

Il pensiero di Marx: frattura o continuità?

Alessandro Testa

Centro Studi Nazionale “Domenico Losurdo”; redazione «Dienmedi»

ABSTRACT

Molta parte della critica moderna considera il pensiero di Marx diviso in due momenti inconciliabili: il pensiero giovanile di carattere umanista e hegeliano e quello maturo dedito a una fredda e distaccata analisi dei modi di produzione e dei rapporti sociali tra lavoro e capitale. Questo breve saggio propone invece una visione ermeneutica secondo la quale il pensiero giovanile non scompare nel Marx maturo ma ne innerva la sostanza. Questa ipotesi potrebbe trovare delle conferme nella produzione ultima del filosofo di Treviri.

Much of modern criticism views Marx's thought as divided into two irreconcilable moments: his early, humanistic and Hegelian writings, and his mature work, dedicated to a cold and detached analysis of modes of production and the social relations between labor and capital. This short essay, by contrast, proposes an interpretive vision according to which the early thought does not disappear in the mature Marx, but rather continues to inform its very substance. This hypothesis may find confirmation in the final works of the philosopher from Treviri.

KEYWORDS

Marx, rottura epistemologica, continuità, umanesimo, alienazione, comunità, Gattungswesen, etica

La vulgata di un Marx scisso in due pensatori pressoché inconciliabili – il giovane umanista intriso di idealismo hegeliano e il cinico «uomo di scienza» dedito alla dissezione chirurgica delle leggi di mercato – ha dominato la critica filosofica per gran parte del Novecento, fungendo da chiave di lettura per intere generazioni di studiosi.

Questa dicotomia, sostenuta con particolare forza da Louis Althusser nel suo celebre saggio *Per Marx* (1965), postulava l'esistenza di una “rottura epistemologica” avvenuta intorno al 1845. Secondo questa lettura, Marx avrebbe definitivamente abbandonato le categorie antropologiche dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* – quali l'alienazione (*Entfremdung*), l'essenza umana (*Gattungswesen*) e il lavoro come espressione del sé – per abbracciare un rigore materialistico in cui l'individuo come essere umano tende a scomparire, sostituito dai rapporti di produzione e dalle strutture economiche e sociali.

Tuttavia, considerare questa frattura come una cesura netta è un'operazione che rischia di sterilizzare la portata politica del pensiero marxiano, riducendolo a una fredda analisi meccanicistica dei flussi di capitale; la verità è che il concetto di “alienazione”, lungi

dall'essere un residuo giovanile di cui Marx si sarebbe ormai liberato, rappresenta il *fil rouge* che innerva sotterraneamente la sua intera produzione, via via trasformandosi ma mai scomparendo.

Quando, nei *Manoscritti del 1844*, il giovane Marx scriveva che «l'operaio diventa tanto più povero quanto più produce ricchezza»¹ e che il lavoro, anziché essere l'affermazione della propria umanità, diventa un'attività che «non soddisfa un bisogno di lavoro, ma è soltanto un mezzo per soddisfare bisogni estranei al lavoro»,² egli stava in realtà ponendo la pietra angolare di tutta la sua futura critica. È indubbio che nel *Capitale* (1867) il registro cambi radicalmente; la riflessione si sposta dall'essenza metafisica dell'uomo alle «leggi di movimento» del modo di produzione capitalista. Eppure, il rigore di Marx non è una negazione dell'umanesimo, bensì la sua traduzione in una dimensione storica e concreta.

Il passaggio dalla critica filosofica alla critica dell'economia politica non segna l'abbandono del soggetto, ma la scoperta della sua prigionia materiale. Come annotato nel primo libro del *Capitale*, il «feticismo delle merci» non è che l'evoluzione estrema della vecchia alienazione: «Il carattere sociale del loro lavoro appare ai produttori come un carattere oggettivo dei prodotti del lavoro, come proprietà sociali naturali di queste cose».³ Qui, il linguaggio scientifico non occulta il tema giovanile, lo oggettiva: l'alienazione non è più solo una sofferenza psichica o esistenziale, ma un'astrazione reale che governa i rapporti sociali.

Marx non smette di essere l'umanista che si interroga sulla disumanizzazione; diventa lo scienziato che descrive con precisione brutale il meccanismo che la rende necessaria. Come suggerito da studiosi come Ágnes Heller, l'intero edificio del marxismo maturo si regge sulla tensione etica inaugurata negli anni '40: la convinzione che la storia non sia un processo cieco, ma un processo che deve essere riportato sotto il controllo dell'attività umana libera, quel *Gattungswesen* (essenza generica) che Marx non ha mai cessato di considerare il fine ultimo di ogni trasformazione rivoluzionaria. Il ritorno del giovanile nell'ultimo Marx non è dunque un ritorno al passato filosofico, ma la costante riaffermazione che l'anatomia della società non ha senso se non è finalizzata alla riappropriazione dell'uomo da parte dell'uomo.

I testi dell'ultima fase del pensiero marxiano, lontano dall'essere mere appendici tecniche o correzioni di rotta, operano una sintesi magistrale tra la precisione analitica della maturità e l'intento salvifico della giovinezza. Il caso emblematico è la *Critica al Programma di Gotha* (1875), dove Marx non si limita a contestare i risvolti politici del socialismo riformista, ma delinea l'orizzonte di una società futura che recupera, potenziandola, la vocazione autenticamente liberatoria del suo pensiero giovanile. È qui che il concetto di lavoro subisce una trasfigurazione decisiva: «In una fase superiore della società comunista, dopo che sarà scomparsa la subordinazione asservitrice degli individui alla divisione del lavoro... il lavoro non sarà soltanto mezzo di vita, ma diverrà esso stesso il primo bisogno vitale».⁴ Questa affermazione costituisce il compimento dialettico del superamento dell'alienazione teorizzato trent'anni prima: il lavoro, da attività coercitiva e fonte di esteriorizzazione del sé, viene

¹ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968, p. 75.

² K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968, p. 77.

³ K. MARX, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, Editori Riuniti, Roma 1989, p. 88.

⁴ K. MARX, *Critica del Programma di Gotha*, a cura di F. Della Peruta, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 24.

riappropriato come espressione dell'essenza sociale dell'individuo, una *praxis* creativa che coincide con la realizzazione dell'essere umano come *Gattungswesen*.

Questa continuità si riverbera anche nella celebre massima, ripresa e approfondita nel medesimo scritto, secondo cui la società dovrà iscriverne sulle proprie bandiere: «Da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni!».⁵ Tale principio non è una semplice formula distributiva, bensì la traduzione economica di un imperativo etico che Marx aveva maturato sin dai tempi dei *Manoscritti del 1844*. L'emancipazione non si configura come una livellatrice uguaglianza formale – che Marx, nella *Critica*, definisce lucidamente come un «diritto dell'ineguaglianza» in quanto ignora le disparità individuali – ma come la creazione di una cornice sociale che permetta, finalmente, «il libero sviluppo di ciascuno come condizione del libero sviluppo di tutti». Qui, la maturità di Marx non recide i ponti con l'umanismo giovanile, ma ne fornisce lo strumento di realizzazione: se il giovane Marx intuiva la necessità della libertà, il Marx del 1875 ne descrive le condizioni materiali di possibilità, riconoscendo che tale sviluppo è precluso fintanto che persiste la «subordinazione asservitrice» del produttore ai rapporti di produzione.

Infine, l'attenzione del tardo Marx verso le formazioni sociali precapitaliste, cristallizzata nella *Lettera a Vera Zasulič* (1881), segna l'approdo definitivo di questa ripresa. Marx, lungi dal persistere in un rigido determinismo evolutivo, riabilita la comune rurale russa come potenziale fulcro di una rigenerazione sociale, dimostrando che il suo interesse per la «comunità» (*Gemeinwesen*) – nucleo vibrante delle riflessioni sui *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (1857-58) – non era affatto un momento preparatorio destinato all'oblio. Al contrario, l'ultimo Marx intuisce che le forme arcaiche di associazione, libere dal feticismo della merce, custodiscono le tracce di un'identità collettiva che il capitalismo ha frammentato. Attraverso questo ritorno all'indagine storica e antropologica, egli riconferma che la propria ricerca scientifica non ha mai avuto come fine ultimo la glorificazione della legge economica, bensì la comprensione dei sentieri tortuosi attraverso cui l'umanità tenta di ricomporre la propria unità, smarrita nella tempesta della modernità.

L'interesse per l'antropologia e per le forme comunitarie non occidentali, che assorbe quasi interamente le energie dell'ultimo Marx, trova la sua massima espressione nei cosiddetti *Quaderni etnologici* (*Ethnological Notebooks*, 1879-1882). Questo massiccio corpus di appunti e riflessioni – scaturito dalla lettura di autori come Lewis Henry Morgan, Henry Sumner Maine e John Budd Phœar – è stato a lungo derubricato a mera curiosità erudita o al rifugio di un pensatore ormai esausto. Al contrario, esso rappresenta il tentativo sistematico di fornire una solida base empirica e storica alle intuizioni filosofiche della sua giovinezza. Quando Marx, studiando la *Ancient Society* (1877) di Morgan, si sofferma con entusiasmo sulle strutture egualitarie delle antiche *gentes* e delle popolazioni native americane, come gli Irochesi, egli vi scorge la dimostrazione materiale che la frammentazione sociale e l'atomismo competitivo del capitalismo non costituiscono affatto una condizione “naturale” dell'uomo. Negli appunti sull'opera di Morgan, Marx trascrive e fa propria un'affermazione cruciale dell'antropologo statunitense, secondo cui il prossimo stadio della società

⁵ K. MARX, *Critica del Programma di Gotha*, a cura di F. Della Peruta, Editori Riuniti, Roma 1976.

rappresenterà «una rinascita, in una forma superiore, della libertà, dell'uguaglianza e della fraternità delle antiche gentes».⁶ Questa prospettiva evolutiva traduce e sostanzia in termini storico-empirici il superamento dell'alienazione e l'avvento del comunismo teorizzati nei *Manoscritti del 1844*.

In queste società prestatuali e preclassiste, il tardo Marx rintraccia l'esistenza tangibile di quel *Gemeinwesen*, la comunità vitale, che decenni prima aveva contrapposto alla desolazione della società civile borghese. Se il giovane filosofo denunciava come, sotto il dominio della proprietà privata, l'uomo fosse stato ridotto a un monade isolata ed egoista, alienato dai propri simili e dalla propria essenza generica, il vecchio studioso analizza minuziosamente le strutture di parentela e il possesso collettivo della terra per comprendere come i legami sociali potessero esistere senza l'intermediazione feticistica del denaro. Non vi è alcun romantico e ingenuo primitivismo in questa indagine: Marx non auspica un irrealizzabile ritorno al passato arcaico, ma individua in quelle formazioni sociali la prova incontrovertibile che un'esistenza non mercificata è sempre stata antropologicamente possibile. L'essere umano, liberato dalle catene della proprietà e dello Stato, si rivela spontaneamente capace di autogoverno e solidarietà.

La fase finale del pensiero marxiano non segna dunque l'eclissi della sua indagine filosofica sull'essere umano, ma il suo definitivo radicamento nella storia profonda dell'umanità. Lo sguardo antropologico di questo periodo serve a smantellare le pretese di eternità delle istituzioni borghesi – lo Stato centralizzato, la famiglia patriarcale, il diritto di proprietà – dimostrandone la genesi storica e, conseguentemente, la natura transitoria. In questo incessante scavo etnologico, egli non rinnega minimamente la spietata lucidità scientifica del *Capitale*, ma la orienta nuovamente verso la medesima urgenza etica degli esordi: decifrare come le relazioni umane possano emanciparsi dalla dittatura del valore per tornare a essere libere espressioni di un'autentica socievolezza. Questo sforzo conclusivo conferma che il nucleo pulsante del suo pensiero è rimasto coerente fino all'ultimo respiro, traducendo le speranze della giovinezza in una matura, rigorosissima e implacabile critica dell'esistente.

La maturità di Marx non segna dunque la fine della sua vocazione filosofica, ma la sua incarnazione definitiva e il suo compimento dialettico. L'errore di una certa vulgata esegetica, che ha voluto contrapporre il “Marx-scienziato” al “Marx-filosofo”, risiede nell'incapacità di cogliere come l'intera anatomia della società borghese, minuziosamente decostruita nei tre volumi del *Capitale*, sia in realtà funzionale al medesimo progetto di emancipazione umana che aveva infiammato gli scritti del 1844. La scientificità non funge qui da velo protettivo contro l'idealismo giovanile, bensì da strumento necessario per renderlo fattuale: Marx comprende che l'alienazione, che nelle pagine della giovinezza appariva ancora come un concetto in gran parte fenomenologico, è in ultima analisi una struttura sociale determinata che non può essere superata attraverso un mero sforzo di autocoscienza, ma richiede una trasformazione radicale della prassi materiale.

Le suggestioni che affiorano nelle ultime pagine, dal *Programma di Gotha* ai *Quaderni etnologici*, lungi dall'essere derivate tardive, confermano che il cuore pulsante del pensiero

⁶ K. MARX, *Quaderni etnologici*, a cura di F. Meli, Feltrinelli, Milano 1972, p. 124.

marxiano è rimasto intatto. La missione di liberazione intrapresa nei suoi anni più verdi si è semplicemente dotata di un'armatura analitica più spessa e consapevole, senza mai perdere la propria bussola etica. Il passaggio dalla critica all'alienazione alla critica del feticismo delle merci non è una rinuncia, ma una declinazione più profonda della medesima istanza: la denuncia di un mondo in cui l'uomo è asservito a entità astratte da lui stesso create. L'ultimo Marx resta, in questo senso, il filosofo della libertà che osserva, con immutata inquietudine, la spoliazione dell'individuo a opera del Capitale, cercando nel tempo – proprio e dell'umanità – lo spazio per una possibile, nuova affermazione della soggettività umana.

In questa sintesi estrema, il cerchio si compone senza mai tradire la tensione originale. La distinzione tra un Marx "giovane" e un Marx "maturo" perde di significato di fronte all'evidenza di un'opera che, nel suo svolgimento, si rivela unitaria e coerente. Le sue ultime battute non sono una ritirata verso un umanismo ingenuo, bensì il coronamento di un percorso che ha preteso di affrontare la realtà nella sua durezza materiale proprio per poterla infine sollevare. La liberazione dell'uomo, che nel 1844 era un'intuizione di una mente brillante quanto tormentata, si trasforma, nell'ultimo Marx, in un programma che poggia sulle fondamenta di una conoscenza profonda della storia e delle leggi che governano il divenire delle società. Si conferma così che la sua è sempre stata un'unica, ininterrotta meditazione sulla dignità umana, che ha saputo resistere al peso delle proprie scoperte analitiche per mantenere intatta, fino alla fine, la promessa di un'umanità finalmente padrona del proprio destino.