oggettiva” è meglio separare quello che riguarda e si riferisce alla natura (cielo, mare, terra, piante, lo stesso corpo umano e tutti i suoi molteplici elementi) da quello che si riferisce invece al campo sociale, all'organizzazione umana. Riguardo la natura e i suoi elementi, questa e questi, esistono indipendentemente da ogni

società e da ogni soggetto che lo osservi, indaghi, la sfrutti, ecc. La natura esiste “oggettivamente” anche se la sua percezione, la sua conoscenza, il suo utilizzo e sfruttamento a fini sociali umani, cambiano in rapporto al tipo di organizzazione sociale che si pone come soggetto ... Generalizzando si potrebbe dire che un qualsiasi elemento della natura, per il fatto di divenire conoscibile, accessibile, trasformabile, non perde la sua esistenza oggettiva, cioè al di fuori del soggetto indagatore, ricercatore, scopritore ... Secondo noi la legge appartiene innanzi tutto alla natura, perché essa esisteva ed agiva da sempre, indipendentemente da qualsiasi scopritore; in secondo luogo appartiene alla forza materiale della società che ha favorito il nascere e crescere di buoni cervelli-strumenti indagatori delle leggi della natura».

Che dire?, non avresti potuto formulare in modo più chiaro e sintetico il punto di vista gnoseologico che la teoria della conoscenza definisce *realismo* (più o meno ingenuo è da vedersi), un realismo appena appena mitigato da inserzioni di concetti relativistici (storici e sociali), i quali peraltro sono tutt'altro che estranei alla stessa epistemologia borghese (vedi Mach, o assai più recentemente Feyerabend e altri filosofi della scienza). Nel suo autorevole *Dizionario filosofico*, Nicola Abbagnano commentava nel modo seguente le famose tre tesi del materialismo (la prima della quale recita: «1. Ci sono cose che esistono indipendentemente dalla nostra coscienza, indipendentemente dalle nostre sensazioni, al di fuori di noi», ecc.) esposte da Lenin *in Materialismo ed empiriocriticismo*: «Come si vede, neppure queste tesi esprimono una concezione materialistica, ma costituiscono una rivendicazione del realismo gnoseologico». Concordo. Il filosofo inglese evoluzionista Hebert Spencer definì «*realismo trasfigurato*» questo punto di vista, che peraltro difese strenuamente: «Il realismo a cui siamo impegnati è quello che asserisce semplicemente che l'esistenza oggettiva è separata e indipendente dall'esistenza soggettiva» (*Principi di psicologia*, 1872). Come ho detto e scritto fino alla nausea, per una concezione del mondo *minimamente* materialistica (sempre nell'accezione *marxiana*, non «marxista», del termine) l'oggettività del mondo, nella sua “*olistica*” dimensione storica e naturale, non risiede nella tetragona indipendenza ed eternità dell'oggetto dal soggetto (il *nostro* soggetto materialistico, la società), ma nel loro *necessario rapporto interno e profondo* (non si tratta di *pornosofia*...). Per parafrasare un bellissimo film (e rimanere sul genere di cui sopra), è *il senso comune che ce lo vuole mettere in culo*, suggerendoci la fede in oggetti esterni e indipendenti, ma noi dobbiamo impedirglielo, dobbiamo opporgli resistenza, con una riflessione più profonda, con la critica – «materialistica» – del concetto di conoscenza: *cosa* conosciamo e, soprattutto, *come* conosciamo. Lo stesso Hegel, che di

«essenze» s'intendeva assai più di me, spiegò come il *momento realistico* che pone il dualismo tra l'oggetto e il soggetto sia un passaggio necessario nel processo di maturazione del pensiero. Un passaggio, appunto, non l'approdo. L'adulto non si vergogna affatto delle proprie credenze infantili, e li ricorda anzi con una certa simpatia: tutti siamo stati bambini! Ma su questo punto non voglio argomentare oltre; come si dice: ho già dato. Mi limito a dire che con la tesi gnoseologica dell'*unità dialettica* di soggetto e oggetto siamo, come dire?, al "minimo sindacale" di un punto di vista appena dignitosamente materialistico. Sempre a parer *mio*, è evidente.

Tra l'altro, i passi citati dalla tua lettera ricordano molto da vicino certe argomentazioni «antimetafisiche» che un'altro filosofo inglese, G. E. Moore, espose soprattutto in tre scritti dai titoli programmatici: *Confutazione dell'idealismo* (1903), *Apologia del senso comune* (1925) e *La prova dell'esistenza del mondo esterno* (1939). Anche Moore, in quest'ultimo scritto tratto da una sua bizzarra conferenza (per dimostrare le sue tesi "esterniste" il filosofo usò anche il proprio corpo), affermò l'assoluta esistenza di «un numero enorme di oggetti materiali» esterni e indipendenti dal soggetto conoscente, e ne stilò un lungo elenco: corpi umani, animali, piante, montagne, granelli di sabbia, pianeti, e così via. Dinanzi al realismo ingenuo del filosofo inglese, persino il punto di vista genuinamente *solipsista* rivendicato dal suo amico-avversario Wittgenstein (il quale però, meno paradossalmente di quanto possa sembrare a prima vista, aspirava addirittura al «*realismo puro*»), mi appare assai più intrigante. Per non parlare poi del soggettivismo antimaterialista del vescovo Berkeley. Scriveva infatti Wittgenstein: « ... la fondazione, la giustificazione delle prove, arrivano a un termine. Il termine, però, non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere, e dunque in una specie di *vedere* da parte nostra, ma è il nostro *agire* che sta a fondamento del giuoco linguistico ... Il bambino non impara che esistono libri, che esistono sedie, ecc. ecc., ma impara ad andare a prendere libri, a sedere su sedie, ecc.» (*Della certezza*, 1950).

Il filosofo viennese giustamente spostava, nel suo peculiare modo, il problema del «giuoco linguistico» dalla sfera ontologica a quella dell'esperienza, dell'*azione*: il bambino si forma un concetto della sedia perché la sperimenta tutti i giorni, non perché *a priori* si convince della sua esistenza "oggettiva", esterna e indipendente dal suo campo sensitivo. Eppure, anche il bambino, se avesse la possibilità di scrivere un trattato filosofico, metterebbe nero su bianco l'esistenza di libri e di sedie assolutamente esterni e indipendenti dal soggetto. Di qui la difesa apologetica del *senso comune* di Moore, per il quale quel punto di vista genuinamente realistico, sebbene si

esprima in un linguaggio non conforme alle esigenze di rigore scientifico dello scienziato, non contraddice l'immagine scientifica del mondo. Naturalmente noi che siamo solidi materialisti (?), «storici e dialettici», decliniamo in tutt'altro modo il discorso “esperenziale” dell'intellettuale solipsista che ricerca un punto di vista di *puro realismo* – ma che poi probabilmente finisce per non trovare nemmeno il proprio ombelico; noi due infatti sappiamo, sulla scorta dell'uomo con la barba, che «il nostro *agire*» è un agire sociale, è *prassi sociale umana*, la quale è fondata sul «giuoco» dei rapporti sociali di classe, la *grammatica del dominio*, e li riproduce sempre di nuovo.

Già che mi sono imbattuto nel concetto di *esperienza*, faccio rispettosamente rilevare la tua perdurante *idiosincrasia* – non riesco a trovare un termine più appropriato – per termini come *esperienza*, appunto, e *prassi sociale*, «espressione anche questa che va chiarita meglio»: ci mancherebbe! Ogni concetto va sempre meglio sviscerato, chiarito, criticato, ecc. Ci mancherebbe, e come vedi negli ultimi tempi non faccio altro che ritornare su quel concetto, anche “applicandolo” a delle analisi storiche, politiche e sociali concrete, puntuali. E' il «metodo scientifico» che abbiamo appreso da Marx. Che, però, con «*esperienza umana*» il famigerato Bogdanov intendesse proprio la «prassi sociale di Marx», sulla base del *poco* materiale che abbiamo a disposizione (persino da quello che emerge dalle citazioni leniniane, che è tutto dire), è qualcosa che *mi* appare al di là di ogni ragionevole dubbio. Tra l'altro, proprio l'ex collaboratore di Lenin coniò la bella espressione «*Robinson gnoseologico*» – mutuata dalle «robinsonate» dell'economia politica di cui parlava Marx – che tutti i sinceri “marxisti” avrebbero voluto brevettare, e il cui concetto andava a colpire il solipsismo tanto nella sua versione idealista, quanto in quella empirista. «Il termine “esperienza” – scrivi – lascia intendere comunque un senso non scientifico ma pratico-empirico»: bene, se è questo che ti disturba puoi sempre usare termini più adeguati al concetto, come *prassi sociale* o altro, come faccio ad esempio io, ma sempre per riferirmi allo *stesso concetto* mirabilmente elaborato da Marx nelle *Tesi su Feuerbach*, e poi “applicato” in *tutte* le sue analisi, in *tutte* le sue critiche. E' bene che si cerchi di chiarire quanto più è possibile il significato dei termini che usiamo, ma per farlo non possiamo rimanere alla loro lettera, dobbiamo piuttosto *sforzarci* di capire quale concetto questi termini esprimono, o cercano di esprimere. Insomma, il preconetto, per quanto alta e autorevole sia la fonte che lo alimenta (il Lenin del 1909!), non può farci velo quando analizziamo con “metodo scientifico” le posizioni di politici, filosofi e quant'altro. Il rischio del dogmatismo è sempre in agguato (e questo naturalmente vale anche per me, *soprattutto* per me, *of course*). Tra l'altro, come ricordava Korsch, il concetto

di *esperienza* occupa un posto assai rilevante nella stessa filosofia hegeliana: «il concetto hegeliano dell'esperienza è non solo enormemente più ampio dell'attuale concetto di esperienza delle scienze naturali, ma possiede oltre a ciò uno specifico orientamento verso il *soggettivo*, l'esperienza come azione, come *prassi* umano-sociale. Questa tendenza filosofica di Hegel consiste nel comprendere tutto il mondo esistente e sperimentabile, e in particolare tutto il mondo storico-sociale spirituale, come *soggetto-oggetto*, come *prassi*, e nel svilupparlo in tutta la sua pienezza ... Hegel è andato assai oltre la robinsonata della teoria della scienza che è tipica di tutta l'epoca borghese attuale e che consiste nell'intendere il soggetto della scienza come l'*individuo singolo*» (*L'empirismo nella filosofia di Hegel*, 1931, in *Dialettica e scienza nel marxismo*). Insomma, cerchiamo di non impiccarci a delle parole più o meno simpatiche, più o meno familiari, e lavoriamo (*fatichiamo*, per dirla con Hegel) sui concetti.

Sul concetto di *riflesso* o *rispecchiamento*, che nell'indirizzo gnoseologico che sto criticando svolge una funzione centrale, ti segnalo questa interessante *riflessione* di Lukàcs:

«Anche Friedrich Engels si è una volta espresso a questo proposito in modo facilmente equivocabile. Descrivendo il contrasto che divideva Marx e lui stesso dalla scuola hegeliana, egli dice: “Noi intendevamo i concetti della nostra testa ancora una volta materialisticamente come riflessi delle cose reali, in luogo di considerare le cose reali come riflessi di questo o quel grado del concetto assoluto ... Il mondo non è da comprendere come un complesso di *cose* già definite, ma come un complesso di *processi*”. Ma se non vi sono cose, che cosa viene “riflesso” dal pensiero? Qui non è possibile, neppure per cenni, tracciare la storia della teoria della riflessione immaginativa, benché essa sola possa mostrare tutta la portata di questo problema. Infatti, in questa teoria si oggettiva teoricamente la dualità insuperata – per la coscienza reificata – tra pensiero ed essere, coscienza e realtà. E da questo punto di vista è lo stesso che le cose vengano intese come riflessi dei concetti o i concetti come riflessi delle cose, dal momento che in entrambi i casi questa dualità riceve un'insuperabile fissazione logica» (*Storia e coscienza di classe*, 1923). Anche per Lukàcs, come per il modestissimo scrivente, la soluzione del problema è indicata da Marx «nelle sue tesi su Feuerbach». In quanto postula il rigido dualismo tra oggetto e soggetto, essere e pensiero, ecc., la teoria del riflesso pone in essere un pensiero metafisico (nell'accezione “sgradevole” del termine) tanto se viene “declinato” in termini idealistici, quanto se trova una formulazione materialistica (nell'accezione del *vecchio* materialismo borghese), e non c'è «interazione dialettica» *a posteriori* che ne

possa mutare l'indirizzo gnoseologico di fondo. L'unità dialettica di soggetto e oggetto è l'effettivo punto di partenza della nostra riflessione intorno alle cose, le quali appunto per questo non sono meri dati di fatto («*datità*», come scrivono gli intellettuali patentati) ma «*processi*». Ecco la teoria del riflesso secondo lo scolastico Lodovico Vives (1535): «I nostri sensi sono stati da dio composti e disposti in modo da essere come dei ricettacoli di ciò che li toccasse da fuori, poiché è manifesto che essi prendono dal di fuori. E' cosa evidentissima che ai sensori viene qualcosa dai sensibili; né può dubitarsi che queste vengono al contatto dell'occhio al modo che al contatto di uno specchio: noi vediamo che analogo è l'effetto». Da Democrito a Empedocle, da Epicuro agli scolastici, insiste l'idea che «dalla superficie dei corpi si staccano continuamente delle particelle straordinariamente minute» (Epicuro), degli «efflussi» che dall'esterno colpiscono gli organi di senso degli individui.

Tra l'altro, la metafora – non la teoria – del riflesso si attaglia assai bene al pensiero borghese (non solo a quello «comune», ma anche a quello «scientifico»), non certo a quello critico-rivoluzionario. Infatti, mentre il primo è piatto e bidimensionale, appunto come l'immagine che ci rimanda la superficie dello specchio – o lo schermo della televisione e del computer –, il secondo invece ha nella *profondità* e nella *multidimensionalità* (il punto di vista della «totalità dialettica») il suo tratto distintivo. Sempre metaforicamente parlando, il pensiero critico-rivoluzionario non subisce passivamente l'apparenza dello specchio, perché ne comprende il significato strumentale al servizio dell'ideologia dominante; esso cerca la cosa stessa nella sua essenza – nella sua verità –, non la sua immagine – *socialmente* – riflessa. Distruggere la società disumana significa anche mandare in frantumi il suo *specchio*.

Ciò che hai scritto intorno all'oggettività del mondo – sulla separazione tra “sfera” naturale e “sfera” storico-sociale verrò dopo – mi ricorda anche il punto di vista razionalista che Karl Popper definì «*epistemologia senza soggetto conoscente*», la cui radice principale affondava nella metafisica preoccupazione di non contaminare l'osservazione scientifica con elementi (storici, sociologici, antropologici, filosofici, ecc.) “spuri”. Lo stesso Popper auspicava «osservazioni e deduzioni tanto impersonali e tanto immuni da deformazioni locali e individuali, quanto è possibile a degli esseri umani». Eliminiamo l'uomo, e così stiamo tutti più tranquilli! Dopotutto, il solitario, capovolto e fideista individuo berkeleiano è pur sempre un uomo, o quantomeno una sua ombra, che possiamo abbracciare almeno col pensiero, e magari interrogare, per sapere quale tipo di mondo vedono i suoi occhi. Lo scientismo, invece, non ci offre alcun elemento umano da interrogare, e di ciò si compiace,

mentre d'altra parte lascia chiaramente intravedere dietro l'illusione della purezza normativa e metodologica della scienza, il freddo, impersonale e disumano meccanismo sociale. Considerazioni analoghe non dovettero essere estranee alla simpatia marxiana per Epicuro maturata a spese del più razionale Democrito. A proposito di Marx: ecco in quali termini Bertrand Russell, un altro campione di razionalismo logico, spiegò ai suoi lettori il peculiare materialismo marxiano:

Marx «Si definiva un materialista, ma non del tipo del XVIII secolo. La sua specie di materialismo, che sotto l'influenza hegeliana, chiamava "dialettico", differiva in modo notevole dal materialismo tradizionale, ed aveva più a che fare con ciò che oggi è chiamato strumentalismo». (Se il filosofo inglese avesse scritto quelle righe ai nostri tempi, quasi sicuramente lo avrebbe accostato al *costruttivismo*, «la concezione epistemologica secondo cui la realtà sarebbe interamente costruita degli esseri umani», concezione dentro la quale molti epistemologi contemporanei fanno "cadere" anche il povero Bogdanov). «Il vecchio materialismo, diceva Marx, considerava a torto la sensazione come passiva, ed attribuiva così l'attività inizialmente all'oggetto. Secondo l'opinione di Marx, ogni sensazione o operazione è un'interazione tra il soggetto e l'oggetto ... La conoscenza, nel vecchio significato di contemplazione passiva, è un'astrazione irreali: il processo che veramente ha luogo è il processo di *affrontare* le cose. "Il problema se la verità obbiettiva appartenga al pensiero non è un problema di teoria, ma di pratica", dice Marx.. "La disputa sulla realtà o non-realtà di un pensiero che è fuori della pratica è una questione puramente scolastica" ... Credo che Marx voglia dire che il processo che i filosofi hanno chiamato "ricerca della conoscenza" non è, così come è stato pensato, un processo in cui l'oggetto è costante, mentre ogni adattamento avviene da parte di colui che conosce. Al contrario, sia il soggetto che l'oggetto, sia colui che conosce sia la cosa conosciuta sono in un continuo processo di mutuo adattamento. Egli chiamava tale processo "dialettico", perché non è mai completamente ultimato» (*Storia della filosofia Occidentale*, 1945).

Con tutte le critiche che si possono rivolgere a questa succinta interpretazione del materialismo marxiano, non si può tuttavia non prendere atto del fatto che un filosofo rigorosamente borghese nella sua concezione del mondo (peraltro molto affine alla tua concezione di *scienza* e di *metodo scientifico*), abbia capito cento volte meglio le *Tesi su Feuerbach* rispetto a un ..., oggi voglio essere buono: a uno Stalin, a un Bucharin e compagnia diamatica<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Allusione al *diamat*, cioè al particolare «materialismo dialettico» cucinato in salsa stalinista nelle bettole "filosofiche" basate a Mosca, e diventato l'ideologia dello Stato

cantante. Forse Lenin non aveva tutti i torti quando sostenne che «L'idealismo intelligente è più vicino al materialismo intelligente di quanto lo sia il materialismo stolido. Idealismo dialettico al posto di intelligente; metafisico, non sviluppato, morto, volgare, immobile al posto di stolido» (*Quaderni filosofici*).

In contrasto con gli indirizzi psicologisti ed empiristi che alla fine dell'Ottocento si affermarono largamente nell'epistemologia europea e statunitense, Edmund Husserl cercò di costruire un sistema logico non solo privo di soggetto, ma persino privo di un oggetto concreto («La legge di gravitazione non sarebbe soppressa se fossero annientate tutte le masse gravitazionali»); un sistema di pensiero *scientifico* pieno solo di concetti logici *puri*, ideali, addirittura «*eterni*», in quanto formulati «indipendentemente dal tempo e dalle circostanze, dagli individui e dalle specie» (*Prolegomeni a una logica pura*, prima parte delle *Ricerche logiche*, 1900). Husserl ritenne possibile e legittimo operare una netta e incolmabile scissione tra la *logica pratica*, concepita assai significativamente come una «*tecnologia della conoscenza scientifica*», come arte pratica del ragionamento scientifico, e la *logica pura*, da costruirsi *a priori*, indipendentemente dai dati dell'esperienza comunque «declinata», con l'obiettivo di formulare giudizi assolutamente oggettivi (*scientifici*) sul mondo. Questa costruzione presupponeva ovviamente la *sterilizzazione* («*riduzione eidetica*», o «ricerca delle pure essenze», nel linguaggio fenomenologico di Husserl) dell'ambiente analitico da ogni, per così dire, virus e microbo, cioè a dire da ogni tipo di «corpo estraneo» (sensazioni psicofisiche, inferenze storiche, culturali, ecc.) che potesse *contaminare* la riflessione intorno ai fenomeni naturali, alle leggi scientifiche e alle teorie scientifiche. Come per ogni altro metafisico della purezza, anche per Husserl il paradigma della logica pura è la matematica, la quale, com'è noto, «non è una opinione» e se ne infischia di ogni bizzarria del soggetto:  $2 + 2$  farà sempre 4, a dispetto di tutti e di tutto. A suo avviso il principio più fecondo del sistema kantiano è proprio quello del dualismo tra il reale e l'ideale, e, ad esempio, egli accusò Herbart di non aver mantenuto ben fermo questo principio: infatti, nella sua concezione «Va perduto proprio il senso fondamentale dell'idealità secondo il quale l'ideale ed il reale sono separati da

---

Sovietico a partire dalla fine degli anni Venti. Alla sua elaborazione ebbe una parte assai importante Bucharin. In realtà il *diamat* è solo una versione volgarizzata del già volgarizzato materialismo in auge presso la socialdemocrazia tedesca a partire dagli anni Novanta del XIX secolo. Positivistamente parlando, possiamo dire che il *diamat* sta al pensiero marxiano come il «*socialismo reale*» sta alla società umana pensata da Marx: due mondi incompatibili e opposti.



un abisso invalicabile». Ma, a differenza di Kant, per Husserl la «*cosa in sé*» può e *deve* essere conosciuta, attraverso il procedimento logico che egli si sforzava di fondare, e la cui lontananza dalla *fenomenologia dello Spirito* di Hegel può essere constatata da questa sola breve citazione: «La differenza rispetto al concreto non viene *ricercata nella natura propria dei contenuti*, ma nella *modalità dell'esser-dato*, si dice astratto un contenuto, in quanto esso è *ottenuto per astrazione*, concreto in quanto esso *non è ottenuto per astrazione*» (*Prima ricerca*, seconda parte delle *Ricerche logiche*). Quando si leggono simili povertà concettuali si comprende bene il giudizio marxiano secondo il quale la filosofia di Hegel rappresenta il momento più alto e insuperabile del pensiero filosofico borghese. Caratteristico è anche il fatto che nelle cinquecento pagine delle sue *Ricerche logiche* il nome di Hegel compaia una sola volta, e non in un ambito di riflessione a egli favorevole. Eppure Husserl fu tutt'altro che un intellettuale mediocre, come si evince dai passi seguenti:

«Pertanto tutte le leggi delle scienze esatte sui fatti sono certamente leggi autentiche, ma, dal punto di vista gnoseologico, sono soltanto finzioni idealizzanti – benché siano finzioni *cum fundamento in re* ... Riducendo quindi queste probabilità a certe idee esatte che posseggono un autentico carattere di legge, possiamo costruire sistemi formalmente perfetti di teorie esplicative. Ma questi sistemi (come la meccanica teorica, l'acustica teorica, l'ottica teorica, l'astronomia teorica, ecc.) in realtà possono valere soltanto come possibilità *cum fundamento in re*, che non escludono infinite altre possibilità, ma che al tempo stesso le racchiudono entro limiti determinati. – Tuttavia questo punto non ha per noi interesse, e ancor meno la discussione sulla funzione pratico-conoscitiva di queste teorie ideali, cioè sul loro operare in vista di un'efficace previsione dei fatti futuri e della ricostruzione di quelli passati e sulle loro operazioni tecniche per il dominio pratico della natura ... La superiorità dell'uomo è l'intelligenza. L'uomo non è soltanto in generale un essere che si rivolge alle proprie condizioni esterne attraverso la percezione e l'esperienza; egli inoltre pensa, supera mediante il concetto gli stretti limiti di ciò che è dato all'intuizione. Nella conoscenza concettuale egli penetra sino alle leggi causali rigorose che gli consentono, con una ampiezza e con una sicurezza molto maggiore di quanto sarebbe altrimenti possibile, di prevedere il corso dei fenomeni futuri, di ricostruire il corso dei fenomeni passati, di calcolare in anticipo i possibili comportamenti delle cose che lo circondano e di dominarle mediante la praxis. Come dice felicemente Comte, *science d'ouï prévoyance, prévoyance d'ouï action*. Per quanto possa essere penosa, come spesso accade, per il singolo scienziato, la tensione unilaterale dell'impulso alla

conoscenza, alla fine vengono i frutti: i tesori della scienza tornano allora a vantaggio di tutta l'umanità».

Come si vede, Husserl trascurava o sottovalutava grandemente proprio il momento del processo conoscitivo che sta al centro del discorso “logico” di Marx, e cioè *la prassi sociale di dominio sulla natura e sull'uomo* che plasma, o meglio: che produce e riproduce sempre di nuovo il mondo (a iniziare dalle teorie e dalle pratiche scientifiche), e di fatti egli immaginava l'impresa scientifica alla stregua di un'*impresa privata* condotta dal solito Robinson, la cui opera, in grazia dell'astuzia della storia (e del mercato capitalistico), apporterà immancabilmente benefici a «tutta l'umanità». L'esigenza di una oggettività assoluta, non gravata da influenze “soggettive” di vario genere, si trasforma quindi nella ricerca del mitico «principio *puramente* ideale» che «non può essere reinterpretedo o risolto nei fatti della vita psichica e della vita associata dell'umanità». Di qui, tra l'altro, la sua avversione, peraltro comprensibile, nei confronti della scuola epistemologica che stava trasformando il principio dell'*economia del pensiero* (Mach) e del *risparmio energetico* (Avenarius), da valido strumento metodologico utile alla *pratica* scientifica, in un principio fondativo di una nuova gnoseologia, nonché in una «moda filosofica». «La logica pura precede in se stessa ogni economia del pensiero e fondare la prima sulla seconda continua ad essere un controsenso ... Gli errori di questo indirizzo di economia del pensiero sorgono in ultima analisi dal fatto che l'interesse conoscitivo dei suoi sostenitori è ancora legato all'aspetto empirico della scienza. In certo senso costoro non riescono a vedere la foresta attraverso gli alberi. Essi si occupano della scienza come fenomeno biologico e non si accorgono di trascurare il problema gnoseologico della scienza intesa come unità ideale di verità oggettiva». Il legittimo tentativo di resistere alla pressione riduzionista che spingeva l'epistemologia del suo tempo verso una elaborazione teorica informata da principi psicologisti e biologisti, e di salvare nell'ambito della riflessione filosofica intorno ai fenomeni della natura e della prassi scientifica il pensiero che cerca di andare al di là del dato meramente empirico, oltre il convenzionalismo e lo strumentalismo che si accontentavano di “verità” *economicamente* efficaci, non trovando l'ancoraggio con il disprezzato soggetto “*contaminante*”, non poteva non condurre Husserl nelle secche di un idealismo “puro” privo di dialettica. Tra l'altro, questa critica alla scuola empirista degli epigoni di Mach e Avenarius appare speculare a quella che solo pochi anni dopo Lenin scaglierà ai danni dei “machisti” russi. Infatti, mentre Husserl ripropose il dualismo oggetto-soggetto in chiave solipsista e idealista, Lenin lo riproporrà in chiave solipsista-materialista: a entrambi mancò, in quelle legittime critiche, il

concetto fondamentale della *verità e della realtà del mondo e dei pensieri come prassi sociale umana*. Entrambi guardarono il processo conoscitivo nelle scienze dal punto di vista del *Robinson gnoseologico*. Ma, a differenza del rivoluzionario russo, il filosofo tedesco non era un «materialista storico e dialettico»...

Per ciò che riguarda quella che ho chiamato *metafisica della purezza*, si può dire che essa esprime, nelle forme speculari allo scientismo, la natura reificata e feticistica dei rapporti sociali nella società dominata dal capitale: la riduzione di ogni cosa (oggetti, attività, relazioni, ecc.) a merce, e l'impotenza dinanzi allo strapotere di forze sociali incontrollabili, conducono l'intellettuale che soffre – senza comprendere le cause profonde del suo disagio – a vedere nelle cose e nei soggetti «*in sé*» qualcosa di assolutamente ripugnante per chi intende afferrare la *verità* del mondo; a concepirli alla stregua di entità *aliene* e ostili alla buona riflessione filosofica, e perciò in grado di *contaminare* ciò che di più umano possediamo: il pensiero. Ma con questa soppressione delle “entità aliene” egli sopprime se stesso come uomo, come realtà certamente contraddittoria ma proprio per questo *vivente*, e riduce se stesso a *cosa* pensante. «L'assolutismo logico – scriveva Adorno proprio commentando il pensiero husserliano – è quindi da un lato il riflettersi della reificazione compiuta dal soggetto, sul soggetto, il quale alla fine diviene dinanzi a se stesso una cosa; e dall'altro il tentativo di infrangere la tirannide della soggettivazione universale, di porre un freno, mediante qualcosa di assolutamente irriducibile, al soggetto che in tutta la sua potenza sospetta di essere arbitrio se non pure impotenza ... Alla base vi è quel concetto residuale della verità comune a tutta la filosofia borghese fatta eccezione di Hegel e Nietzsche. La verità appare a questo pensiero come ciò che “avanza” dopo che si sono detratte le spese del suo processo di fabbricazione, per così dire il salario e il lavoro, in breve ciò che in sostanza nel linguaggio corrente delle scienze consegnate al positivismo si chiamano “fattori soggettivi”» (*Metacritica della teoria della conoscenza*). Si va fiduciosi alla ricerca di puri oggetti della riflessione, oggetti *incontaminati* su cui fondare pensieri *assolutamente oggettivi*, scientifici (e cosa può esserci di più incontaminato del mondo «*esterno e indipendente*» dal soggetto?), e ci si trasforma puntualmente e inconsapevolmente in pure *cose* pensanti, oltretutto «*capovolte*». E' il destino di ogni “purista” pagare a caro prezzo la propria cambiale emessa sulla purezza, e di ciò lo stesso Husserl ebbe un preciso sentore nell'ultima fase della sua riflessione filosofica, quando cercherà di riconciliarsi con l'uomo acquistando un punto di vista più storico-sociale, e non a caso questo tentativo passerà attraverso la critica dello scientismo, accusato di aver trasformato l'uomo in mera cosa (*La crisi delle scienze moderne...*, 1938).

Naturalmente non ti sto attribuendo le posizioni filosofiche di Husserl, né quelle di altri personaggi da me tirati in ballo in modo più o meno arbitrario; cerco solo di inserire la nostra riflessione in un ambiente concettuale di più largo respiro, in modo da renderla più interessante e feconda. Almeno ci provo, sempre al netto della mia conclamata indigenza filosofica.

Persino un *Robinson gnoseologico* del calibro di Schopenhauer («il mondo è *mia* rappresentazione, il mondo è la *mia* volontà») ebbe facile gioco sul realismo filosofico e, in parte, sullo stesso idealismo soggettivo di matrice fichtiana, pur non approdando a una concezione filosofica più avanzata rispetto al suo dichiarato, ma non sempre seguito con coerenza, modello teorico di riferimento: il criticismo kantiano, com'era nelle sue intenzioni. Scriveva il filosofo di Danzica nella sua celebre opera sul *mondo come volontà e rappresentazione* (1819): «Il realismo pone l'oggetto come causa, e il suo effetto pone nel soggetto. L'idealismo di Fichte fa invece l'oggetto effetto del soggetto ... Ma l'oggetto già presuppone sempre il soggetto: fra i due non può adunque sussistere alcun rapporto di causa ed effetto ... La contesa sulla realtà del mondo esterno si fonda appunto su quella falsa estensione di valore data al principio di ragione fino a comprendere anche il soggetto: e muovendo da questo equivoco non poté mai chiarirsi. Da un lato il dogmatismo realistico, considerando la rappresentazione come effetto dell'oggetto, vuole separare queste due cose – rappresentazione ed oggetto – che sono invece una cosa sola, ed ammettere una causa affatto differente dalla rappresentazione, un oggetto in sé indipendente dal soggetto: qualcosa del tutto inconcepibile, perché appunto come oggetto presuppone sempre il soggetto, e sempre rimane perciò una semplice rappresentazione di questo. Al dogmatismo realistico lo scetticismo oppone, con la stessa falsa premessa, che nella rappresentazione si ha sempre unicamente l'effetto, mai la causa, perciò non si conosce mai l'essenza, ma soltanto l'azione degli oggetti ... Ora a questo proposito conviene ad entrambe le dottrine l'ammonimento, in primo luogo, che oggetto e rappresentazione sono tutt'uno; poi, che l'essenza degli oggetti intuibili è appunto la loro azione; che proprio nell'azione consiste la realtà dell'oggetto, e la pretesa di un'esistenza dell'oggetto fuori della rappresentazione del soggetto, e anche di un'essenza della cosa reale diversa dalla sua azione non ha senso di sorta, anzi è una contraddizione».

L'obiettivo gnoseologico fondamentale che Schopenhauer intese conseguire era quello di dimostrare una volta per sempre – colmando le lacune concettuali che Kant aveva lasciato nel suo, pur formidabile, sistema – l'assoluta relatività dei concetti chiamati a razionalizzare i fenomeni naturali e

sociali: tempo, spazio, legge di causalità non sono realtà oggettive assolute, né concetti assoluti, in quanto hanno la loro realtà, la loro operatività e il loro significato esclusivamente come «rappresentazione» elaborata dal soggetto «senziente», cioè in quello che Kant definì «mondo fenomenico». Egli non negò affatto la catena della causalità costituita dal rapporto tra l'oggetto e il soggetto, per cui a una causa segue necessariamente un effetto; ne negò piuttosto la natura di realtà esterna allo stesso rapporto tra «oggetto» e «soggetto», concepiti da Schopenhauer come oggetti della rappresentazione, e quindi come «cose» *sostanzialmente* identiche. E soprattutto egli negò, in questo del tutto fedele al maestro, che nel «mondo della rappresentazione» – o «fenomenologico» – fosse possibile risalire alla causa ultima dei fenomeni, alla loro «cosa in sé». «Tuttavia il mondo non è per questo né menzogna né illusione: si dà per quello che è, come rappresentazione, e precisamente come una serie di rappresentazioni, il cui vincolo comune è il principio di ragione. Come tale esso è comprensibile, fin nel suo senso più intimo». Per un verso il soggetto di cui parla Schopenhauer non è l'Io soggettivo di Fichte, tutto chiuso nella sua assoluta spiritualità, nella sua astratta, metafisica dimensione ideale, ma l'uomo colto nella sua più fisiologica e materialistica (nell'accezione restrittiva, borghese del termine) dimensione di «soggetto corporeo» («il mio corpo è l'unico oggetto del quale io non un solo aspetto – quello della rappresentazione – conosca: bensì anche l'altro aspetto, che si chiama volontà»); per altro verso, a differenza di Kant, per Schopenhauer è possibile mettere le mani sulla «cosa in sé», è possibile carpire l'essenza della scolastica *qualitas occulta*: essa è la *volontà di vivere*, concepita «come un cieco impulso, un'oscura, sorda agitazione, lungi da ogni immediata percettibilità». Questa volontà non ha causa, non ha ragione, non ha fine, non ha significato, non conosce né il tempo né lo spazio: essa ha solo realtà, anzi è l'assoluta realtà di ogni cosa, dal momento che tutto ciò che cade sotto il dominio della ragione, in tutte le sue articolazioni pragmatiche (scienza, filosofia, etica, economia, politica, storia, ecc.) non è che la sua fenomenologia, la sua «oggettivazione»; e conosce solo il proprio insopprimibile impulso a divorare ogni cosa per mantenersi vitale all'infinito: «la volontà deve divorare se stessa, perché nulla esiste fuori di lei, ed ella è una volontà affamata. Di qui la caccia, l'ansia e la sofferenza». E qui siamo nuovamente al dualismo kantiano tra *mondo fenomenico* e *mondo essenziale*, con l'acquisto del «disvelamento» della cosa in sé – tralascio qui di toccare le importanti implicazioni «etiche», cioè sociali e politiche, di questo modo di pensare il mondo. Disvelamento per modo di dire, in quanto egli stabilisce, nella sfera realissima delle qualità essenziali, ancora un altro e più radicale, profondo dualismo: quello tra la volontà come

essenza Unica e Universale che sta alla base di tutte le cose e di tutti i fenomeni, sia essi naturali, sia essi storici e sociali («umani»); e la volontà, di concezione per così dire «materialistica», legata ai singoli bisogni, alla pluralità degli stimoli (organici e inorganici: dal bisogno sessuale al magnetismo, dall'affettività alle «affinità elettive») che muovono il mondo, la quale è una volontà di grado minore, derivata, è essa stessa un fenomeno della prima, più essenziale e unica «volontà indivisibile, che sta fuori del tempo». Nonostante le assicurazioni contrarie («Pigrizia ed ignoranza dispongono a richiamarsi troppo presto alle forze originarie. Niente è più lontano dal mio intendimento che il favorire il ritorno a queste»), il filosofo di Danzica va a parare proprio nel più classico dei miti dell'origine, del primo impulso, della causa prima: «tutte le cose del mondo sono obiettività di un'unica identica volontà, identiche quindi nell'intima essenza», esito necessario quando si stabilisce una essenza monistica fuori del tempo e dello spazio, cioè fuori della storia e della società. Certo, non c'è più il Dio degli scolastici che crea il mondo con il Verbo, né la materia dei materialisti metafisici che espandendosi, cozzando ecc. crea ogni cosa: dal minerale al più sofisticato dei prodotti spirituali; ma c'è pur sempre «la vera cosa in sé», concreta solo nel nome: *volontà*.

Tuttavia, muovendosi – ma forse dovremmo dire *zigzagando* – lungo il sentiero «critico» tracciato da Kant, Schopenhauer incrociò la possibilità di formulare in termini «esistenziali», «pratici», «umani», non solo i concetti e le leggi che danno senso e razionalità al mondo, ma la stessa ricezione immediata di esso, il quale non si dà mai puro alla nostra intuizione e alla nostra coscienza, ma sempre in modo assai mediato, come prodotto di seconda o terza mano, come «manufatto». Le leggi della natura che noi elaboriamo devono fare i conti, non solo con l'oggetto che ci sta di fronte, ma anche con la nostra natura («organica», dice Schopenhauer, «sociale», dice Marx) di soggetti della conoscenza. A proposito di Marx, ecco come egli “declina” il concetto di *rappresentazione*: «Al pari di ogni altro animale [ gli uomini ] incominciano col *mangiare, bere*, ecc., ossia non con lo “stare” in un rapporto, bensì col *comportarsi attivamente*, con l'impadronirsi di certi oggetti del mondo esterno mediante l'azione, soddisfacendo così i loro bisogni. (Essi incominciano cioè con la produzione). Con la ripetizione di questo processo la proprietà che questi oggetti hanno di “soddisfare i loro bisogni” si imprimono nel loro cervello ... A un certo livello dell'evoluzione, dopo che anche i loro bisogni e le attività svolte per soddisfarli si sono moltiplicate e sviluppate, gli uomini si daranno un nome anche all'intera categoria di questi oggetti che l'esperienza ha insegnato loro a distinguere dal resto del mondo esterno ... Ma questa denominazione linguistica non fa che esprimere, sotto

forma di *rappresentazione*, ciò che la ripetuta conferma ha trasformato in esperienza, ossia che gli uomini che già vivono in un certo contesto sociale (questo è un presupposto necessario a causa del linguaggio) certi oggetti esterni servono a soddisfare i loro bisogni ... Questi oggetti sono loro utili, ed essi conferiscono all'oggetto questo carattere di utilità come carattere posseduto dall'oggetto, sebbene difficilmente una pecora considererebbe sua qualità "utile" il fatto di essere commestibile per gli uomini» (*Glosse a Wagner*, appendice al *Capitale*).

Qui siamo sempre all'interno del grande tema intitolato *la realtà e la verità come prassi sociale umana* – non come «rappresentazione», almeno nei termini soggettivistici e solipsistici schopenhaueriani, né come Volontà Unica Universale, entità metafisica e metastorica che non può essere causa di nulla e che non spiega nulla: in questo senso si può parlare davvero di categoria nichilista... Tra l'altro in quei passi è sottolineato il pericolo della reificazione che è sempre in agguato quando il pensiero elabora concettualmente la prassi, pericolo che si sostanzia nella tendenza a trasferire a proprietà degli oggetti quei caratteri che l'esperienza ha fissato come utili. In effetti, mentre l'*oggettivazione* delle qualità essenziali degli uomini e dei loro bisogni rappresenta un aspetto permanente dell'appropriazione del mondo da parte di essi, la *reificazione* è piuttosto una sua particolare e transitoria forma storica, è, per così dire, la cattiva oggettivazione che si dà nella società dominata dal rapporto sociale fondamentale per cui il prodotto del lavoro domina sul suo produttore, invertendo in tal modo il razionale, cioè *umano*, rapporto tra il soggetto e il suo oggetto.

Nel processo storico il soggetto si oggettivizza e l'oggetto si soggettivizza, il soggetto diventa oggetto e l'oggetto soggetto. Marx non intende, cioè, il rapporto tra il soggetto e l'oggetto come contrapposizione meramente gnoseologica, come invece si riscontra ad esempio in *Materialismo ed Empiriocriticismo* di Lenin e nel pessimo manuale (volgare, più che «popolare») di Bucharin sul «materialismo storico»; né, tanto meno, lo intende come fenomenologia di «essenze ultime» – ovvero «prime» – che si stagliano al di là della storia e della società, come la Materia dei materialisti, lo Spirito di Hegel, l'Io di Fichte, la Natura di Feuerbach, la Volontà di Schopenhauer, ecc.); qui, anzi, non si tratta fundamentalmente di un rapporto gnoseologico tra il soggetto della conoscenza e l'oggetto conosciuto, vale a dire di un rapporto sostanzialmente contemplativo, ma del *rapporto sociale* stesso, della *produzione della realtà storico-sociale* – con la natura sempre presupposta e "incorporata" – in quanto totalità concreta. Come ben si evince dalla precedente citazione, per Marx il soggetto è sempre e immediatamente un

soggetto «teorico» e «pratico» (di qui la famosa differenza tra l'ape e l'architetto), e la dialettica che lo "connette" al mondo è anzitutto un ancorché di storico e sociale, prim'ancora di essere una categoria della logica.

Ma qui non intendo contrapporre Marx a Schopenhauer: sarebbe come sparare sulla croce rossa. In generale m'interessa di questo tipo di filosofi, oltre che per un certo «gusto estetico», soprattutto per il loro significato *sintomatico*, cioè in quanto espressione, più o meno contraddittoria e consapevole, dell'incipiente e poi sempre più dilagante ed evidente fallimento della società borghese, la quale assai precocemente dimostrò di non poter mantenere le belle promesse che si trovano scritte nei libri dei suoi teorici rivoluzionari. Giudico interessante la posizione «critica» di Schopenhauer, al di là dell'esito disastroso, sia teorico che pratico, che essa ebbe, perché quel tipo di atteggiamento *può* spingere il pensiero oltre le secche e le ragnatele del dualismo che intorno al rapporto oggetto-soggetto hanno tessuto lungo i secoli i ragni del materialismo e dell'idealismo, e su questa nuova strada rendergli possibile l'accesso alla fondamentale critica del positivismo e dell'ottimismo borghese, quel positivismo e quell'ottimismo che al «profeta» del «pessimismo cosmico» apparivano alla stregua di una tragica alternativa al cattivo presente; come dire: dalla padella del «filisteismo germanico» e dei rapporti feudali, alla brace di una società borghese che già dopo le guerre napoleoniche aveva perduto tutto il suo appeal. E' comprensibile il motivo per cui ai rivoluzionari tedeschi del tempo, così assetati di avvenire, l'orientamento pessimistico e financo nichilistico del pensiero schopenhaueriano dovesse risultare oltremodo indigesto, insulso e francamente ripugnante; e risulta altrettanto evidente perché, al contrario, essi si sentissero irresistibilmente attratti dalle robuste e ottimistiche filosofie dei razionalisti francesi, dei materialisti del Settecento, degli stessi idealisti tedeschi alla Hegel e alla Fichte. Non desta sorpresa registrare l'assoluto, più completo insuccesso del suo sistema, che pure conteneva non pochi elementi di interesse alla riflessione critica, che non consisteva solo di «piatte riflessioni» (Engels); né sorprende il suo folgorante successo dopo vent'anni d'oblio, quando la reazione post rivoluzionaria seguita al 1848 fece di Schopenhauer il filosofo della sconfitta e del disimpegno. Noi però rispetto a quei tempi abbiamo il vantaggio di poter guardare il processo storico dalla prospettiva che ci offre lo sviluppo capitalistico degli ultimi due secoli, e che ci consente di abbracciare questo processo nella sua totalità dialettica, la quale si mostra ricca di contraddizioni, di importanti sfumature, di tendenze sociali che spesso volte si annunciano nel pensiero di qualche intellettuale sradicato, particolarmente sensibile ai cambiamenti, alle crisi «esistenziali» che sempre



accompagnano la transizione da un'epoca a un'altra. Il fallimento del tentativo «critico» di Schopenhauer è tutto scritto nelle sue premesse concettuali-esistenziali, cioè a dire nel suo caparbio, e per niente banale, tentativo di mettere insieme tutte le posizioni filosofiche: da Platone a Kant, dai materialisti del XVIII secolo a Berkeley, da Helvétius e d'Holbach a Buddha e Zoroastro, ecc., che in qualche modo potessero convergere nella seguente tesi generale: a differenza di quanto avevano sostenuto Hegel e Fichte, *la storia non ha alcun significato*, salvo quello di essere un cinico espediente messo in piedi dell'astuta volontà, la quale fa credere agli uomini di fare essi la propria storia, mentre invece ingrassano sempre di nuovo, e del tutto inconsapevolmente, la vorace e cieca volontà di vivere che esiste prima degli uomini e *contro* gli uomini. Per questo, se in Kant si sente ancora l'eco della prassi sociale umana, sottoforma di categorie *a priori*, in Schopenhauer ogni attività umana appare annichilita dal Moloch-Volontà, salvo quelle attività «ascetiche» che sottraggono a questo mostro *metafisico* il suo vitale e *materiale* nutrimento, e che preparano i soliti pochi uomini eletti che hanno aperto gli occhi sulla profondità del Male e sull'inutilità della vita, alla loro finale liberazione: e qui occorre fare i debiti e “materialistici” scongiuri, ovvero esclamare col prete il rassegnato «*Amen!*»

Ma Schopenhauer ebbe vita facile anche nella critica al «rozzo materialismo» (*borghese*) che rassomiglia «al barone di Münchhausen, il quale, nuotando a cavallo nell'acqua, con le gambe solleva il cavallo, e solleva se stesso tirandosi il codino della propria parrucca ripiegato sul davanti. Perciò l'assurdità fondamentale del materialismo consiste in questo, che parte dall'oggettivo, e un oggettivo prende come termine: sia essa poi questo la materia, in *abstracto*, come essa viene solitamente pensata, o la materia data empiricamente, che ha già preso forma. Cotali cose prende il materialismo come esistenti in sé assolutamente, per farne scaturire la natura organica e infine il soggetto conoscente, dando con ciò piena spiegazione di quella e di questo – mentre in realtà ogni elemento oggettivo, già in quanto tale, ha in varia maniera per condizione il soggetto conoscente; sì che svanisce del tutto, se si toglie di mezzo il soggetto. Il materialismo è dunque il tentativo di spiegar ciò che ci è dato immediatamente con ciò che ci è dato mediatamente ... Il materialismo porta fin dalla nascita la morte nel cuore, perché passa sopra al soggetto e alle forme della conoscenza; le quali nondimeno vanno premesse. “Nessun oggetto senza soggetto” è il principio che rende sempre impossibile ogni materialismo». Inutile qui ripetere la differenza, enorme, che corre tra il pensare il soggetto nei termini del *Robinson gnoseologico*, e il pensarlo marxianamente come comunità umana impegnata a soddisfare i propri

molteplici bisogni. In realtà, ciò che occorre presupporre all'oggettività del mondo non sono le forme della conoscenza, come pensava Schopenhauer sulla scia di Kant e secondo il principio di radice platonica della conoscenza e della creazione del mondo in grazia delle *categorie a priori*, ma la storia, la società (nella sua unità con la natura), la prassi sociale umana. Perché per dirla col bistrattato (e sconosciuto!) Bogdanov, «il mondo è tutta la somma dell'esperienza accessibile agli uomini». Certamente al giovanissimo Marx, quello che aveva “tifato” per il “caldo” Epicuro contro il “freddo” Democrito, sarebbe assai piaciuta la frase schopenhaueriana che suona: «*il materialismo porta fin dalla nascita la morte nel cuore*». Magari avrebbe apportato questa correzione: «il materialismo di Democrito e dei positivisti».

Scrivendo Feuerbach nel suo bel saggio critico del 1842 (*La filosofia dell'avvenire*): «Le prime pagine della *Fenomenologia* non sono altro che la contraddizione tra la parola, che è universale, e la cosa, che è sempre singolare. Il pensare, che si riferisce soltanto alla parola, non è in grado di uscire da questa contraddizione. Ma come la parola non è la cosa, così l'essere di cui si parla non è l'essere reale ... Il problema dell'essere è appunto un problema pratico, un problema in cui è in causa il nostro essere, un problema vitale». Ora, è senz'altro vero che «la parola non è la cosa», e che il problema gnoseologico intorno al rapporto oggetto-soggetto va trasformato in un problema «pratico»; tuttavia occorre anche dire che la parola, o, più esattamente, il pensiero che la elabora *tocca* la cosa stessa, non è una sua immagine riflessa, perché «a ciò la riduce soltanto una mitologia materialistica di stile epicureo, che inventa che la materia invia delle microimmagini» (Adorno, *Dialettica negativa*). Ma a Feuerbach faceva difetto il fondamentale concetto di *mediazione* (e perciostesso anche la dialettica ne doveva soffrire), ragion per cui lo stesso Hegel, nonostante fosse «un realista meramente idealistico», secondo la corretta definizione del filosofo «dell'avvenire», lo superava in quanto a senso storico e a respiro storico-sociale, come peraltro dimostrano i suoi approfonditi studi di economia politica. «Tutto è mediato, dice la filosofia hegeliana. Ma qualche cosa è vero solo se non è più mediato, ma un immediato. Epoche significative per la storia dell'umanità si hanno soltanto là dove ciò che prima era soltanto pensato e mediato diventa oggetto di certezza sensibile, immediata – soltanto là dove ciò che prima era soltanto pensiero diventa realtà ... L'uomo coglie se stesso solo attraverso i sensi – è oggetto di se stesso in quanto oggetto dei sensi. L'identità di soggetto ed oggetto, che nell'autocoscienza è soltanto un pensiero astratto, è verità e realtà solo nell'intuizione sensibile che l'uomo ha dell'uomo» (Feuerbach, *La filosofia...*). Feuerbach vede dunque la mediazione, e la dialettica che

necessariamente la presuppone, soltanto come attributi del pensiero, come categorie logiche, e non come dati immanenti alla stessa oggettività del mondo, per cui la sua identità tutta sensibile, tutta “corposa” non è meno astratta e «scolastica» di quella pensata da Hegel. Tra l’altro, l’identità essenziale di oggetto e soggetto che egli stabilisce nella sfera della «certezza sensibile», pensata in termini fisiologici, somiglia moltissimo a quella immaginata vent’anni prima da Schopenhauer sulla scorta dei suoi approfonditi studi scientifici, soprattutto nel campo della biologia.

In realtà la mediazione, che è in primo luogo *mediazione sociale*, e che, in quanto tale, è proprio «un carattere essenziale della verità», penetra anche la cosiddetta «certezza sensibile», ossia «l’intuizione sensibile che l’uomo ha dell’uomo», in quanto essa non si appropria alla realtà del «mondo esterno» alla stregua di una vergine immacolata, ma come qualcosa profondamente penetrata dalla prassi storica che sta alle spalle di ogni singolo individuo, e dai rapporti sociali. Non a caso già Hegel parlava, a proposito degli orecchi e degli occhi umani, di «sensi teoretici», cioè di sensi artisticamente sensibili e produttivi, che non si limitano a lasciarsi «impressionare» come la pellicola dei fotografi. Si capisce perciò come al «giovane Marx» dovesse andare troppo stretto il concetto di «*prassi*» elaborato dal filosofo bavarese, il quale declinava nel modo seguente il principio fondamentale della «nuova filosofia»: «La nuova filosofia fa dell’uomo, nel quale include la natura come base dell’uomo, l’oggetto unico, universale e supremo della filosofia – e fa quindi dell’antropologia, integrata dalla fisiologia, la scienza universale». Notevole, commentò Marx a proposito di questa «filosofia dell’avvenire», qualche anno prima di rovesciarla come un calzino nelle note Tesi; ma dove sono andate a finire la storia, l’economia, la società?

Come scriveva Adorno in uno dei suoi ultimi saggi, «La scissione tra soggetto e oggetto è nel contempo reale ed apparente. E’ vera, perché, nell’ambito della conoscenza dell’effettiva scissione, della dissociazione della condizione umana, dà espressione a un che di necessariamente avvenuto; falsa, perché la scissione, risultato di un processo in divenire, non dev’essere ipostatizzato, non dev’essere magicamente trasformata in un’invarianza. Questa contraddizione della scissione di soggetto e oggetto si comunica alla gnoseologia. E’ vero che essi possono essere pensati come separati; tuttavia lo *pséudos* della scissione si manifesta nel fatto che sono reciprocamente mediati l’uno attraverso l’altro: l’oggetto attraverso il soggetto, e, più ancora e in altro modo, il soggetto attraverso l’oggetto. La scissione diventa ideologica non appena viene fissata senza mediazione» (*Su soggetto e oggetto*, in *Parole chiavi*). Qui il discorso diventa storico, assume i suoi corretti fondamenti sociali,

perché non vi è nulla di più storico e sociale del rapporto di oggetto e soggetto, e per questo ti sprono ad essere più critico anche nei confronti della scienza (borghese) e dei suoi metodi: non basta «capovolgerli» o metterli al servizio del «nuovo ordine sociale» per mutarne la natura classista; l'umanità liberatasi dal lavoro coatto, dalle potenze materiali che oggi la dominano, dalla natura antagonista degli odierni rapporti sociali, produrrà *necessariamente* un nuovo rapporto oggetto-soggetto, una nuova prassi scientifica, nuovi metodi scientifici, una nuova concezione di scienza. Se così non fosse, Hegel avrebbe avuto ragione nel fare coincidere la società borghese con la piena realizzazione dello Spirito, ossia con la fine della storia.

Non posso accettare la separazione tra la natura e il «campo sociale» che tu prospetti semplicemente perché tale scissione si fonda su un concetto di *oggettività* che non condivido affatto. Su questo punto continuo a ripetere la solita filastrocca “materialistica”: *pratico e perciò conosco un solo mondo*, signore. Come scriveva Marx, «*il rapporto dell'uomo alla natura è immediatamente il suo rapporto all'altro uomo... Come la natura esiste per l'uomo come legame con l'altro*», così «*la società è l'unità essenziale dell'uomo con la natura*» (*Manoscritti del 1844*. Questo concetto è ripreso anche nella *Prefazione al Capitale*). Tra le altre cose, se non ben fondata, quella separazione può condurre il pensiero verso posizioni del tipo che possiamo riscontrare nel “materialismo” di Stalin & Soci, con la ripartizione del marxismo in «*materialismo filosofico*» e «*materialismo storico*»: il primo idoneo a cogliere e interpretare la Dialettica della Natura e le Leggi di Movimento dell'Universo Mondo (cosmologia... «materialistica»), e il secondo, che poi non sarebbe altro che un'applicazione particolare del primo, volto a investigare i fenomeni storici e sociali. A mio avviso la distinzione (non la separazione ontologica) tra la “sfera” naturale e quella storico-sociale ha il suo solido fondamento teorico e pratico nel fatto che il mondo, pur essendo una *unità inscindibile* di società e natura, offre allo sguardo oggetti tra loro *incommensurabili*. La natura, infatti, non conosce *l'antagonismo tra le classi*, non conosce il lavoro *cosciente* delle sue creature, né il progresso dominato da forze *extranaturali*, e tutte quelle peculiarità *irriducibili* della dimensione storica e sociale che con un processo analogico, utile ai fini pratici ma che ci sfugge continuamente dalle mani, noi proiettiamo sulla natura (vedi, ad esempio, il rapporto tra Malthus, l'economia classica e le teorie di Darwin). L'interazione tra i corpi fisici non esprime alcuna dialettica lontanamente assimilabile a quella che esprime la società con l'interazione *conflittuale* tra le classi; nel fenomeno del “grave” che cade o che scivola su un *piano inclinato* non si coglie alcuna “contraddizione” anche solo lontanamente comparabile a quella

peculiare del *piano inclinato sociale*. «Ciò che in primo luogo muove il mondo è la contraddizione»: non pochi “materialisti dialettici” hanno interpretato questa classica tesi hegeliana come una *Legge Universale* senz’altro valida a “riflettere” l’oggettività del mondo: dagli atomi alle cellule, dai corpi solidi ai pensieri, ecc. – magari anche con l’ausilio di qualche “fattore di equivalenza”, del tipo usato in termodinamica, ad esempio per rendere omogenei il *Lavoro* e il *Calore*, da aggiungere alla Legge Generale per tener conto delle specificità ontologiche dei fenomeni indagati.

Nel mondo delle merci i *concetti* sembrano possedere una particolare inclinazione a trasformarsi magicamente in *cose*, in realtà talmente *oggettive*, che siamo disposti a giurare sulla loro autosufficienza ontologica; su questo punto, quindi, la vigilanza critica è un esercizio obbligatorio. Questa tendenza all’ipostatizzazione e alla “cosalizzazione” dei concetti e dei fenomeni, sia sociali che naturali, non è, come spiegò Marx, qualcosa che attiene in primo luogo al pensiero, al suo “cattivo funzionamento” che gli farebbe “rispecchiare” in modo capovolto la realtà, ma è *immanente* alla stessa realtà (capitalistica): sono infatti i suoi rapporti sociali che sono capovolti, e che dunque vanno raddrizzati (sovvertiti). Il mondo, non la testa del pover’uomo, va dunque rivoluzionato. Il famoso marxiano «*mistico velo di nebbia*» non è il “riflesso” deformato nella testa dei filosofi e degli economisti «*del processo sociale vitale, cioè del processo materiale di produzione*», che poi essi stenderebbero sulla realtà per celarne le contraddizioni e tutte le “magagne”, ma è *questo stesso processo* dominato da potenze sociali ostili che gli uomini non riescono a controllare né con le mani né con la testa. E’ all’interno di *questa* “sfera” storico-sociale che acquista un particolare significato *scientifico* la riflessione intorno ai concetti di contraddizione, di antagonismo, e così via; perciò al di là di questa peculiare dimensione la dialettica materialistica di Marx, che vuole appunto esprimere l’essenza contraddittoria e antagonistica della società dominata dal capitale, diventa mera tecnica del ragionamento logico, mero strumento formale della conoscenza, e in quanto tale non si differenzia nell’essenza dalla “dialettica materialistica” degli scienziati (che, a torto, Engels e Lenin credevano che nascesse nelle loro «metafisiche» teste in modo spontaneo e inconsapevole, «anche contro la loro volontà», mentre in realtà ne era, e continua a esserne, un potente strumento conoscitivo e produttivo, sapientemente coltivato). Per questo quando nel 1924 gli fu chiesto da Bernstein, a cui furono affidati i manoscritti engelsiani sulla natura, la dialettica e la scienza (pubblicati nel 1925 in Unione Sovietica sotto il titolo di *Dialettica della natura*), un parere da esperto sulle riflessioni epistemologiche svolte in quei manoscritti, giustamente Einstein rispose che non vi trovava

niente di originale, ma piuttosto il “riflesso” del dibattito epistemologico e della situazione scientifica dell’epoca.

Come sai, attribuisco a Engels – ma soprattutto agli engelsiani – il “vizio d’origine” del progressivo depotenziamento teorico del metodo dialettico elaborato da Marx, e il punto critico di questo fenomeno va a mio avviso individuato proprio nella riduzione della dialettica a «scienza delle leggi del movimento, tanto del mondo esterno quanto del pensiero umano», avente «due serie di leggi identiche nella sostanza» (*Luigi Feuerbach*, 1888). Con ciò Engels non solo non ha messo «*a testa in giù*» la filosofia della natura di Hegel, rispetto alla quale peraltro egli non ha compiuto passi in avanti significativi, ma ha ripristinato quel vizio metafisico della ipostatizzazione dei concetti, attraverso lo svuotamento delle determinazioni reali che distinguono i diversi oggetti e i diversi fenomeni, che sta *al di qua* non solo di Marx, com’è del tutto evidente (almeno per me); non solo dello stesso Hegel, il quale almeno mantenne sempre ferma, sebbene su un piano idealistico, l’idea che l’oggettività delle cose consistesse nella tensione dialettica di particolare e universale, di concreto e astratto, ecc., mentre la generalizzazione di leggi dialettiche universalmente valide va proprio nella direzione opposta. Qui Engels ripristina «*le frasi filosofiche dei materialisti sulla materia*» di cui Marx parla nell’*Ideologia tedesca*, che rappresentano un passo indietro rispetto allo stesso materialismo del XVIII secolo, il quale non aveva ancora perduto il contatto con la reale esperienza della prassi scientifica.

L’*analogia* tra fenomeni naturali e fenomeni sociali, fondata sul carattere cieco e impersonale delle leggi di movimento che governano entrambi quei fenomeni (si tratta, come già sai, del concetto di *seconda natura*: la società nel cui seno gli individui sono atomi assoggettati a potenze estranee e ostili), che in diversi scritti Marx stabilì, e che Engels ripropose successivamente in famosi saggi divulgativi (vedi *Il socialismo dall’utopia alla scienza*, e il *Feuerbach*), nelle mani di molti epigoni si è spessissime volte trasformata in una rigida e dogmatica identità, e anche in molti passi engelsiani non è sempre agevole tracciare un preciso confine tra l’analogia e l’identità. Per questo quando uso l’espressione *concezione del mondo* intendo sempre riferirmi al punto di vista (o *teoria*) che coglie la realtà storico-sociale (avente al suo interno anche il “momento” naturale) nel modo peculiare che sappiamo, e cioè come prassi sociale dominata da un determinato rapporto sociale, mentre considero del tutto estraneo al “marxismo” ogni sua arbitraria estensione ai fenomeni “puramente” naturali. Per questa concezione la natura non è, in primo luogo, un fatto, ma una *categoria sociale* che trova nel lavoro umano che media il rapporto uomo-natura il suo fondamentale sostrato materiale.

Non avere operato la distinzione tra le due famose “sfere”, o averne attenuato di molto la portata teorica, sta alla base di quel progressivo slittamento positivista e scienziato del “marxismo” che ha caratterizzato il dibattito teorico nell’ambito della Seconda Internazionale, e che non ha risparmiato praticamente nessun esponente di rilievo di quella esperienza: da Kautsky a Plechanov, da Lenin a Bogdanov, da Labriola a Pannekoek, ecc., profonde tracce di positivismo e di scientismo si riscontrano nei loro saggi “filosofici”, ampiamente influenzati e incalzati dal “sistemismo” cosmologico del positivismo evoluzionistico che negli ultimi due decenni del XIX secolo si era fatto strada nelle stesse file della socialdemocrazia europea. Oggi noi sappiamo quale grande influenza hanno esercitato le idee positiviste di Dühring proprio sui teorici più significativi del socialismo tedesco (specialmente della corrente “marxista” di Eisenach), il quale veniva considerato l’avanguardia teorica e politica del movimento operaio europeo. Come scrisse Korsch, «i marxisti moderni hanno finito col concepire sempre più il socialismo scientifico come somma di conoscenze puramente scientifiche, priva di nessi immediati con la prassi politica o di altro genere di lotta di classe», “dimenticando” che «il marxismo non è altro che la teoria della rivoluzione sociale» (*Marxismo e filosofia*, 1923, anche questo un testo messo al bando dal corpo dottrinale del “marxismo-leninismo” in quanto «idealista»), e che costò all’autore l’espulsione dal KPD nel 1926. Ma si può dire «costò»? Il saggio di Kautsky del 1927 sulla *Concezione materialistica della storia* illumina retrospettivamente l’humus teorico che ha nutrito il peculiare “materialismo” degli esponenti di punta della socialdemocrazia europea. Antonio Labriola, che nonostante tutti i suoi limiti teorici e politici rimane pur sempre uno studioso fecondo, e sicuramente il “marxista” italiano ed europeo teoricamente più attrezzato di fine Ottocento, individuò per tempo questo progressivo scivolamento del «materialismo storico» verso una sua codificazione in chiave di sistema positivo, del tutto affine ai sistemi scientifici allora in circolazione. Nel suo saggio del 1897 *Discorrendo di socialismo e di filosofia* il «professorissimo» attaccò sia l’«elaborazione sistemica» invalsa nelle scienze naturali, sia l’analoga tendenza che allora iniziava a dilagare anche negli ambienti socialdemocratici:

«Leggete, di grazia, se non l’avete già letta, la *conferenza* di Haeckel sul *monismo*, che fu volgarizzata in Francia da un appassionato darwinista della sociologia. In quell’insigne scienziato si confondono tre attitudini diverse: una meravigliosa capacità alla ricerca e dichiarazione dei particolari, una profonda elaborazione sistemica dei particolari appurati, e una poetica intuizione dell’Universo, che pur essendo della immaginazione, alcune volte pare della

filosofia. Ma mettere voi, illustre Haeckel, tutto l'Universo, dalle vibrazioni dell'etere alla formazione del cervello; ma che dico del cervello, anzi giù giù, dopo questo, dalle origini dei popoli e degli stati e dell'etica fino ai tempi nostri, compresi i principotti protettori della vostra Università di Iena, è cosa superiore per fino all'eccellenza dell'ingegno vostro! ... Ma di qui anche un grave pericolo; che, cioè, molti di cotesti intellettuali dimentichino che il socialismo ha il suo fondamento reale soltanto nella presente condizione della società capitalistica, e in ciò che il proletariato e il rimanente popolo minuto possono volere e *fare*, che per opera degli intellettuali Marx divenga un mito; e che, mentre essi discorrono, dall'alto in basso e dal basso in alto, tutta la scala dell'evoluzione, da ultimo in un lontano congresso di *compagni* si metta ai voti questo filosofema: il primo fondamento del socialismo è nelle vibrazioni dell'etere». Non so se a Mosca o a Pechino qualcosa del genere è stata pure fatta. Però sarebbe verosimile.

Ogni volta che qualche intellettuale: scienziato, storico o filosofo che fosse, ha cercato di inserire nell'ormai ultrasecolare dibattito intorno alla scienza: sulla sua funzione sociale, sui suoi limiti, ecc., degli elementi critici di varia natura (storici, etici, antropologici, sociologici, psicologici e quant'altro), allo scopo, peraltro illusorio e perciò sempre frustrato, di calmierare in qualche modo la forte carica dogmatica e feticistica di essa, i «materialisti storici e dialettici» hanno reagito grosso modo come segue: alcuni, mossi dall'istinto condizionato di porre in salvo l'«oggettività» del mondo e dei pensieri, hanno sentito il bisogno di far fronte comune – di fatto e a volte anche di diritto – con il materialismo delle scienze naturali, in nome di una comune appartenenza gnoseologica (il «materialismo filosofico», da Democrito a Haeckel, ecc.); altri, saldamente ancorati a delle rendite di posizione teoriche e politiche, hanno visto in quella critica una semplice conferma, genericamente e apoditticamente affermata, delle tesi filosofiche del «marxismo», e altri ancora, animati da uno spirito meno acritico, hanno colto l'occasione per ribadire la necessità di nuovi innesti teorici nel corpo del «marxismo», per evitargli una deriva dogmatica e positivista analoga a quella che caratterizza la scienza nel capitalismo sviluppato. Tre modi diversi di «declinare» la stessa insufficienza teorica. Infatti si trattava e si tratterebbe piuttosto di capire e spiegare le *cause sociali* che spingono l'intellettuale a maturare una posizione critica nei confronti della scienza cosiddetta «ufficiale», metterla in rapporto con le concrete condizioni dell'economia, della ricerca scientifica, della *condizione* (dis)umana in generale. E' Questo ambizioso programma che a mio avviso bisogna sviluppare.



Ma questi “errori” sono al contempo il sintomo più evidente di un limite teorico più di fondo dei “marxisti”, i quali non hanno elaborato e sviluppato, perché non lo hanno del tutto compreso, il tratto distintivo e vitale del materialismo di Marx, quello che lo distingue in modo irriducibile da ogni altro tipo di materialismo passato, presente e futuro (parlo dell’epoca capitalistica, sia chiaro). E non a caso i problemi dell’*alienazione*, della *reificazione* e del *feticismo*, che sono intimamente connessi agli specifici rapporti sociali di produzione capitalistici; che sono immanenti alla forma merce e al lavoro salariato sfruttato e estraniato, che Marx ha sviluppato in centinaia di pagine del *Capitale*, delle *Teorie del plusvalore*, dei *Grundrisse*, ecc. (per non parlare delle sue cosiddette opere giovanili), e che realizzano proprio il nucleo della irriducibile peculiarità concettuale cui accennavo sopra, nella riflessione degli epigoni non hanno trovato alcun posto, e si dovrà attendere *Storia e coscienza di classe* di Lukàcs per farli nuovamente diventare una «questione centrale della critica rivoluzionaria del capitalismo». La critica di «idealismo» (Zinoviev, 1924) che gli “ortodossi” rivolsero a quel libro – come del resto anche al libro “eretico” di Korsch *Marxismo e filosofia*, sempre del 1923 – testimonia la loro lontananza da Marx e la loro vicinanza al materialismo borghese, soprattutto nella sua versione scienziata. Come ho avuto modo di dirti altre volte, con tutti i suoi limiti quel testo ha avuto indubbiamente il grande merito di offrire un contributo prezioso all’individuazione di una via d’uscita feconda, gravida di conseguenze positive per l’elaborazione di un punto di vista realmente rivoluzionario, dalle secche teoriche e politiche della Seconda Internazionale, il cui lascito “dottrinario” fu largamente ereditato dalla successiva Internazionale basata a Mosca. Ma esso ebbe la disgrazia di venire alla luce proprio all’inizio della fine, quando già echeggiava nell’aria *il si salvi chi può!*, una tragica sinfonia che lo stesso Lukàcs mostrerà, obtorto collo (?), di saper suonare. Tocca ai “marxisti” di oggi riprendere quel discorso alla luce dei mutati scenari storici, e far rivivere l’incitamento antidogmatico di Engels a «elaborare ulteriormente in tutti i suoi particolari e in tutte le sue connessioni» la «concezione materialistica della storia» (*Il socialismo, dall’utopia...*). *Come farlo* è il problema che attualmente più mi “intriga” e mi motiva intellettualmente.

Se dovessi scegliere *un solo* luogo, nella vasta geografia degli scritti marxiani, da offrire come esempio del *peculiare* “materialismo storico” di Marx, ebbene, superato il solito imbarazzo della scelta e tradendo la consueta indicazione (le *Tesi su Feuerbach!*), ancora oggi opterei senz’altro per il paragrafo sul *carattere di feticcio della merce e il suo segreto* (*Il Capitale*, libro primo). Sì, il paragrafo che si apre con il «fantasmagorico» tavolo di legno, il quale, *in*

*quanto merce*, «diventa un oggetto sensibile e soprasensibile ... che di fronte alle altre merci si mette colla testa in giù, e tira fuori dalla sua testa di legno dei grilli molto più meravigliosi che se iniziasse a ballare da solo»: è *questo* il respiro teorico a cui dobbiamo tendere, il punto di vista che dobbiamo conquistare, non quello che emerge dalle pur lodevoli (quanto manchevoli) *volgarizzazioni* dei “marxisti”.

La tarda elaborazione filosofica engelsiana intorno ai concetti di dialettica, di scienza, ecc., getta una luce tagliente sulla *mitologia* della «sostanziale omogeneità» tra Marx ed Engels. Scriveva quest'ultimo in una famosa nota del *Feuerbach*: «Il contributo che *io* ho dato, eccezion fatta per un paio di scienze speciali, avrebbe potuto essere apportato da Marx anche senza di me. Ciò che Marx ha fatto invece, io non sarei stato in grado di farlo. Marx stava più in alto, vedeva più lontano, aveva una visione più larga e più rapida di tutti noi altri. Marx era un genio, noi tutt'al più dei talenti. Senza di lui la teoria sarebbe ben lungi dall'essere ciò che è. A ragione, perciò, essa porta il suo nome» (*L. Feuerbach*). Questa schietta “confessione”, che mette in rilievo la grande statura politica e umana dell'autore, coglie la realtà dei fatti circa il rapporto Marx-Engels assai più di quanto i sostenitori della «sostanziale omogeneità», trasformata in un «inderogabile principio rivoluzionario» dai diamatisti, saranno mai disposti a credere (dinanzi al mito, infatti, c'è poco da fare).

Ripeto, centrale nel discorso che fonda la distinzione tra la «sfera» naturale e quella sociale è *il carattere antagonistico della società*, e quanto la dialettica marxiana sia implicata profondamente in questo carattere, lo dimostra la virulenza con cui i «revisionisti» socialdemocratici di fine Ottocento la criticarono, ne fecero un bersaglio centrale della loro battaglia teorica e politica, nel tentativo di espungerla dal corpo dottrinario del «materialismo storico» in quanto «cascame idealistico» del processo di maturazione intellettuale dell'ex giovane hegeliano Marx. D'altra parte i critici di Hegel contemporanei al grande filosofo tedesco videro nella sua dialettica lo strumento per mezzo del quale il demonio si prefiggeva di mettere a soqquadro l'ordine naturale delle cose predisposto dal buon Dio. E non si sbagliavano, perché come diceva Adorno, «Il compito della dialettica è di dare lo sgambetto alle sane opinioni circa l'immodificabilità del mondo, coltivate dai potenti» (*Minima moralia*). E del tutto coerentemente il nano del pensiero Popper criticò i giganti Platone, Hegel e Marx per aver essi elaborato teorie non-scientifiche *in quanto dialettiche*, e perciostesso viziate dalla rovinosa pretesa di poter scoprire le *intime*, essenziali leggi di sviluppo della storia e

della società. Lo stesso Lenin, ai tempi del suo approfondimento filosofico, notò la seguente “stranezza”: «Plechanov ha scritto sulla filosofia (sulla dialettica) forse circa mille pagine ... In esse *sulla grande Logica, a proposito* di essa, riguardo al *suo* pensiero (cioè riguardo *propriamente* alla dialettica come scienza filosofica) nil!!!» (*Quaderni filosofici*). Lenin alludeva alla *Logica* hegeliana, la cui comprensione, secondo lui, è la premessa fondamentale per capire in profondità la logica del *Capitale*. Anche su questo punto Lenin forse non sbagliava.

Nell'iniziativa teorica e politica di Cunow, di Bernstein e degli altri «revisionisti» si coglie comunque una maggiore consapevolezza sul rapporto stringente e inscindibile che insiste tra il metodo dialettico di Marx e il progetto di rivoluzione sociale anticapitalistica che sta al centro della sua attività teorica e pratica, di quanto ne esprimesse il campo “ortodosso”, tutto proteso a difendere una rendita di posizione e a millantare una eredità assai poco compresa. Le classi dominanti hanno sviluppato la conoscenza (mitologica, religiosa, filosofica, scientifica) del mondo perché a loro toccava dominare e sfruttare la natura e gli uomini. Per questo l'immagine razionale del mondo valida per tutti è stata in ogni epoca storica l'immagine venuta fuori da quella prassi di dominio e di sfruttamento, e una nuova, *umana* immagine potrà affermarsi solo con l'instaurazione di rapporti sociali *umani*. In grazia di questo processo storico e sociale, quando riflettiamo sulla scienza e sul metodo scientifico non dobbiamo mai dimenticare che la scienza, in tutte le sue estrinsecazioni teoriche, filosofiche e pratiche, non è solo forza produttiva sociale, ma è anche e soprattutto *rapporto sociale di produzione*. Quindi andiamoci piano quando cerchiamo di definire *in positivo* la scienza e il metodo scientifico della società futura (comunista), mentre la cosa essenziale nel presente è il discorso *in negativo*, critico-rivoluzionario, e ciò significa affermare e “dimostrare” la natura sociale della scienza in quanto *strumento di produzione, rapporto sociale e ideologia dominante*.

Vado a concludere, scusandomi per la ripetitività degli argomenti e dei concetti. L'accostamento iniziale delle tue posizioni gnoseologiche al realismo ingenuo non ha alcun intento denigratorio: non sono “leninista” fino a questo punto... Ho voluto semplicemente sottolineare il fatto che il punto di vista dell'esternità e dell'indipendenza dell'oggetto dal soggetto non contraddice affatto la filosofia borghese nella fase imperialista del capitalismo. Il «più puro e bieco idealismo e fideismo» (Lenin) oggi non si trova negli epigoni del vescovo Berkeley, ma nei «super-materialisti» che riducono ogni cosa: dal corpo newtoniano al più “puro” dei sentimenti; dalla forza gravitazionale interstellare al più sofisticato dei ragionamenti filosofici, a mero processo

neurale e biochimico, e che nutrono la «fondata speranza» di poter dimostrare quanto prima, in diretta televisiva mondiale, l'inesistenza o l'esistenza di Dio in laboratorio, tra colture geniche, acceleratori di particelle e laser a cascata quantica. Sotto questo aspetto, molto significativo è apparso il modo in cui nell'ultimo referendum sui cosiddetti «temi eticamente sensibili» i «fideisti» hanno sostenuto le ragioni «pro-life», e cioè non sulla base dei rispettabilissimi dogmi della fede cattolica, ma tirando in ballo una supposta «evidenza scientifica» basata sulle ultimissime scoperte della biogenetica. Abbiamo potuto così assistere al paradosso (apparente, come quasi tutti i paradossi) dei «fideisti» che argomentavano le loro tesi in modo ancora più scienziato degli scienziati sostenitori della libertà incondizionata della ricerca scientifica: lo spirito divinamente infuso non è più un articolo di fede ma, appunto, una «evidenza scientifica». Ridatemi i Padri della Chiesa!

Ma tu puoi sempre dire che il punto di vista dell'esternità e dell'indipendenza dell'oggetto rispetto al soggetto non contraddice neanche il materialismo storico, semmai lo fonda, e a questo punto sarei costretto a ripetere tutto d'accapo, e così via scolasticando. Prendiamo piuttosto coscienza del fatto che su questo piano non esistono prove fattuali che possono decidere della questione. Per questo voglio chiudere con una battuta "di compromesso": del mondo «esterno e indipendente» non c'è certezza, *del dominio sociale capitalistico sì*.

#### Lettera 5. *Il punto di vista della totalità*

Cercherò di chiarire ulteriormente cosa intendo per *prassi sociale umana*, anche se penso di avere già detto l'essenziale su questo punto – naturalmente in rapporto alle mie attuali scarse conoscenze, che spero di poter allargare e approfondire: come diceva quello, «*so di non sapere, ed è qui tutta la mia scienza*». Per quanto possibile mi sforzerò di fare delle variazioni sul tema, avvisando tuttavia che la musica è sempre la stessa. Sarò come al solito disorganico e disordinato, sperando però almeno di essere *un po'* dialettico. Svolgo un ragionamento, non faccio una critica, per cui non ti sentire in alcun modo chiamato in causa. Dipano questo ragionamento così come mi si è presentato nella mente dopo aver riletto per l'ennesima volta, per autoistigazione, proprio il paragrafo del *Capitale* incentrato sul carattere feticistico della merce cui accennavo nella precedente lettera.

Scriveva Marx: «La dipendenza personale caratterizza sia i rapporti sociali della produzione materiale, sia le sfere di vita su di essa costruite». Qui

Marx si riferisce ai rapporti sociali dominanti «nel tetro Medioevo», ma adesso a noi interessa solo il concetto generale di quella affermazione, che trova un più adeguato sviluppo nella famosa (e per certi versi famigerata, in quanto travisata) *analogia* architettonica di «struttura» e «sovrastuttura». E inizio proprio tirando in ballo quell'analogia: leggendo quelle frasi di Marx cosa si deve intendere, che *prima* viene “gettata”, come avviene nella costruzione di un edificio reale, la base, «*il fondamento sociale dato*», e *poi*, su questo fondamento, si costruiscono tutte le altre «*sfere di vita*», cioè a dire si erige la famosa sovrastuttura? D'altra parte, anche un edificio reale è un *intero*, in cui la base e tutto quello che su di essa poggia non sono che parti di una inscindibile totalità strutturale. Certo, «a tavolino», come si dice, il progettista ha pure la legittimità di pensare quelle parti nella loro autonomia, e con ciò egli risponde a delle esigenze pratiche ben stringenti, ma rimane il fatto che noi chiamiamo *edificio* non le singole parti, e neanche una loro mera giustapposizione ideale, bensì la loro concreta *relazione strutturale* (e/o funzionale). Certo, senza base non c'è l'edificio, ma neanche senza pilastri, pareti, tetto e quant'altro esisterebbe una realtà, o *totalità architettonica*, chiamata edificio. Qui però ha forse un senso parlare di un *prima* e di un *dopo*, nel senso che per ragioni funzionali si costruisce *prima* la «struttura» dell'edificio, e *poi* la sua «sovrastuttura», anche se le modalità e i tempi della costruzione cambiano continuamente col mutare delle tecnologie, dell'organizzazione del lavoro, ecc., e basta vedere come oggi vengono costruiti i supergrattacieli nelle metropoli capitalistiche per rendersi conto di come il capitalismo abbia avvicinato l'analogia architettonica marxiana alla realtà, ma in modo *tutto affatto diverso* dalla sua vecchia interpretazione meccanicista. Ma qui questo discorso non ci riguarda, e possiamo tranquillamente rimanere al vecchio concetto dell'analogia architettonica, e così prendere atto che nella costruzione dell'edificio una certa articolazione temporale e spaziale delle parti è pure necessaria. Ma l'analogia stabilita tra l'edificio reale e l'edificio *sociale* non deve viziare il nostro pigro cervello. Infatti, se il fondamento materiale della società viene *prima*, cosa significa, che esiste un momento in cui «le sfere della vita» sovrastanti ancora non esistono? Vuol forse dire che per un periodo più o meno lungo non esistono lo Stato, la politica in tutte le sue articolazioni, le ideologie, le culture, e quant'altro? Anche tu ne convieni, un tale vuoto “sovrastutturale” non è neanche immaginabile, mentre possiamo immaginare, anche perché ne abbiamo fatta la esperienza, che la base di un *potenziale* edificio venga abbandonata a se stessa, ad esempio a causa del fallimento economico dell'imprenditore edile. Entrambi conveniamo che una *base materiale* nel senso storico-sociale di Marx

deve necessariamente presentarsi *immediatamente* insieme alle «sfere di vita» corrispondenti al rapporto sociale dominante in un peculiare “edificio” storico-sociale. Nella realtà noi abbiamo *sempre* e *immediatamente* l'intero edificio sociale, l'unità dialettica dei suoi momenti. Si capisce, allora, che per noi il *prima* e il *dopo* non ha un'accezione banalmente temporale o spaziale, e neanche funzionale, ma *sociale*. Si tratta dunque di chiarire questo peculiare significato.

Dopo qualche pagina, in una delle moltissime e importantissime note che impreziosiscono *Il capitale*, possiamo leggere quanto segue: «Pare dunque che anche i Greci e Romani avessero un processo di produzione, perciò una economia, che era il fondamento materiale del loro mondo, proprio come l'economia borghese è il fondamento materiale del mondo contemporaneo. O magari Bastiat crede che un modo di produzione basantesi sul *lavoro degli schiavi*, si basa su un *sistema di rapina?*». Anche qui, ciò che ci deve interessare non è la critica a Bastiat, ma il concetto generale che la informa, il quale mette in luce l'assurdità di considerare l'analogia architettonica marxiana qualcosa solo appena appena di più di una analogia. Infatti, in primo luogo da quella citazione si evince che «il fondamento materiale», cioè l'economia, che è per definizione *la* «struttura», a sua volta *si basa*, cioè poggia sul «*lavoro degli schiavi*», ovvero sulla «rapina» o sul lavoro salariato, a seconda delle epoche storiche. Insomma, Marx dice che la «struttura» poggia sul *rapporto sociale di dominio* storicamente dato, o, detto altrimenti, che il *fondamento materiale* poggia sul *fondamento storico-sociale*, e d'altra parte il concetto di «*materialismo storico*» non ha altro significato che questo<sup>10</sup>. In una pagina dei *Grundrisse* leggiamo quanto segue: «Il carattere sociale della produzione renderebbe il prodotto fin da principio un prodotto sociale, generale, ... ossia è presupposta una produzione sociale, la socialità come base della produzione». La socialità come *base* della produzione: adesso oltre che lo spirito abbiamo pure la lettera... Naturalmente, non essendo Marx un amante delle categorie astratte, delle cattive universalità, dobbiamo ritenere che quel concetto di *socialità* abbia la sua concreta determinazione nei rapporti sociali storicamente dati, i quali, dice sempre Marx, rappresentano il presupposto, *la base*, di ogni produzione.

Ora, rimanendo nell'analogia architettonica ne viene fuori questa bizzarra figura logica: sul fondamento sociale poggia il fondamento materiale,

---

<sup>10</sup> «Il carattere sociale della produzione renderebbe il prodotto fin da principio un prodotto sociale, ... ossia è presupposta una produzione sociale, la socialità come base della produzione» (Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, La nuova Italia, 1968). La socialità come *base* – o «*struttura*» – della produzione: adesso oltre che lo spirito, abbiamo anche la lettera! Mi sento più confortato...

e su di esso poggia a sua volta la «sovrastruttura». In realtà non di «basi» o di «sovrastrutture» reali si tratta, ma di *nessi interni e profondi*, i quali fanno sì che l'edificio sociale non possa essere pensato che come *un intero*, una totalità dialettica: questa totalità è la “mia” *prassi sociale umana*. Ma allora, questo significa che tutti i *momenti* della totalità sono identici, che le loro diverse determinazioni qualitative sono indifferenti dal punto di vista del processo storico reale e dell'analisi concettuale? Ma nient'affatto! Più volte ho detto, saccheggiando scandalosamente il tesoro hegeliano, che il concetto di totalità dialettica non solo non appiattisce un bel nulla; non solo è lungi dallo spalmare i diversi momenti su una amorfa e indifferente identità, ma è il solo che conferisce a ogni singolo momento piena e concreta realtà. La logica che informa *Il capitale* si fonda proprio sulla relazione dialettica di *universale e particolare*, di *vero astratto e vero concreto*, di *sostanza e forma*, ecc.; solo – si fa per dire! – che, a differenza da quella hegeliana, nella logica «messa sui piedi» di Marx ciò che tiene tutto non è lo Spirito Assoluto, ma il *rapporto sociale di dominio* che anima una dato corpo storico-sociale. Ogni punto della totalità fa capo a questo *centro-motore*, o «fondamento sociale» (o «*base*») in un linguaggio più esplicativo, e in questo senso possiamo ben dire, sempre parafrasando Hegel, che tutto quello che abbiamo dinanzi nella società borghese non è che la *fenomenologia del dominio capitalistico*. Tutti i momenti della società, anche quelli che *prima facie* appaiono lontanissimi da quel vero e proprio «*buco nero*» (nel senso che esso non lascia fuggire nulla dal suo spazio gravitazionale... rivoluzione sociale a parte), acquistano senso solo in quanto momenti che contengono la totalità, lo “*spirito*” che dà loro *sostanza, movimento e direzione*.

Ciò che spiega la natura sociale di un determinato modo di produzione, infatti, non è, in primo luogo e fondamentalmente, la tecnica, l'organizzazione, le modalità della produzione e dello scambio, cioè a dire la *materialità* empirica del processo produttivo nel suo ciclo completo, ma il *rapporto sociale di dominio* che lo informa e lo plasma completamente. Ecco perché lo stesso prodotto del lavoro può presentarsi sottoforma di una merce o di un puro valore d'uso, e perciò giustamente Marx interpretò le categorie dell'economia politica come l'espressione, più o meno contraddittoria, mistificata o «triviale», di ben determinati rapporti sociali, andando così molto al di là del loro riferimento immediatamente empirico: la merce, il mercato, il lavoro, il denaro, e così via. La base, o fondamento del plusvalore, questo nascosto miracolo della società capitalistica, non è la tecnologia «in sé», non è la divisione sociale del lavoro «in sé», e neanche il lavoro «in sé», ma l'uso (lo sfruttamento) del *lavoro vivo* (forza-lavoro) nel processo produttivo, cioè a dire la vigenza del peculiare rapporto sociale che domina la società capitalistica. A

partire da questa *base*, da questo *fondamento sociale*, possiamo legittimamente parlare, ad esempio, di uso capitalistico delle macchine e quant'altro. A sua volta, il *lavoro vivo* acquista concretezza reale (*sociale*) non nella sua immediata determinazione empirica, nel suo essere attività che produce la merce x piuttosto che la merce y, ma in quanto «*incarnazione generale dell'astratto lavoro umano*». Ancora una volta viene fuori il fatto che tutta la famosa «struttura» poggia su qualcosa che la scienza positiva non può chiamare in altro modo che «*entità metafisica*», e difatti a Marx non interessava affatto il *corpo della merce* (come corpo preferiva di gran lunga quello della bellissima moglie e della cameriera...), ma il *demone che lo abita*.

Ecco perché ciò che a mio avviso andrebbe per così dire rimproverato agli epigoni che hanno voluto essere più “marxisti” di Marx, non è affatto la loro sopravvalutazione della «struttura», e la loro conseguente sottovalutazione della «sovrastuttura», come invece gli rimproverò Engels alla fine della sua vita, ma il fatto di aver perduto per strada, o forse di non aver *mai* conquistato, il *punto di vista della totalità*, e quindi di non aver saputo cogliere i nessi reali e profondi che legano *tutti* i fondamentali fenomeni (economici, politici, ideologici, psicologici, ecc.) della prassi sociale umana al rapporto sociale dominante (*capitale-lavoro salariato*), di non averli cioè concepiti come una sua fenomenologia. Altro che «sopravvalutazione della struttura»: la potenza dell'economia capitalistica è più globale e pervasiva di quanto gli epigoni più realisti del re, e forse lo stesso Engels, sospettassero (non Marx, che infatti nell'analisi della merce chiamò in causa i concetti di feticismo, reificazione e estraniamento, i quali, partendo dal rapporto capitale-lavoro salariato, spiegano praticamente l'intera gamma dei comportamenti sociali degli individui). Nelle analisi degli epigoni la sfera “sovrastutturale”, più che poggiare saldamente sulla «struttura», sembrava fluttuare leggera nell'aria come un palloncino ancorato alla mano di un bambino per mezzo di un sottilissimo filo, e sempre soggetto al rischio di staccarsene per raggiungere le zone più rarefatte dell'atmosfera. Coloro che se ne rendevano conto, senza peraltro capirne bene né le cause né le forti implicazioni teoriche e politiche, pensavano di cavarsela tirando in ballo «interazioni dialettiche tra struttura e sovrastuttura» non meglio specificate, così che quando provavano a misurarsi con fenomeni non immediatamente economici producevano delle vere e proprie forzature concettuali, o di stampo schiettamente idealistico, ovvero di stampo rozzamente materialistico. Più in generale, invece di indagare i processi con cui le pressioni economiche, insieme ad altre forze non economiche, o non immediatamente economiche, conferiscono una data forma e direzione ai momenti più disparati della prassi sociale, essi sancivano



semplicemente la primazia delle prime sulle altre, realizzando in tal modo una concezione ( contrassegnata dal *determinismo economico* e dal *riduzionismo sociale*) che considerava le forze economiche come le uniche relazioni *reali*, mentre reputava un semplice *epifenomeno* il complesso delle altre forze sociali. In realtà un fondamentale campo di ricerca e di prassi politica è proprio quello di mostrare l'interrelazione tra le varie "sfere" sociali, in modo tale che il *dominio* della produzione e della distribuzione della ricchezza capitalistica nella prassi sociale "olisticamente" considerata, risulti dall'analisi stessa e non sia affermato come un mero principio dottrinario o una pura tesi. Facile a dirsi, difficilissimo a farsi, non c'è dubbio, ma questa è la sola sfida adeguata al pensiero critico-rivoluzionario. Questa difficile musica dobbiamo imparare a suonare, su questo spartito dobbiamo esercitarci, senza troppo temere le inevitabili stonature.

E' all'interno di questa trama concettuale che quindi si colloca la "mia" *prassi sociale umana*, il cui concetto non solo non mette in crisi il «*momento egemonico*» (la produzione e riproduzione delle condizioni materiali di esistenza degli uomini) affermato da Marx, ma intende anzi ripristinarlo in tutta la sua pregnanza e straordinaria vitalità teorica e pratica, sottraendolo alla morta gora dell'ideologia "marxista" nella quale per troppo tempo è stato seppellito. Sul piano strettamente "filosofico", si tratta di comprendere come il *punto di vista della totalità*, che sopprime le vecchie dualistiche separazioni pre-hegeliane (*oggetto-soggetto, esterno-interno, universale-particolare, forma-contenuto, ecc., ecc.*), rappresenta un'acquisizione fondamentale del pensiero rivoluzionario che fa capo alla classe che storicamente *può* spezzare il dominio sociale capitalistico. Per questo il "mio" concetto di prassi non può "girare" sulla base di un "software" che per elaborare i dati della realtà ha bisogno di iniziare l'analisi stabilendo dualistiche distinzioni e altrettanto apodittiche primazie, per passare *successivamente*, a posteriori, servendosi di "link" pseudodialettici (in quanto *esterni* tanto all'oggetto indagato quanto al soggetto indagatore), alla ricomposizione del quadro, il quale, proprio perché realizzato con questa modalità, non può che restituirci una *falsa* totalità, fatta, come altre volte ho scritto, di momenti giustapposti, appiccicati e, soprattutto, *privi di vita*. Il «*momento egemonico*», come lo ha elaborato Marx, non deve essere concepito alla stregua di una dichiarazione di appartenenza ideologica (anche perché la gran parte dei "marxisti" si sono dimostrati, nella teoria e nella pratica, dei perfetti metafisici), in quanto esso è fundamentalmente una stringente, una sempre più fortemente stringente realtà, che va compresa e raccontata a partire dai nessi profondi che, per così dire, la connettono a tutti gli altri

momenti della totalità (la società capitalistica mondiale) e con la totalità nella sua essenza unitaria. In grazia di ciò, non di rado il pensiero critico-rivoluzionario scopre delle vere e proprie perle dialettiche, che lo confermano nelle sue convinzioni, che lo nutrono e lo spingono in avanti, in autori programmaticamente ostili al “materialismo” o al “socialismo” (è il caso di Nietzsche), mentre nella maggioranza dei cosiddetti “marxisti” esso trova solo banalità, ripetizioni scolastiche, volgarizzazioni e tutto ciò che serve a immobilizzare il pensiero desideroso di irremovibili certezze.

Ancora qualche parole sui noti temi: il concetto non è ancora saturo – forse! Parlare in termini di «struttura» e «sovrastuttura» per spiegare e per rappresentare la dinamica sociale è entrato nell’uso corrente della sociologia, dell’economia e della stessa politica da oltre mezzo secolo a questa parte. L’ultimo esempio in ordine di tempo di cui ho prontezza mi è stato offerto dal ministro Tremonti, il quale ha spiegato l’esito delle recenti elezioni politiche nazionali come la «*vittoria della struttura*» (le regioni del Nord, dove si produce l’85 per cento del PIL nazionale, la parte capitalisticamente più sviluppata e più dinamica del Paese) «sulla sovrastuttura» (la «vecchia politica» legata ai «poteri forti» e alle burocrazie sindacali, statali e quant’altro). La sociologia contemporanea parla della politica, in tutte le sue articolazioni funzionali ed organizzative, nei termini di una «*infrastruttura economica*», e non c’è “scienziato sociale” che si rispetti che non usi, quasi sempre senza citarne la fonte, categorie e concetti “marxiani”. Dopo aver ricordato che «In effetti, l’economia politica si è costituita sulla base di una scissione tra l’economico e tutto il resto, abbandonato alla sociologia o a chi volesse occuparsi di queste cose vaghe e senza importanza», lo studioso Alain Caillé scrive: «Marx, nell’*Introduzione* del 1857, tentava di stabilire il ruolo determinante del processo di produzione sugli altri momenti del processo sociale complessivo. Sempre in questo senso Max Weber, poco sospetto di economicismo, concedeva che a lungo termine, ma soltanto a lungo termine, la situazione economica di classe spiega le poste in gioco della lotta dei partiti politici e regola la gerarchia relativa dei gruppi di status» (*Mitologia delle scienze sociali*). C’è da dire che Weber respingeva, giustamente, la «concezione dell’ingenuo materialismo storico secondo cui le “idee” verrebbero alla luce in qualità di “rispecchiamento” o “sovrastuttura” di situazioni economiche» (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*). In questa critica non trovo impigliato Marx ma i suoi epigoni «ingenui». Un altro importante scienziato sociale che non può certo venir tacciato di economicismo è Freud, il quale scriveva: «Ciò che spinge la società umana è in ultima analisi un motivo economico; siccome

non ha abbastanza mezzi di sussistenza per mantenere i suoi membri se essi non lavorano, deve limitarne il numero e convogliarne le energie dell'attività sessuale verso il lavoro. Sono dunque le eterne, primordiali necessità vitali che si protraggono fino al tempo presente» (*Introduzione alla psicoanalisi*). Qui ci troviamo di fronte a una specie di materialismo antropologico-mitologico-malthusiano dai marcati tratti reazionari – salvo il primato della sessualità... Persino una celebre vittima della critica marxiana, il “miserabile” Proudhon, riconobbe al suo acerrimo rivale politico il merito di aver per primo messo nella giusta luce il primato dell'economia sulla «sovrastruttura»: «Il signor Marx, in antitesi con la sua posizione, affermò e provò la verità inconfutabile, fondata su tutta la storia passata e presente della società umana, dei popoli e degli stati, che i fatti economici hanno preceduto e precedono dappertutto il diritto giuridico e politico. Nell'aver esposto e comprovato questa verità consiste infatti uno dei massimi meriti scientifici del signor Marx» (*Stato e Anarchia*). Tuttavia, il fatto stesso che il signor Proudhon vedesse in antitesi questo straordinario risultato scientifico con la posizione concettuale generale del signor Marx, il cui pensiero era distorto «fino ai limiti dell'impossibile, fino al vizio», dalla «dialettica più astratta, più bizzarra e sottile assimilata alla scuola di Hegel», ci dice quanto in realtà assai poco il primo avesse capito la critica dell'economia politica del secondo.

Insomma, l'idea che l'economia costituisca la solida base sulla quale i diversi «attori sociali» si incontrano e si scontrano dando corpo alle complesse e intricate relazioni sociali che rappresentano l'oggetto di analisi della scienza sociale borghese, è diventata per quest'ultima qualcosa di scontato, addirittura di banale, mentre per noi questa idea e il suo fondamento materiale costituiscono proprio l'oggetto che va indagato e spiegato. Ma allora, la scienza sociale borghese si è convertita al marxismo? l'uomo con la barba ha infine vinto su tutta la linea? Naturalmente no. Piuttosto ha trionfato il capitalismo su scala *globale*, di modo che appare chiaro *anche* al pensiero scientifico borghese il carattere determinante del processo di produzione e distribuzione della ricchezza sociale sui restanti «momenti» sociali, sempre più ridotti a mere appendici della prassi economica allargata. D'altra parte questo concetto era già presente nella migliore filosofia e cultura critica del XVIII secolo, per non parlare dell'economia politica «classica». Tuttavia, non troveremo mai uno «scienziato sociale» disposto a sostenere il carattere intimamente e *necessariamente* antagonistico e disumano, nonché storicamente *transitorio*, dell'odierna formazione storico-sociale, carattere che invece si colloca al centro del pensiero critico-rivoluzionario di Marx e ne sostanzia l'irriducibile peculiarità. La *reale*, non utopistica, *possibilità*

del passaggio dal «regno» della disumanità al «regno dell'umanità» (o comunismo); dalla prassi sociale *ciecamente* dominata dalle potenze che prendono corpo a partire dagli interessi materiali delle classi, sottoclassi, gruppi, sottogruppi e così via, alla prassi sociale dominata interamente dalla testa degli individui diventati uomini; dal cieco dominio della «struttura» al libero, razionale e *umano* dominio della «sovrastruttura»: ecco ciò che fa la differenza tra la *scienza* sociale borghese e la *coscienza* rivoluzionaria marxiana.

Giustamente – dal loro punto di vista di classe – gli «scienziati sociali» considerano tutto questo ragionamento alla stregua di opinioni rozze, settarie, utopistiche e, soprattutto, del tutto infondate. Infatti, per loro la società borghese è, per dirla con lo stoico dottor Pangloss di Voltaire, *il migliore dei mondi possibili* – magari con qualche aggiustatina qua e là... Le tesi caratteristiche appena ricordate conferiscono alla critica dell'economia politica e all'analisi del capitalismo di Marx quella peculiarità che fece osservare a Bernstein quanto segue: «in tutta la monumentale opera di Marx» (si fa riferimento al *Capitale*) si nota «un dualismo consistente nel fatto che tale opera è una ricerca scientifica e contemporaneamente vuol dimostrare una tesi già pronta fin da prima del suo concepimento, che essa si base su uno schema nel quale il risultato, cui dovrebbe condurre lo sviluppo del lavoro, era già fissato a priori. Il ritorno al *Manifesto comunista* dimostra qui un residuo effettivo di utopismo nel sistema marxista» (*Problemi del socialismo*, 1897). Altri epigoni, teorici del “marxismo” come «scienza sociale esatta», rimprovereranno al “maestro” di essersi portato appresso *persino* nel *Capitale* «i cascami della filosofia hegeliana». Come se l'indagine intorno alla «fantasmagorica» merce e la scoperta della radice storica e sociale del plusvalore non avessero nulla a che fare con il passaggio del *comunista* Marx attraverso la dialettica e il punto di vista della totalità del regno di Stoccarda.

«Non il predominio dei motivi economici nella spiegazione della storia distingue in modo decisivo il marxismo dalla scienza borghese, ma il punto di vista della totalità. La categoria della totalità, il predominio universale e determinante del tutto sulle parti è l'essenza del metodo che Marx riprese da Hegel e pose, in modo originale, a base di una scienza del tutto nuova» (Lukàcs, *Storia e coscienza di classe*). Non c'è dubbio (per me, naturalmente). Il *Principio della totalità*, che come altre volte ho detto *presuppone* e *implica* la natura *dialettica* del pensiero critico-rivoluzionario, significa fundamentalmente ricondurre a un termine unico (il dominio sociale capitalistico) la contraddittoria e intricata matassa della fenomenologia sociale, i cui nodi gordiani vanno recisi con la tagliente lama della rivoluzione sociale internazionale.

Se non si tiene fermo il principio dei rapporti sociali come sostanza – o «base», fondamento – della società colta nella sua contraddittoria totalità, si corre il rischio di scivolare nella concezione *feticista* che oppone, alla stregua del vecchio materialismo centrato sul primato della natura (clima, ambiente, fenomeni naturali, fisiologia organica, ecc.) sulla soggettività umana, la «struttura» alla «sovrastruttura», salvo, come già detto, ricomporre post festum la scissione con espedienti «dialettici» che spesso mostrano il volto del *deus ex machina*. Questa concezione si può vedere all'opera ad esempio nel pensiero di chi, invertendo i termini reali del problema, attribuisce alla tecnologia, che è una componente essenziale delle forze produttive sociali, tutta una serie di implicazioni sociali che, fondamentalmente, fanno capo ai peculiari rapporti sociali che dominano in una data epoca storica. Il pensiero feticistico vede fare alle cose ciò che esse non possono fare, attribuisce ad esse responsabilità che bisogna cercare nelle relazioni tra gli uomini. Così, ad esempio, c'è chi crede di poter individuare con certezza nei moderni mezzi di comunicazione di massa la causa prima della progressiva disumanizzazione dell'uomo, che si realizza con la sua atomizzazione e massificazione. Ora, non è che la tecnologia sia alcunché di socialmente neutro, e, d'altra parte, in linea generale davvero *niente* è neutro nella società, perché *tutto* reagisce e si compenetra con *tutto* – ad esempio è difficile immaginare lo sviluppo dei moderni regimi totalitari senza l'uso politico dei mezzi di comunicazione di massa, quali la stampa quotidiana, la radio, il cinema; e infatti le tre grandi dittature del XX secolo (quella fascista, quella stalinista e quella nazista) investirono molto nello sviluppo e nella diffusione di quelle tecnologie. Discorso analogo naturalmente vale per le cosiddette «democrazie di massa». Ma certamente al pensiero critico-rivoluzionario risulta completamente infondata, anzi ridicola, l'idea che attribuisce l'insorgere di quei totalitarismi e la crescente disumanizzazione della società capitalista all'esistenza dei moderni mezzi di comunicazione di massa, nonostante essi si siano prestati e si prestano a meraviglia alla prassi del dominio totalitario del capitale. Se l'uso della tecnologia non viene guardato alla luce dei rapporti sociali che stanno *alla base* della società capitalista, e che nella «struttura economica» trovano la loro vera e propria linfa vitale, l'analisi sui suoi molteplici effetti rinvia un'immagine capovolta (ideologica) della realtà.

Ancora un esempio: il declino e la scomparsa delle società antiche non si spiega, fondamentalmente, con l'indigenza tecnologica della loro struttura economica basata sullo sfruttamento massivo degli schiavi, ma piuttosto con il rapporto sociale schiavistico che rendeva superfluo e irrazionale l'uso razionale delle macchine e della stessa forza-lavoro, cosa che condannò il

mondo antico entro quei ristretti limiti materiali che alla fine lo soffocarono. Praticamente a parità di condizioni tecnologiche e, anzi, almeno agli inizi, in vigenza di condizioni tecnologiche più arretrate rispetto a quelle che caratterizzarono il mondo antico al suo apice, nel Medioevo si affermò un nuovo principio nello sfruttamento del lavoro, il quale mirava a un uso più oculato delle scarse risorse materiali e umane, sulla base di una razionalità che prestava attenzione non solo ai *risultati* della prassi lavorativa, ma anche ai *mezzi*, all'economia complessiva di questa prassi. Questo nuovo principio economico ebbe perciò alla base non l'introduzione di nuove tecnologie, ma l'affermazione di nuovi rapporti sociali che si erano sviluppati insieme al processo di decomposizione del mondo antico. Su questa nuova base sociale si crearono anche i presupposti per un uso più esteso delle macchine, il che favorì la ripresa della tecnologia e del pensiero scientifico dopo secoli di stasi e di involuzioni. Analogo discorso si può fare in relazione al passaggio dal lavoro manuale organizzato nelle corporazioni a quello manifatturiero, il quale, come ricorda Marx, all'inizio non rappresentò alcuna rivoluzione nel campo della tecnica, mentre i mutamenti realmente rivoluzionari si produssero al livello del rapporto capitale-lavoro salariato. Quando questo rapporto ebbe modo di radicarsi in profondità si verificò anche quella rivoluzione tecnologica che centuplicò la forza del capitale, espropriò definitivamente i lavoratori in quanto più o meno liberi produttori immediati ed estese a tutta la società il nuovo «paradigma del dominio».

Ora, come è feticistico il tentativo, peraltro quasi sempre involontario e reso “spontaneo” dalla stessa natura dei rapporti sociali capitalistici (al «*velo monetario*» si può certamente accostare il *velo tecnologico*), di autonomizzare la tecnologia per assegnarle una funzione dominante nella prassi sociale, non è meno feticistico lo sforzo di autonomizzare la «struttura economica» in modo da poterla pensare come effettiva *base materiale* chiamata a sostenere l'intero edificio sociale. Se non si vuole ruzzolare giù per le scale occorre tenersi saldamente aggrappati al filo conduttore dei rapporti sociali, questo prezioso filo d'Arianna che ci permette di non perderci nel labirinto del mostro.

L'uomo è, nella sua irriducibile unità sociale immediata, e a prescindere dalla *peculiare* dimensione storica all'interno della quale egli estrinseca le sue qualità umane, i suoi *bisogni*, la sua *attività lavorativa*, il suo *pensiero* e il suo *linguaggio*. Ed egli è, al contempo e immediatamente, relazione con la natura e con l'ambiente sociale che produce e riproduce sempre di nuovo, ed è per questo che qui l'«uomo» sta per *umanità* e il «mondo» sta per *unità organica di storia, società e natura*. L'uomo risponde alle sollecitazioni «interne» ed «esterne»

con una attività (*praxis*) che consiste di lavoro, di pensiero e di linguaggio: per l'uomo non si dà altra attività che non sia *attività immediatamente cosciente*. Egli non può lavorare senza pensare e senza comunicare, e non può pensare né comunicare senza lavorare, in una sola parola: l'uomo non può vivere senza dispiegare *immediatamente* e senza alcuna soluzione di continuità spaziale e temporale («esistenziale») le sue determinazioni qualitative che lo rendono esattamente ciò che è: *uomo*. L'uomo è la sua onnilaterale prassi sociale – non ciò che mangia o ciò che pensa. *Alla radice*, nel cosiddetto fondamento “ontologico” dell'uomo, il lavoro, il pensiero e il linguaggio sono i tre momenti inscindibili della totalità storico-sociale chiamata *processo di produzione delle condizioni materiali di esistenza degli uomini*. Il pensiero e il linguaggio sono, *in radice*, nel processo di formazione della creatura storica, sociale e naturale chiamata *uomo* – processo che si rinnova continuamente ormai da molte decine di migliaia di anni –, momenti immediati di quel fondamento materiale chiamato comunemente «*economia*» (qui in un'accezione del tutto generica). Il pensiero e il linguaggio, nella loro primitiva determinazione qualitativa, nella loro più profonda (*radicale*) essenza, sono attività pratica indistinguibile dal lavoro indirizzato al soddisfacimento dei bisogni umani, anzi: sono essi stessi *lavoro*, attività volta al dominio e alla trasformazione della natura e della società. (Una volta Marx osservò come Hegel usasse il termine «*fatica*» per indicare lo sforzo intellettuale dell'uomo, e come con quello stesso termine nei paesi mediterranei d'Europa si alluda al lavoro fisico, specialmente a quello svolto nelle campagne). Altre volte ho detto che quando il cosiddetto «uomo primitivo» tracciava sulle pareti delle caverne la figura degli animali che era solito predare, o dei quali aveva paura, in primo luogo lo faceva – anche se non lo sapeva – per rispondere al bisogno fondamentale della propria sopravvivenza: nutrirsi e difendersi, e quell'«*arte della sopravvivenza*» era funzionale all'aumento del proprio potere sulla natura. Tracciare su una parete la sagoma degli animali, o imitare («*arte mimetica*») la natura nei riti sciamanici, nelle battute di caccia e poi nelle guerre, espandeva realmente la capacità di dominio dell'uomo sulla natura e poi anche sugli altri uomini, proprio in grazia del carattere unitario del “trittico essenziale” cui accennavo sopra.

Il vecchio dualismo metafisico, nella sua doppia variante idealista e materialista, fondava il suo falso principio gerarchico tra *essere* e *pensiero*, *bisogni materiali* e *coscienza*, *oggetto* e *soggetto*, ecc., proprio sulla sua incapacità, spiegabile sul piano dello sviluppo storico e sociale, di concepire l'uomo nella sua vera essenza umana, nella sua peculiare unità storica, sociale e naturale. In particolar modo, il vecchio materialismo che diede vita alle scienze naturali

(borghesi) non comprendeva che il pensiero non è una sorta di «escrescenza della materia», una sorta di lusso per stomaci soddisfatti, un di più che si aggiunge *dopo* che l'uomo abbia soddisfatto i propri bisogni più essenziali, ma è immediatamente una *conditio sine qua non* di quel processo per mezzo del quale l'uomo soddisfa i suoi bisogni. Ed egli può soddisfarli solo nel modo peculiare che sappiamo, cioè in modo *umano*, non in quanto generica creatura naturale, ed è per questo che solo l'uomo, partendo dal processo materiale che produce sempre di nuovo la sua vita, ha prodotto quella che chiamiamo *storia*, mentre non si ha memoria di una storia fatta e scritta, ad esempio, dal leone o dal lupo. Non si tratta, banalmente e volgarmente, di una questione di «superiorità» o «inferiorità» (dell'uomo o degli animali, rispettivamente, a seconda della nostra inclinazione più o meno misantropica), ma di specifici modi di procacciarsi le condizioni della propria esistenza. Il leone non produce la propria storia semplicemente perché la sua splendida essenza «leonina», che si estrinseca in una immediata unità con la natura, non ne ha avuto e non ne ha alcun bisogno; e per questo, quando ci occupiamo della sua vita quotidiana nella foresta (roba d'altri tempi!) non abbiamo bisogno di scomodare il concetto di «economia», se non quando passiamo a considerare la sua pelle come *pelliccia*, cioè come materia prima del lavoro umano (o *disumano*). «Noi supponiamo il lavoro in una forma appartenente esclusivamente *all'uomo*. Il ragno conduce azioni che somigliano a quelle del tessitore, l'ape mette in imbarazzo molti architetti con la struttura delle sue cellette di cera. Ma quello che sin dall'inizio distingue il peggiore architetto dalla migliore delle api è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di averla costruita nella cera. Al termine del processo lavorativo vien fuori un risultato che, al suo inizio, era già implicito nell'*idea del lavoratore*, che perciò era già presente *idealmente*. Ed egli non *opera* soltanto un mutamento di forma dell'elemento naturale; egli contemporaneamente *realizza* in questo il *proprio fine*, di cui *ha coscienza*» (Marx, *Il capitale*). Al primo posto tra «i momenti semplici del processo lavorativo» Marx pone «*l'attività conforme allo scopo*», il che implica *immediatamente* l'esistenza di una coscienza e di una volontà non soggiogata dal puro istinto. Insomma, implica l'esistenza dell'uomo.

Persino un naturalista come Feuerbach, per il quale, come ricordava Engels, la storia era un terreno «in cui egli sta a disagio e si sente estraneo», derise, in quanto pensiero mitologico, l'idea del *ritorno dell'uomo nella natura*: «L'uomo venuto fuori, originariamente, dalla natura, non era che un puro essere naturale; non era un uomo. L'uomo è un prodotto degli uomini, della cultura, della storia». In grazia di questa consapevolezza i comunisti auspicano non un mitico «*ritorno*», ma la *conquista* di condizioni sociali che ne permettano



il pieno e felice sviluppo delle molteplici determinazioni qualitative (senso e gusto artistico, curiosità intellettuale, bisogno di dare e di ricevere amore, ecc.). E' dunque su questa inscindibile, incomprimibile e primitiva unità immediata di bisogni, lavoro e coscienza (ecco *l'uomo in quanto uomo!*) che ha preso corpo tutto lo sviluppo storico che sta alle nostre spalle, e che ha visto l'espansione qualitativa e quantitativa tanto dei bisogni, quanto del lavoro e della coscienza, senza peraltro che il "marchio" *essenziale* originario perdesse in alcun modo i suoi tratti distintivi. Lo studio delle epoche storiche socialmente meno sviluppate e complesse, soprattutto in confronto con l'attuale società capitalistica mondiale, mostra chiaramente il nesso che unisce quella primitiva unità *sostanziale* al processo di sviluppo degli uomini. Su questa base umana, la quale è, occorre ribadirlo, immediatamente e necessariamente *fondamento storico, sociale e naturale*, hanno potuto assumere consistenza e movimento una produzione e un consumo sempre più sviluppati, una sempre più complessa articolazione sociale, fatta di classi, di organizzazioni politiche (lo Stato, in primis), di rapporti giuridici, di espressioni ideologiche e artistiche, di costellazioni psicologiche, e tutto ciò che cade dentro l'orizzonte della prassi sociale umana. La religione, l'arte, il pensiero scientifico e filosofico, da un lato hanno la loro radice ben piantata sul fondamento *essenziale* appena delineato, e dall'altro hanno potuto acquistare una relativa autonomia dall'immediato processo di produzione della vita umana proprio in grazia dello sviluppo di questo stesso processo, e anzi rispondendo in modo sempre diverso alle sue necessità e alle sue pressioni. Senza le indicibili sofferenze degli schiavi non avremmo mai conosciuto le splendide civiltà del passato, la cui storia ci riempie di ammirato stupore: è la dialettica *dominio-progresso*, con il suo carico di gioie e di sofferenze, di pie intenzioni e di brutale violenza, e che tanto intrigò il pensiero delle intelligenze più eccellenti d'ogni epoca, il segreto che si cela nei prodotti più prodigiosi della prassi sociale umana, in quelle realizzazioni artistiche, filosofiche e scientifiche che hanno suggerito a molte di quelle fertili intelligenze l'idea che l'uomo non possa che essere una creatura *divina* (nella doppia accezione implicita in questo predicato). Constatando l'esistenza di questa doppia relazione (*immediata e mediata*) che lega la cosiddetta «sovrastuttura» alla cosiddetta «struttura», Marx può affermare che «Religione, famiglia, stato, legge, moralità, scienza, arte, ecc., sono solo particolari modi di produzione» (*Manoscritti del 1844*). Naturalmente i lettori non dialettici di Marx, dinanzi a questa come a molte altre sue affermazioni, hanno fatto rilevare la contraddizione «evidente» che esisterebbe tra lo schema generale secondo il quale la «struttura» *determina* la «sovrastuttura», e

l'affermazione di un concetto che *sembra* accorpare quei due momenti in una indifferenziata unità. Dinanzi a queste supposte contraddizioni, evidenti soprattutto nel *Capitale*, molti critici di Marx, come Popper e Acton, sono giunti alla conclusione che l'incoerenza concettuale del Tedesco si può spiegare solo in un modo: egli è stato un cattivo marxista... Popper ha persino suggerito che Marx stesso non prendesse sempre seriamente il proprio «sistema». Ma il problema non è Marx, ma la debolezza dialettica di questi critici. Quando, ad esempio, Marx afferma che «la divisione del lavoro e la proprietà privata sono ... espressioni identiche» (*L'ideologia tedesca*), non sta certo sostenendo una vuota tautologia, ma si prepara piuttosto a mettere in luce i nessi profondi che legano la prima alla seconda, per ricondurli, attraverso l'analisi delle loro peculiarità fenomenologiche, al comune sostrato materiale (storico e sociale). E così, quando dice che «Il mulino a mano dà origine a una società feudale, mentre il mulino a vapore dà luogo a una società capitalista» (*Miseria della filosofia*), egli è ben lontano dall'affermare la triviale banalità secondo la quale una società è immediatamente determinata dalla tecnologia che vi domina, ma intende “semplicemente” puntare i riflettori sul fatto che l'uso di una certa tecnologia non è qualcosa di casuale e di indifferente, ma è il prodotto, che a un certo punto diventa anche un presupposto, di tutto uno sviluppo storico, fatto di acquisizioni economiche, scientifiche, organizzative, in una sola parola: sociali, che occorre indagare e spiegare (e infatti Marx fa precisamente questo). E' a questo punto che il “paradigma” tecnologico diventa l'espressione di una intera organizzazione sociale, e per la verità ciò vale per ogni “paradigma” sociale (politico, ideologico, etico, psicologico, ecc.), in grazia della natura unitaria (e nel capitalismo *totalitaria*) della stessa organizzazione sociale.

Il punto di vista che Marx sostenne non ha quindi nulla a che spartire con la concezione del vecchio materialismo del XVIII e del XIX secolo, secondo la quale «tutto ciò che mette in movimento gli uomini deve passare attraverso il cervello: persino il mangiare e il bere, che incominciano con la fame e con la sete sentite attraverso il cervello, e finiscono con la sazietà, che è ugualmente sentita dal cervello» (Engels, *Luigi Feuerbach*); infatti, al centro del suo punto di vista insiste il “principio” materialistico fondato sulla *prassi sociale umana*, non quello basato sulla materia organica o biologica, e sulla interazione meccanica o fisiologica tra corpi e organi. L'uomo è, nella sua più intima essenza di creatura storica, sociale e naturale, unità immediatamente *pratica*, nel senso che risponde alle pressioni “esterne” e “interne” *attivamente*: lavorando, trasformando, dominando (tanto con le mani, quanto con la testa, e *allo stesso tempo*). Per questo non è il cervello, in quanto cosiddetta «sede

fisica della coscienza», che può spiegare la peculiarità dell'essere umano, ma la storia e la società che esso produce sempre di nuovo. L'uomo non è né il suo Spirito, né il suo corpo, né il suo cervello, ma la sua multiforme *prassi sociale*.

Solo all'interno di questa ricca e viva trama concettuale, qui appena abbozzata e resa piuttosto arida dal bisogno di sintesi, acquista il suo reale significato la famosa pagina marxiana della *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* del 1859, quella potente e sintetica formulazione del «materialismo storico» come robustissimo «*filo conduttore*» della critica rivoluzionaria del capitalismo, ridotta da moltissimi epigoni alla piatta affermazione di un *determinismo economico* privo di reale dialettica interna, in quanto basato, più o meno coscientemente, sul vecchio principio dualistico tra essere («*struttura*») e coscienza («*sovrastruttura*»). «*L'essere sociale*» e «*la coscienza degli uomini*» di cui parla Marx nei famosi passi, non hanno nulla a che vedere con il principio metafisico del vecchio materialismo (borghese), in quanto il loro concetto *presuppone*, per così dire “sconta”, il superamento di questo principio *in radice*, proprio attraverso l'adesione al principio opposto, cioè a quello *dell'unità essenziale dell'uomo* secondo il noto “trittico pratico” (bisogni, lavoro, coscienza, ovvero: natura, storia, società). Se non si ha ben chiaro questo punto nodale, e non lo si tiene sempre ben saldo, il «*filo conduttore*» del «materialismo storico» perde la sua potente carica rivoluzionaria, e si trasforma in una ideologia incapace di capire e di rappresentare la società nella sua complessa e contraddittoria vitalità. Lungi dall'intenzione di affermare il vecchio concetto *filosofico* di supremazia della materia sul pensiero, Marx intese indicare alla nuova classe storicamente rivoluzionaria la strada che *può*<sup>11</sup> condurla alla propria emancipazione, e cioè non attraverso mutamenti puramente politici, giuridici, culturali e psicologici, bensì attraverso la distruzione del fondamento sociale che rende possibile il suo sfruttamento e la sua oppressione materiale, spirituale e psicologica. E questo fondamento sociale «*materiale*» si chiama *rapporto sociale di dominio e di sfruttamento capitale-lavoro salariato*. Ecco perché quando parla di «*essere sociale che determina la coscienza*», Marx non si riferisce, banalmente e trivialmente, alla «struttura economica» nella sua accezione meramente – «sordidamente» e «giudaicamente» – tecnico-organizzativa, alla

---

<sup>11</sup> Sottolineiamo il carattere di *possibilità* del passaggio dalla società disumana a quella umana in una doppia accezione: 1. questo passaggio è storicamente praticabile, perché i suoi presupposti materiali – sociali – sono già presenti; 2. esso *non è* però inevitabile, in quanto per passare dalla potenza all'atto ha bisogno di precise condizioni sociali, che qui non ci curiamo di prendere in considerazione. La società umana (quella che Marx chiamò *comunismo*) è una oggettiva *tendenza* storica. Per sapere se la *tendenza* avrà modo di trasformarsi in una *prassi* bisogna rivolgersi all'astrologo.

maniera degli economisti classici e, soprattutto, di quelli «volgari» che li seguiranno, ma essenzialmente ha di mira il *rapporto sociale* che la domina dall'inizio alla fine. Egli ha dinanzi agli occhi tutto il processo storico che, partendo dall'originaria unità sostanziale, ha prodotto i risultati «materiali» e «spirituali» che sappiamo; è a questo punto, a partire da questo *risultato*, che prende corpo l'*analogia* marxiana tra la natura e la società: come la prima risulta dominata da cieche leggi che la plasmano al di là di qualsivoglia volontà soggettiva (al netto del Creatore o dello Spirito Assoluto), analogamente (*non allo stesso modo*) nella seconda dominano leggi oggettive che sussumono sotto il loro imperio lo stesso soggetto che le produce. «Qui infatti l'intrinseca connessione della produzione totale si presenta agli agenti della produzione come una legge cieca e non come una legge la quale, compresa e dominata dalle loro intelligenze unite, sottometta al loro controllo il processo produttivo» (Marx, *Il capitale*). Ma l'oggettività di queste leggi sociali non ha nulla a che vedere con l'oggettività delle leggi naturali (peraltro definite sulla base della prassi umana), proprio perché del tutto diversa è la loro origine e del tutto diverso è il loro ambito di dominio. Nel capitalismo, dove i risultati del lungo e contraddittorio processo storico sopra appena abbozzato sono più evidenti, e che oggi, nel XXI secolo, parlano, per così dire, senza peli sulla lingua attraverso economisti, sociologi, psicologi, artisti e intellettualità varia; nella società mondiale dominata dal capitale, dicevo, l'oggettività nasce come *alienazione*, come *estraniazione* delle potenze umane dall'uomo, le quali si rendono indipendenti dalla sua volontà come avvenne un tempo per le antiche divinità (Marx). Per questo Marx “rimproverò” a Feuerbach di non aver compreso il fondamento storico-sociale profondo della estraniamento che sta alla base delle credenze religiose, e a Hegel di aver mistificato un processo reale del quale pure aveva intuito l'esistenza e l'intima vitalità contraddittoria: «*La fenomenologia* è perciò la critica nascosta, ... ma nella misura in cui essa tien ferma l'*estraniazione* dell'uomo – anche se l'uomo vi appare soltanto nella forma di spirito –, *tutti* gli elementi della critica si trovano in essa nascosti e spesso già *preparati* ed *elaborati* in un modo che va assai al di là del punto di vista di Hegel» (*Manoscritti*). Ma l'oggettività delle leggi sociali come le conosciamo oggi verrebbero a dissolversi come ombre rischiarate dal sole *se* e *quando* il fondamento materiale (sociale) su cui prendono corpo venisse a mancare, e fosse sostituito da un altro fondamento storico-sociale: quello basato sulla soddisfazione dei molteplici bisogni umani in modo umano; qui entrerebbero in gioco ben altre «leggi oggettive», caratterizzate dalla prassi pienamente *libera* e *cosciente* dell'uomo – per Marx

dove insiste l'estraneazione umana non può esserci né vera libertà, né vera razionalità.

Nelle società precapitalistiche il rapporto tra l'economia e la politica seguiva altre leggi di sviluppo, rispetto a quelle che informano l'attuale rapporto che, per così dire, lega la «struttura» alla «sovrastruttura» (in realtà non si tratta di un legame ma di una *vita organica*); un rapporto che attesta una notevole autonomia tra le due “sfere”, come fa notare lo stesso Marx, ad esempio quando descrive la divisione sociale del lavoro nelle antiche comunità indiane: «Il semplice organismo produttivo di queste comunità autosufficienti ... ci offre la soluzione del segreto dell'*immutabilità* delle *società asiatiche*, che contrasta tanto nettamente con il continuo decadere e la continua ricostituzione degli *Stati asiatici* e con il perenne alternarsi delle dinastie. La struttura dei fondamentali elementi economici della società non viene intaccata dalle bufere della nebulosa regione politica» (*Il capitale*). Nella società capitalistica le parti si capovolgono, perché qui assistiamo a un continuo e *necessario* mutamento nell'organizzazione, nelle relazioni e nelle dimensioni della «struttura», mentre la «sovrastruttura» *tende* a conservare i rapporti di forza, gli equilibri e le idee che si consolidano nel tempo, anche se non può fare a meno di esprimere i mutamenti che rivoluzionano il “sottosuolo” economico. Nel capitalismo i rapporti tra l'economia e la «sovrastruttura» appaiono enormemente più stringenti se confrontati con quelli tipici delle società precapitalistiche; qui i rivoluzionamenti della base economica devono *necessariamente* rivoluzionare la società borghese: periodicamente la sua politica, le sue cosiddette relazioni “umane” (a partire da quelle che informano la famiglia), le sue ideologie, e quant'altro entrano *necessariamente* in crisi perché esprimono i conflitti di interessi che oppongono le classi e i gruppi sociali. La società borghese appare così la prima società della storia che per conservarsi deve *necessariamente* rivoluzionarsi. Tuttavia, sia in questa società come in quelle precapitalistiche è la *relazione sociale di sfruttamento e di dominio* a contrassegnare in modo peculiare la natura di quel rapporto. Qui viene ancora una volta in evidenza la natura *storica*, non meramente filosofica (quella che spinge il pensiero a interrogarsi intorno al primato della materia sul pensiero, o viceversa), del problema impostato e risolto da Marx.

E' alla luce di questo solido fondamento concettuale che i famosi passi della *Prefazione* marxiana devono essere letti, se non si vuole trasformare, come in realtà si è largamente fatto, la *parola* «determina» nel *concetto* di «determinismo» (detto en passant, Marx non etichettò mai il suo punto di vista come «*determinismo economico*»), il quale non può cogliere la *vera* (non

quella *falsa*, quella morta, raccogliatrice, ideologica, volgare affermata da molti epigoni) totalità storico-sociale in quanto aderisce alla vecchia (cartesiana) causalità. Dove regna il *determinismo* non può esserci spazio né per la *vera* totalità né per la *vera* dialettica. Come si evince chiaramente non dalla esegesi di singoli passi ma dalla lettura di tutti gli scritti marxiani e, soprattutto, dalla comprensione del metodo dialettico che li permea, il concetto più adeguato ad esprimere l'idea secondo la quale «*L'essere sociale determina la coscienza*» non può che essere quello di *dominio*: è infatti il rapporto sociale capitale-lavoro salariato che *domina* non solo la produzione e distribuzione della ricchezza sociale nella sua forma borghese, ma, in modo più o meno immediato, ogni ambito di attività umana e ogni tipo di relazione sociale. E' all'interno di questo concetto che può operare adeguatamente la peculiare *causalità* marxiana, derivata criticamente non dalle scienze naturali (dalla causalità cartesiana, peraltro già minata dalla critica che ne fece Leibniz), ma dalla *necessità* hegeliana, al solito opportunamente "violentata" e «capovolta». «L'essere sociale» (cioè i rapporti sociali di produzione che *dominano* il processo economico) non «*determina*» la coscienza attraverso un rapporto di causa-effetto neanche lontanamente assimilabile a quello che si viene a instaurare tra i corpi fisici, inorganici od organici che siano; piuttosto è più corretto dire che «l'essere sociale» *domina necessariamente* (cioè sulla base di certi presupposti lontani e vicini nel tempo, e di varia natura) la coscienza, attraverso mille nessi che occorre scoprire e raccontare per mettere in luce la natura disumana dell'odierna società, le *cause* profonde di questa disumanità, e i "rimedi" che noi auspichiamo. Certamente le forme della prassi sociale sono plasmate, oggi più che ai tempi di Marx, dalle relazioni economico-sociali nel cui seno prendono corpo, ma ci sono diverse modalità che soddisfano questa condizione. Per questo, ad esempio, tra la rivoluzione sociale e la crisi capitalistica non insiste affatto un rapporto di causa-effetto "cartesiano", pur essendo indiscutibilmente la seconda la *conditio sine qua non* della prima, bensì un rapporto di tipo «dialettico», in cui non si può parlare di una sola «causa efficiente», né, tanto meno, di un esito assolutamente certo, *determinato*. Tutt'altro! E qui stiamo parlando non di una qualsiasi «forma della prassi», ma dell'«evento» chiave, del fatto sociale *per eccellenza* al cui centro convergono tutte le tesi teoriche e gli sforzi pratici dei comunisti.

Quando osserviamo le pratiche sociali che non hanno una immediata relazione con i processi economici generalmente intesi, i rapporti di produzione e di distribuzione, gli interessi materiali che oppongono le classi e i gruppi sociali gli uni contro gli altri, e così via, rimangono sullo sfondo, in quanto sono altre forze (politiche, ideologiche, psichiche, ecc.) che vengono

in primo piano a livello fenomenologico, occupando il centro della scena. Tuttavia, gli elementi «strutturali» che rimangono sullo sfondo realizzano l'*orizzonte di possibilità* della rappresentazione, circoscrivono lo spazio dei risultati possibili (e a un certo punto necessari), e dettano la direzione e il ritmo al movimento sociale complessivo all'interno del quale tutte le pratiche si danno. Non esiste possibilità che non si dia dentro quel *quadro di orizzonte* disegnato dalle fondamentali relazioni di sfruttamento e di dominio. Non a caso ogni movimento sociale “antagonista”, anche fortemente “antagonista” e perfino “eversivo”, che non riesce a spezzare quelle relazioni *deve* necessariamente finire per stimolare positivamente un corpo sociale così “assorbente”, elastico e dinamico com'è indubbiamente quello capitalistico. Di qui la mia analogia col «buco nero» (sempre con rispetto parlando), dove però la rivoluzione sociale può superare la metaforica velocità della luce, perché nella realtà sociale “vale” la dialettica di Marx, mentre il relativismo di Einstein sta a zero. Ecco allora che l'indagine su una particolare pratica sociale non risponde alla mera esigenza sociologica di comprendere un dato fenomeno, ma rappresenta piuttosto lo sforzo per esplorare il tema più generale (e *attuale*) di come la società si organizzi concretamente intorno alle fondamentali linee di forza del dominio. Non si tratta, cioè, di cancellare con un tratto di penna, o con una presa di posizione apodittica – dogmatica, ideologica –, la supposta (dagli “attori” che ne sono i protagonisti immediati) autonomia di quella particolare pratica sociale, quanto all'opposto di prendere sul serio questa autonomia, di sviscerarla completamente nei suoi tratti essenziali, perfino mettendosi a parlare con il suo stesso linguaggio (per mettere bene in chiaro che il problema non è, come si dice, di “forma” ma di “sostanza”), fino a rendere evidente la sua impossibilità celata dall'ideologia prodotta dagli stessi rapporti sociali. Bisogna trovare il modo di far parlare «*la cosa stessa*», secondo la nota indicazione hegeliana, mettere insieme le giuste domande per costringerla a confessare tutto quel che sa intorno al dominio. L'immagine che mi viene in mente è l'interrogatorio «all'americana» reso celebre dall'industria cinematografica di Hollywood: i potenti fari accesi dagli sbirri sulla faccia del malcapitato di turno. Come scriveva Marx, «si può trovare più facilmente per mezzo dell'analisi il sostrato terreno delle nebulose religiose piuttosto che, al contrario, *dedurre* dai concreti rapporti di vita, come appaiono ogni volta, le loro eteree forme. Quest'ultimo è l'unico metodo materialistico e quindi scientifico» (*Il capitale*). Il punto di vista della totalità “serve” a non considerare ciò che avviene nella cosiddetta «sovrastruttura» alla stregua di epifenomeni, come glassa ornamentale stesa sopra a una più concreta e vera torta sociale, ma a concepire tutti i fenomeni sociali come

fenomenologia del dominio di classe, e perciò stesso ricchi di significati che vanno ben oltre il loro ristretto ambito. E' precisamente il legame che stringe il particolare alla totalità che occorre sapere individuare e raccontare, possibilmente senza meccanicistici riduzionismi.

Niente di nuovo, dirai, e concordo perfettamente con te; ho solo cercato di ribadire un concetto, e cioè che inchiodare la ricca e vitale concezione marxiana a una *parola* («determina», oppure «struttura», «sovrastruttura», ecc.) è semplicemente ridicolo, e sicuramente non all'altezza della sfida teorica e pratica che Marx ha lanciato alla società capitalistica (e, *necessariamente*, anche ai "marxisti"). Il «*determinismo dialettico*» di cui parli non è solo un brutto ossimoro, ma è soprattutto l'offesa più grande che si possa fare alle nostre cosiddette intelligenze.

#### Lettera 6. *Il «marxismo» è una scienza o una coscienza (di classe)?*

Poche righe per rispondere alle tue ultime riflessioni. Hai proprio ragione: occorre precisare «il contenuto reale e storico» del concetto di totalità dialettica, come del rapporto oggetto-soggetto, per non fare della mera "fuffa" speculativa. Dopodiché ti ricordo che all'inizio della discussione sei stato tu a impostare sul piano strettamente filosofico tutta la questione, ponendo la tesi realistica e "riflessiva" del «mondo esterno» indipendente dal soggetto, ecc. D'altra parte un testo che tu consideri alla stregua di un *classico* del materialismo dialettico, l'*Empiriocriticismo* di Lenin, segue pure quel filo conduttore gnoseologico, per dimostrare l'esistenza di un mondo pienamente reale e perciò conoscibile, ergo: *trasformabile* a partire dalle fondamenta materiali (perché alla fine *questa* tesi rivoluzionaria Lenin cercò di difendere in quel libro, a mio modesto avviso in malo modo dal punto di vista "filosofico"). D'altra parte io mi misuro con queste "problematiche" perché non le ritengo affatto meramente filosofiche, ma anzi, fin dall'inizio, questioni profondamente storiche, sociali, politiche. Quale che sia l'«oggetto» e il «soggetto» che mettiamo al centro della riflessione, per me insisterà sempre tra il primo e il secondo una relazione storico-sociale che si tratterà di portare alla luce per illuminare la reale natura della nostra prassi "materiale" e "spirituale". Non ti capiti del fatto che in «filosofia» sosterrai un punto di vista (oggettivamente?) gramsciano, mentre sul piano politico sarei (almeno per adesso!) abbastanza passabile. Forse si tratta davvero di una contraddizione. Forse domani giungerò pure a dire che l'intellettuale sardo, «alla fin fine», non era poi così malaccio anche dal punto di vista politico.



Forse. Ma esiste anche un'altra possibilità, e cioè che *forse* la mia «filosofia della prassi», fatta salva la sua completa estraneità al «materialismo storico e dialettico», non ci azzechi proprio nulla con quella del più illustre pseudomarxista<sup>12</sup>. E' solo una ipotesi, ma non la scarterei a priori.

Per quanto riguarda le *Tesi su Feuerbach* non condivido affatto quel che dici mettendole in rapporto con Bernstein o con qualsivoglia concezione gradualista o pragmatica: non scherziamo! Nessuna «enunciazione puramente critico-filosofica» di quelle *Tesi* giustifica di per sé quelle concezioni e, d'altra parte, esse, pur nella loro forma stringata e asciutta, sono ricchissime «di contenuto reale e storico». Per questo dico che quando rimaniamo sul terreno di Marx non si corre mai il rischio di fare della «fuffa speculativa», appunto perché il suo «oggetto» e il suo «soggetto», sia che si tratti di “cose” e di uomini, oppure di natura e di società, ovvero di forze di produzione, di rapporti sociali, di classi sociali e quant'altro, sono *sempre* concepiti e spiegati in quanto oggetti e soggetti *storici* e *sociali*, non sono mai considerati e quindi valutati da una prospettiva meramente filosofica. E questo già nel 1845. Anzi, ancora prima. Guarda, ad esempio, cosa scriveva «il giovane Marx» nel 1844: «Di fronte alle conseguenze derivanti dalla natura insociale di questa vita borghese, di questa proprietà privata, di questo commercio, di quest'industria, di questo mutuo saccheggio delle diverse sfere della borghesia, veramente l'impotenza è la legge naturale dell'amministrazione. Infatti questo abisso, questa infamia, questa schiavitù della società borghese, è il fondamento naturale su cui riposa lo Stato moderno, come la società borghese della schiavitù fu la base naturale su cui riposava lo Stato antico» (*Glosse critiche*, in *Avanti!* del 1844). Non c'è ancora la puntuale critica delle categorie economiche degli economisti «classici» e volgari, peraltro già individuate (grazie anche agli scritti di Hess «*Sull'essenza del denaro*» e di Engels intorno ai

---

<sup>12</sup> All'avviso di chi scrive Gramsci non è mai stato, né sul piano «filosofico» né su quello politico, un marxista, intendendo con questo termine sempre il pensiero marxiano come vien fuori da queste pagine, e non nella sua astratta – mitica – «autenticità». Il fatto che durante la dura lotta politica «per la successione» che si scatenò nel partito bolscevico dopo la morte di Lenin, egli si sia schierato dalla parte del «centro staliniano», sebbene in una guisa appena meno intransigente rispetto al più coerente Togliatti (il più stalinista dei dirigenti “comunisti” occidentali), è una verifica abbastanza puntuale della nostra tesi. Che il suo partito lo abbia, in tempi assai sospetti, fatto diventare un santo martire dell'antistalinismo, ciò non può far velo a chi non ha mai abboccato all'amo dello stalinismo italiano, e che perciò conosce la storia del movimento operaio nella sua versione «non ufficiale», cioè a dire non falsificata dagli intellettuali foraggiati dal PCI. Naturalmente questo severo giudizio non mi porta a concludere che le gramsciane *Opere dal carcere* siano non più che carta buona per usi igienici.

«*Lineamenti di una critica dell'economia politica*»); non c'è ancora la profonda analisi del processo di formazione della ricchezza sociale nella forma capitalistica (il plusvalore celato nella merce, una *cosa* di valore che cela un rapporto sociale di sfruttamento e di dominio), ma i conti con la filosofia di Hegel e di Feuerbach sono già belli che chiusi. Non sto dicendo che Marx è nato “marxista”; ma è un fatto che già nel 1844, quando ancora frequentava il bel giro – sia detto senza un atomo di ironia – dei redattori dei “mitici” *Annali franco-tedeschi*, egli aveva, per così dire, firmato la sentenza di fallimento della *filosofia della prassi*, che voleva cambiare il mondo attraverso una “rivoluzione culturale”, ed è già un sostenitore della *prassi* rivoluzionaria – inutile ricordarti che per il sottoscritto dove c'è *prassi* rivoluzionaria c'è in primo luogo *teoria* rivoluzionaria. Lo studio dei *Grundrisse* è particolarmente interessante proprio perché mostra con evidenza lo stretto legame tra «il giovane Marx» (che *critica* la filosofia, seppure «*della prassi*», non “la fa”, almeno in quanto particolare «scienza del pensiero», indipendente dalla battaglia politica rivoluzionaria) e il «Marx maturo» (che critica le categorie dell'economia politica per mettere in luce la genesi storica del capitalismo e le sue leggi di sviluppo in quanto leggi dello sfruttamento del lavoro e del dominio del capitale sugli uomini e sulla natura). Visto che ho parlato del «giovane Marx», voglio fare una citazione tratta da un bel libro Di Auguste Cornu sull'evoluzione filosofica e politica di Marx e di Engels, che vale a riportare su un terreno più solido la discussione intorno alla fantomatica «filosofia della prassi». Si parla appunto del tentativo operato dai Giovani Hegeliani di trasformare la filosofia speculativa in una *filosofia della prassi*:

«Questa trasformazione ebbe la sua prima espressione nei *Prolegomeni alla filosofia della storia* (1838) di A. von Cieszkowski. In quest'opera, egli affermava la necessità di sostituire alla filosofia hegeliana, puramente speculativa, una filosofia dell'azione ... A. von Cieszkowski intendeva sostituire alla filosofia hegeliana, che non esercitava alcuna influenza sui destini umani, una filosofia dell'azione, una filosofia dell'attività pratica, della “praxis” (e qui appare per la prima volta questo concetto, che doveva essere ripreso da Marx), che permettesse all'uomo di dirigere il suo destino ... Probabilmente per influsso di Saint-Simon, egli richiamava l'attenzione sull'importanza che nello sviluppo della storia avevano i rapporti di produzione e, prima di Karl Marx, seppure in modo ancora idealistico, concepì la filosofia come una “praxis”, cioè integrata nell'attività sociale, prevedendone la fine nella sua forma più astratta. Come tutti gli idealisti, von Cieszkowski non concepiva la “praxis” come un'attività rivoluzionaria, che si proponesse come scopo immediato la trasformazione effettiva della società,

ma come determinazione *a priori* dell'avvenire» (*Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*). Robusti elementi di una filosofia della prassi li possiamo individuare nei filosofi della natura del XVII secolo: «Sia Bacone che Cartesio ritenevano che il mutamento di forma nella produzione e il dominio materiale dell'uomo sulla natura fossero il risultato di un mutamento di metodo nel suo pensiero» (Marx, *Il capitale*). Il solo ambito storico e concettuale all'interno del quale è possibile approfondire in modo *serio* la riflessione intorno al significato della «filosofia della prassi» è quello circoscritto da queste due citazioni.

Per gli intellettuali che studiano la genesi del pensiero marxiano «*filosofia della prassi*» non significa affatto né idealismo, né soggettivismo né volontarismo; tutto il contrario! Essi anzi usano quella proposizione per indicare la rottura operata da Marx con la vecchia filosofia speculativa, e per sottolineare la natura tutta storica, politica e rivoluzionaria della sua “filosofia”, concepita non come speculazione astratta sul mondo e sui suoi destini, ma come una peculiare concezione della storia e della società tesa a produrre un ulteriore giro della “ruota storica”. La filosofia diventa teoria e politica, cioè *prassi* rivoluzionaria. Marx non usò mai quell'espressione proprio per rimarcare quella rottura, perché «*I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo; si tratta di trasformarlo*». In questo senso ristretto egli contrappose la *prassi* alla *filosofia*. Come sai neanche io uso quella espressione, non perché mi sia rimasto appiccicato addosso il preconconcetto antiprassista dell'ambiente che anch'io una volta, *nello scorso millennio*, frequentavo (nel quale «filosofia della prassi» equivale, *inopinatamente*, a gramscismo), ma soprattutto perché attraverso il concetto di «*filosofia materialistica*» è venuta affermandosi quella visione positivista e volgare del “marxismo” di cui tanto parlo («a sproposito», dirai *forse* a ragione). Nella bellissima *Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* (scritta tra la fine del 1843 e il gennaio del 1844, a proposito del «giovane Marx»), dopo aver criticato «il partito politico *pratico*» tedesco, il quale credeva «di compiere la *negazione della filosofia* voltando le spalle alla filosofia e, col capo rivolto altrove, mormorando con disapprovazione contro di essa qualche frase ingiuriosa e banale», Marx fa i conti pure con «il partito politico *teorico*», il quale, pur avendo giustamente criticato la furia antifilosofica di tanti ex epigoni di Hegel, non si rendeva conto che proprio la coerenza teorica esigevo ormai il superamento, anzi: «la *negazione della filosofia avutasi finora*, la filosofia in quanto filosofia ... Il suo difetto fondamentale si può quindi così riassumere: *esso credeva di poter realizzare la filosofia senza sopprimerla*». Quindi una lettura in chiave puramente «critico-filosofica» degli scritti marxiani a partire almeno dal 1844 non è legittima –

meglio: adeguata –, per la semplice ragione che essi si pongono *programmaticamente* già fuori da quella ristretta dimensione.

Per ciò che riguarda il discorso dell'oggetto e del soggetto “calato” nel processo materiale di produzione e riproduzione delle condizioni sociali di esistenza, trovo assai più interessante, più efficace nella definizione del «*materialismo nuovo*» di Marx, nonché più promettente dal punto di vista politico, il concetto marxiano di *inversione* dell'oggetto in soggetto, e viceversa: «Da un lato il valore, il lavoro trascorso, che domina il lavoro vivo, viene personificato nel capitalista; dall'altro, al contrario, l'operaio si presenta quale forza lavorativa meramente oggettiva, quale merce» (*Il capitale*). E ancora: «Il dominio dei capitalisti sui lavoratori è quindi il dominio delle cose sugli uomini, del lavoro morto sul lavoro vivo, del prodotto sui produttori ... Nella produzione materiale, nel processo di vita sociale reale – poiché questo è il processo di produzione – c'è lo stesso rapporto che si manifesta, sul piano ideologico, nella *religione*, cioè il trasferimento del soggetto nell'oggetto e viceversa ... E' il processo di *alienazione* del suo proprio lavoro» (*Il capitale, capitolo sesto inedito*). Nel capitalismo la volontà di dominio passa dal soggetto (il produttore) all'oggetto (le forze produttive e i prodotti del lavoro diventati entrambi capitale). Questa inversione travalica i confini dell'immediato processo produttivo e realizza la forma di tutte le relazioni sociali tipiche dell'epoca borghese. In questo senso la forma merce (dei prodotti e del lavoro vivo) è il “paradigma” della società borghese o, meglio, lo *stigma*, il marchio di fuoco impresso nell'anima e nei corpi degli individui. Di questo ho già abbondantemente scritto (scopiizzando a man bassa “a destra e a sinistra”).

Hai fatto bene a prestarmi *Marxismo e scienza* di Trotsky, perché così posso mostrarti un esempio, per così dire “plastico”, di ciò che ho inteso significare parlando di appiattimento del punto di vista marxiano al materialismo borghese delle scienze naturali, e così via. E, al solito, non polemizzo con i protagonisti della storia, in questo caso con il presidente del *Comitato per le concessioni e dell'organizzazione tecnico-scientifica dell'industria*, nonché “glorioso” creatore della mitica Armata Rossa, ma con gli epigoni che vivono nell'anno del Signore 2006. Tanto più vale questa mia considerazione se si riflette sul fatto che il futuro picconato parlava dall'arretratissima Russia (proprio come il Lenin di *Empiriocriticismò*). Solo un esempio: «La psicologia per noi è in ultima analisi riconducibile alla fisiologia e quest'ultima alla chimica, alla meccanica e alla fisica». Ma «per noi» *chi?* Certamente era così per i materialisti volgari e triviali disprezzati persino (lo so, sul «persino» t'arrabbi) da Engels, e lo è soprattutto oggi per i cosiddetti Super-materialisti

attivi in biologia e nelle neuroscienze, cioè per quegli scienziati che ritengono che una poesia sia il prodotto più raffinato di un processo chimico neuronale, un fenomeno spiegabile a partire dalla «vita metabolica delle cellule cerebrali», o comunque a essa riconducibile «*in ultima analisi*». Già l'approccio psicologico di Locke e Hartley era assai meno volgare. Trotsky trovava interessante l'approccio psicologico di Freud perché riteneva, sbagliando completamente, che quest'ultimo intendesse trovare «*il fondo fisiologico*» delle emozioni, mentre la sua psicoanalisi cercava di individuare «*nel pozzo profondo e assai torbido*» nel quale guardava, i problemi personali, familiari e persino sociali «irrisolti», e per questo «rimossi» e nascosti nel profondo della coscienza. Per rispondere alla sociologia del «flogisto», per rimanere nell'analogia (?) trotskiana, si fa ricorso al materialismo ultravolgare, e questo perché manca il punto di vista della totalità che permette di ricondurre a unità storica e sociale *tutti* i momenti del piano fenomenologico. Ecco perché quanto Trotsky afferma a proposito dell'«essenza del marxismo» (p. 16) suona come la solita ripetizione della lezioncina appresa dalla famosa *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*. Appresa sì, ma evidentemente non compresa, dal momento che la concezione che vi pulsa non diventa operativa sul piano analitico e critico. Ecco allora che troviamo in uno studioso schiettamente “borghese” della società moderna un punto di vista sulla psicologia enormemente più interessante e vero: «Antropologi e storici hanno ampiamente dimostrato che la vita emotiva e pulsionale è diversa a seconda dei processi di socializzazione e delle relazioni sociali che si stabiliscono nel corso dell'esistenza. Ne consegue, a nostro giudizio, che la “natura umana” non è una caratteristica universale, ma un prodotto storico» (David Garland, *Pena e società moderna*). Ne *Il processo di civilizzazione* (1939) il sociologo tedesco Nobert Elias mostra sin nei dettagli della vita quotidiana (dalle pratiche igieniche a quelle alimentari, sessuali e così via) nel mondo occidentale fino a che punto la psicologia dell'individuo ad «alta composizione organica» di oggi sia un prodotto storico e sociale: altro che «flogisto»!

Tra l'altro, e assai significativamente, lo stesso Pavlov, a cui Trotsky si rivolge nella lettera del 1923 per segnalargli le sue riflessioni intorno ai «rapporti reciproci fra la teoria psicoanalitica di Freud e la teoria dei riflessi condizionati», reagì con violenza ai tentativi di interpretare la sua ricerca scientifica in termini anche solo larvamente psicologici anziché esclusivamente fisiologici. Tant'è che nel 1929, quando gli venne richiesta la partecipazione al Congresso internazionale di psicologia, egli rispose pubblicamente che l'invito non aveva alcun senso, data la lontananza fra i suoi interessi e quelli degli psicologi. Questa dimostrazione di lucidità e

onestà intellettuale non impedì comunque allo Stato Sovietico di servirsi delle sue opere per fondare quella *psicofisiologia* così tanto apprezzata dagli operatori manicomiali, carcerari e politici russi e non russi. Forse il sicario di Stalin che brandì sulla testa del grande militante rivoluzionario un colpo di piccozza in realtà voleva solo verificare la teoria pavloviana dei riflessi condizionati...

Per Marx, e più modestamente per chi scrive, non c'è nulla di più storico e di più sociale della cosiddetta psicologia umana, e volerla indagare dal punto di vista prospettato da Trotsky sarebbe come voler individuare «*il fondo fisiologico*» della concezione materialistica della storia (e c'è gente che lo ha pure fatto, individuando nella salute cagionevole del povero ubriacone esiliato a Londra i tratti polemici e “astiosi” del *Capitale*). Come Engels, come Lenin e come Bogdanov (tanto per essere equanimi), anche Trotsky trattava gli scienziati alla stregua di “marxisti” – almeno sul piano epistemologico – incompiuti o comunque inconsapevoli: materialisti e dialettici per ciò che concerne l'osservazione e la teorizzazione dei fenomeni naturali, idealisti e reazionari per quanto riguarda l'osservazione dei fenomeni storici e sociali. Ma gli scienziati, in quanto onesti materialisti *borghesi*, si limitano a essere una sola e coerente – naturalmente nei limiti consentiti da una società altamente caotica e contraddittoria com'è quella borghese – «unità organica» di teoria e di prassi. Punto. Ad esempio, il mitico principio della quantità che trascende nella qualità, tirato in ballo anche da Trotsky (ma in quella sede non poteva farne a meno!), è un'acquisizione della prassi scientifica *borghese*, della “dialettica” *borghese* (vedi anche Hegel), e volerne fare un principio del «materialismo storico e dialettico» solo perché può funzionare come *analogia* nella descrizione dei processi sociali, non significa semplicemente voler fare della «spacconeria comunista», per dirla con Lenin e Trotsky, ma significa non aver compreso il fondamento concettuale (“filosofico”) del punto di vista marxiano. Incomprensione che ha portato i “marxisti” a cercare conferme e puntelli tra i grandi scienziati borghesi moderni (Darwin, Mach, Mendeleev, Pavlov, Einstein, Freud, ecc.). Ora, se questo poteva ancora avere un senso, soprattutto in chiave antimetafisica e antireligiosa ai tempi della fondazione del pensiero critico-rivoluzionario, cioè quando la borghesia poteva svolgere un ruolo progressivo nella gran parte dei paesi Occidentali (per non parlare della Russia!), alla fine del XIX secolo l'unico approccio possibile dei comunisti con le scienze naturali è quello della spietata critica di queste ultime in quanto strumento di sfruttamento e di dominio materiale e ideologico. E' sufficiente riprendere, approfondire e “calare” nelle condizioni del capitalismo globalizzato del XXI secolo le profonde riflessioni che su

questo punto si trovano sparse praticamente in tutti gli scritti di Marx, sebbene non in modo ampio né “tematizzato”.

La natura “oggettivamente” rivoluzionaria delle scienze naturali consiste in questo, che esse assecondano e promuovono lo sviluppo delle forze produttive sociali del capitalismo – modo di produzione “oggettivamente” rivoluzionario –, assecondando e promuovendo con ciò stesso lo sfruttamento e il dominio sulla natura e sull'uomo da parte del capitale, potenza sociale impersonale. Dal punto di vista strettamente *conoscitivo* e in rapporto alla lotta di emancipazione delle classi dominate, esse sono, nel XX secolo e ancor più nel XXI, ideologia conservatrice, pensiero reazionario, i cui successi e trionfi confermano e promuovono la società disumana. «L'esigenza di conoscere la natura è imposta all'uomo dalla necessità di subordinare la natura a se stesso. Qualsiasi digressione, in questa sfera, dai rapporti oggettivi determinati dalle proprietà della materia stessa, vengono corretti dall'esperienza pratica. Solo questo garantisce le scienze naturali, le ricerche chimiche in particolare, dalle intenzionali o non intenzionali o semi-intenzionali distorsioni, dalle false interpretazioni e falsificazioni. La ricerca sociale ha consacrato essenzialmente i suoi sforzi a giustificare la società storicamente costituitasi e a difendere questa società contro gli attacchi delle “teorie distruttive”. Questa è la radice del ruolo apologetico delle scienze sociali ufficiali nella società borghese, e questa è la ragione dello scarso valore dei loro risultati ... E' stato durante il regime borghese che le scienze naturali hanno conquistato la possibilità di svilupparsi largamente. Ma la scienza sociale è rimasta l'ancella del capitalismo» (dal discorso di Trotsky). Questa impostazione è corretta in chiave *storica*, anche se appare grandemente parziale e restrittiva (basta pensare all'economia politica di Smith e Ricardo), e può avere una sua legittimazione nel contesto immediato (il «Congresso mendeleeviano» del '25) e storico (la Russia *socialmente arretrata* di quegli anni) in cui il discorso citato venne pronunciato. Ma nel capitalismo sviluppato della fine del XIX secolo, e soprattutto in quello avanzatissimo del XX e XXI secolo, questa distinzione tra la scienza della natura e la scienza sociale non ha alcun senso, e ciò che andrebbe indagata e denunciata è piuttosto la potente carica apologetica e reificante della prima. Esponendo il punto di vista di Max Weber e di Foucault intorno alla funzione sociale della scienza nella moderna società borghese, il citato studioso scozzese Garland scrive quanto segue (cito da questo libro perché ce l'ho tra le mani in questi giorni): «Nel corso di questo processo, la “scienza” (incluse le scienze sociali) si sostituisce progressivamente alle superstizioni nel guidare l'azione sociale, il calcolo si sostituisce al patto e le conoscenze tecniche alle tradizioni e ai sentimenti. Per

Weber – ma il discorso vale anche per Foucault –, un mondo sociale sempre più razionale non significa solo disincanto, perdita della fede spirituale e dell'importanza dei valori, ma anche il diffondersi di misure coercitive e oppressive, psicologicamente molto gravose per gli individui. L'immagine weberiana della “gabbia d'acciaio” del razionalismo moderno e la visione della «società disciplinare» colgono ed esprimono bene il paradosso della razionalità moderna». E', questo dell'analisi e della critica della razionalità scientifica che tende a permeare di sé l'intera gamma delle prassi sociali, un filone assai promettente per la politica rivoluzionaria.

### Lettera 7. *La scienza borghese come ideologia e strumento di produzione*

Vedo con molto piacere che il nostro dialogo non è affatto «fra sordi», e che lo sforzo di capirci a vicenda produce effetti molto positivi, come indubbiamente dimostra la tua ultima lettera, le cui tesi in gran parte condivido. Noto pure con piacere che i miei appunti di studio ti sono utili, e in più punti della tua lettera ne ho persino sentita la eco. Per quanto riguarda i miei scritti tengo a precisare che essi sono dei semplici *appunti di studio*, che solo nella forma, aiutata dalla «moderna tecnologia», sembrano aspirare a qualche pretesa di sistematicità e organicità.

Qualche tempo fa ho messo per iscritto delle riflessioni “filosofiche” sottoforma di risposta alle tue “lettere filosofiche”, che adesso sottopongo alla tua, per me assai gradita, attenzione. In generale – e così approfitto di questa occasione anche per spiegarti la costruzione dei miei “lavori” –, uso gli scritti che hai la gentilezza di leggere come dei luoghi della riflessione critica (gli antichi parlavano di *topoi*), dei pretesti, come dei contenitori, nei quali riverso gli appunti di studio e le riflessioni che di volta in volta mi passano per la testa. In questo momento tengo aperti almeno sette contenitori, e altri sotto-contenitori, alcuni più “economici”, altri più “sociologici”, altri ancora più storici, politici o “filosofici”. La differenza col metodo precedente è che adesso trasformo subito gli appunti in formato elettronico, invece di accumulare il polveroso e caotico materiale cartaceo. Di qui ripetizioni, strafalcioni, incoerenze “filologiche” e concettuali, espansione continua della materia trattata, e quant'altro hai certamente potuto verificare leggendomi. Ho creato una sorta di tela di Penelope che, non aspettando io nessun Odisseo (preferisco ancora la Circe!), cresce continuamente. Certo, ho trasformato anche questo nostro dialogo in uno di quei contenitori, e non ti ho chiesto neanche il permesso...



Le pagine su Engels sembrano scritte come una puntuale risposta alle tue ultime annotazioni critiche. Come vedrai, io non critico affatto l'ingerenza del «marxismo» negli affari della scienza – sarebbe una ben strana critica sulla bocca di un «tuttologo» dilettante come il sottoscritto, che si ingerisce persino negli affari del Sacro Soglio Pontificio –, ma le concrete modalità dell'approccio critico (ovvero *acritico*) nei confronti di essa, cioè a dire il punto di vista teorico dal quale il cosiddetto «materialismo dialettico» ha guardato in direzione della scienza borghese e del fondamentale rapporto uomo-natura. D'altra parte, non interessarsi della teoria e della prassi scientifica significherebbe non interessarsi del capitalismo *tout court*, dal momento che esso altro non è se *non sfruttamento scientifico, razionalmente pianificato, dell'uomo e della natura*. Ma, appunto, a mio avviso è corretto, cioè adeguato a un pensiero realmente critico-rivoluzionario, occuparsene in tal guisa, seguendo questo peculiare filo conduttore *negativo*. «Le *scienze naturali* hanno svolto un'enorme attività e si sono appropriate di un materiale ognora crescente ... Ma quanto più *praticamente* la scienza della natura è penetrata, mediante l'industria, nella vita umana e l'ha riformata e ha preparato l'emancipazione umana dell'uomo, tanto più essa immediatamente ha dovuto completarne la disumanizzazione» (Marx, *Manoscritti*). Ecco, come comunista attivo (si fa per dire!) nel XXI secolo m'interessa indagare e denunciare *unicamente* questa peculiare «dialettica del progresso», al cui centro pulsa, come già detto, lo sfruttamento *scientifico* degli uomini e della natura. Tra l'altro, *anche* i miei appunti sul comunismo dovrebbero fugare ogni più piccolo dubbio circa la mia inesistente idiosincrasia nei confronti della scienza e della tecnologia «in quanto tali». Il concetto che mi sforzo di comunicarti è di diversa natura, e precisamente che non esiste la scienza «in quanto tale», come categoria dello spirito o della metastoria, ma unicamente una peculiare scienza *di classe* (fino ai nostri giorni), i cui «risvolti» pratici (la tecnologia) e i cui presupposti teorici (i suoi principi, le sue leggi, i suoi metodi) hanno questo preciso significato storico-sociale. Il «metodo sperimentale» di cui tu parli, non è il metodo scientifico «valido» in tutte le epoche storiche, salvo applicarlo in modo diverso nelle diverse condizioni sociali, ma quello che si è affermato nella società borghese a partire dal XVII secolo. Cosa sarà la scienza nella possibile società umana del futuro non so dirlo, e non voglio dirlo, per non proiettarvi sopra la merda di oggi; so però che essa dovrà *necessariamente* essere diversa, radicalmente diversa, così come la scienza del mondo antico fu assai diversa da quella medievale e quest'ultima da quella borghese. Sarà una scienza *umana*, nei suoi presupposti teorici e nella sua prassi al servizio degli uomini, mentre quella esistita fino a oggi mostra il marchio indelebile dello sfruttamento dell'uomo

e della natura, e della divisione sociale del lavoro su basi classiste. Quale orientamento teorico e pratico assumerà «la scienza in quanto tale» una volta che quello sfruttamento e quella peculiare divisione sociale del lavoro cesseranno di esistere non possiamo dirlo. Credi, ad esempio, che Marx pensasse alla transizione dal capitalismo al comunismo, in tutti i suoi molteplici aspetti: economici, organizzativi, scientifici, ecc. allo stesso modo in cui possiamo immaginarla noi oggi, nell'epoca del capitalismo fin troppo «maturo» e globalizzato? Pare che a volte noi stessi «materialisti» sottovalutiamo il peso delle «circostanze materiali» sulle forme della conoscenza, così come sottovalutiamo la carica liberatoria e umanizzante della rivoluzione sociale anticapitalistica su ogni aspetto della prassi sociale. Sembra che a volte, per paura di prestare il fianco all'accusa di «utopismo», e forse impigliati in dibattiti che con noi *non hanno nulla a che fare* (come quello, ad esempio, che si aprì nella Russia sovietica dei primi anni intorno alla funzione della «cultura borghese» nella costruzione del socialismo), riusciamo ad essere fin troppo «realisti». Personalmente penso che gli uomini «in quanto uomini» avranno occhi totalmente nuovi – è solo una metafora... «Le tecniche portano un'angolatura di classe più densa della scienza. La scienza, diventando una forza produttiva, mantiene e anzi accresce la sua funzione conoscitiva, che ha una sua autonoma vitalità, a meno che non si voglia negare l'oggettività del reale e cadere nell'idealismo, nella valutazione della realtà naturale come inconoscibile» (Giovanni Berlinguer, *Informatica, economia, democrazia*, 1974). Ecco, io la penso esattamente all'opposto, e giudico i passi citati come la quintessenza dell'ideologia scienziata, la quale mette in contrapposizione la natura di forza produttiva della scienza con «la sua funzione conoscitiva», come se potesse esistere una «funzione conoscitiva» pura, neutra, non impigliata dall'inizio alla fine nei rapporti sociali dominanti. Sia chiaro, non ti sto attribuendo affatto quella posizione; la cito solo per chiarire meglio la *mia* posizione, e non escludo affatto che su questo punto tu possa concordare con me.

Si fa presto, ad esempio, a parlare di «*uso capitalistico delle macchine*», un concetto che Marx elaborò non solo nell'ambito della sua critica dell'economia politica, specialmente in rapporto con le concezioni di Babbage e Ure, ma anche nel quadro di una battaglia teorica tutta interna al movimento operaio come si era venuto configurando a partire dalla prima rivoluzione industriale. Quando si parla di macchine naturalmente non si può fare a meno di parlare anche della tecnologia nella sua accezione più larga, che coinvolge l'insieme della prassi sociale, e soprattutto non si può non parlare di scienze più o meno “teoriche”, più o meno “finalizzate”, di

organizzazione scientifica del lavoro e così via. Ora, cosa si deve intendere per *uso capitalistico delle macchine*? Si deve forse intendere che le *stesse* tecnologie, la *stessa* scienza, la *stessa* organizzazione del lavoro e quant'altro costituisce il fondamento materiale *immediato* su cui si regge lo sfruttamento del lavoro salariato cambiano di segno per il semplice fatto che, anziché cooperare alla produzione di valori di scambio, cioè di merci che incorporano valore e plusvalore, rendono invece possibile la produzione di semplici valori d'uso, ossia di «beni di consumo» che la comunità umana offre a tutti i suoi membri a titolo gratuito? Certamente no. Come la società *disumana* presuppone e produce sempre di nuovo *un certo tipo* di tecnologia, *una peculiare* concezione scientifica, *una determinata* forma organizzativa del lavoro, ecc., cioè a dire strumenti “materiali” e “immateriali” perfettamente adeguati, *e sempre meglio adeguati*, al principio vitale fondamentale di quella peculiare società, allo stesso modo la società *umana* presupporrà e produrrà sempre di nuovo tecnologie, concezioni scientifiche, forme organizzative, «beni di consumo» e via di seguito “rigorosamente” *umani*, capaci cioè di promuovere *umanità* in tutti i rapporti umani: nel rapporto uomo-uomo, come in quello uomo-lavoro, uomo-natura, uomo-tecnologia, ecc. Saranno necessariamente tecnologie, concezioni scientifiche ecc. finalizzate *esclusivamente* a sviluppare e a promuovere le *forze essenziali dell'uomo in quanto uomo*. Non è che ciò che oggi è al servizio del capitale e realizza le condizioni oggettive dello sfruttamento e dell'alienazione degli individui – non solo dei lavoratori coinvolti immediatamente nella produzione “materiale” –, perderà questa sua precipua qualità solo perché sarà usato nell'ambito di nuovi rapporti sociali: semplicemente non potrebbe, perché la comunità umana lo espellerebbe alla stregua di un corpo estraneo. Lo potrebbe tollerare unicamente a titolo di *reperto archeologico*, di *fossile preistorico*.

Nessuno oggi può dire *quali* tecnologie, *quale* concezione scientifica, *quale* organizzazione del lavoro, ecc. verranno sviluppate nella possibile comunità umana del futuro, perché ogni immaginazione ha un suo preciso limite oggettivo. In quanto nemici della società *disumana* e sostenitori di quella *umana* a noi “competete” la critica delle odierne tecnologie, delle odierne concezioni scientifiche, delle odierne forme organizzative del lavoro ecc. in quanto «fenomenologia del dominio capitalistico» e, al contempo, loro intima essenza. Risulta abbastanza agevole prevedere che nei primi tempi successivi alla dipartita rivoluzionaria della società odierna le classi dominate faranno un uso appropriato di tutto quello che si troveranno ad ereditare dalla trapassata formazione storico-sociale che oggi purtroppo non mostra alcun segno di agonia, e già solo questo fatto realizzerà un enorme progresso storico sulla

base del quale altri salti qualitativi nella direzione della comunità *umana* saranno possibili. Ma al di là di questa facile, e tuttavia non per questo banale – anzi! –, previsione nulla di serio, di «veramente scientifico» possiamo dire intorno all'uso *umano* delle macchine, ecc. Allo stesso modo non possiamo neanche prevedere la lunghezza della «transizione» che abbiamo definito nei termini necessariamente generici di «*primi anni successivi*».

E' senz'altro vero che in Marx non si trova in forma sviluppata questo atteggiamento *negativo* nei confronti delle forze produttive sociali capitalistiche, che anzi egli voleva vedere liberarsi dai limiti tracciati dalle leggi del profitto, affinché liberassero l'uomo dal bisogno, dallo sfruttamento, dall'alienazione e da ogni forma di miseria sociale (Hegel definiva «*indigente*» persino il pensiero che non riesce a cogliere l'essenza delle cose). Ma non deve passare come fatto secondario la realtà storico-sociale del mondo che aveva dinanzi, un mondo ancora largamente immaturo per l'instaurazione del «regno della libertà – o della necessità liberata dalla coazione esterna e dall'incoscienza. D'altra parte, sebbene sotto nuove forme, l'obiettivo di liberare la tecnologia e tutto ciò che la presuppone e ne consegue dai gretti limiti capitalistici rimane assolutamente lo stesso che aveva in mente il comunista di Treviri... parecchi anni orsono... Con il concetto di *uso capitalistico delle macchine* Marx intese colpire due obiettivi fondamentali: 1. orientare una volta per tutte l'attenzione critica dei lavoratori diventati ormai «mere appendici delle macchine», non verso lo strumento materiale immediato del loro sfruttamento, della loro oppressione e alienazione, bensì in direzione del *rapporto sociale fondamentale che rendeva possibile tutto questo*: ancor prima di spezzare la macchina, spezzate il dominio sociale capitalistico! 2. Mostrare come ciò che sotto quel rapporto sociale uccide l'umanità degli uomini, sotto ben altri rapporti sociali può invece finalmente far fiorire «l'uomo umano», il quale è al contempo ricco e bisognoso «di una totalità di manifestazioni di vita umane» (*Manoscritti*). Ma questo «capovolgimento dialettico», se presuppone la prassi tecnologica e scientifica come tratto distintivo della «natura umana», in quanto l'uomo non subisce passivamente le potenti «forze esterne» ma anzi tende a umanizzarle, non presuppone affatto un mero «uso umano» delle *stesse* tecnologie, della *stessa* scienza, della *stessa* organizzazione del lavoro che conosciamo oggi. Infatti, *un uso umano della cosa presuppone l'umanità della cosa stessa*.

Ma cosa significa, in concreto, occuparsi della scienza solo da un punto di vista *negativo*, o critico-rivoluzionario? Cercherò di spiegarmi con questo solo esempio. All'inizio degli anni Settanta del secolo scorso la scienza e la filosofia furono attraversate da un acceso dibattito intorno alla natura

«ontologica» dell'*informazione*, cioè a dire della sua oggettivazione e matematizzazione nell'ambito delle moderne «tecnologie intelligenti». I computer di più avanzata concezione muovevano i primi passi verso un loro impiego più sistematico e diffuso nei luoghi di lavoro e nella società in generale. Può una informazione venir trattata alla stregua di un *dato oggettivo*? Alla soluzione di questo dilemma intervennero naturalmente anche i più illustri epistemologi «marxisti», i quali videro ancora una volta messo in crisi lo status filosofico della Santa Materia dallo sviluppo delle forze produttive e dal progresso scientifico. Scriveva uno di loro nel remoto 1972: «La troppo sintetica frase di Wiener: “L'informazione è informazione, non materia né energia”, può giustificare due divergenti direzioni di sviluppo in sede filosofica:

- a) la direzione verso un'interpretazione antimaterialistica della cibernetica, interpretazione fondata sulla limitazione del materialismo al campo dei fenomeni naturali in cui intervengono solo materia ed energia;
- b) la direzione verso un'interpretazione “neomaterialistica” nella quale si tenga conto della possibilità di estendere il concetto di materia fino a includere in certo modo quello di informazione, analogamente a quello che è stato fatto in sede di teorizzazione relativistica della reciproca trasformabilità fra materia ed energia» (V. Somenzi, *Cibernetica e materialismo dialettico*).

Non c'è dubbio che Engels e Lenin avrebbero optato per la seconda direzione, e soprattutto il russo, sulla scorta di antiche polemiche, avrebbe sostenuto che non c'era affatto bisogno di ricorrere a una interpretazione «neomaterialistica» del fenomeno-informazione, in quanto sarebbe stata più che sufficiente una interpretazione genuinamente materialistica. Anche un tal Brillouin tentò «un'interpretazione in senso materialistico-oggettivistico» del concetto di informazione, avendolo collegato con «quello di entropia, che essendo esprimibile in termini di grandezze fisiche, come la temperatura e la quantità di calore, appare più oggettiva» (P. Manacorda, *Il calcolatore del capitale*, 1976). Facendo soprattutto ricorso a uno dei concetti più complessi e controversi della fisica moderna, com'è appunto quello di *entropia*, molti «materialisti dialettici» credettero di aver nuovamente sconfitto la «concezione idealistica della scienza, fenomenologica o neopositivistica che dir si voglia» (Lenin? No, un tal Fantini legato al PCI), e così salvato la *Materia*, la madre di tutti i materialisti dialettici...

Bene. Come avrebbe invece dovuto atteggiarsi l'autentico pensiero critico-rivoluzionario («autentico» secondo il sottoscritto, naturalmente)? In

primo luogo avrebbe dovuto argomentare – cosa che qui non faccio – come quella stessa impostazione del problema esprimesse l'eccezionale carica di reificazione e di feticismo che scaturisce dal rapporto sociale dominante, e che investe anche le strutture del pensiero scientifico, il quale ha bisogno di rendere ogni cosa, «materiale» e «immateriale», quantificabile, misurabile, standardizzabile, *economica* in senso pratico e teorico («*l'economia di pensiero*» di Mach). In secondo luogo, ma in realtà al contempo, avrebbe dovuto fare la storia sociale del calcolo «intelligente» basato sulle informazioni di qualsiasi genere: dal calcolo meccanizzato di Charles Babbage, ispirato dal celebre libro di Adam Smith sulla *Ricchezza delle nazioni*, alla statistica di Hollerith (i cui più raffinati perfezionamenti tecnologici diedero formidabile prova di sé durante la persecuzione scientifica degli ebrei sotto i nazisti), dalle teorie «biometriche» di Pearson, Binet e Simon (1908), centrate sulla «misurazione esatta dell'intelligenza», alla «teoria dei giochi» di Von Neumann, dal «regolo calcolatore» di Taylor, teorico dello sfruttamento scientifico del lavoro, alle prime teorie e applicazioni cibernetiche del secondo dopoguerra, ecc., ecc. Per mutuare il povero Cristo che si celebra in questi Santi giorni, bisognava lasciare senz'altro al materialismo borghese quel che è del materialismo borghese (la *Materia!*), e al pensiero critico-rivoluzionario quel che è di suo esclusivo interesse: il computer come prodotto del dominio sociale capitalistico, per mettere in luce le diverse circostanze «materiali» e «immateriali» che lo hanno reso necessario, e i cambiamenti che esso introduce nell'organizzazione sociale del lavoro e nella società borghese nel suo complesso – a partire dai mutamenti che questa tecnologia induce nel modo di percepire ed esprimere la realtà: come all'epoca della prima rivoluzione industriale si pensava il mondo in termini di macchine, di ruote dentate, di contrappesi ecc., e nella seconda in termini di magnetismo, di secrezioni chimiche, di cariche elettriche ecc., oggi lo si pensa e lo si esprime in termini di «interfaccia», di «reti», di «nodi», di «software» e così via reificando. A mio modesto avviso è pienamente oggettivo («materiale» nella peculiare accezione che già sai) *tutto quello che accade nella storia e nella società*: dalla mela di Newton che cade dall'albero, alla cosiddetta «realtà virtuale» che ci mostra lo stesso fenomeno riprodotto sul monitor del computer. Ma allora, osserva l'affamato, la mela che posso mangiare è identica a quella che posso solo vedere attraverso un monitor? Certamente no (o forse sarebbe meglio dire *non ancora*: non si sa mai, con le tecnologie «postmoderne»...); significa che entrambe si danno nella storia e nella società, e che dunque sono entrambe pienamente *oggettive*, esattamente come la fame.

Una volta Schopenhauer scrisse che «La vita e i sogni sono pagine di uno stesso libro. La lettura continuata si chiama vita reale ... Sebbene adunque i singoli sogni siano distinti dalla vita reale per questo, che non entrano nella connessione della esperienza ... si è costretti a concedere ai poeti che la vita sia un luogo sogno» (*Il mondo come volontà...*). Sembrano frasi scritte per quel mentecatto di Marzullo. No, scherzo, Schopenhauer è un affare serio. Per capire che sogniamo dobbiamo svegliarci. Ora, dinanzi alla pretesa dei poeti il realista, soprattutto nella sua versione radicale di «materialista dialettico», si affaticherebbe immediatamente nel tentativo di dimostrare, dati oggettivi alla mano, l'esistenza di una realtà oggettiva distinta dai sogni, più o meno lunghi che siano. Io, che non sono né un realista né un «materialista dialettico», tenterei piuttosto un approccio «paradossale» con quei poeti, del tipo: «e sia pure, vi concedo il fatto che la vita sia un lungo sogno. Ma in questo sogno, che personalmente considero un *incubo*, esiste lo sfruttamento dell'uomo e della natura, esistono le classi sociali, esiste la miseria sociale della disumanizzazione, ed esiste però anche la possibilità di umanizzare questa vita, o sogno, o incubo che dir si voglia. Lascio che siate voi a scegliere la parola. Soffrire nel «sogno» o nella «realtà» non fa alcuna differenza, se dal lungo sogno non possiamo svegliarci: signori poeti, perché non umanizziamo insieme questo lungo sogno? Oppure pizzichiamoci le guance, in modo da poterci svegliare. Vi siete svegliati?»

Lenin, invece, da buon «materialista dialettico», spese le 350 pagine del suo *Materialismo* per dimostrare l'esistenza della «*realtà obiettiva*», e per fare ciò si appoggiò a peso morto al «*materialismo delle scienze naturali*», cioè alla scienza borghese. «La “guerra contro Haeckel *ha dimostrato* che questo nostro modo di vedere corrisponde alla *realtà obiettiva*, cioè alla natura classista della società e alle sue ideologie di classe». Ecco quella che una volta ho definito la *preoccupazione strategica* di Lenin, la sua vera e propria fissazione “filosofica”: se non riusciamo a provare sul piano ontologico l'esistenza di questa «*realtà obiettiva*», viene meno il carattere oggettivo della lotta di classe, e così la necessità della rivoluzione sociale, la possibilità oggettivamente fondata del comunismo, la scientificità del marxismo, insomma la nostra stessa ragion d'essere in quanto comunisti rivoluzionari. Lo capisco, ma non ne condivido la preoccupazione, che peraltro finisce con l'accreditare la scienza borghese di una funzione progressiva che essa assolutamente non ha e non può avere nell'ambito del regime sociale vigente – che proprio nella scienza ha uno dei suoi fondamentali strumenti di dominio –, e per costringere il potente e peculiare materialismo di Marx entro gli orizzonti del materialismo metafisico, e questo discorso vale soprattutto oggi, nel contesto del

capitalismo avanzatissimo del XXI secolo. Lenin non comprese che il «ritorno a Kant» che caratterizzò la filosofia europea nella seconda metà del XIX secolo non significò affatto un riflusso dell'onda materialistico-borghese che aveva investito le scienze della natura dal XVII secolo in poi, quanto piuttosto un ulteriore scatto in avanti dello scientismo che volava sulle ali dello sviluppo capitalistico sul Continente, a partire dalla Germania. Kant, rivisto e corretto (i neokantiani rielaborano o negano la cosa in sé e i concetti a priori), diventa il modello del «vero uomo di scienza». Martin Heidegger coglie un aspetto importante del problema:

«Intorno al 1850 la situazione è tale che tanto le scienze dello spirito quanto quelle della natura hanno preso possesso della totalità del conoscibile, per cui sorge la questione: che cosa rimane ancora alla filosofia, se la totalità dell'ente è stata spartita tra le scienze? Le rimane solo la conoscenza della scienza, non la conoscenza dell'ente, e questo punto di vista è determinante per il ritorno a Kant. Di conseguenza, Kant è stato visto come teorico della teoria della conoscenza fisico-matematica».

Ernst Cassirer non condivise questa riflessione, ritenendola troppo riduttiva nei confronti della *Critica della ragion pura*, la cui concezione non poteva venir ridotta a semplice epistemologia: proprio grazie al metodo critico kantiano la filosofia poteva ancora toccare la cosa, alla stregua delle altre scienze. Qui mi interessa solo segnalare il fatto che il «ritorno a Kant» non significò in alcun modo il ritorno del pensiero filosofico borghese a vecchie concezioni mistiche, mentre segna il trionfo della nuova religione – lo scientismo – che attribuisce realtà al mondo solo nella misura in cui esso è un insieme di leggi scientifiche: l'oggetto dell'astronomo, dirà Cohen (1871), non sono le stelle nel cielo, ma i calcoli astronomici che danno alle stelle la dignità – «legalità» – di realtà scientifica. Per il neokantiano Cohen la scienza è tutto, la cosa in sé nulla; l'oggettività viene concepita come rappresentazione *scientifica* del mondo. Non solo, ma la concezione fenomenologica di Kant offrì un eccellente supporto gnoseologico alle nuove discipline scientifiche, come la fisiologia e la psicologia: la realtà viene fatta derivare dall'organizzazione fisiologica (psicofisica) dell'individuo, e da questo punto di vista forse non è azzardato dire che il neokantismo rappresentò il superamento su basi materialistico-borghesi del vecchio materialismo dualistico (metafisico), e perciò si può anche capire quanto scrisse F. A. Lange a proposito del rapporto tra materialismo e kantismo: «l'intera concezione del mondo del materialismo è per così dire incorporata nel sistema kantiano, senza che questo ne modifichi il suo carattere fondamentale idealistico» (*Storia del materialismo*, 1866). Per Lange il



materialismo è la concezione peculiare della scienza della natura, che si afferma in netta opposizione alle costruzioni metafisiche basate solo su concetti. Ma lo è solo se si libera del feticcio della cosa in sé e conquista un punto di vista rigorosamente fenomenologico: niente esiste al di là dei fenomeni percepiti dai sensi ed elaborati dal cervello. (Ne *Il contenuto economico del populismo*, del 1895, Lenin svolge una eccellente critica delle posizioni economiche e sociologiche di Lange, dimostrando come il suo «tentativo di correggere Marx non ci dà altro che inconsistenti banalità o ingenuità»). Per Zeller (1872) la filosofia tedesca non poteva arretrare alla precedente stagione idealistica e doveva piuttosto guardare avanti, verso una «visione realistica del mondo», purché non si dimenticasse ciò che «Kant ha stabilito una volta per tutte, ovvero che l'esperienza stessa è mediata e condizionata dalla nostra attività». Peraltro Zeller sollecitava gli epigono di Kant a non sottovalutare l'influenza esercitata «sul nostri spirito» dalle cose esterne, la cui esistenza Kant non aveva mai pensato di porre in dubbio. Inutile dire che per lui, come per gli altri neokantiani, si trattava di «esperienza psicologica», di mediazione fisiologica, di una attività, cioè, tutta basata sul Robinson sensistico (ad esempio, il neokantiano scienziato Helmholtz si concentrò sulle sensazioni acustiche e visive) e gnoseologico.

La teoria critico-rivoluzionaria di Marx poteva offrire una valida alternativa ai filosofi che nella seconda metà del XIX secolo volevano salvare la riflessione filosofica dalla marcia trionfale delle scienze naturali, che pretendevano di occupare tutto lo spazio del reale, e dal suo stesso ripiegamento soggettivistico, che l'avrebbe ricondotta nelle vecchie sfere speculative? Evidentemente no, perché quei filosofi non intendevano capire il mondo per trasformarlo, secondo la nota indicazione marxiana, bensì trovare nel nuovo contesto storico uno spazio socialmente legittimato per la filosofia, costruire per essa una funzione positiva, utile a fare avanzare il progresso generale dell'umanità – cioè della società borghese. Detta brutalmente, la vera alternativa allora – come d'altra parte oggi – si pose in questi termini: «fare filosofia» per conto del dominio sociale capitalistico o per conto del Partito Comunista, abbracciare il criticismo kantiano o la critica rivoluzionaria marxiana. Engels e Lenin, invece, credettero che il «materialismo storico-dialettico» avrebbe potuto ritagliarsi una funzione *positiva* (conoscitiva) anche nella sfera delle scienze naturali, testimoniando in tal modo di non avere del tutto chiara la differenza che corre tra il materialismo di Marx e quello delle scienze naturali. Ma qui mi fermo, per non ripetermi.

In una nota al suo scritto *Sulla teoria della realizzazione* (1899), Lenin critica nel modo che vedremo l'invocazione al «ritorno a Kant» che sempre

più spesso si sentiva ripetere nella socialdemocrazia europea di fine XIX secolo: «A proposito! Due parole su questa “critica” (futura), che a Struve sta tanto a cuore. Nessun uomo di buon senso muoverà certo obiezioni contro la critica in generale. Ma Struve, evidentemente, ripete la sua idea prediletta della fecondazione del marxismo ad opera della “filosofia critica”. Io non ho, beninteso, né il desiderio, né la possibilità di soffermarmi qui sul problema del contenuto filosofico del marxismo, e mi limito perciò alla sola osservazione seguente. I discepoli di Marx che invocano un “ritorno a Kant” non ci hanno dato a tutt’oggi letteralmente nulla che dimostri la necessità di un tale ritorno e che indichi con chiarezza quale vantaggio trarrebbe la teoria di Marx da una sua fecondazione ad opera del neokantismo. Essi non hanno nemmeno adempiuto l’obbligo che ricadeva su di loro prima di ogni altro, quello cioè di analizzare e confutare l’apprezzamento negativo del neokantismo datoci da Engels. Quei discepoli, al contrario, che sono ritornati non a Kant, ma al materialismo filosofico anteriore a Marx, da una parte, e all’idealismo dialettico, dall’altra, ci hanno dato un’esposizione notevolmente organica e pregevole del materialismo dialettico, dimostrando che esso rappresenta il portato naturale e necessario di tutto il più recente sviluppo della filosofia e della scienza sociale» (p. 82, Opere, IV).

Naturalmente Lenin ha ragione da vendere contro i «discepoli», i quali più che a Kant avrebbero fatto meglio a «ritornare a Marx», abbandonando ogni suggestione positivista e scienziata. Ma egli sbaglia nel considerare tutto sommato meno pericoloso per lo sviluppo della teoria critico-rivoluzionaria il ritorno degli epigoni, non verso Kant, ma piuttosto verso il «materialismo filosofico anteriore a Marx, da una parte, e all’idealismo dialettico, dall’altra», così come non coglie i limiti insiti nella critica engelsiana del neokantismo, i quali da una parte hanno spinto i «discepoli» a cercare «pezze d’appoggio» per «completare» una teoria che evidentemente essi concepivano alla stregua degli altri grandi sistemi filosofici, e dall’altra hanno preso a trattare la teoria marxiana come una «scienza sociale» avente lo stesso status epistemologico delle altre scienze borghesi, e perciò passibile di profonde revisioni a ogni significativa «scoperta» – non a caso Bernstein lodò «la mirabile ed eccezionale spregiudicatezza scientifica» di Lange. Tutti questi «errori» si faranno sentire pesantemente in *Materialismo ed empiriocriticismo*, il quale non a caso critica il neokantismo non dal punto di vista del materialismo di Marx, bensì sulla scorta del «materialismo filosofico anteriore a Marx, da una parte, e dell’idealismo dialettico, dall’altra».

Due ultime semplici chiose alla tua lettera: 1. Il concetto a mio avviso più corretto, meglio adeguato a esprimere il rapporto tra i diversi momenti della totalità sociale (al cui interno “cade” *anche* la natura: vi “cade” *tutto*), non è quello di «influenza reciproca», che rimanda a una realtà composta da cose esterne le une rispetto alle altre che semplicemente si toccano, come le biglie di un biliardo, o si attraggono, come i poli magnetici di segno contrario, ma quello di *compenetrazione interna*, di *organica e contraddittoria* – «dialettica» – *unità*. Tra questi «momenti» non vi è semplice «interazione dialettica», ma *compenetrazione dialettica*, la quale rende vano il tentativo di autonomizzarli, di pensarli come dei semplici puzzle di un grande mosaico. Sulla differenza, tutt'altro che formale, che corre tra questi due concetti ti rimando alle mie precedenti puntate «filosofiche». Lo stesso punto di vista «olistico» che si è affermato nella moderna teoria scientifica, secondo cui «tutto è connesso con tutto», così che un piccolo cambiamento che interviene in un punto x del pianeta deve necessariamente ripercuotersi nel suo antipode, e comunque mutare l'equilibrio globale del sistema-mondo, appena viene “calato” nell'indagine sociologica mostra tutta la sua superficialità e impotenza, perché non coglie il momento essenziale egemone (il processo di formazione e distribuzione della ricchezza sociale) che dà un orientamento e un preciso significato («di classe») al processo vitale delle parti e del tutto.

2. I rapporti sociali di produzione non dominano le «altre forme di attività» ecc. solo «in ultima istanza»: essi le dominano in *primitivissima istanza*, in quanto plasmano, attraverso le più svariate mediazioni che si tratta di scoprire, l'intera gamma delle attività e delle relazioni (dis)umane. La forma merce è la forma tipica, il «paradigma», di tutte queste relazioni e attività sociali, e questo fatto (meglio: processo) che Marx aveva colto già nel 1844, è diventato oltremodo chiaro ai nostri giorni, nella società capitalistica «avanzatissima» nella quale ci tocca vivere, nel cui seno non c'è praticamente bisogno, desiderio, sogno o aspirazione che non assuma la forma reificata della cosa acquistabile sul mercato. Il dotto concetto di «capitalismo semiotico», così di moda presso i circoli sociologici internazionali più trendy, non esprime altro che questa pessima realtà. Altre volte ho detto che il «determinismo cattivo», quello «non dialettico», per rimanere alla tua lettera, non è rappresentato dalla concezione meccanicista che esagera l'importanza dei «fattori economici» rispetto al complesso della totalità sociale, ma soprattutto quello che non riesce a non pensare questa totalità, altamente contraddittoria e tenuta insieme dal rapporto sociale dominante capitale-lavoro salariato, nei termini di una «relazione dialettica» di «struttura» e «sovrastruttura». Altro che «sopravvalutazione»! D'altra parte, quando io

scrivo che i rapporti sociali dominanti «*plasmano*» l'intero spazio sociale, compresa la struttura corporea e mentale degli individui, non è che sto usando un concetto meno forte del tuo «*determinano*»: semmai è vero esattamente il contrario, proprio in grazia della concezione «intima» e «organica» di cui sopra. Scusa se mi cito, ma si tratta di... legittima difesa: «L'illusione dell'autenticità, di una dimensione puramente antropologica, non inficiata dalle necessità sociali, è vecchia quanto la storia umana; questa illusione ha accompagnato l'uomo dal momento in cui l'organizzazione sociale raggiunge un grado di complessità sufficientemente elevato da permettergli di stimare la distanza tra sé e la natura. Può forse apparire paradossale il fatto che quanto più forte diviene l'integrazione dell'uomo nel meccanismo sociale, e l'integrazione del secondo nel primo, elevando quella che Adorno, mutuando un concetto fondamentale elaborato da Marx nel *Capitale*, definì la «*composizione organica dell'uomo*»; può sembrare paradossale, dicevamo, che la trasformazione dell'uomo in mera funzione sociale, soprattutto economica, ha reso e rende sempre più necessario il ricorso a quell'illusione mitologica. Ma, come diceva Walter Benjamin, «*il tentativo dell'individuo di tenere testa alla tecnica in nome della propria interiorità conduce alla sua rovina*» (vedi i miei appunti sulla *prassi sociale umana*). Il concetto di «composizione organica dell'uomo» esprime assai bene la terribile forza delle necessità economiche, le quali hanno un po' la caratteristica dell'acqua: dappertutto creano crepe, e dappertutto s'infilano. Ma, a differenza dell'acqua, le forze economiche *plasmano* anche i contenitori. Per questo io non mi sogno neppure di mettere in questione il rapporto di *causalità* nei fenomeni sociali: che equivoco! E' vero invece che a me interessa riflettere intorno al concetto stesso di causalità, in modo da adeguarlo meglio alla reale dialettica della società capitalistica, e lo faccio, ad esempio, attraverso la critica della causalità declinata in senso deterministico e meccanicistico. Non è che mettendo in discussione il concetto *borghese* di causalità si apre sotto ai nostri piedi l'abisso della più sfrenata indeterminatezza. Le cose stanno esattamente al contrario, come altre volte ho cercato di illustrare mettendo in relazione la *causalità* con la *necessità*.

Il vero problema è piuttosto quello di capire *come*, attraverso *quali mediazioni* le totalitarie esigenze capitalistiche si insinuano nei più piccoli interstizi della vita sociale, riproducendola come il buon Dio della Bibbia: «*a sua immagine e somiglianza*». Si tratta in poche parole di puntare i riflettori della critica sulle ideologie: dal marketing, alla scienza, dalle religioni alle mode più disparate, ecc., che, al contempo, gettano un velo di mistificazione intorno a quelle mediazioni, e ne costituiscono un momento essenziale. E su questo

punto so di trovarti pienamente d'accordo. D'altra parte tu sai quanta importanza attribuisco allo studio dell'economia capitalistica. Il punto è che separare sul piano concettuale la «sfera economica» – che per Marx è produzione, scambio e consumo di merci, di tecnologie, di rapporti sociali, di forme del pensiero, ecc. – dagli altri momenti della prassi sociale, per giungere *successivamente* alla sua «interazione dialettica» con questi ultimi – mentre anche nello studio dell'economia capitalistica si tratta sempre di presupporre la società borghese come *totalità* –, finisce per svuotare quella «sfera» di ogni effettivo e vitale contenuto storico-sociale. Sarebbe come pensare la fabbrica, piuttosto che un centro commerciale, una banca o una tecnologia industriale, all'interno di uno spazio vuoto, in un deserto, nel chiuso di un asettico laboratorio scientifico, in un luogo immaginario privo di infrastrutture «materiali» e «immateriali», privo di tessuto sociale connettivo, di case e di città «brulicanti di vita», privo insomma di quel *tutto* che solo può dare vita all'organismo sociale e vera concretezza alla nostra rappresentazione. Questa tendenza a isolare la «struttura» dalla «sovrastruttura», in modo che la preminenza della prima sulla seconda appaia subito e incondizionatamente, si afferma nell'ambito della Seconda Internazionale, e per questa strada molti suoi teorici di punta giungono a fare della critica dell'economia politica una «scienza esatta» alla stregua delle scienze naturali, una scienza vera in sé, a prescindere dal suo rapporto con la generale teoria rivoluzione della società borghese.

A mio avviso nelle sue *«lettere sul materialismo storico»* Engels, che aveva a che fare con un economicismo piuttosto volgare, rozzamente meccanicistico, poco stimolante sul piano teorico (mentre invece il «revisionismo» che divampò alla sua morte rappresentò per il «marxismo» una ben diversa sfida teorica e pratica), non ha colto il nocciolo teorico della questione, ma lo ha solo sfiorato introducendo nella riflessione intorno alla società borghese colta come totalità storico-sociale delle semplici «cautele dialettiche», se così posso esprimermi. Niente di male, e posso pure sbagliarmi in questa severa valutazione critica, che potresti anche rubricare come *arroganza dei posteri*: tanto tocca *a noi* fare i conti, teoricamente e praticamente, col capitalismo del XXI secolo.

Eccoti adesso gli appunti su Engels. Buona critica, e sorvola sulle mie «asprezze polemiche»: sii superiore!

## *Engels e il «vizio d'origine» degli epigoni*

Nella tua ultima lettera incentrata sul concetto di scienza, critichi le mie «accuse» rivolte a Engels per essersi egli interessato dei progressi scientifici del suo tempo, e principalmente non condividi assolutamente la mia tesi secondo la quale nei suoi scritti “tardi” emerge una *concezione del mondo* – e tra poco verrò anche a questa locuzione, a come essa vada correttamente “declinata” – diversa, in punti nient'affatto marginali, da quella che informa le analisi storiche e sociali di Marx. Proverò a dirti le vecchie cose, ripetute ormai sin troppo, se non con nuove argomentazioni (c'è un limite a tutto!), almeno con nuove parole. La disorganicità è, come al solito, garantita, anche perché metto insieme appunti vecchi e nuovi sparsi qua e là nei miei quaderni. So di trovare su questi temi una parete rocciosa assai spessa e assai alta, perché l'*Antidühring* e la *Dialettica della natura* costituiscono, insieme a *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin e agli scritti «materialistici» di Plechanov, il retroterra filosofico fondamentale della tua concezione «filosofica». Ma la difficoltà mi stimola!

Per quanto riguarda la prima critica, io non accuso affatto Engels per il suo attivismo scientifico, ma per il contenuto, per la sostanza teorica, e quindi pratica, di questo attivismo. Cercherò di spiegarmi in poche parole. La cosiddetta *dialettica della natura*, abbozzata da Engels nell'*Antidühring* e poi approfondita e infine teorizzata in successivi scritti, costituisce a mio avviso il nodo cruciale attorno cui ruotano le differenti impostazioni «materialistiche» che i due amici maturarono circa il fondamentale rapporto tra storia e natura – o tra società e natura. Tra l'altro, questa differenza concettuale impatta direttamente sul rapporto oggetto-soggetto, e quindi sulla cosiddetta *teoria del rispecchiamento*, la quale diventa teoria solo con Engels, mentre con Marx il «rispecchiamento» (vedi l'esempio tipico della «camera oscura») aveva avuto una funzione analogica e metaforica. L'origine sociale e politica della *dialettica della natura* è presto detta – o, meglio, raffazzonata: dopo la formazione del Reich tedesco (1871), si assiste in Germania a un prodigioso sviluppo del capitalismo, assecondato e favorito dalle politiche protezionistiche di Bismarck e dal rigorismo istituzionale e sociale prussiano. Nella calda serra dell'accumulazione capitalistica a ritmi accelerati, anche le scienze naturali, e il loro “risvolto” tecnologico, hanno modo di conoscere un possente e rapido sviluppo, divenendo uno dei fattori più importanti dell'ascesa tedesca ai vertici del capitalismo internazionale. Si assiste così a questo interessante fenomeno: mentre da un lato la tradizione filosofica tedesca, già duramente indebolita dal riflusso politico-ideologico seguito allo scacco rivoluzionario

del 1848, viene messa definitivamente in soffitta (salvo il recupero, in chiave scienziata e antimaterialista, del criticismo kantiano), dall'altro la scienza naturale e la filosofia a essa associata riempiono tutto lo spazio ideologico lasciato libero da quella «gloriosa» ma ormai obsoleta tradizione. Naturalmente la nuova e aggressiva ideologia scienziata e positivista non risparmia alcun ceto sociale, non rimane confinata all'interno delle classi sociali dominati il cui potere e interessi pure essa esprime e fomenta, e anzi mostra di trovare presso gli elementi d'avanguardia del proletariato i suoi clienti più ricettivi: come mai la merce ideologica che essa offre trova un così fertile mercato proprio tra le fila dei suo «nemici di classe»? Non intendo rispondere adesso a questo quesito in modo articolato e approfondito; mi limito a dire che gran parte di quei «reparti avanzati», che poi rappresentano la base e buona parte dei «quadri» della socialdemocrazia tedesca e dei sindacati tedeschi (ma analogo discorso può farsi per le altre nazioni europee più moderne), assomigliano un po' al Feuerbach criticato da Marx e da Engels: «materialisti» per ciò che concerne i fenomeni naturali, idealisti e moralisti sul versante della storia e dei processi sociali. E' chiaro, almeno per Marx e per...me, che il materialismo confinato ai fenomeni naturali è il materialismo delle scienze naturali, è cioè il peculiare *materialismo borghese* nella fase storicamente ascendente della borghesia; questa chiarezza andò sfumando con Engels e con Lenin, i quali, in primo luogo sotto la pressione di impellenti necessità politiche, puntarono i riflettori non sui tratti peculiari che distinguono in modo radicale i diversi «materialismi» che si sono succeduti nella storia, quanto piuttosto sulla sostanziale omogeneità di essi, sintetizzata nella tesi gnoseologica che afferma la realtà oggettiva come cosa *esterna e indipendente* rispetto al soggetto della conoscenza. Di qui la difesa della nota e dualistica *teoria del rispecchiamento*, la quale assolse a una funzione progressiva e *attiva* nell'epoca in cui il pensiero radicale borghese fece i conti con la vecchia metafisica scolastica basata sul carattere divino di ogni esistenza e di ogni realtà, concezione che impediva di pensare la mediazione (dialettica!) tra oggetto e soggetto, se non nei termini di una fenomenologia passiva – *dal lato del soggetto* – del Divino. La tesi gnoseologica del rispecchiamento gioca un ruolo importante anche nel passaggio dal materialismo della natura così come si andò sviluppando nel XVIII secolo, a quello della storia del secolo successivo, non venendo Marx da qualche altro pianeta ma avendo anzi egli i piedi ben piantati nella propria epoca, «prodotto di tutte le generazioni precedenti»; *ma non lo fonda affatto*: anzi, il «materialismo nuovo» prende corpo proprio a partire dalla radicale critica di quello vecchio (come attestano le sue *Tesi su Feuerbach*). La reiterazione di quella tesi nel nuovo contesto storico, e

dopo l'elaborazione teorica di Marx, rappresentò invece un netto regresso, in quanto essa spinge il pensiero verso un oggettivismo privo di reale dialettica, di reale mediazione – la quale è sempre di natura storica e sociale –, che rende *impotente* l'uomo, sia dal lato «gnoseologico», sia da quello pratico: si veda la concezione *diamatica* del mondo. Anche qui: non intendo affatto stabilire una discendenza diretta di questa reazionaria concezione con il materialismo di Engels e di Lenin, come invece mi attribuisce di voler fare più o meno subdolamente, anche perché gli sforzi di elaborazione “filosofica” dei due ebbero comunque luogo sul terreno rivoluzionario, si fecero carico, sebbene in modo non sempre felice, per usare un eufemismo, di rispondere a delle esigenze politiche che avevano l'obiettivo di spingere le classi dominate sul terreno della rivoluzione sociale, mentre i diamatici elucubravano sotto la sferza di ben altre esigenze – alcuni semplicemente per portare a casa la pelle nei terribili anni dello stalinismo. Come non amo le cesure antidialettiche, parimenti non mi aggradano le continuità antidialettiche, perché non tutto ciò che *appare* simile è davvero tale nella sostanza. Tra l'altro, io giudico assai severamente non tanto gli errori e i limiti di Engels e di Lenin, i quali cercavano di portare avanti «la causa» mettendoci del loro, e quindi accettando in prima persona la possibilità degli errori, sempre possibili quando si cerca di incidere *attivamente* sui processi sociali; quanto i loro epigoni, che invece di approfondire ed «emendare» quegli errori e di superare quei limiti, anche e soprattutto alla luce dell'esperienza del movimento operaio; anziché «applicare» la critica materialistica anche alla storia di quel movimento, ne hanno ereditato passivamente il lascito teorico e hanno *teorizzato* gli errori e i limiti che in esso appaiono palesi alla luce di quella vitale critica. Per cui ogni sospetto di animosità nei confronti di Engels e di Lenin, va bandita: la mia critica sarà pure completamente infondata, ma non ha alcun intento iconoclasta. In questo senso, dal tuo punto di vista, il mio «errore» è tanto più grave, perché teoricamente fondato.

Ma riprendiamo il filo del discorso. Engels reagisce all'«interessante fenomeno» di cui sopra aprendo due fronti di battaglia: per un verso «si appropria» della migliore tradizione filosofica tedesca, traendola «dalla palude di un noioso eclettismo» («noi socialisti tedeschi – scrive nella *Prefazione al Socialismo dall'utopia alla scienza* – siamo orgogliosi di non discendere soltanto da Saint-Simon, da Fourier e da Owen, ma anche da Kant, da Fichte e da Hegel»), e la dà in eredità al proletariato tedesco: «il movimento operaio tedesco è l'erede della filosofia classica tedesca» (*Ludwig Feuerbach*). In questa maniera egli intende mettere al riparo innanzitutto la radice filosofica della dialettica, la quale crebbe, sebbene in modo contraddittorio e «a testa in giù»,



nell'ambito di quella corrente di pensiero che faceva capo al terzetto citato da Engels. Intanto occorre notare un passo significativo tratto dalla citata *Prefazione* del 1882: «...siamo stati costretti a invocare le scienze naturali moderne come testimoni del fatto che la dialettica esiste nella realtà». Già Hegel aveva sostenuto il carattere assolutamente oggettivo della dialettica, la quale non è una “genialata” della logica, ma è un ancorché immanente «alla cosa stessa». Ma adesso che «i maestri di scuola della borghesia tedesca hanno sommerso nella palude sconsolata dell'ecllettismo la memoria dei grandi filosofi tedeschi e della dialettica da essi affermata», Engels *si vede costretto* a rivolgersi alle scienze della natura. In questo passo io leggo una preoccupazione, espressa nella forma della necessità («siamo costretti»), e una intenzione teorico-politica: testimoniare «che la dialettica esiste nella realtà», che essa non è una categoria metafisica sintetizzata negli alambicchi dei filosofi. Più tardi l'onesto Bernstein dirà che pure la barba di Marx rimase incastrata tra quegli alambicchi. Ma la preoccupazione engelsiana da dove scaturiva, che motivi aveva? Forse Engels intuiva il rischio di uno scivolamento positivistico della teoria critico-rivoluzionaria? Oppure non voleva attribuire alla scienza, che è pur sempre scienza *borghese*, i meriti che tuttavia egli non poteva fare a meno di registrare nel decisivo campo di una non meglio specificata, e perciò stesso generica e metastorica, «dialettica»? Probabilmente entrambe le cose. Tuttavia col tempo la preoccupazione si stempera, mentre al contempo l'obiettivo strategico da perseguire si delinea con tratti sempre più netti: per testimoniare la natura oggettiva della dialettica il principale banco di prova non sarà più la storia, ma la natura: «la storia si diversifica dalla storia della natura solo come processo di sviluppo di organismi aventi coscienza di sé» (*Dialettica della natura*). A Engels, che riprende «la vera infinità posta giustamente da Hegel», sfuggì il fatto che in quel «solo» si addensa una fondamentale problematica teorica che invalida tutto il suo discorso teso a fare delle leggi storiche una particolare specie, o sottospecie, delle più «universali leggi della natura». Nuovamente la storia degli uomini rischia di diventare la fenomenologia di qualcosa che non è immanente ad essa, che non si esaurisce completamente in essa, ma che nell'essenza la trascende, rispondendo a più generali leggi dialettiche che abbracciano l'intero Universo. Ho detto «*rischia*»; non ho usato una formula più perentoria perché anche nella stessa *Dialettica della natura* Engels oscilla continuamente tra materialismo marxiano e materialismo borghese (quello delle scienze naturali), e per fortuna i suoi sforzi di sistematicità non hanno avuto del tutto successo. Ma a “sistemare” il «materialismo storico-dialettico» ci hanno pensato i suoi epigoni, i quali hanno superato l'oscillazione

problematica di Engels fissandone rigidamente la lancetta filosofica in direzione del materialismo scienziata.

Il ritorno al vecchio, metafisico, concetto di *materia*: la materia «estesa, pesante e impenetrabile» pensata dai materialisti del XVIII secolo, e successivamente reinterpretata variamente dagli scienziati a partire dalle nuove scoperte e dai nuovi paradigmi teorici ed euristici (la materia come energia, come campo di forze, come flusso di cose e di eventi, come magnetismo, come luce, come «organizzazione delle esperienze sensuali», ecc.); questo ormai avvizzito concetto con il quale Marx aveva fatto definitivamente i conti con le *Tesi* del 1845, sembrava garantire all'amico rimasto sulla breccia della lotta politica rivoluzionaria l'ottenimento di due obiettivi: ancorare su un terreno solido, di «ultima istanza», quello che da Kautsky in poi (1896) verrà chiamato «marxismo», e far valere una sorta di vantaggio competitivo materialistico nei confronti della scienza naturale. In realtà, il ritorno a quel concetto rappresentò una specie di vendetta postuma di Feuerbach, il quale al culmine della sua parabola intellettuale si era visto sottrarre dalle mani il sacro fuoco critico dal giovane Marx, che lo aveva fatto attecchire sul terreno della critica storica e sociale per incendiare il mondo borghese e sulle sue ceneri costruire quella società *umana*, quella libera comunità «dell'amore universale» tanto decantata, e così tanto poco compresa, dal vecchio maestro.

Ed ecco adesso un saggio di metafisica all'ennesima potenza: «La materia si muove in un eterno ciclo ... Ma per quanto spesso, per quanto inflessibile questo ciclo si possa compiere nello spazio e nel tempo; per quanti milioni di soli e di terre possono nascere e morire ... noi abbiamo la certezza che la materia in tutti i suoi mutamenti rimane eternamente la stessa, che nessuno dei suoi attributi può mai andare perduto e che perciò essa deve di nuovo creare, in altro tempo e in altro luogo, il suo più alto frutto, lo spirito pensante, per quella stessa ferrea necessità che porterà alla scomparsa di esso sulla terra» (*Introduzione* alla *Dialettica* scritta nel 1875-1876). «Eterno ciclo», «lo spirito pensante» come il «più alto frutto della materia», «ferrea necessità», «conservazione dell'energia-materia»: non c'è dubbio, qui Marx sta a *zero*, mentre Spinoza, i materialisti del XVIII secolo, gli scienziati del secolo successivo e, in parte, Feuerbach stanno a *mille*. Eppure il barbuto aveva messo in guardia contro «i difetti del materialismo astrattamente modellato sulle scienze naturali, che esclude il *processo storico*» (nota al *Capitale*, I). Ti prego, non valutare ciò che scrivo basandosi sul fatto, diventato un luogo comune presso gli ambienti che da piccolo «materialista dialettico» anch'io frequentavo, che Marx a quel tempo era ancora vivo, che non solo non criticò

gli svolazzi filosofici dell'amico, ma che addirittura «scrisse un intero capitolo dell'*Antidühring*», e via di seguito: non sono argomenti forti, anche perché, a differenza di noi, Marx non aveva dinanzi ai suoi occhi l'insieme degli scritti «filosofici» di Engels, e soprattutto non poteva valutarli alla luce delle posteriori teorizzazioni degli epigoni, le quali costringono il pensiero critico a ricercare il loro retroterra, i piccoli semi sparsi qua e là sul fertile terreno del «materialismo storico», e che magari a Marx sono del tutto sfuggiti alla vista o apparsi innocui. E poi non dobbiamo neanche sottovalutare il fatto che «il Generale» foraggiava «il Moro» con soldi e, soprattutto, con bottiglie di buon vino...Naturalmente scherzo. Insomma, non dobbiamo usare l'autorità di Marx per giustificare i limiti e gli errori dell'amico, né dobbiamo trasformare il primo in una sorta di entità onnisciente. Il binomio rivoluzionario Marx-Engels è certamente un dogma della fede «materialistico-dialettica», ma ti assicuro che spezzandolo non solo non si diventa socialdemocratici (nel senso di Bernstein o Turati), né si scivola nella gramsciana «filosofia della prassi», ma ci si schiude completamente il nocciolo *vivo* e *radicale* della concezione materialistica che fa capo al comunista foruncoloso di Treviri. Se espungi dal «corpo dottrinario marxista» i testi engelsiani, magari facendo eccezione per i precoci *Lineamenti economici* e il bel libro su *La classe operaia inglese*, puoi sempre contare sui testi marxiani, i quali bastano e avanzano per alimentare il pensiero critico-rivoluzionario. Certo, non vi troverai alcuna «dialettica della natura», alcun «ciclo eterno della materia», e perle materialistiche di tal fatta, ma te ne farai una ragione. Ma se ritieni che obliterando Engels anche Marx cada a terra miseramente, allora...

Ma ritorniamo alla metafisica materialistica engelsiana. E' notevole il fatto che per quanto riguarda la «dialettica della natura» Engels si limiti a ripetere, quasi parola per parola, la «dialettica della materia» esposta da Hegel nella *Scienza della logica* e nell'*Enciclopedia*, e così faranno sulla sua scia, in maniera più o meno fedele, più o meno originale, Plechanov e Lenin (soprattutto nei *Quaderni filosofici*). Anche Marx notò, nelle lettere a Engels, la genialità hegeliana in fatto di «dialettica della natura», ma come non si azzardò mai a trasformare in evolucionismo deterministico la sua simpatia e la sua ammirazione per Darwin, allo stesso modo si tenne ben lontano dal teorizzare metafisiche leggi dialettiche universali. Scrive Hegel: «Consideriamo perciò la dialettica come quella potenza irresistibile universale dinanzi alla quale nulla può mantenersi, per saldo e sicuro che possa sembrare ... La dialettica dà prova di sé in tutti i campi e le sfere particolari del mondo naturale e spirituale» (*Enciclopedia*). Hegel è un metafisico conseguente e coerente, perché nella sua filosofia oggetto e soggetto, finito e infinito, natura

e pensiero *hanno la stessa sostanza spirituale*, e anzi hanno vera realtà solo se pensati come espressione di questa *unica sostanza*, nella loro mediazione interna con l'essenza (che è sempre spirituale). Ora, «capovolgere» la dialettica hegeliana non significa affatto fare del mondo reale, anziché la *fenomenologia dello Spirito*, la *fenomenologia della materia*, perché in questa maniera si otterrebbe solo il risultato di sostituire a una metafisica di un certo segno, un'altra metafisica di segno opposto – e gli estremi metafisici si toccano sempre. Significa piuttosto far cantare la dialettica sul palcoscenico della storia e della società *pensate esclusivamente nei termini di prassi sociale umana*, o, volendo anch'io civettare col filosofo di Stoccarda e annusare un po' di aria metafisica, come *fenomenologia del dominio sociale*. E oggi, alla luce dei cattivi semi engelsiani e della loro cattivissima resa, significa porre in luce tutta la distanza «ontologica» e «gnoseologica» che passa tra le cosiddette (nel senso di *dette da noi*) «leggi dialettiche naturali» e quelle storico-sociali. «Mi sforzo in generale di leggere Hegel materialisticamente; Hegel è il materialismo messo testa all'ingiù (secondo Engels) – vale a dire elimino in gran parte il buon Dio, l'assoluto, l'Idea pura, ecc.» (Lenin, *Quaderni filosofici*). Ecco, diamogli un colpetto, mettiamolo «a testa in giù» e otteniamo Marx: signori, il gioco è fatto! Sì, ma non è riuscito (a giudicare dall'*Antidühring*, dalla *Dialettica*, e dall'*Empiriocriticismismo*).

Il concetto engelsiano di «realtà» fonde in una sola unità ontologica indifferenziata, e perciò stesso adialettica, la storia e la natura. E qui arriviamo al secondo fronte di battaglia. Scriveva Oskar Negt: «Proprio perché la scienza, la conoscenza esatta del mondo, era identificata dai lavoratori, in così ampia misura, con la scienza della natura, era necessario circoscrivere i settori dove regnavano idee meccanicistiche, per poter privare del loro terreno sia l'idealismo, sia il materialismo non dialettico ... Proprio la crescente influenza della mentalità naturalistica sulle scienze della società e l'incipiente affermazioni di concezioni del mondo naturalistiche indussero Engels a non abbandonare questa grande area del sapere agli avversari del materialismo storico» (*Storia del marxismo*, II). Indubbiamente. Ma Engels rispose a quella esigenza in modo contraddittorio, nel modo oscillante accennato sopra. Intanto occorreva mettere in discussione la tesi borghese secondo la quale la scienza rappresenta «la conoscenza esatta del mondo», *opponendole la tesi materialistica della realtà e della verità come prassi sociale umana*: era lo stesso concetto di «esattezza scientifica» che bisognava mettere in crisi nella testa dei militanti socialdemocratici, affermando la natura storica e sociale di ogni verità scientifica, e mostrando il carattere borghese, capitalistico della scienza naturale. Contro il feticismo scienziasta occorreva insomma riprendere Marx,

andavano ripresi, approfonditi e “attualizzati” i fondamentali concetti marxiani di feticismo, di alienazione, di reificazione, bisognava mostrare come a pagare il prezzo della società disumana scientificamente organizzata sono innanzi tutto le classi dominate, le quali risultano essere, tra tutte le classi che compongono la società borghese, le più feticiste, le più alienate e reificate proprio in grazia della loro funzione sociale, del posto che esse occupano nel processo di produzione e distribuzione della ricchezza sociale. Il progressista moralista che leggesse quello che Marx ha scritto a proposito dei lavoratori *in quanto merci*, in quanto *materia prima del plusvalore*, rimarrebbe sorpreso, e si chiederebbe come mai Marx sia passato – del tutto inopinatamente – alla storia come il «profeta dei lavoratori», i quali sono sì sfruttati e oppressi, ma che tuttavia sono (sempre per il progressista moralista, beninteso) «moralmente» ed «eticamente» superiori ai «parassiti borghesi» che li sfruttano e li opprimono. Per Marx, invece, il lavoratore salariato è un concentrato di disumanità, perché ciò che può renderlo libero e felice: il lavoro sociale razionalmente eseguito, nella società capitalistica lo trasforma nel suo esatto contrario.

Che l'ideologia positivista e scienziata trovasse largo spazio anche tra le fila della classe operaia, doveva risultare fin troppo chiaro a dei «materialisti storici», i quali avrebbero dovuto sapere che solo le grandi crisi sociali possono mettere in discussione la presa ideologica delle classi dominanti su quelle dominate; che solo le catastrofi sociali aprono la *possibilità* al soggetto rivoluzionario di attrarre a sé almeno gli strati più avanzati del proletariato. Ma evidentemente allora ai «marxisti» le cose si prospettavano in modo assai diverso, e un aumento quantitativo dei militanti e degli elettori, che mandavano in parlamento tanti ottimi socialdemocratici (la grandissima maggioranza dei quali rigorosamente *non* operai), appariva loro come un fatto positivo in sé, come il segno indiscutibile di una irresistibile ascesa politica delle forze rivoluzionarie, sebbene drogata dalla volgarizzazione in materia di questioni teoriche, e da un abbassamento della qualità sul terreno della prassi politica. E' il prezzo che bisognava pagare al «grande partito di massa»! Lo stesso Engels fece del suffragio universale uno strumento per misurare lo sviluppo del socialismo rivoluzionario. Ma questa “brutta piega” presa dal movimento operaio appare chiara a noi postumi, naturalmente, anche se le critiche marxiane al programma socialdemocratico di Gotha ci dicono che già nella seconda metà degli anni Settanta del XIX secolo alcune importanti tendenze regressive operanti nel movimento operaio tedesco erano visibili. E infatti Bebel potrà scrivere impunemente quanto segue: «Furono i socialisti tedeschi che scoprirono le leggi dell'evoluzione della società moderna. Primi

fra tutti Carlo Marx e Federico Engels; dopo di loro, che gettarono la scintilla fra le masse, venne Ferdinando Lassalle» (*La donna e il socialismo*). Lassalle! Tuttavia allora prevalse il bisogno dell'unità politica e organizzativa di quel movimento, e il costo complessivo di quell'acquisto, peraltro non disprezzabile in linea generale, venne presentato ai rivoluzionari solo più tardi. Orientandosi, intorno agli anni Ottanta del XIX secolo, verso il modello del «partito di massa», molto attivo nella lotta parlamentare e sindacale, la socialdemocrazia tedesca lasciò penetrare in casa propria il livello medio di coscienza progressista che gli strati più evoluti del proletariato sono in grado di esprimere in tempi non rivoluzionari. Non stupisce, quindi, se un sociologo borghese assai intelligente come Max Weber arrivava a scrivere già nel 1907 quanto segue: «Oggi la socialdemocrazia è chiaramente in procinto di trasformarsi in una potente macchina burocratica che occupa un immenso esercito di funzionari, in uno Stato nello Stato ... In questo modo, a lungo andare, non è la socialdemocrazia che conquista le città o lo Stato, ma al contrario è lo Stato che conquista il partito. E io non vedo come ciò potrebbe costituire un pericolo per la società borghese in quanto tale». La convinzione espressa da Engels dopo l'approvazione del programma di Erfurt del 1893, che il marxismo fosse ormai penetrato profondamente nel tessuto del movimento operaio tedesco, cacciandone «gli ultimi residui lassalliani», si è dimostrata largamente illusoria.

Insomma, problemi «teorici» e problemi «pratici» come sempre si intrecciano inestricabilmente, e si nutrono a vicenda. «La dialettica oggettiva della natura – scriveva Oskar Negt – implica una conferma e un ampliamento della precedente validità della dialettica storica. Solo questo collegamento giustifica un concetto unitario di scienza. Se si parte da tale interpretazione della dialettica della natura, essa è perfettamente compatibile con la tesi del giovane Marx, secondo cui esiste solo una scienza, la scienza della storia». Ecco, la mia tesi è esattamente opposta rispetto a quella appena citata, la quale, a mio modesto e irriverente avviso, fa cadere l'asino, pardon Engels... Quando Marx parlò dell'esistenza di «una sola scienza», e precisamente della storia come chiave e filo conduttore *nel* e *del* rapporto uomo-natura (soggetto-oggetto, pensiero-essere, ecc.), non intese affatto stabilire l'esistenza di leggi di movimento universali, praticamente identiche nelle due «sfere» che realizzano la totalità del mondo; intese invece affermare la piena storicità di quel rapporto, anzitutto portando tutta la natura nell'orbita della società. L'approccio umano con la natura, dice Marx già nel 1844, è essenzialmente «pratico», mediato, e il più importante *medium* è rappresentato dal lavoro umano, il quale realizza quel «processo di ricambio

organico» tra società e natura che fa di quest'ultima un momento essenziale della prima. «La creazione pratica d'un mondo oggettivo, la trasformazione della natura inorganica è la riprova che l'uomo è un essere appartenente ad una specie e dotato di coscienza ... Vediamo qui come il naturalismo o umanesimo condotto al proprio termine si distingua tanto dall'idealismo che dal materialismo, e sia ad un tempo la verità che unisce entrambi. E insieme vediamo che solo il naturalismo è in grado di comprendere l'azione della storia universale» (Marx, *Manoscritti del 1844*). Qui Marx, adoperando ancora il lessico feuerbachiano («naturalismo», «umanesimo»), esprime un concetto materialistico affatto nuovo, che troverà la sua “consacrazione” proprio attraverso la critica del naturalismo e dell'umanesimo feuerbachiano: al contrario degli altri esseri viventi, la specie umana non si appropria passivamente e ciecamente alla natura, al mondo oggettivo «esterno», ma vi si rapporta sempre in modo attivo e cosciente. In questo peculiare – *materialistico* – senso anche la natura “cade” nel dominio della ricerca storica, visto che perfino i sensi umani, che costituiscono l'“interfaccia” più immediata con la natura, sono «sensi storici», sensi a loro volta “lavorati” (plasmati o educati) lungo secoli di attività umana. Per Marx «il rapporto dell'uomo alla natura è immediatamente il suo rapporto all'altro uomo», e la «società è l'unità essenziale dell'uomo con la natura» (*Manoscritti*). In questo senso, cioè concettualizzando un processo reale, *il reale e inestricabile compenetrarsi di storia e natura*, si può dire, con Lukàcs, che la natura è una «categoria sociale». Per questo ritengo che l'annoso problema gnoseologico riguardante il rapporto oggetto-soggetto – come vedi, gira e rigira sempre lì andiamo a parare – vada riformulato tenendo conto che il «mondo esterno» di cui si parla è l'unità dialettica inestricabile di cui sopra, e che il soggetto di cui si tratta è la comunità degli uomini che agisce teoricamente e praticamente *sul* e *nel* mondo. Qui mi fermo perché di questo ho scritto in precedenza, e fin troppo. Sulla incolmabile differenza, concettuale e oggettiva, che corre tra le «leggi dialettiche» che, diciamo così, sovrintendono al dispiegarsi dei fenomeni naturali, e quelle immanenti ai processi storici e sociali ho pure scritto molto, e non voglio ripetermi. Ti rimando alle precedenti puntate. Qui aggiungo solo la seguente precisazione: quando parlo di «concezione del mondo», uso questa locuzione nel senso peculiare, se si vuole *ristretto*, appena stabilito. Qui mi limito a ricordare che nei *Commentari critici a “Stato e anarchia” di Bakunin* (1875), Marx scrisse che il termine «socialismo scientifico è stato usato *soltanto* in antitesi con il socialismo utopistico che vuol dar da bere nuove fantasticherie, invece di *limitare* la sua scienza alla conoscenza del movimento sociale fatto dal popolo stesso – vedi il mio scritto contro

Proudhon» (qui Marx usa il termine «popolo» per esigenze critiche. Corsivi di chi scrive).

Engels vide quindi la connessione tra storia e natura nell'esistenza di leggi dialettiche universali, operanti dappertutto nel cosmo; Marx la vide invece nella prassi sociale umana: una gran bella differenza. In questo modo, la concezione *storico-sociale* del mondo del secondo, diventa nel primo concezione *universale* – cosmologica – del mondo: il mondo, compreso quello naturale, non è letto attraverso la chiave dell'interpretazione storica e sociale (il rapporto uomo-natura mediato dalla prassi, dal lavoro umano), ma è compreso come un Grande Tutto retto da leggi dialettiche universali. Il suo epigono più colto, Plechanov, declina la lezione engelsiana in questi termini: «L'uomo, come tutto quanto esiste sul globo terrestre e sugli altri corpi celesti, può essere concepito come in corso di continua trasformazione» (*La concezione materialistica della storia*). Muovendosi sempre lungo questa strada, il suo epigono forse più eterodosso, Wilhelm Reich, giunse a teorizzare che «l'uomo è, assieme a tutti gli altri esseri viventi, un frammento di energia cosmica organica specialmente organizzata ... Di conseguenza l'uomo non è radicato nella natura grazie alla sua capacità di parlare, pensare, camminare, mangiare. Non è certamente la sua organizzazione sociale o la sua civiltà che lo collega alla natura» (*Superimposizione cosmica*). Reich trovò «il principio funzionante comune che unisce l'uomo alla natura» nel concetto di «superimposizione cosmica», che secondo lui rispecchiava una realtà oggettiva: «In ultima analisi, nell'autoconsapevolezza e nell'anelito alla perfezione della conoscenza e della piena integrazione delle proprie biofunzioni, l'energia cosmica diviene consapevole di sé». In questa maniera gli sembrò di aver portato a termine, con pieno successo del «materialismo dialettico», il secolare processo di conoscenza delle scienze naturali, le quali, come aveva notato Engels, non erano ancora riuscite a spiegare la creazione della materia organica a partire da quella inorganica. Dalla *fenomenologia dello Spirito* di Hegel, si passa alla *fenomenologia dell'energia cosmica*, con la differenza che mentre il dispiegarsi dello Spirito hegeliano realizza un obiettivo spazio storico, all'interno del quale la dialettica può trovare pane per i suoi aguzzi denti, il dispiegarsi dell'«Energia Cosmica» reichiana la ammutolisce e la rende del tutto inessenziale.

Ma Reich rappresenta solo un caso limite all'interno dello *stesso* sistema di pensiero che ha teorizzato la spinoziana sostanza immanente a tutto l'universo sottoforma di leggi dialettiche sostanzialmente identiche nella natura e nella storia. (Per Spinoza la sostanza – la Natura, Dio – presente



nell'universo è sempre la stessa, sebbene variamente modificata; la potenza infinita della sostanza si esplica nella forma della *causalità* deterministicamente immanente a tutte le cose presenti nell'universo. Per Hegel «Essere spinoziani è l'inizio essenziale del filosofare», perché «non si comincia a filosofare, senza che l'anima si tuffi anzitutto in quest'etere dell'unica sostanza, in cui è sommerso tutto quel che si era ritenuto vero ... La sostanza di questo sistema è una *sostanza unica* ... Spinoza fa al pensiero la sublime richiesta di *pensar tutto sotto la forma dell'eternità*». Anche Einstein non seppe sottrarsi alla tentazione di teorizzare il principio della Sostanza Unica, e infatti «dedicò i suoi ultimi decenni di vita alla vana rincorsa d'una chimera, il suo vagheggiato campo unificato» (Walter Laqueur, *La repubblica di Weimar*). Ho scoperto in Sade una concezione materialistica dell'anima assai simile a quella elaborata dal tardo Reich. Ecco cosa il dissoluto marchese faceva dire alla bella strega Durand:

«Sono materialista per quanto riguarda l'anima come riguardo alla concezione della divinità ... Sono pervenuta alla concezione che l'anima dell'uomo, del tutto simile a quella degli altri animali, ma con diverse modificazioni in lui, non è altro che una parte del fluido etereo, di quella materia infinitamente sottile la cui origine è nel sole. Tale anima, che ritengo essere l'anima collettiva del mondo, è il fuoco più puro che arde nell'universo ... E' in sostanza uno degli effetti dell'energia, che conosciamo ancora troppo poco, ma di certo non è un'altra cosa. Alla morte dell'uomo, come a quella degli animali, tale fuoco spira e va a riunirsi alla unità universale della stessa materia che esiste ed è sempre in azione» (*Juliette*, 1795). Energia eri, ed energia ritornerai! Qui echeggia fortemente «l'energia organica» o «Cosmica» dello psicoanalista austriaco.

Domanda impegnativa: perché la madre dei «costruttori di Dio» è sempre incinta? Una delle risposte può essere questa: il pensiero che vive e agisce nella società disumana fa fatica a giustificare la peculiarissima posizione che l'uomo ha nel mondo, e vede anzi in questa posizione «privilegiata» – in realtà, in linea generale, semplicemente *diversa*, molto diversa da quella degli altri esseri viventi – una sorta di peccato originario che deve venir in qualche modo sanzionato. Ecco allora che chi non vuol dare alcun credito all'esistenza del Dio immaginato nei termini delle religioni tradizionali, tende suo malgrado a fabbricare «sostanze ultime» che agiscono ben'oltre il campo di esistenza di questo «misero, arrogante e presuntuoso» essere dotato di intelligenza (la quale peraltro impallidisce al confronto con l'«intelligenza cosmica» che *muove* tutte le cose: dalle galassie ai neuroni che gli permettono di scrivere *l'Odissea* e *Il capitale*). La *totalità storico-sociale* di Marx nella testa di questi Beati Costruttori di Dio, molto sensibili a *come* e a *cosa* pensano «le

larghe masse» da condurre *a tutti i costi* nel Regno della Libertà, ha sicuramente meno appeal della *Totalità Cosmica* diversamente immaginata. Georges Sorel e Lunačarskij, ognuno a modo suo, lo dissero chiaramente: compagni, il materialismo storico è buono e bello, ma non riscalda i cuori dei derelitti, gli unici che possono mandare in frantumi il capitalismo (avevo scritto «*a puttane*», ma non se lo merita!); qui ci vuole *il mito!*

Lo stesso *movimento*, pensato come il fondamento stesso delle «leggi dialettiche», ha assunto presso non pochi epigoni di Engels un carattere anch'esso mitologico, proprio perché assunto come un fatto immanente a tutto l'universo e sostanzialmente identico nel suo *manifestarsi* nella natura e nella storia. I processi sociali che realizzano il movimento storico si danno dunque con la stessa regolarità e con lo stesso determinismo dei processi fisici o biologici. Ecco perché a dei deterministi coerenti come Kautsky e Plechanov l'azzardo rivoluzionario di Lenin, determinista incoerente, apparve alla stregua di un evento innaturale, contronatura, il prodotto di un soggetto che si illudeva di poter violentare le ferree leggi dialettiche che fissano un tempo a *tutte* le cose: così come piove solo quando «l'addensato nuvoloso» raggiunge una determinata temperatura e un determinato «punto critico», allo stesso modo la rivoluzione sociale è matura solo a determinate condizioni oggettive stabilite a priori sulla base della regolarità storica. Lenin, non è aprendo l'ombrello che avrai la pioggia! Eppure piovve, tuonò, e qualche maligno ha potuto anche dire, alla luce della disfatta dell'esperienza rivoluzionaria, che non si possono impunemente violentare le «ferree leggi dialettiche», soprattutto quelle che presiedono al grande miracolo laico della «trasformazione della quantità in qualità»: la *quantità* (scarsa) del capitalismo russo non poteva ancora trasformarsi nella *qualità* del socialismo.

Brevissima digressione – semmai fossi rimasto ancorato al tema –, della serie: ecco come ragiona uno spinoziano contemporaneo. Si tratta di Toni Negri: «Spinoza rifiuta di attribuire alla natura umana una legge diversa dalle leggi che riguardano la totalità della natura ... Ai nostri giorni, Donna Haraway porta avanti il progetto di Spinoza nel momento in cui insiste sulla necessità di abbattere le barriere che abbiamo eretto tra l'umano, l'animale e la macchina. Se intendiamo separare l'uomo dalla natura, l'uomo non esiste. In questa consapevolezza consiste, precisamente, la morte dell'Uomo» (*Impero*). Ma l'uomo oggi muore non perché viene separato dalla natura sovrastoricamente determinata, ma perché viene violentemente scisso dalla sua natura umana, dalla sua essenza di uomo in quanto uomo, la quale è fondamentalmente un'essenza storica e sociale. Per questo non si tratta di «ritornare alla natura», ma di andare verso la natura umana, la sola natura che

rende umano anche il rapporto con la natura oggettiva «esterna». Spinoza espresse una posizione feconda trecento anni fa; dopo tre secoli, e dopo Marx, i suoi tardi epigoni lasciano un po' a desiderare... Ma chiudiamo la parentesi e ritorniamo a maltrattare Engels – la cui teoria del rispecchiamento ha comunque molto in comune con la sostanza spinoziana.

Scrivendo Engels: «La concezione materialistica della natura significa semplicemente la comprensione della natura così come essa è, senza alcuna aggiunta estranea» (frammento del *Feuerbach*, 1886). Certamente. Ma di *quale* «concezione materialistica» si tratta qui? Dal punto di vista del materialismo borghese del XVIII la tesi engelsiana suona corretta: esso, infatti, spiegò i fenomeni naturali *senza aggiungervi* essenze metafisiche di varia... natura, e questo realizzò un enorme passo avanti rispetto alla scolastica e al misticismo che si intrufolava dappertutto. Ma dal punto di vista del *materialismo storico* le cose stanno in ben altro modo: «la comprensione della natura così come essa è» risulta infatti piena zeppa di «aggiunte», e precisamente di «aggiunte» storiche e sociali, le quali non vanno considerate alla stregua di «aggiunte estranee», ma come momenti essenziali nel rapporto uomo-natura e nella comprensione dei fenomeni naturali. Non esiste, infatti, la natura «come essa è»: esiste solo la natura come essa viene fuori attraverso l'azione teorica e pratica degli uomini. Senza le mediazioni storiche e concettuali il rapporto uomo-natura scivola dritto dritto nella metafisica delle essenze pure, e persino della cosa in sé incontaminata dall'intervento «artificiale» dell'uomo. Non a caso il materialismo borghese (quello delle scienze naturali e sociali) dei nostri tempi rincorre ossessivamente il mito della misurazione e della registrazione esatte dei fenomeni, mediante l'applicazione di metodologie e di strumenti capaci di ridurre a zero il «fattore umano», questa insopportabile fonte di ogni «contaminazione» e di ogni errore nella comprensione scientifica della natura e della società «così come esse sono, senza aggiunte estranee». Scriveva Engels sempre nel *Feuerbach*: «La dialettica si riduce alla scienza delle leggi generali del movimento, sia del mondo esterno che del pensiero umano, due gruppi di leggi che sono nella sostanza identici, ma differiscono nella loro espressione in quanto la mente umana può applicarle coscientemente, mentre nella natura, e anche, fino a oggi, nella gran parte della storia umana, queste leggi si affermano inconsciamente, nella forma della necessità esterna». Con un solo colpo Engels colpisce quattro obiettivi: 1. unifica la sostanza del mondo (natura e storia), 2. toglie alla storia la priorità «gnoseologica» all'interno del «materialismo dialettico», che passa alla Natura, la quale 3. diventa l'effettiva «ultima istanza» dei processi storici, realizzando per così dire «la base della base», cosicché la stessa economia appare, rispetto alla

Natura, nel rapporto con il fondamento ultimo di riferimento oggettivo e concettuale, una sorte di «sovrastruttura», e infine, ma soprattutto, 4. uccide la dialettica in quanto «sostanza» peculiare del pensiero critico-rivoluzionario annegandola in una categoria metafisica e cosmologica (le «leggi generali del movimento»). Del movimento come mito abbiamo pure accennato («Movimento nel senso più generale – scriveva Engels nella *Dialettica della natura* –, come attributo inerente alla materia, comprende in sé tutti i mutamenti e i processi che hanno luogo nell’universo, dal semplice spostamento fino al pensiero»). Eppure lo stesso Engels aveva più volte messo in guardia il pensiero dalla tentazione speculativa di generalizzare ciò che ha senso solo nella sua concretezza: non esiste, se non nel pensiero, «*la frutta*»; esiste *quel tipo concreto* di frutta: la mela, la pera. E così non esiste «il movimento in generale», se non come concetto. Ma per Engels le «leggi generali del movimento» operano per davvero e dappertutto: si tratta di averne coscienza. Quale la «scaturigine» di questo salto dal «regno della dialettica materialistica» al regno della *metafisica materialistica*? Questo soprattutto perché egli assume l’eternità assoluta e tetragona dell’oggetto rispetto al soggetto come il principio cardine che discrimina il materialismo *tout court* dall’idealismo. Plechanov disse, a ragione, che «questa definizione del materialismo sarebbe stata accolta molto volentieri da Holbach»: proprio questo è il problema!

«Tanto la scienza quanto la filosofia hanno finora del tutto trascurato l’influsso dell’attività dell’uomo sul suo pensiero: esse conoscono solo la natura da un lato, il pensiero dall’altro. Ma il fondamento più essenziale e più immediato del pensiero umano è proprio *la modificazione della natura ad opera dell’uomo*, non la natura come tale di per sé sola, e l’intelligenza dell’uomo crebbe nella stessa misura in cui l’uomo apprese a modificare la natura. E’ perciò unilaterale la concezione naturalistica della storia ... come se esclusivamente la natura agisse sull’uomo, esclusivamente l’ambiente naturale, in generale, condizionasse il suo sviluppo storico. Essa dimentica che anche l’uomo reagisce sulla natura, la modifica, si costruisce nuove condizioni di vita» (Engels, *Dialettica...*). Ben detto, ed era precisamente ed *esclusivamente* questo filo storico-sociale che andava tirato, senza impaludarsi nel discorso positivo intorno alle metafisiche «leggi dialettiche generali», il cui retaggio negativo si osserva anche nella citata critica engelsiana, in quella presa di posizione dignitosamente materialistica (potremmo dire: da «minimo sindacale» del «materialismo storico»), e tuttavia così timida, così cauta, così poco radicale se messa a confronto con le posizioni marxiane riguardanti il rapporto uomo-natura («*la radice dell’uomo è l’uomo stesso*»). Si ha come

l'impressione che Engels non riesca a venir fuori dal *sistema* filosofico che, suo malgrado e contro le sue stesse esplicite intenzioni, ha finito per costruire, e rimanga così in mezzo al guado tra prassi sociale umana e dialettica della natura, tra le *Tesi su Feuerbach* di Marx e la filosofia della natura di Hegel. Questa precaria, a tratti persino ambigua, posizione teorica è chiaramente visibile nello scritto forse più noto della *Dialettica* engelsiana, *Il lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia*, nel quale Engels si serve largamente dei concetti evolucionistici darwiniani per estendere temerariamente a ritroso il dominio conoscitivo del «materialismo storico» *oltre* il capitalismo, *oltre* le società precapitalistiche, *oltre* la stessa preistoria, fino a cogliere la scimmia «nostra progenitrice» ciondolante dagli alberi, e poi tesa a tentare la «rivoluzionaria» posizione eretta. E questo per dimostrare che «il lavoro ha creato lo stesso uomo», e che «gli uomini formano un'unità con la natura», ragion per cui va rigettato «il concetto, assurdo e innaturale, di una contrapposizione tra spirito e materia, tra uomo e natura, tra anima e corpo, che è penetrato in Europa dopo il crollo del mondo dell'antichità classica e che ha raggiunto il suo massimo sviluppo nel cristianesimo». Lodevolissima intenzione, la sottoscrivo volentieri. Ma per conseguire questo risultato che bisogno c'è, *dal punto di vista dell'autentico pensiero critico-rivoluzionario*, di scomodare la scimmia, quando è con estrema cautela, con la massima cura *dialettica*, che Marx, e noi modestissimi epigoni appresso a lui, facciamo valere «l'anatomia della società capitalista» come chiave della storia passata? Forse Engels ha preso troppo alla lettera la celebre *analogia* marxiana secondo la quale «L'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia» (*Lineamenti*)? Probabilmente non gli era neanche nota. Perché tirare in ballo «l'umanizzazione della scimmia» quando si può far ricorso, con estrema cautela e senza le astratte generalizzazioni tipiche dell'economia politica borghese, su almeno 15.000 anni di prassi sociale umana abbastanza documentata che attesta come «il lavoro ha creato lo stesso uomo», e, soprattutto, quando c'è la società capitalista che mostra questo processo di creazione in maniera quasi plastica, giorno dopo giorno? E, d'altra parte, la prassi capitalista colta nella sua totalità ci permette di far comprendere *perché* e *come* l'uomo venga violentemente allontanato dalla natura «esterna» e dalla sua stessa *natura essenziale*, che è fondamentalmente natura storico-sociale, natura *umana*. Perché, dunque, attardarsi ancora su quel terreno materialistico-borghese che tante buone soddisfazioni arrecò allora a chi si fece beffa del buon Dio dei cristiani mandando in giro la scimmia di Darwin? La risposta credo di averla data. *En passant*: proprio l'altro giorno è apparso su *Repubblica* un articolo scientifico che tornava a riscoprire l'acqua calda, e cioè che alla

base dello sviluppo storico dell'uomo vi è la «divisione sessuale del lavoro» rintracciabile a partire dall'anno 45.000 a. C.: donne, uomini e bambini intenti, chi a cacciare grosse prede, chi a pescare e a raccogliere frutti e insetti, chi a cucire pelli e tende, e così via. Questa «scoperta» porta acqua al mulino del «materialismo storico»? Nient'affatto: attesta la prassi e i successi della scienza *borghese*. Punto e a capo.

A Engels suonava contraddittorio il fatto «che all'interno della loro scienza – i naturalisti – sono inesorabilmente materialisti, e poi invece al di fuori di essa sono non solo idealisti, ma perfino devoti e anzi ortodossi», e questo dimostrava quanto difficile fosse il compito di sopprimere quella contraddizione, di portare scienziati e simpatizzanti della scienza sul terreno del materialismo anche nella sfera dei fenomeni sociali. Ma in effetti la contraddizione alla quale alludeva Engels non era affatto una reale contraddizione, e men che mai un paradosso: è il peculiare materialismo delle scienze naturali che permette infatti al più materialista degli scienziati di attenersi, fuori dalla sfera dell'osservazione scientifica della natura, al più oscuro dei misticismi. La fede nei «buchi neri» e nell'«antimateria» non è affatto contraddittoria rispetto alla fede nei miracoli di Padre Pio. Ma c'è di più e di più profondo: mettere in un unico calderone tutto e il contrario di tutto, non esprime solo lo stato di pietosa alienazione ed estraniamento in cui vivono *tutti* gli individui, ma esprime anche l'esistenza di un pensiero totalitario che usa tutto quello che trova sulla propria strada ai fini del dominio concettuale e materiale della realtà. Inutile dirti che questo pensiero aggressivo ed «eclettico» è a sua volta, nell'essenza, l'espressione delle totalitarie esigenze di dominio e di sfruttamento del capitale. Una volta l'eclettico Henry Ford, molto versato tanto nello studio e nella pratica della scienza organizzativa applicata allo sfruttamento del lavoro umano, quanto alla meditazione trascendentale, fece al suo amico mistico Sufi Murshid Khan la seguente confessione: «Penso che il vero potere delle vite umane sia nascosto nell'anima, e ancor più lontano ... Ci sono delle effettive entità intorno a noi, entità di forza, intelligenza – chiamale elettroni, se credi». Anima, Dio, campi di forza, elettroni: tutto è parte del Grande Tutto, e ognuno è libero di dargli il nome che vuole. Ecco come ragiona un uomo veramente moderno!

Non c'è dubbio che il ricorso al prestigio e all'autorità delle scienze naturali, basate allora sui nuovi paradigmi evolucionistici, per dimostrare l'oggettività e l'universalità delle leggi dialettiche, e per questa – infondata e paludosa – via attestare la piena validità del «materialismo storico», impattando su una nuova leva di teorici e di militanti fortemente attratti dalla

potente calamita scienziata e positivista, aprì porte e finestre al materialismo borghese, e con esso al pensiero progressista borghese – democratico, ateo, pacifista, eticamente motivato, ecc. Tra l'altro, questa tendenza a conferire legittimazione al «materialismo storico» servendosi delle «ultime scoperte scientifiche», degli «ultimi paradigmi scientifici», oltre a feticizzare la prassi scientifica (*borghese*), accreditata di una potente e quasi illimitata capacità conoscitiva, e a occultarne la natura sociale «di classe», preparò anche il terreno alle discussioni «gnoseologiche» che divideranno i «marxisti darwinisti» (deterministi e meccanicisti) dai «marxisti machisti» (empiristi), i quali facevano capo a due scuole di pensiero accomunate dallo stesso «vizio d'origine» engelsiano: tentare una sintesi organica tra dialettica naturale e dialettica storica, rimpolpare la «filosofia marxiana» con innesti assolutamente eterogenei rispetto alla sua essenza. Da Marx non si deduce né una scienza naturale materialistico-dialettica, né una scienza avente qualche altro indirizzo gnoseologico; non essendo una filosofia della natura – e nemmeno *anche* una tale filosofia –, il «marxismo» non ha nulla da dire di positivo circa la struttura e le proprietà del mondo naturale «esterno», e si accontenta, se così possiamo dire, di valutare criticamente (*negativamente*) la prassi scientifica in tutte le sue manifestazioni (dalle sue «ricadute» tecnologiche ed economiche, alle sue teorizzazioni sul mondo in quanto *ideologia dominante*). Per Marx la scienza della natura, soprattutto quella che ha preso corpo nel moderno capitalismo, non è, fondamentalmente, ricerca delle verità che si celano nelle cose, come magari pensano gli stessi scienziati, ma è essenzialmente strumento che domina le cose teoricamente e praticamente (con le «leggi» e le tecniche). Come ho detto altre volte, basta leggere le *Tesi su Feuerbach* con la testa sgombra dal vecchio dualismo oggetto-soggetto per comprendere che la «filosofia» di Marx non abbia alcun bisogno di innesti rimpolpanti, ma di un adeguato approfondimento teorico, coerente con le sue premesse «gnoseologiche» e storiche, da implementarsi attraverso una sua puntuale “applicazione” al capitalismo del XXI secolo, colto nella sua totalità sociale (e quindi senza riproporre la dualistica nonché metafisica distinzione tra «struttura» e «superstruttura»).

Se nel commovente ricordo dell'amico scomparso, che era stato «lo scopritore di quella legge fondamentale che regola il corso e lo sviluppo della società umana», Engels si era limitato a paragonare l'opera di Marx a quella di Darwin, il quale aveva scoperto «la legge di sviluppo della natura agente sul nostro pianeta», successivamente i suoi zelanti epigoni tenteranno una sintesi tra «i due scienziati che hanno fatto epoca». «Le leggi sociali si possono trovare solo attraverso lo studio della società, le leggi naturali solo attraverso

quello della natura. Ma quando nel corso dello studio della società si scoprono leggi che concordano con le leggi naturali, dobbiamo constatare questa concordanza con soddisfazione e considerarla come un rafforzamento di queste leggi in entrambi i campi. Il che vale per il rapporto della concezione materialistica della storia nei confronti di quella dottrina dello sviluppo dell'essere vivente, nella quale questa viene ricondotta ai mutamenti dell'ambiente» (Kautsky, *La concezione materialistica della storia*). E così, per Kautsky la «concezione materialistica della storia» consiste «nell'indagare se lo sviluppo della società non sia intimamente congiunto con quello delle specie animali e vegetali, così che la storia dell'umanità non rappresenti che un caso particolare della storia degli esseri viventi, con leggi specifiche, che però sono in relazione con le leggi generali della natura animata». Qui è esposto il nocciolo fondamentale della concezione «diamantica» del mondo.

Soprattutto fu il determinismo evoluzionistico che venne mutuato in chiave teorica e pratica da molti e prestigiosi teorici socialdemocratici, i quali iniziarono a pensare alla fine del capitalismo nei termini di un «ineluttabile e imminente» crollo generale («*zusammenbruch*», o «*kladderadatsch*», il grande patatrac, come ebbe a definirlo August Bebel), e se Engels poteva scrivere nel 1884 a Sorge, in tono paradossale, che «possiamo incrociare le braccia e lasciare che i nostri nemici lavorano per noi», col tempo quel paradosso venne innalzato ai vertici della tesi teorica (più o meno esplicitata), e si finì anzi per ritenere che, nella misura in cui il Big Bang del capitalismo era «ineluttabile e imminente», la socialdemocrazia doveva astenersi dal praticare azioni «scomposte e premature» che avrebbero facilmente prestato il fianco alla repressione borghese. Calma e gesso, compagni, perché come disse Bebel, «alla fine un'abile mossa farà crollare tutto il vecchio ciarpame come un castello di carta». Più tardi Kautsky contrapporrà la giusta («ortodossa») «strategia del logoramento» all'errata «teoria dell'annientamento» (con il suo assioma: «*il potere logora chi non ce l'ha*», Andreotti mostrerà di possedere una migliore comprensione di come funziona il dominio). La compattezza e la crescita dell'organizzazione politica, artefice della epocale e definitiva «abile mossa», divenne col tempo, insieme alla teoria crollista, la stella polare, il chiodo fisso, l'ossessione dei capi socialdemocratici, i quali presero ad accusare di «anarchismo» e di «volontarismo» tutti i militanti che non si adeguavano all'ortodossia fissata nei due paradigmi appena accennati. Rosa Luxemburg e Anton Pannekoek conobbero sulla loro pelle quelle accuse infondate. Insomma, il «tradimento» dell'agosto 1914 ha radici assai profonde. La teoria crollista trovò il suo retroterra sociale anche nel lungo ciclo depressivo che caratterizzò il capitalismo europeo, con alti e bassi, dai



primi anni Ottanta del XIX secolo alla prima metà del decennio successivo; allora si parlò di un ristagno definitivo dell'economia che avrebbe consumato il sistema nel volgere di poco tempo, alla stregua di una malattia incurabile. Lo stesso Engels parlò della «stagnazione cronica come condizione normale dell'industria moderna». Quando poi, intorno al 1896, iniziò un altrettanto lungo ciclo espansivo che si avvantaggiò di tutte le scoperte scientifiche fatte nel corso del precedente ventennio, i «revisionisti» uscirono definitivamente allo scoperto, rivendicando la guida della socialdemocrazia dopo i fallimenti di una leadership dogmaticamente ancorata a dei presupposti teorici e politici che si erano dimostrati infondati. La scienza e la tecnica si erano dimostrate vincenti, mentre il marxismo, con le sue spesse incrostazioni hegeliane (riscontrabili anche nell'«indimostrabile e metafisica» teoria del plusvalore), aveva bisogno di una profonda revisione.

A proposito di August Bebel e di feticismo scienziato, ecco un passo tratto dal suo «classico» *La donna e il socialismo* (ed. del 1905): «Dacché la Germania è stata economicamente sconvolta, la scienza fu costretta a rendersi utile alla pratica. Essa stessa divenne pratica. Si comprese che ha valore soltanto allorché diventa un mezzo per la vita umana ed a ciò condusse lo sviluppo della grande produzione capitalistica. *Ecco la ragione per cui in Germania tutte le scienze si sono democratizzate nel volgere degli ultimi anni. Il maggior numero dei giovani educati per le professioni più alte ha contribuito a diffondere la scienza nel popolo; poi l'istruzione delle masse, più evolute in Germania che in altri paesi, facilita a queste il godimento di una quantità di prodotti intellettuali*» (sott. mia). E dov'è il «risvolto dialettico» (cioè *critico-rivoluzionario*) del processo messo in luce? Mentre il dominio sociale capitalistico, soprattutto grazie al potere teorico e pratico delle scienze, si espande a dismisura, trasformando gli individui in atomi di una anonima e passiva massa, ecco che il «marxista», educato a vedere nella scienza quasi esclusivamente un ancorché di socialmente progressivo, tesse gli elogi alla «democratizzazione» di tutte le scienze. Ma allora dice assai di più al pensiero critico-rivoluzionario il franco e aristocratico disprezzo nietzscheano per la «democratizzazione della scienza» e la massificazione della cultura che in Germania presero l'abbrivo dopo i trionfi della guerra franco-prussiana del 1870-71. Si rinnova ancora una volta la maledizione «materialista» già notata da Marx nel 1845 – e in qualche modo illuminata nella stessa *Dissertazione* del 1839-41 –, e cioè che «il lato attivo», soggettivo, pratico-critico della riflessione intorno alle cose del mondo riesce assai meglio all'idealismo, nonostante esso la sviluppi «astrattamente, in opposizione al materialismo». Va da sé che il sottoscritto, sulle orme di Marx, non si riferisce al

«materialismo *tout court*», che è un’astrazione, ma al peculiare materialismo borghese, premarxiano.

Ultima sintesi. Ritiratosi dagli affari nel 1870, Engels iniziò uno studio che, come egli stesso raccontò in seguito, «portò a termine una maturazione più completa possibile nella matematica e nella scienza naturale». Perché? Se egli intendeva dimostrare che il socialismo era passato «dall’utopia alla scienza», doveva intanto capire cosa fosse la scienza. Era quello un periodo eccezionalmente produttivo per la scienza. La chimica faceva notevoli progressi con la scoperta della cellula; la trasformazione dell’energia da una forma a un’altra, in rapporto ai diversi “stati” della materia, era diventata l’idea fondamentali della fisica, e le coeve scoperte dei naturalisti e degli antropologi mettevano definitivamente in discussione le vecchie teorie teleologiche e teologiche in merito al processo di formazione delle specie animali e vegetali. La questione per Engels era se il passo avanti compiuto da lui e da Marx nella scienza sociale avesse lo stesso status delle conquiste ottenute dalle scienze naturali. E qui si “incartò”. Accanto a cose egregie, nel lavoro “filosofico” di Engels troviamo infatti cose meno pregevoli, ambiguità, veri e propri errori concettuali, scivolamenti positivistici che lo trascinarono a un solo tiro di schioppo dalla «merda positivista» di Comte e di Spencer. Come altre volte ho detto, alla fine in quel lodevole lavoro di elaborazione teorica troviamo – *io* trovo – più problemi aperti di quanto Engels non sia riuscito a risolverne. Questo cattivo retaggio “filosofico” si può vedere anche nel noto testo leniniano del 1909. Engels appare – *mi* appare – particolarmente impacciato e ambiguo proprio nel punto cruciale della questione: la natura della *dialettica materialistica*. Si osserva infatti nei suoi scritti “filosofici” un «capovolgimento» meccanico, una inversione... antidialettica della dialettica hegeliana, applicata praticamente tale e quale – in molti passaggi persino alla lettera e con gli stessi esempi che si trovano nella *Logica* – alla materia e alla società, mentre il punto di vista critico-rivoluzionario e la peculiare “materia” a cui esso guarda (la storia e la società, con la natura “incorporata” fin dall’inizio) esigono l’elaborazione di una *nuova* dialettica, che mentre supera i limiti idealistici di quella hegeliana (con il famoso e mal compreso «capovolgimento»), ne conserva lo “spirito” (il metodo dialettico), cioè la tendenza a penetrare in profondità l’oggetto, a coglierlo nella sua *viva totalità*, nella feconda tensione tra i suoi momenti, e tra questi e quella totalità che ad essi conferisce senso e direzione. «... Il signor Dühring ... sa molto bene che il mio metodo di svolgimento *non* è quello di Hegel, perché io sono materialista, Hegel idealista. La dialettica di Hegel è la forma fondamentale di ogni dialettica, ma soltanto *dopo* l’eliminazione della sua forma mistica, ed è

appunto questo che distingue il mio metodo» (lettera di Marx a Kugelmann, 1868). L'ho detto altre volte: non basta semplicemente «capovolgere» la dialettica hegeliana per eliminarne la forma, che è sostanza, *mistica*. Troppo facile! Nonostante ogni sforzo, molta di quella «forma mistica» è rimasta appiccicata addosso alla dialettica engelsiana, a dispetto del «capovolgimento» operato nella sua famosa critica della «misteriosa spazzatura dialettica del signor Dühring», e nell'esposizione positiva che si trova nella *Dialettica della natura*. Scriveva Kant nella *Critica della ragione pura*: «Col termine *architettonica* intendo l'arte del sistema. Essendo l'unità sistematica ciò che trasforma una coscienza comune in una scienza ... Per sistema intendo l'unità di un molteplice di conoscenze sotto un'unica idea». Per Engels questa «unica idea» che fonda il suo sistema materialista è l'esistenza di leggi dialettiche universali. Calzanti, a me pare, sono anche questi altri passi kantiani: «E' possibile rendersi conto che l'autore, e sovente anche i suoi più tardi seguaci, brancolano attorno a un'idea, di cui non sono riusciti a venire in chiaro e si trovano così nell'impossibilità di determinare il contenuto particolare, l'articolazione e i confini della scienza».

Se uno vuole dire qualcosa di veramente interessante intorno alla natura del “marxismo”, prim'ancora di stabilire se esso sia o meno una «scienza sociale», deve porsi il problema di *cosa* si debba intendere con quella locuzione, di quali contenuti teorici, e quindi pratici, la si debba riempire per non ridurre il pensiero di Marx alla stregua del pensiero scientifico borghese. Come si può ben vedere nelle mie modeste “lettere filosofiche”, su questo punto non sospendo il giudizio, non sono né «agnostico» né «scettico», bensì *critico*, come dovrebbe esserlo ogni diligente scolarotto del barbuto di Treviri, e cioè a dire bisognoso di penetrare il concetto, di capirlo nella sua essenza storica e sociale, lasciando ad altri la poco scientifica arte della esibizione e della ripetizione. In quelle insulse lettere puoi osservare il processo di formazione del mio concetto di *scienza* riferito al pensiero borghese e a quello critico-rivoluzionario. Non ti piace? Questo l'avevo capito. Però non dire che nego al “marxismo” ogni carattere di «scienza sociale». Qui ti faccio solo notare che il carattere dei «risvolti pratici» causati dalle «leggi naturali» sono *qualitativamente* così diversi da quelli originati dalle «leggi sociali», per cui mentre in natura il “corpo solido” *deve* deterministicamente, *ferreamente*, cadere dall'alto verso il basso, nella storia e nella società il metaforico oggetto può anche “cadere” dal basso verso l'alto, ovvero lungo una traiettoria obliqua, magari andando a finire proprio sul cranio dello scienziato sociale che, incrociando cabalisticamente date, dati, auspici, profezie e quant'altro, si lascia andare ad azzardate, benché rigorosamente scientifiche, previsioni; poste

queste irriducibili differenze qualitative tra i due ambiti, e le rispettive «leggi di movimento», ogni loro accostamento che non abbia il carattere della mera analogia o della metafora è infondato, è l'espressione di una concezione metastorica. Il "marxismo" – ammesso che entrambi parliamo della stessa cosa – non è la scienza naturale "applicata" alla storia e alla società: esso è una *scienza nuova*, talmente nuova da apparire legittimamente, necessariamente, al pensiero scientifico borghese alla stregua di una confusa accozzaglia di filosofia, di storia, di economia, di politica, di etica e quant'altro ancora, appena passabile se lo si prende, alternativamente, o come economia, ovvero come filosofia, e così via, vale a dire se ridotto a "scienza oggettiva" specialistica. Preso in blocco, come in effetti deve venir preso, il "marxismo" meriterebbe la pattumiera. Per quel pensiero, ad esempio, nulla può esservi di più *metafisico* e contrario al metodo scientifico della *teoria del plusvalore* – con annessi concetti di sfruttamento, alienazione, estraniamento, reificazione, feticismo, impoverimento progressivo e *relativo* dei lavoratori, ecc. –, la quale invece rappresenta per me, e non solo per me, il vertice della *scienza* e della dialettica di Marx. Sono gli stessi concetti di *oggettività*, di *causalità*, di *metodo scientifico*, ecc. che all'interno del pensiero critico-rivoluzionario assumono una nuova dimensione "epistemologica", un nuovo significato.

Nel seno del movimento di emancipazione delle classi dominate il concetto di scienza si è rivelato una merce assai pericolosa, vischiosa, che andava e va maneggiata con cura, con la massima vigilanza critica, e purtroppo non sempre i cosiddetti "marxisti" si sono dimostrati capaci di trattarla con la dovuta... *scienza*. Qualche tempo fa ho riletto il "classico" testo kautskiano contro la rivoluzione d'Ottobre, *La dittatura del proletariato* (1918). Se uno volesse capire cosa si debba intendere per *riduzione evolucionistica* del «materialismo storico», ebbene è quel testo che dovrebbe leggere, soprattutto per cogliere la "ricaduta" pratica di quell'incurvatura teorica. Un solo esempio: «I bolscevichi sono marxisti e hanno entusiasmato col marxismo le masse proletarie che li seguono; ma la loro dittatura è in contraddizione con l'insegnamento marxista in base al quale nessun popolo può saltare o eliminare le fasi naturali di sviluppo». Insomma, «La vecchia sentenza o la cosiddetta legge: *non datur saltus in natura*» (Hegel) rimase un principio dogmatico insuperabile per l'evoluzionista *coerente* Kautsky. La sua *vera* teoria, maturata in decenni di studi e di riflessioni, ebbe finalmente modo di manifestarsi nella sua essenza nel momento critico della guerra e della rivoluzione, quando l'urgenza delle decisioni politiche manda all'aria ogni equilibrismo dottrinario.

Troviamo la spinoziana sostanza, sottoforma di *natura*, in uno degli scolari più diligenti di Engels, in Josef Dietzgen, i cui scritti sul materialismo trovano una certa eco nel noto testo “filosofico” di Lenin. Peraltro io cito dai *Quaderni filosofici* dello stesso Lenin, i quali riportano moltissime pagine degli «*Scritti filosofici minori*» del conciatore filosofo, debitamente glossati. Riporto qualche passo di Dietzgen che sembra attestare la sua “buona volontà” materialistica:

«Il concetto di materia e di materiale è tuttora un concetto molto confuso, ... così anche i materialisti della vecchia scuola meccanicistica discutono su che cosa sia la materia, domandandosi se rientri in questo concetto solo il palpabile e il ponderabile o se invece tutto possa essere detto materiale, persino lo spirito umano, dato che anche quest’oggetto serve come materiale alla teoria della conoscenza. Così, il tratto che differenzia tra loro i materialisti meccanicisti del secolo scorso e i materialisti socialdemocratici, che hanno frequentato la scuola degli idealisti tedeschi, sta nel fatto che i secondi hanno esteso il concetto ristretto della materia *puramente tangibile* a tutto ciò che materiale in generale ... Le scienze naturali del nostro tempo si attengono tuttora per molti riguardi alla posizione dei materialisti del secolo scorso ... Esse escludono dalla loro sfera di indagine lo studio dello spirito umano e di tutti quei rapporti che lo spirito suscita nella vita umana, cioè i rapporti politici, giuridici, economici, ecc., e in tal modo sono tuttora sotto l’influenza del vecchio pregiudizio secondo cui lo spirito è un che di metafisico ... Il materialismo socialista intende per “materia” non solo ciò che è ponderabile e tangibile, ma l’intero essere reale, tutto ciò che è contenuto nell’universo, e in esso è contenuto tutto, perché tutto e universo sono soltanto *due nomi per una stessa cosa*, poco importa che questa venga detta realtà, natura o materia» (*IncurSIONI di un socialdemocratico nel campo della teoria della conoscenza*, 1887).

La buona volontà di Dietzgen di trovare ciò che essenzialmente distingue il vecchio dal nuovo materialismo non si può certo negare, ma non si può nemmeno negare il fatto che egli faccia rientrare dalla finestra ciò che intende cacciare dalla porta, e cioè proprio lo screditato materialismo metafisico del XVIII secolo, quello che feticizza la materia «palpabile e ponderabile». Ma entra dalla finestra, anzi: dall’ingresso principale, anche il buon vecchio idealismo, visto che, secondo il Nostro, «lo spirito», e non la storia, la società, la prassi sociale umana, «suscita i rapporti politici, giuridici, economici, ecc.». E questo deve accadere necessariamente, perché in Dietzgen i concetti di *storia*, di *società* e di *prassi sociale* non sono sviluppati, rimangono sullo sfondo, e in ciò egli rimane fedele al suo primo maestro, a

Feuerbach, mentre rimane assai indietro rispetto al suo successivo maestro, a Marx, il cui materialismo si fonda proprio su quei tre concetti chiave. E' invece con Engels che Dietzgen entra in quasi perfetta sintonia, a causa della comune ideologia monistica. Per Dietzgen «Tutte le cose sono soltanto anelli della grande catena universale», una concezione coerente con le universali leggi dialettiche, che agiscono tanto nella natura quanto nella storia, stabilite da Engels. Scrive Dietzgen:

«Il materialismo socialista contemporaneo può infine comprendere che la specie della natura e i concetti sono prodotti normali della natura e che non c'è e non può esserci qualcosa che non rientri nell'unica categoria illimitata del mondo naturale».

Come accadde per Feuerbach, anche qui il concetto di natura oscura completamente i concetti di storia e società, all'interno dei quali Marx collocò anche il concetto di natura, perché solo attraverso la mediazione della prassi sociale la comunità umana scopre la natura, e si appropria dei suoi prodotti. Alla fine, per Dietzgen la differenza tra vecchio e nuovo materialismo si riduce a questo, che mentre il primo pone il dualismo tra materia e spirito, il secondo riconosce nella natura la sostanza assoluta ed eterna («le cose del mondo devono essere riguardate sub specie aeternitatis, dal lato dell'universo») che accomuna *tutte* le cose. Appunto, la sostanza spinoziana, rivista e corretta in senso «socialdemocratico». «L'universo vivente è la verità incarnata»: come dimostra «La religione della socialdemocrazia in sei sermoni», uno scritto del 1875, Dietzgen fu un «costruttore di Dio», per dirla con Lenin. Ma fu anche un darwinista coerente («Il nostro cervello, grazie alla selezione sessuale e alla lotta per l'esistenza, si svilupperà ancora in modo prodigioso e penetrerà sempre più nel fondamento primo naturale»), e un sostenitore della fusione di positivismo darwinista e filosofia hegeliana, secondo il Nostro due facce della stessa medaglia «dialettica». Ma penso che Feuerbach rimanesse il suo vero faro teoretico, come si evince anche da questi passi: «Secondo il *nostro* monismo, la natura è il fondamento ultimo di tutte le cose». Secondo il *mio* punto di vista, che non è un monismo, perché non accetta l'esistenza di una sola sostanza universale comune a tutte le cose, ma è un punto di vista storico e sociale, è la prassi sociale umane «il fondamento ultimo di tutte le cose», nel preciso significato che è mediante essa che l'uomo entra in intima relazione con tutto il mondo, *natura compresa*, la quale non si dà alla comunità degli uomini in modo puro e assoluto, «*sub specie aeternitatis*», ma nelle peculiari forme storiche e sociali attestate dalle religioni, dalle filosofie, dalle scienze, dalle ideologie.

## Indice

Presentazione	3
Lettera 1. <i>Come declinare l'oggettività del mondo?</i>	6
Lettera 2. <i>La prassi sociale umana, questa sconosciuta</i>	20
Lettera 3. <i>L'oggettività secondo Kant, Hegel e Lenin</i>	24
Lettera 4. <i>Il soggetto della prassi non è un Robinson gnoseologico</i>	41
Lettera 5. <i>Il punto di vista della totalità</i>	68
Lettera 6. <i>Il «marxismo» è una scienza o una coscienza (di classe)?</i>	88
Lettera 7. <i>La scienza borghese come ideologia e mezzo di produzione</i>	96
<i>Engels e il «vizio d'origine» degli epigoni</i>	110

