



**Università
degli Studi
di Palermo**

AREA QUALITÀ, PROGRAMMAZIONE E SUPPORTO
STRATEGICO
SETTORE STRATEGIA PER LA RICERCA
U. O. DOTTORATI

Dottorato di ricerca in Scienze della Cultura
Dipartimento Culture e Società
Settore Scientifico Disciplinare M-PED/01

Le temporalità multiple.

Marx e il problema dello spazio, del tempo, dello spazio-tempo

IL DOTTORE

ALESSANDRO CASULA

LA COORDINATRICE

**CHIAR.MA PROF.SSA GIULIA DE
SPUCHES**

IL TUTOR

CHIAR.MO PROF. PIETRO MALTESE

CO TUTOR

**CHIAR.MA PROF.SSA ALESSANDRA
DI MAIO**

CICLO XXXV

ANNO CONSEGUIMENTO TITOLO 2022/2023

<i>Introduzione</i>	4
<i>Capitolo I</i>	13
Filosofia della storia, teoria della storia, epistemologia della storia	13
Ontologia della storia	30
Un esempio giovanile: la legge sui furti di legna	41
<i>Capitolo II</i>	51
Storicismo, determinismo e marxismo	51
Storicismo e dispotismo	69
<i>Capitolo III</i>	85
Astrazione reale come criterio epistemologico per la deduzione delle categorie di un'ontologia della storia	85
Marx e la Russia	100
<i>Bibliografia</i>	118

Introduzione

La questione della concezione, o, si potrebbe dire, delle concezioni – qualora si volesse assumere che essa non sia invariabile e omogenea lungo tutti i testi – della temporalità storica che è possibile inferire dalle opere di Karl Marx ha ricevuto, negli ultimi anni, un'attenzione specifica nella letteratura marxologica¹. Per quanto possa sembrare scontato, vale la pena evidenziare le difficoltà insite nel tentativo di delineare con chiarezza con quali termini possa descriversi la visione della storia consegnata dai testi del *Moro*. Questa, per così dire, impresa è a maggiore ragione importante poiché i termini utilizzati tradizionalmente per denominare la cornice metodologica ed epistemologica della sua produzione intellettuale – e che si possono estendere a tutta la tradizione scientifica e politica che discende dalle sue opere – sono quelli di *materialismo storico*. Si può obiettare che Marx, come sottolinea Tomba e come verrà recepito a partire dal primo paragrafo del primo capitolo, non utilizza questa locuzione, preferendone altre come *materialista pratico*. Rimane, però, anche nella nozione di prassi, l'esigenza di produrre un dispositivo teorico-pratico che consenta sia l'esercizio razionale dell'analisi delle realtà storiche materiali, ovverossia la possibilità della storiografia come scienza sociale razionalmente fondata, sia l'esercizio dell'intervento pratico-politico nella storia in modo deliberato, organizzato, consapevole e volontario. Inoltre, benché la questione della conformazione del tempo storico sia particolarmente rilevante per l'inquadramento ermeneutico dei testi marxiani e delle successive tradizioni marxiste, essa si darebbe anche in qualsiasi contesto filosofico e scientifico che pretendesse di porsi come sistema di conoscenze vere e giustificate circa la realtà sociale dell'essere umano intesa nella sua concreta dimensione di mutevolezza. Sarebbe, dunque, necessaria affrontarla in tutti i quei casi in cui non si vuole costruire uno schema concettuale astratto e invariabile entro cui sussumere ogni tipologia di realtà materiale, pretendendo che sia la realtà a doversi uniformare al prodotto dell'intelletto e non il contrario. Al fine di mettere in evidenza la necessità di rifiutare qualsivoglia possibilità di ricostruire, a partire dai testi marxiani, un paradigma intellettuale della realtà storica

¹ A questa altezza, si noti, tra i tanti, i recenti lavori di (Tomba 2011), (García-Quesada 2021), (Anderson 2010), (Morfino 2018), (Tombazos 2014), (Harootunian 2015),

di tipo siffatto – cioè venato da una costruzione metafisico-deduttiva che fa discendere ogni analisi specifica dei fenomeni materiali dalla loro capacità di presentarsi come esempi di uno schema preordinato – si preferirà utilizzare, in questo lavoro, i termini *epistemologia della storia* al posto dei termini *filosofia della storia*. Con ciò non si vuole affermare con granitica certezza che ogni *filosofia della storia* non possa che essere, inevitabilmente, un paradigma concettuale intrinsecamente metafisico, nel senso deteriore del termine. Sarebbe una posizione troppo ristretta e ideologicamente orientata, che non darebbe conto della complessa eterogeneità di tale campo di studi, della numerosa varietà di approcci rilevabili nel corso della storia delle idee filosofiche e, tutt'oggi, riscontrabile.² Sarebbe riduzionistico comprimere in un unico insieme rigidamente metafisico un complesso di proposte concettuali che vanno da Vico a White, da Koselleck a Walsh. Posto, però, che, quando si parla di *filosofia della storia* come ambito preciso di produzione di riflessioni e argomentazioni, si sta parlando di tutta la pluralità delle voci che lo compongono, deve rilevarsi l'impossibilità di espungerne alcune mantenendone altre. Non è, in definitiva, possibile separare, dentro questo macro-insieme che potrebbe dirsi (storia) della *filosofia della storia*, la componente idealistica o positivista da quella meta-narrativa o socio-antropologica; lo sviluppo concreto della disciplina si costituisce, infatti, come un dialogo inestricabile tra tradizioni e metodologie distanti, ma che portano avanti un mutuo riconoscimento fondato su un terreno comune. Sarebbe problematico, per questa ragione, introdurre anche il materialismo storico all'interno di questo campo conoscitivo – ancorché, è noto, presso non pochi marxismi il materialismo storico sia stato proprio decifrato alla stregua di una filosofia della storia. In altre parole, al fine di evitare qualsiasi rischio di far ricadere anche le pagine marxiane all'interno di alcuni paradigmi filosofici che ne restituirebbero un'immagine distorta, si preferirà la denominazione *epistemologia della storia* per designare il metodo di approccio marxiano alla materia storica, orientando l'ordine del discorso in un senso primariamente razionale ed empiricamente fondato. Detto altrimenti, il materialismo storico, e la sua epistemologia della storia, quali concezioni scientifiche³ – intendendo il lemma scienza come un sistema di conoscenza che produce contenuti fondati, giustificabili e che possiedono un sufficiente portato veritativo, ma che,

² Cfr. (Little 2020)

³ Sul tema, cfr. (Sgrò, Allora «ci sarà una sola scienza». Sul rapporto tra natura e storia in Karl Marx 2011, 77, 80), che contrappone la «*scienza storica*» marxiana alla filosofia classica tedesca. Nello stesso testo, l'autore segnala come, in Marx, il tempo non rappresenti la «somma o la semplice giustapposizione di infiniti attimi, né [...] la *distensio animae* di agostiniana memoria», bensì – per citare direttamente l'intellettuale di Treviri – «lo spazio dello sviluppo umano» (Marx e Engels 1987, 143)

contemporaneamente, si presentano in formulazioni costantemente provvisorie, emendabili e aperte all'ibridazione e alla falsificazione. D'altronde, questo lavoro ha il proposito di contribuire a rompere l'idea di una ricostruzione di una concezione stadiale della storia in quanto centrale nel e fondante del pensiero marxiano, la quale rischierebbe di condurci a una configurazione della temporalità storica "derivante dalla secolarizzazione dell'*eschaton*" che restituirebbe un "«tempo che volge alla fine»" e che si "storicizz[erebbe] nel Progresso che, procedendo per stadi volti al perfezionamento, acceler[erebbe] verso la Liberazione."⁴ Con ciò non si vuole, in ogni caso, affermare che non sia possibile trovare alcun riscontro in alcun testo marxiano di posizioni, di argomentazioni, di accenni a una concezione della storia di tipo stadiale. Effettivamente, alcuni testi – segnatamente, tra gli altri, il *Vorwort* 1859 e gli articoli per il *New York Daily Tribune* del 1853 – si potrebbero prestare a un'interpretazione compatibile con un *framework* vagamente e almeno parzialmente deterministico e meccanicistico delle epoche storiche, collocandole lungo una linea temporale crescente in termini di progresso generale, di libertà individuale e collettiva, di miglioramento orientato per gradi alla produzione ineluttabile di una società superiore. Si potrebbero ignorare questi passaggi marxiani e derubricarli ad affermazioni ininfluenti o periferiche all'interno delle opere del *Moro*, ma si cadrebbe facilmente in una *petitio principii* assumendo che la postura scientifica con cui egli si approccia alla storia sia consistentemente non stadiale lungo tutta la sua produzione intellettuale. Inoltre, si appiattirebbe lo sviluppo del pensiero dell'intellettuale di Treviri, negandogli una delle caratteristiche primarie del materialismo storico: la dimensione concreta situata dinamicamente nel divenire della storia che permette continue e provvisorie emendazioni e slittamenti. Inoltre, questo aspetto di provvisorietà e incompiutezza nel metodo – che non va inteso come un'assenza di solidità scientifica, piuttosto come una dimostrazione immanente della necessità della conoscenza razionale di tenere insieme il principio di proliferazione delle teorie scientifiche e il principio di tenacia⁵ – si accompagna all'idea di una concezione della storicità che non pretende di attribuirle un significato esterno e, di conseguenza, che si presta a una moltiplicazione delle temporalità di cui è composta. Questa è, senza dubbio, una strada produttiva e consapevole per rifiutare la tendenza alla singolarizzazione delle storie tipica della razionalità moderna occidentale di cui, d'altronde, si servono le formazioni socio-economiche

⁴ (Gentili 2012, 146) Di Gentili, cfr. pure (2018)

⁵ Cfr. (Feyerabend 1976, 292)

capitalistiche come dispositivo di disciplinamento delle eccentricità.⁶ Ciononostante, non è intenzione di questo lavoro proporre una sostanziale indifferenza rispetto alla possibilità di scegliere, di volta in volta, se riferirsi alla visione delle temporalità all'interno del materialismo storico in modo deterministico e unilineare o, invece, in modo multilineare e attraverso la metafora delle stratificazioni geologiche.⁷ Si vuole proporre, infatti, l'ipotesi di lavoro in base alla quale esiste una forma di preferenza gerarchica attribuibile alle due cornici epistemologiche e il criterio di demarcazione si compone di due aspetti: uno interno ai testi di Marx – poiché si noterà che esso attraversa tutta la sua produzione, dall'articolo giovanile sui furti di legna pubblicato sulla *Gazzetta Renana*, attraversando il XXIV capitolo del *Capitale*, fino ad alcuni tardi scritti come la lettera a Zasulič, quella all'*Otečestvennye Zapiski* e ai cosiddetti *Quaderni etno-antropologici* – e uno interno alla struttura formale del materialismo storico in quanto metodo teorico-pratico di indagine e di azione.⁸

A questo proposito, si è scelto di portare avanti un confronto tra due tradizioni che raramente hanno avuto un mutuo dialogo significativo – se si escludono le testimonianze del marxismo analitico anglosassone e altre due meno dibattute, alle latitudini occidentali, scuole filosofiche o scientifiche: la scuola economica di Kyoto⁹ e il marxismo analitico polacco¹⁰ –: la cosiddetta filosofia analitica angloamericana e la tradizione riconducibile a Marx ed Engels. Si è scelto di compiere questa operazione per due ragioni distinte ma, allo stesso tempo, omogenee.

In prima battuta, giova riconoscere nel materialismo storico un metodo di ricerca della realtà sociale che non soltanto si occupa, come terreno di analisi privilegiato, della storia e della storicità della realtà umana, ma anche si situa all'interno della storia, compresa, in questo caso, la storia delle idee e della conoscenza, e non può fare a meno di intrattenere un rapporto di incontro e, se è il caso, di

⁶ Si può considerare questo fenomeno come il corrispettivo temporale del disciplinamento spaziale necessario ai processi di valorizzazione del capitale di cui scrive Moulner Boutang: “il problema centrale dei datori di lavoro è consistito nell'immobilizzare il dipendente, su scala planetaria, le politiche degli Stati-nazione si trovano molto più spesso di fronte al problema di impedire un eccesso di mobilità degli uomini e la loro fuga fuori dai mercati del lavoro, strutturati istituzionalmente, che non a quello di farli muovere.” (Moulner Boutang 2002, 26)

⁷ Che, oltre a dare il titolo al testo di (Tomba 2011), è presente, come si vedrà nel III capitolo, nelle bozze marxiane della lettera a Zasulič.

⁸ Cfr. Little che, quando si riferisce al problema del determinismo in Marx, dimostra di tenere in conto le affermazioni di Popper sul determinismo marxiano, che considera una reputazione assodata, benché egli stesso lo problematizzi: “In spite of their reputations as historical determinists, Hegel and Marx each had their own versions of skepticism about «learning from history» in particular, the possibility of predicting the future based on historical knowledge.” (Little 2010, 89)

⁹ Cfr. (Negishi 2004)

¹⁰ Cfr. (Skolimowski 1967)

scontro con altre concezioni della realtà e altre formulazioni concettuali. In altre parole, il materialismo storico non si può chiudere in una *comfort zone* in cui dialogare solamente con altri impianti teorici in qualche modo affini o immediatamente compatibili – che siano tali per genesi comune dalle stesse linee di pensiero o per una postura analoga rispetto agli esiti pratico-politici auspicati – oppure scontrarsi con altri paradigmi teorici irriducibilmente avversi. Una delle sue caratteristiche è quella di considerare ogni prodotto degli esseri umani, inclusi i prodotti dell'intelligenza e della conoscenza, come prodotti storicamente fondati sia per quanto riguarda la loro genesi, sia per quanto riguarda il loro campo d'azione; il che comporta che anche i programmi di ricerca scientifica, come qualsiasi prodotto umano, possano essere emendati, confutati, ricalibrati all'interno del confronto con tutto l'insieme dei prodotti del pensiero e delle relazioni concrete che formano i rapporti tra individui e tra gruppi di individui (come le classi) e le strutture di potere che ne rappresentano la condensazione formale. Il materialismo storico non può essere collocato al di fuori di una dinamica di questo genere, se non si vuole rischiare di confutarne la validità proprio sulla base dei suoi stessi assiomi. Nel merito, il momento dello scontro è rappresentato dal vaglio della solidità dal punto di vista argomentativo e in relazione ai testi marxiani della famosa critica di Popper al presunto determinismo del *Moro*. Essa rappresenta, a quasi novant'anni dalla stesura di *Miseria dello storicismo* e ottanta da *La società aperta e i suoi nemici*, uno dei tentativi più completi, radicali e, invero, lo si vedrà, discutibili di critica della rilevanza scientifica del materialismo storico e della legittimità delle pratiche politiche che ne possono derivare. Benché gli scritti del filosofo viennese siano sostanzialmente ignorati da una parte della letteratura marxologica e filosofica in generale, essi sono tutt'oggi tenuti in grande considerazione, in modo più o meno esplicito, da una parte altrettanto grande del dibattito internazionale.

In seconda battuta, posto che si voglia seguire Marx nel definire il suo lavoro come un esercizio di un sapere scientifico¹¹ e, di conseguenza, trattare il suo metodo di analisi come un metodo dalla natura eminentemente epistemologica, può essere utile, al fine di lumeggiare con un sufficiente

¹¹ Si veda, a titolo di esempio, la prefazione alla prima edizione del *Capitale*, in cui Marx presenta, in modo inequivocabile, il suo testo come un lavoro scientifico: "Il detto «ogni inizio è difficile» vale per tutte le scienze" (Marx e Engels 2011, 9). E ancora, più avanti, paragona il suo lavoro a quello del fisico: "Il fisico osserva i processi naturali nel luogo dove essi si manifestano nella forma più pregnante e meno offuscata da influssi perturbatori, oppure, quando è possibile, fa esperimenti in condizioni tali da garantire lo svolgersi del processo allo stato puro. In quest'opera debbo indagare il *modo di produzione capitalistico e i rapporti di produzioni e di scambio* che gli corrispondono. Fino a questo momento, loro sede classica è l'Inghilterra. Per questa ragione è l'Inghilterra principalmente che serve a illustrare lo svolgimento della mia teoria." (Marx e Engels 2011, 10)

grado di precisione il «nucleo»¹² del materialismo storico, condurre un'analisi della struttura interna sia dell'insieme di asserzioni che lo compongono, sia della natura e della caratterizzazione degli enti su cui queste asserzioni pretendono di formulare delle descrizioni. Soprattutto la questione degli enti che formano la materia specifica su cui un programma di ricerca produce delle asserzioni non è una questione banale né scontata nell'ambito delle cosiddette scienze sociali, più di quanto non lo sia nelle scienze empiriche della natura. O meglio, al netto di improbabili ipotesi solipsistiche estreme in cui non si pone alcun garante della realtà del mondo, le scienze naturali posseggono un *core* di enti di cui riconoscono l'esistenza, quantomeno in quanto materiale specifico di analisi; posseggono, cioè, un'ontologia sufficientemente chiara e strutturata che permette di sapere, con ragionevole certezza, che è legittimo identificare un campo di studi specifico di tali saperi scientifici. Ciò non si deduce solamente dall'impegno ontologico per la semplice esistenza di una serie di enti (le stelle, gli atomi, le molecole, i funghi, e così via), che è, pur sempre, necessaria; questa non basterebbe da sola a giustificare immediatamente l'inserimento di uno di essi tra gli oggetti di studio di una specifica scienza. Portando un esempio, è imprescindibile per la biologia il riconoscimento dell'esistenza di una tal cosa come le piante, ma non è sufficiente: per rientrare nel campo specifico di studio della biologia è necessario il riconoscimento dell'esistenza delle piante in quanto forme di vita. All'interno delle scienze sociali è questo secondo passaggio a essere cruciale, benché anche la semplice affermazione dell'esistenza di un ente non sia triviale in questi ambiti del sapere umano.¹³ Ponendo, però, di poter assumere con ragionevole approssimazione la semplice esistenza di alcuni oggetti, siano essi naturali, sociali o contemporaneamente naturali e sociali, è meno autoevidente, invece, quali di questi oggetti e delle relazioni che intercorrono tra essi siano anche degli oggetti e delle relazioni specifici di una certa scienza sociale. Nel caso del materialismo storico, si pone il problema di quali oggetti rientrano all'interno dell'indagine sulla realtà sociale storicamente considerata. Senonché, in questo caso, esiste anche un secondo livello, più radicale, di incertezza per quanto concerne la conformazione dell'ontologia specifica di questo metodo epistemologico: visto che il materialismo storico, come si è detto in precedenza, è un paradigma di ricerca incompatibile con l'idea che si possano costruire degli schemi astratti, universali e *a priori* che non

¹² Cfr. (Lakatos 1976, 209 e ss.)

¹³ Nel novero delle scienze sociali la scelta di un paradigma teorico influenza in modo sostanziale l'ammissione degli enti all'interno delle proposizioni accettate in una certa scienza. Si veda, a titolo di esempio, il caso della psicologia: all'interno di un programma di ricerca di tipo psicanalitico sarà decisamente scontato assumere l'esistenza di una cosa come l'inconscio; all'interno di altri programmi di ricerca, invece, come quello cognitivo, non è così immediato.

tengano conto della produzione storica delle idee e delle conoscenze umane, può darsi, alla sua base, un'ontologia della storia che deduce le sue categorie fondamentali al di fuori della viva materia storica? Qualora non fosse questo il caso, che genere di deduzione delle categorie della conoscenza storica sarebbe compatibile con i postulati metodologici del materialismo storico?

Da queste considerazioni deriva la proposta di utilizzo di due autori molto distanti per formazione e per produzione intellettuale, al fine di operare il tentativo di ricostruire un'ontologia della storia coerente con i testi marxiani e, soprattutto, con la concezione della temporalità storica intesa a dare ragione di una multilinearità a-stadiale: Quine e Sohn-Rethel. A questa altezza, soprattutto il filosofo americano, letto attraverso le lenti del principio di traducibilità reciproca dei linguaggi elaborato da Gramsci¹⁴, ha il pregio di restituire una proposta che è possibile accogliere, con le dovute traslazioni di significato, come ausilio alla strutturazione interna di un'ontologia della storia che tenga insieme il realismo epistemologico e il relativismo concettuale.¹⁵ Come si vedrà in modo più dettagliato nel secondo paragrafo del primo capitolo, la possibilità di considerare tutti gli oggetti presenti in una ontologia della concezione della storia del materialismo marxiano, inclusi quelli che fungono da categorie cardinali che permettono la produzione di conoscenza – segnatamente il tempo, lo spazio e la loro relazione –, come delle variabili vincolate è di grande aiuto per delineare una struttura logica interna di questo sistema di asserzioni; a condizione che, utilizzando proprio l'idea di mutua traducibilità, si consideri il vincolo delle variabili non in termini puramente logico-linguistici, ma in termini storico-sociali; cioè si ancori la capacità di configurare e riconfigurare costantemente il processo di significazione alla produzione della realtà materiale e dalle relazioni concrete. La proposta di Quine, però, non produce, in questa versione riparametrata alle esigenze metodologiche del materialismo storico, la giustificazione del passaggio dai dati concreti, che rimangono esterni per definizione, se non in modo tangenziale, all'impianto categoriale di una costruzione epistemologica. La funzione di catalizzatore, invece, che permette di ricomprendere il discorso marxiano unitamente a un dibattito, come quello analitico sulle questioni ontologiche (Quine, Hacking) e, più in generale, sulla filosofia della storia come campo specifico del sapere (Little, Danto), viene svolta dalla nozione sohn-retheliana di *astrazione reale*. Essa, benché fosse stata sviluppata dall'economista di Neuilly-sur-Seine in stretta correlazione col denaro, così stretta da

¹⁴ Cfr. (Gramsci 1975, Q 11, sez. V) Per un inquadramento complessivo della filosofia gramsciana della praxis cfr. (Cospito 2011), (Filippini 2015), (Frosini 2003), (Thomas 2009)

¹⁵ Cfr. (Putnam 1991, 28 e ss.)

fargli affermare che “l’astrazione reale può in genere apparire solo nel denaro coniato”¹⁶, rappresenta la chiave del fortunato tentativo di Sohn-Rethel di formalizzare un’impalcatura epistemologicamente fondata del materialismo storico, che tenga insieme il momento concreto della deduzione materiale delle categorie concettuali con la loro forma astratta dell’intelletto. In questo senso è, forse, possibile estendere la nozione di *astrazione reale* fino a sovrapporla a quella di *variabile vincolata* di Quine, mantenendo contemporaneamente sia l’idea della costante risignificazione valoriale (la variabile) in relazione all’ambiente storico in cui esse sorge e opera (il vincolo), sia la direzionalità del processo che oscilla continuamente tra il momento dell’astrazione dell’intelletto – che, nei termini della divisione sociale del lavoro, consiste nel lavoro intellettuale – e tra il momento della materialità – il lavoro manuale; momenti distinti solo congiunturalmente, ma che si possono ricomporre nelle prassi. Per essere ancora più chiari, Quine e Sohn-Rethel saranno preziosi per giustificare un’epistemologia della storia che contenga, nel suo nucleo teorico, la concezione della temporalità come strutturalmente molteplice, frastagliata; come, in definitiva, un campo di forze complesso che si riconfigura costantemente nella sua conformazione.

Il punto di caduta elettivo all’interno delle pagine marxiane delle riflessioni riassunte finora, quello che può essere considerato il terreno empirico dove è possibile saggiare la presenza di una teoria della storia caratterizzata da una temporalità multilineare nella sua “forma più pregnante e meno offuscata da influssi perturbatori”, è costituito dalle tarde pagine sulle cosiddette formazioni pre-capitalistiche in Russia: in particolar modo la già citata missiva, mai spedita, all’*Otečestvennye Zapiski* del ’877 e le bozze di lettera alla militante populista Vera Zasulič del 1881, oltre all’introduzione alla seconda edizione russa del *Manifesto* del 1882. È in queste occasioni che Marx rifiuta nettamente e con estrema precisione qualsivoglia possibilità di interpretare in senso meccanicistico e stadiale la sua visione del tempo storico e la nozione di accumulazione originaria, così come viene presentata nel capitolo XXIV del *Capitale*, non come una categoria generale della storia, che necessariamente dovrà occorrere in ogni luogo e in ogni tempo nelle stesse forme e con le stesse modalità e gli stessi esiti dell’Inghilterra moderna, bensì come uno “schizzo storico” che non pretende di trasformarsi in una teoria generale sovrastorica. Per questa ragione, dunque, l’attento studio marxiano sull’Obščina, che ci viene restituito soprattutto, nella sua forma non sistematica e provvisoria, nelle bozze dell’epistola a Zasulič, rivela l’interesse del Moro per la permanenza dell’anacronismo, del non-contemporaneo, all’interno di una formazione socio-economica, come

¹⁶ (Sohn-Rethel 1991, 32)

un'increspatura che permette di fare emergere, con tutta la sua forza, la dimensione di crisi strutturale e radicale del mondo sociale borghese. Gli studi antropologici marxiani di quegli anni, di cui abbiamo un'importante testimonianza nei quaderni di appunti, già citati, conosciuti col nome di *Quaderni etno-antropologici*, e soprattutto le sue letture di Morgan, sono centrali non solo nell'elaborazione delle considerazioni del *Moro* sull'Obščina, ma anche per l'utilizzo che ne fa Engels per gli studi che confluiscono nella stesura dell'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*. E nonostante in letteratura si trovino accostamenti tra le parole di Engels sulla comune germanica¹⁷ e quelle di Marx sulla comune russa, l'interesse di quest'ultimo per l'Obščina non deriva dal rilevamento di caratteristiche peculiari della comune russa che le permetterebbero di ricoprire un ruolo paradigmatico atemporale per la costruzione dell'alternativa rivoluzionaria socialista, come se fosse un *exemplum* pratico-politico universale; piuttosto, per una caratteristica accidentale dell'Obščina: quella di essere ancora vitale nella formazione socio-economica russa, seppur, in qualche misura, minacciata dagli eventi a lei contemporanei, sia nella misura in cui essa condizionava la prospettiva culturale delle masse contadine dell'impero zarista, sia nella misura in cui essa rappresentava una componente fondamentale della struttura economica di quel paese. Ecco, in buona sostanza, le ragioni per le quali a tutt'oggi la letteratura marxologica (e non solo) continua a interrogarsi (e a interessarsi) di queste (apparentemente marginali e tangenziali) pagine dell'ultimo Marx: non si tratta di un interesse congiunturale, ma di una questione che interroga in profondità la definizione della concezione della temporalità storica nel senso dell'intersezione vitale e produttiva dei tempi asincroni e contemporanei per la produzione della realtà sociale e delle prassi politiche.

¹⁷ Cfr. (Basso 2012, 99-100)

Capitolo I

Nella prima parte di questo capitolo, si tenterà di prendere in esame due macro-questioni la cui corretta illuminazione risulta propedeutica per aggredire il problema-Popper (che verrà affrontato nel secondo capitolo). In particolare, verrà affrontata la questione della denominazione del materialismo storico come epistemologia della storia e quella della ricostruzione di una ontologia della storia coerente con il metodo d'indagine marxiano. Dopodiché, nell'ultimo paragrafo, si introdurrà una prima lettura di un testo marxiano – gli articoli sulla legge sui furti di legna pubblicati sulla Gazzetta Renana nel 1842 – funzionale a delineare una prima traccia della presenza della molteplicità e asincronia delle temporalità storiche. Difatti, il giovane Marx presenta, in alcuni cardinali passaggi dei suddetti articoli, una visione della relazione tra il passato e il presente che non si pone all'interno di uno schema rigidamente stadiale e teleologico, ossia orientato a un progressivo avvicinamento a una forma superiore di società. Piuttosto, essi mostrano la possibilità di individuare un'aurorale concezione di una metodologia scientifica fondata su un programma di ricerca epistemologicamente più articolato rispetto a quello di una filosofia della storia tradizionalmente intesa.

Filosofia della storia, teoria della storia, epistemologia della storia

Come segnalato nell'Introduzione, la questione delle temporalità multiple, o teoria dello “sviluppo ineguale” e “non lineare” della “storia”¹⁸, in Marx implica una serie di interrogativi che addirittura eccedono l'inquadramento teoretico del cosiddetto materialismo storico per due ordini di ragioni: a) innanzitutto, perché è pressoché impossibile formare un discorso sui fatti umani che sia compiuto sul piano teorico ed efficace sul piano pratico-politico senza una concezione della storia, non importa quanto essa sia più o meno complessa o capace di comprendere allo stesso modo e senza

¹⁸ (Basso 2012, 81)

eccezioni qualsiasi evento. Oppure, come sarebbe meglio dire, è impossibile considerare la possibilità di comprendere le dinamiche sociali e agire sulle di esse senza una concezione della storia se consideriamo che “l’oggetto della storia è per natura l’uomo, o meglio, gli uomini,”¹⁹ non solo, o non tanto, in qualità di individui in quanto tali, a meno che non si voglia ridurre la storiografia a una collazione di biografie di singole vite, più o meno famose; piuttosto, bisogna sottolineare che “la storia [...] è conoscenza dell’organizzazione sociale umana,” all’interno di una prospettiva dinamica che tiene conto delle “condizioni che orientano la natura della civiltà”, soprattutto nella misura in cui viene intesa ponendo il giusto risalto “alla socialità [...] e ai differenti modi in cui un gruppo di esseri umani acquisisce la superiorità su un altro.”²⁰ Non è, infatti, superfluo ricordare come un’interpretazione della storia sia presente nella storia del pensiero occidentale sin dall’antichità, in qualsiasi forma essa si configuri: come decadenza da uno stato originario superiore (Platone nel *Crizia*), come ciclo destinato ripetersi (gli Stoici), come regno della casualità e del particolare (Aristotele nella *Poetica*)²¹, resta ferma la necessità di costruire un’idea di massima di quello specifico oggetto che denominiamo storia cosicché sia anche possibile parlare di una specificità della conoscenza storica.

b) Posto che la storia è “scienza degli esseri umani”²² ed è una scienza che considera il suo oggetto secondo dei termini dinamici, sarebbe incoerente se tale dinamismo non fosse considerato anche, e soprattutto, nei termini di un dinamismo temporale. Ciò non deve condurre ad affermare che la storia sia “la scienza del passato”, poiché “l’idea stessa che il passato in quanto tale possa essere oggetto di scienza è assurda”, non tanto nella misura in cui si consideri il passato come un campo d’indagine legittimo – ovviamente non può non esserlo –, ma quanto perché non può considerarsi tale senza ulteriori specificazioni, senza delimitare preventivamente a che genere di passato ci si stia riferendo, poiché “cosa se ne farebbe [...] una conoscenza razionale” di un passato inteso come congerie di “fenomeni che non hanno altro carattere comune se non quello di essere stati contemporanei”?²³ Da ciò si potrebbe, dunque, ricavare che la storia possa essere considerata la «scienza del passato degli esseri umani», ma ciò eliminerebbe qualsiasi riferimento al ruolo attivo del presente per la costruzione della conoscenza storica, minimizzando o, addirittura, annullando il

¹⁹ (Bloch 1950, 83)

²⁰ (Ibn Khaldūn 1967, 71)

²¹ Cfr. (Abbagnano 1971, 837 - 842), (Little 2020)

²² (Bloch 1950, 84)

²³ (Bloch 1950, 81)

ruolo che assumono “le inferenze del presente” al fine di “far luce su che cosa, sul perché e sul come del passato”.²⁴ Per queste semplici ragioni, infatti, sarà preferibile considerare la storia come “scienza degli uomini, nel tempo”.²⁵ Si vedrà, nel prosieguo di questo lavoro, in che modo il concetto di tempo in relazione alla storia debba essere inteso all’interno delle pagine dei testi marxiani sia in relazione alla sua dimensione quantitativa – ossia, esiste soltanto un tempo della storia o molteplici temporalità storiche? – sia in relazione alla dimensione qualitativa – la temporalità della storia deve essere intesa come un continuum o come una sequenza di momenti, di stadi?

Una volta date per buone le assunzioni a) e b), una preconditione del ragionamento che qui si vuole affrontare riguarda il passaggio tra l’utilizzo del concetto di stadi storici, concetto stadiale, e il concetto di forme, sulla falsariga, per intenderci, delle *Formen*²⁶ dei *Gründrisse*. In base a questo testo marxiano, si può affermare la presenza di un passaggio da 1) una concezione di filosofia della storia intesa come sistema teorico finalizzato a sussumere ogni evento storico, ogni parte della storia, ovvero obbligando in qualche modo gli eventi fattuali a stare all’interno di uno schema esterno alla storia, che la investe tangenzialmente, che è potenzialmente fisso, immutabile, preordinato secondo dei criteri puramente concettuali che si pongono, per definizione, al di fuori della materialità del fatto storico; 2) a una concezione ontologica degli eventi storici intenzionata a dare conto dell’esistenza dei tipi di eventi che formano la totalità della storia e, a fronte della rilevazione di una serie di eventi, a porre in essere tentativi di costruire un inventario complessivo che chiarisca da cosa è composta quella totalità del reale che noi chiamiamo Storia.

Come si vede, esiste una direzione epistemologica inversa nelle due tensioni poc’anzi accennate: nel primo caso si procede dai concetti e dalle relazioni tra concetti agli eventi e alle relazioni tra eventi; nel secondo si procede dagli eventi e dalle loro relazioni ai concetti e alle loro relazioni. Si tratta di tensioni che attraversano trasversalmente l’intero *corpus* marxiano, come si vedrà, talora sovrapponendosi, altre volte, invece, avendo la meglio l’una sull’altra. A titolo di esempio, sarà utile chiamare in causa alcuni passaggi dei testi marxiani emblematici di queste tendenze. Riguardo alla prima tendenza, che per semplicità denomineremo «stadiale», il *Vorwort* del 1859 è, nella sua brevità, una delle testimonianze più forti della presenza di un’oscillazione chiara del *Moro* verso una

²⁴ (Little 2020)

²⁵ (Bloch 1950, 84)

²⁶ Secondo Godelier, nelle *Formen*, si troverebbe “il tentativo di Marx più *sistematico* per reperire dei momenti e definire dei problemi critici della evoluzione storica e perché tale storia si presenta come quella di *molteplici* forme di continuità primitive evolvendosi in modi diversi verso forme *distinte* di Stato e di società divise in classi. Questo schema multilineare si collocava dunque agli antipodi di un dogmatismo semplificatore.” (Godelier 1970, 12)

prospettiva concettuale di questo genere, benché, al contempo, quando egli annuncia le ragioni per cui ha deciso di sopprimere l'*Introduzione* del 1857, si può rilevare una postura metodologica che non presta il fianco a una definizione di tipo metafisico-deduttiva, ma rimane saldamente empirica: “Sopprimo una introduzione generale che avevo abbozzato perché, dopo aver ben riflettuto, mi pare che ogni anticipazione di risultati ancora da dimostrare disturbi, e il lettore che avrà deciso di seguirmi dovrà decidere a salire dal particolare al generale.”²⁷

Ciò detto e al netto del fatto che nella *Prefazione del '59*, come si è accennato prima, si può rilevare una postura epistemologica saldamente materialistica ed empirico-induttiva, nella misura in cui Marx asserisce di voler restituire, con la soppressione dell'*Einleitung del '57*, la preminenza a un andamento argomentativo che procede dal particolare al generale, nel prosieguo del testo è da rilevare la presenza di asserzioni che prestano facilmente il fianco a un'interpretazione schematica generale, la cui cornice concettuale è introdotta dall'idea secondo cui:

“nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale.”²⁸

Quantunque tale passaggio possa a primo acchito apparire inequivocabilmente portatore di una prospettiva epistemologica di tipo meccanicistico, riduzionistico e unidirezionale, nondimeno chi scrive ritiene possibile, senza (forse) forzare eccessivamente il testo, proporre una lettura che vede Marx mettere in evidenza la componente materialistica della produzione della realtà sociale e dell'individuo inteso come attore sociale. D'altronde, esso appare all'interno del contesto di un rimando all'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in cui, secondo Marx, si delinea la focalizzazione sull'economia politica, e sui rapporti di produzione concreti, come chiave di accesso alla comprensione della produzione del mondo sociale. In altre parole, si può supporre che Marx non voglia affermare tanto una ipotesi di lavoro meccanicistica in senso stretto, quanto una posizione anti-metafisica:

²⁷ (Marx e Engels 1986, 297)

²⁸ (Marx e Engels 1986, 298)

“La mia ricerca arrivò alla conclusione che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi né per sé stessi, né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici, piuttosto, nei rapporti materiali dell'esistenza il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio degli inglesi e dei francesi del secolo XVIII, sotto il termine di "società civile"; e che l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica.”²⁹

D'altro canto, lo stile scarno e serrato dell'argomentazione, accanto al seguito del testo, permettono, effettivamente, di introdurre un'interpretazione deterministica delle parole di Marx. Più avanti, infatti, si trova la proposizione in cui egli definisce il percorso progressivo e gerarchicamente ordinato dei modi di produzione intesi come veri e propri stadi storici universali dell'umanità: “A grandi linee, i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marcano il progresso della formazione economica della società.”³⁰ In questo caso, la proposta di una progressione stadiale e invariabilmente determinata è difficile da negare, non vi sono grandi spazi per immaginare delle compenetrazioni rilevanti, delle permanenze del precedente all'interno del successivo, se non nei termini di un *Aufhebung* dialettico che, in ogni caso, marca un'evoluzione orientata in senso progressivo verso una formazione nuova e superiore rispetto alla precedente; non importa se nel passaggio tra uno stadio e il successivo si mantengano alcune determinazioni del precedente, l'epoca superiore si presenta ugualmente come una formazione compiuta e che ha assorbito completamente anche quelle determinazioni dell'epoca precedente che mantiene in forma diversa; non vi sono in essa linee di faglia e temporalità non-contemporanee, tutto si appiattisce sul nuovo *step*, sull'ultima temporalità. Che vi siano degli elementi teleologici all'interno di una siffatta concezione della storia appare evidente, infine, dalla proposizione con cui Marx definisce il ruolo nella storia della formazione socio-economica borghese: “Con questa formazione sociale si chiude dunque la preistoria della società umana.”³¹ Vale la pena, inoltre, mettere in risalto una particolarità della progressione degli stadi storici così come viene qui presentata da Marx: accanto a delle coordinate temporali è presente una coordinata di natura eminentemente spaziale: il modo di produzione asiatico.³² Senza voler entrare nell'analisi delle caratteristiche di tale formazione socio-economica – di cui Marx non dà indicazioni in questa

²⁹ (Marx e Engels 1986, 298)

³⁰ (Marx e Engels 1986, 299)

³¹ (Marx e Engels 1986, 299)

³² Sul modo di produzione asiatico, cfr. (Sgrò 2020)

sede – è, però, importante osservare come si assiste a una fusione di elementi temporali – il modo di produzione asiatico è posto all'interno di un ordine di stadi ordinati temporalmente – e di elementi geografici – il modo di produzione asiatico non è denotato attraverso un predicato temporale bensì spaziale. In questo senso, non solo il progresso della storia tenderebbe verso una temporalità precisa e definita, ma anche verso un'incarnazione geografica di tale temporalità specifica: quella dell'Europa Occidentale. Se non altro, in ogni caso, è una dimostrazione di una caratteristica peculiare della storia che è possibile inferire dai testi marxiani: essa è un punto di condensazione di aspetti temporali insieme ad aspetti spaziali, il che permette di parlare correttamente di spazio-tempo della storia, a prescindere se essa sia intesa in modo deterministico e lineare o in modo stratificato e multi-dimensionale. Questa forma di spazializzazione del tempo storico – e di temporalizzazione dei luoghi geografici – emerge in modo palese nell'articolo di Marx per il *New York Daily Tribune* del 10 giugno 1853 dal titolo *La dominazione britannica in India [o l'Inghilterra rivoluzionaria malgrado se stessa]*, in cui egli delinea una descrizione socio-politico-geografica emblematica:

“L'Indostan è un'Italia di dimensioni asiatiche, con l'Himalaya al posto delle Alpi, la pianura del Bengala al posto della pianura del Po, il Deccan al posto degli Appennini e l'isola di Ceylon al posto della Sicilia. La stessa ricchezza e varietà nei prodotti del suolo: lo stesso smembramento nella compagine politica. Come l'Italia è stata compressa in masse nazionali di volta in volta diverse dalla spada del conquistatore, così l'Indostan – quando non subisce la pressione islamica, mongolica o inglese – ci appare diviso in tanti stati indipendenti e in reciproco contrasto, quante sono le sue città e perfino i villaggi. Ma, dal punto di vista sociale, l'Indostan non è l'Italia: è l'Irlanda dell'Oriente. E questa bizzarra combinazione d'Italia e Irlanda, di un mondo di voluttà e di un mondo di lutti, è già anticipata nelle tradizioni millenarie della religione induista, che è insieme una religione di esuberanza sensuale e sadico ascetismo.”³³

Vi è nelle parole di Marx una sorta di compressione del luogo e dello spazio indiano sui luoghi e sui tempi europei, non nella misura di una sorta di superiorità morale o culturale dell'Europa sull'Asia, quanto, piuttosto, della constatazione secondo cui l'Europa – o, per lo meno, parti di essa – si è spinta più avanti nel percorso universale della storia umana. Più avanti, infatti, nel medesimo articolo il *Moro*, descrivendo gli effetti sulle filiere produttive della colonizzazione inglese – che ha “collocato

³³ (Marx e Engels 1960, 67-68)

il filatore nel Lancashire e il tessitore nel Bengala³⁴ – descrive le comunità indiane come “semibarbare e semicivili”³⁵ e, soprattutto, le descrive immobili e cristallizzate in una temporalità storica arcaica e immutabile, poiché è proprio l'intervento inglese ad aver causato “l'unica rivoluzione sociale che l'Asia abbia mai conosciuto.”³⁶ Ma è in un successivo articolo sull'India per il *NYDT* – *I risultati futuri della dominazione britannica in India* del 22 luglio del 1853 – che questo genere di cornice epistemologica emerge in modo ancora più. In esso, infatti, Marx afferma che “la società India non ha storia o, quanto meno, storia conosciuta”³⁷, lasciando intendere, ancora una volta, la fissità immutabile – dunque l'incapacità di progredire nella linea della storia – delle formazioni sociali indiane. Per questo motivo “l'India non poteva sfuggire al destino d'essere conquistata, e tutta la sua storia [...] è la storia della successione di conquiste che ha dovuto patire.”³⁸ Il dominio coloniale inglese è, in questa prospettiva, una necessità storica che non poteva non avvenire, al massimo ci si potrebbe soltanto interrogare sulla preferibilità di “un'India conquistata dai turchi, dai persiani o dai russi all'India conquistata dagli inglesi.”³⁹ Così il dominio coloniale diventa, accanto alle devastazioni che esso produce, l'opportunità di gettare la società indiana nell'impetuoso corso della storia; la costruzione delle ferrovie, per esempio, accanto alle macerie fumanti delle istituzioni sociali tradizionali, diventeranno il punto in cui si incunea la possibilità dell'India di entrare nella storia attraverso e nello stadio del modo di produzione capitalistico.⁴⁰ Per quanto riguarda, invece, una concezione della storia di segno diverso, ossia di tipo non stadiale, non deterministico, a questa altezza è d'uopo rimandare, come fa notare Garcia-Quesada⁴¹, alla sezione delle *Formen* del quaderno V dei *Grundrisse*, in cui Marx, analizzando i modi di produzione pre-capitalistici, assume un punto di vista fondato sulle forme di appropriazione⁴², abbandonando, di conseguenza, l'approccio lineare e stadiale per assumere un approccio analitico fondato, però,

³⁴ (Marx e Engels 1960, 72)

³⁵ (Marx e Engels 1960, 73)

³⁶ (Marx e Engels 1960, 73)

³⁷ (Marx e Engels 1960, 103)

³⁸ (Marx e Engels 1960, 103)

³⁹ (Marx e Engels 1960, 104)

⁴⁰ (Marx e Engels 1960, 107 e ss.)

⁴¹ (García-Quesada 2021, 47): “However, the *Grundrisse* signal Marx's rejection of the world-historical conception and outlines his more definitive conception of history. As previously indicated, while there are still some problematic evolutionist assertions in these pages (particularly those related to his analogy of ape and human), the decisive moment of transition towards a science of multi-spatial and multitemporal totalisations occurs in these drafts.”

⁴² “In origine *proprietà* – nella forma asiatica, slava, antica, germanica – significa dunque rapporto del soggetto che lavora (che produce o si riproduce) con le condizioni della sua produzione o riproduzione come condizioni sue. Essa avrà quindi anche forme diverse, a seconda delle condizioni di questa produzione.” (Marx 2012, 475)

non su meri costrutti concettuali, ma su delle astrazioni reali⁴³ di fenomeni storici concreti. In questo senso, lo scrivente non ritiene l'elenco delle forme di produzione presente nel quaderno V dei *Gründrisse* accostabile e/o sovrapponibile a quello dei modi di produzione esibito nell'*Ideologia tedesca* (citare in nota il passo per intero) o nella *Prefazione del '59*. Difatti, nel primo caso, Marx enuclea un inventario storico-concettuale delle *forme* di produzione che si configura come una delle componenti reali dei *modi* di produzione concreti così come si sono presentati nella storia, ma che non si sovrappongono totalmente; piuttosto le *Formen* si presentano come un'articolazione analitica della struttura interna ai modi di produzione che tiene insieme l'aspetto epistemologico-concettuale e l'aspetto materiale. Nel secondo caso, invece, la presentazione stadiale dei *modi* di produzione presenta una concordanza tra i fenomeni particolari così come si danno nella storia della società umana e uno schema invariabile e universale che li precede logicamente; si rovescia, dunque, la direzione della relazione: non si procede attraverso, come si è detto, un'astrazione reale che costruisce le categorie interpretative della conoscenza storica a partire dalla distillazione concettuale dei fenomeni – che ne mantiene la naturale materiale anche nel passaggio a componenti del pensiero –, ma si procede forzando la mutevole complessità del reale all'interno della semplicità schematica di uno schema filosofico universale e preesistente.

Ovviamente, nel prosieguo dell'elaborato – in specie nel suo terzo capitolo – verranno presi accuratamente in considerazione alcuni scritti marxiani da cui si può inferire, in modo ancora più netto, questo tipo di approccio metodologico a una costruzione di una concezione della storia. Per il momento è, però, utile cercare di scandagliare le strutture epistemologiche che fondano queste due tensioni o direzioni del discorso marxiano sulla temporalità. A tal proposito, può dirsi che l'atteggiamento metodologico stadiale è orientato alla produzione di una concezione tutto sommato monolitica e lineare della temporalità, o che almeno rischia di esserlo, poiché ricompona la molteplicità della realtà storica all'interno di un sistema organico generale che, nel caso peggiore può definirsi metafisico, nel caso migliore ha una funzione concettualmente riduzionista e unificatrice. Al contrario, il secondo atteggiamento è finalizzato al chiarimento epistemologico della totalità del reale⁴⁴, che considerata di per sé è una pura tautologia in rapporto alla possibilità di dire con sufficiente chiarezza ciò che esiste, attraverso la scomposizione dei fatti semplici e delle loro

⁴³ Si veda, a proposito della nozione di «astrazione reale» il par. 1 del cap. 3.

⁴⁴ Cfr. (Varzi 2005)

relazioni (cioè dei fatti complessi) e alla produzione di un inventario formale che dia ragione della loro esistenza.

Se questo è il primo dei problemi con cui si scontra chiunque abbia l'intenzione di entrare nell'officina marxiana per chiarirne i cardini concettuali e lumeggiare quello che Gramsci definiva il "ritmo del pensiero in isviluppo"⁴⁵, un ulteriore elemento di criticità pertiene alla definizione oltremodo puntuale della questione della storicità di questa ontologia, nella misura in cui la produzione di concetti, o meglio di enti mentali peculiari quali le categorie ontologiche, deve essere considerata altrettanto storicamente, cioè come produzione umana all'interno di specifiche condizioni spaziali, temporali, sociali, economiche, politiche e culturali che la orientano. In fondo quel che suggerisce Gramsci nel succitato §2 del Quaderno 16 è che, nello specifico dell'intenzionalità di questo lavoro, investe principalmente la possibilità di pensare la Storia, ovvero di ammettere l'esistenza di una tal cosa come la Storia, senza una filosofia della Storia.

⁴⁵ Cfr. (Gramsci 1975, 1840-1842) "Quistioni di metodo. Se si vuole studiare la nascita di una concezione del mondo che dal suo fondatore non è stata mai espota sistematicamente (e la cui coerenza essenziale è da ricercare non in ogni singolo scritto o serie di scritti ma nell'intero sviluppo del lavoro intellettuale vario in cui gli elementi della concezione sono impliciti) occorre fare preliminarmente un lavoro filologico minuzioso e condotto col massimo scrupolo di esattezza, di onestà scientifica, di lealtà intellettuale, di assenza di ogni preconceito ed apriorismo o partito preso. Occorre, prima di tutto, ricostruire il processo di sviluppo intellettuale del pensatore dato per identificare gli elementi divenuti stabili e «permanenti», cioè che sono stati assunti come pensiero proprio, diverso e superiore al «materiale» precedentemente studiato e che ha servito di stimolo; solo questi elementi sono momenti essenziali del processo di sviluppo. Questa selezione può essere fatta per periodi più o meno lunghi, come risulta dall'intrinseco e non da notizie esterne (che pure possono essere utilizzate) e dà luogo a una serie di «scarti», cioè di dottrine e teorie parziali per le quali quel pensatore può aver avuto, in certi momenti, una simpatia, fino ad averle accettate provvisoriamente ed essersene servito per il suo lavoro critico o di creazione storica e scientifica. È osservazione comune di ogni studioso, come esperienza personale, che ogni nuova teoria studiata con «eroico furore» (cioè quando non si studia per mera curiosità esteriore ma per un profondo interesse) per un certo tempo, specialmente se si è giovani, attira di per se stessa, si impadronisce di tutta la personalità e viene limitata dalla teoria successivamente studiata finché non si stabilisce un equilibrio critico e si studia con profondità senza però arrendersi subito al fascino del sistema o dell'autore studiato. Questa serie di osservazioni valgono tanto più quanto più il pensatore dato è piuttosto irruento, di carattere polemico e manca dello spirito di sistema, quando si tratta di una personalità nella quale l'attività teorica e quella pratica sono indissolubilmente intrecciate, di un intelletto in continua creazione e in perpetuo movimento, che sente vigorosamente l'autocritica nel modo più spietato e conseguente. Date queste premesse, il lavoro deve seguire queste linee: 1) la ricostruzione della biografia non solo per ciò che riguarda l'attività pratica ma specialmente per l'attività intellettuale; 2) il registro di tutte le opere, anche le più trascurabili, in ordine cronologico, diviso secondo motivi intrinseci: di formazione intellettuale, di maturità, di possesso e applicazione del nuovo modo di pensare e di concepire la vita e il mondo. La ricerca del leitmotiv, del ritmo del pensiero in isviluppo, deve essere più importante delle singole affermazioni casuali e degli aforismi staccati. Questo lavoro preliminare rende possibile ogni ulteriore ricerca. Tra le opere del pensatore dato, inoltre, occorre distinguere tra quelle che egli ha condotto a termine e pubblicate e quelle rimaste inedite, perché non compiute, e pubblicate da qualche amico o discepolo, non senza revisioni, rifacimenti, tagli, ecc., ossia non senza un intervento attivo dell'editore. È evidente che il contenuto di queste opere postume deve essere assunto con molta discrezione e cautela, perché non può essere ritenuto definitivo, ma solo materiale ancora in elaborazione, ancora provvisorio; non può escludersi che queste opere, specialmente se da lungo tempo in elaborazione e che l'autore non si decideva mai a compiere, in tutto o in parte fossero ripudiate dall'autore o non ritenute soddisfacenti."

In altre parole, ogni tentativo di indagare la possibilità di definire con sufficiente precisione e chiarezza la concezione di temporalità – insieme alla sua eventuale correlazione con lo spazio all'interno di una concezione spazio-temporale che unisca i due elementi – all'interno del pensiero di Marx si deve scontrare al principio con una questione teoretica tutt'altro che ininfluyente o meramente verbale: è, cioè, giova ribadirlo, opportuno riferirsi alla concezione marxiana della storia come ad una filosofia della storia? oppure, in alternativa, è preferibile, alla Löwith, compiere un'altra scelta terminologica, come, per esempio, «teoria della storia» o «epistemologia della storia», meno immediatamente associabili con quelle descrizioni della filosofia della storia che la presentano come “un'interpretazione sistematica della storia universale secondo il principio che gli eventi e le successioni storiche sono unificate e dirette verso un significato ultimativo”⁴⁶? Qualora tale definizione di «filosofia della storia» fosse stata ricondotta solamente ad alcune interpretazioni delle opere di Marx, sarebbe semplice rigettarla nella sua specificità. Si potrebbe, attraverso un'operazione di emendazione ermeneutica, rettificare le determinazioni che si credono errate o forzate per restituire alla filosofia della storia marxiana una dimensione scientificamente più utile non solo alla pratica della ricerca storica, ma anche, e forse soprattutto, alla riflessione e all'azione politica, in accordo alla famosissima (e sovente estremamente fraintesa nel senso di una postura anti-filosofica e unilateralmente pratico-politica) undicesima tesi su Feuerbach. Inoltre, se dovessimo individuare e denominare la filosofia della storia marxiana, lo faremmo attraverso il termine «materialismo storico», che comprende sia l'oggetto che corrisponde al campo di applicazione del metodo (o sistema, nel caso di interpretazioni che attribuiscono un carattere forte alla proposta marxiana), sia la predicazione con cui si dice in che modo detto metodo si presenti, nonché quali siano le sue caratteristiche. Con il che non solo potrebbe effettivamente ottenersi un'idea di massima in ordine ai postulati e agli assiomi del cosiddetto materialismo storico, ma vi sarebbe la possibilità di una precomprensione riguardo alla regole d'inferenze di questo sistema pratico-teorico, al genere di proposizioni di cui è composto, al tipo di dimostrazioni di cui si può

⁴⁶ (Löwith 1963, 14) Più avanti Löwith aggiunge una genealogia della filosofia della storia che la fa derivare direttamente da una postura intellettuale di origine biblica, rendendola, di fatto, una variante secolarizzata di una concezione dell'umanità e delle sue azioni tipicamente metafisico-religiosa, oltre che possibile solo con una mediazione delle religioni abramitiche: “In questo senso la filosofia della storia dipende interamente dalla teologia, cioè dall'interpretazione teologica della storia come storia della salvezza.” (Löwith 1963, 23) In modo simile si pone la definizione della «filosofia della storia sostanzialistica» di Danto (Danto 1971) e l'affermazione di White secondo cui Marx avrebbe una “final vision of history [...] as a Romantic one” (White 1973, 282) . Si può, di conseguenza, sostenere che, quale sia la tradizione filosofica di riferimento e quale sia il paradigma concettuale su cui si costruisce la proposta scientifica di una filosofia della storia, la concezione marxiana è stata sovente considerata finalistica e monolitica. Cfr. anche (Little 2010, 21)

aspettare da esso, al genere dei teoremi a cui le dimostrazioni eventualmente attese (al pari, del resto, dei postulati e degli assiomi del sistema) si riferiranno. In altre parole, se Marx ha costruito una vera e propria filosofia della storia con l'intenzione di spiegare il significato e la struttura della totalità della storia umana attraverso uno schema generale, astratto e totalizzante, essa prenderebbe il nome di materialismo storico.⁴⁷ Ciò detto, è verosimilmente più proficuo, almeno a quest'altezza, seguire Tomba, secondo cui "il «materialismo storico» non è un *passe-partout* per la comprensione della storia, ma una modalità pratica di intervento nella storia. Il termine non è impiegato da Marx, che utilizza invece le espressioni «materialista pratico» e «materialista comunista»".⁴⁸

Si possono fare due considerazioni in proposito all'esigenza di uno slittamento terminologico di questo tipo, entrambe determinanti al fine di definire in che modo si possa considerare la relazione tra le opere marxiane e l'indagine storica. Rispetto al termine "materialismo storico", la preferibilità del termine "materialismo pratico" risiede in due elementi. Innanzitutto, la conservazione del riferimento al «materialismo», sì da sgomberare il campo dalle possibilità (e dai rischi, almeno secondo la prospettiva dello scrivente) di porre una finalità della storia al di fuori di essa, come emanazione di uno o più enti i cui processi avvengono esternamente alla dimensione umana, intesa sia come insieme degli individui passati, presenti e futuri, sia come prodotti di tali individui o di gruppi di individui, per esempio le istituzioni sociali, i processi economici, i prodotti culturali, ecc. In secondo luogo, la scomparsa dell'aggettivazione «storico» a favore di «pratico» o «comunista»⁴⁹, ribalterebbe proficuamente l'ordine del discorso e le gerarchie logico-concettuali tra l'interpretazione della storia e la sua costruzione, la sua produzione. Per essere più chiari, il «materialismo pratico» non presupporrebbe "una concezione della storia", piuttosto intervenendo "in una situazione storica", ovvero sia "delineandone i campi di forza e aprendo una nuova superficie di possibilità."⁵⁰ Ciò non significa che, all'interno di questa cornice concettuale, non esista una concezione della storia, poiché sarebbe impossibile affermare la legittimità di un discorso fondato intorno a qualcosa di cui non si possessa, per lo meno, un'immagine mentale sufficientemente distinta, tale, dunque, da individuare quell'oggetto come un possibile soggetto di predicazioni, seppur vaghe e provvisorie. Per non eliminare la possibilità della conoscenza storica, è, insomma,

⁴⁷ Cfr. (Cohen 1978) in cui si sovrappongono l'esigenza di difendere e ricostruire una filosofia della storia marxiana e di difendere l'utilità teorica e pratica del materialismo storico, indicando con quest'ultimo la prima.

⁴⁸ (Tomba 2011, 9)

⁴⁹ Il secondo è definibile come una specificazione del primo, poiché descrive quale postura specifica si sceglie di adottare nell'insieme di tutte le possibilità di configurazione dell'azione di un individuo o di un gruppo di individui.

⁵⁰ (Tomba 2011, 9, 10)

necessario salvaguardare la possibilità di una concezione della storia che, in questo caso, non sia presupposta. Cioè che non si situi logicamente prima dell'azione che forma la storia stessa, o che crea quegli oggetti che concorrono alla formazione della storia, ma che sia subordinata alle azioni. Così come gli oggetti prodotti dagli individui sono molteplici, sia nel numero specifico sia nel numero generico, così lo sono le azioni che vengono compiute e così, d'altronde, lo sono gli individui; dunque, come può esserlo la storia? Si dovrebbe credere che questa molteplicità – potenzialmente infinita poiché è potenzialmente infinito⁵¹ il numero di individui tra passato, presente e futuro – si ricomponga senza difficoltà in un unico grande insieme, totalmente omnicomprensivo, che denominiamo storia? Se la risposta fosse affermativa, si ritornerebbe a quel risultato unificante e totalizzante – evocato ad apertura di questo capitolo – che qualsiasi filosofia della storia finalistica compie, al di là che esso si ponga in modo trascendente o immanente alla storia. Di nuovo si presenterebbe una filosofia della storia monolitica, capace di sussumere la storia all'interno di uno schema universale e *a priori*⁵², di abbracciare la totalità della realtà storica tra passato, presente e futuro. Ma questa filosofia della storia, anche qualora fosse immanente, lo sarebbe solo in modo tangenziale rispetto alla storia, in quanto non retroattivamente influenzata dalla storia stessa nella sua costruzione, se non apparentemente nel suo comparire all'interno di un contesto preciso. In altre parole, si darebbe la possibilità di una filosofia della storia le cui condizioni di legittimità si porrebbero fuori dalla storia – quest'ultima ridotta a un insieme di variabili che, in qualsiasi modo, non potrebbero non rientrare all'interno di un linguaggio dotato di una sintassi valida per se stessa.

Per semplicità e per uniformarsi all'uso attestato nel corso di più di un secolo all'interno della letteratura scientifica e della prassi politica, nel prosieguo della tesi si continuerà comunque a utilizzare diffusamente la denominazione «materialismo storico», fermo restando il rifiuto dell'idea che nella totalità delle pagine marxiane sia rinvenibile una concezione teleologica e, si diceva, monolitica della storia e del suo andamento e fermo restando l'interesse per la proposta di Toma. Difatti, l'ipotesi di attenersi alla lettera del Moro e di parlare, dunque, di «materialismo pratico» ha con buone probabilità il merito di contribuire a proporre una nuova immagine della teoria di Marx.

⁵¹ Nell'accezione di indeterminato.

⁵² Va chiarito che, sebbene tale filosofia della storia si ponga necessariamente *a priori* logicamente rispetto a ciò di cui pretende di dare conto, allo stesso tempo il suo utilizzo è contemporaneamente *a posteriori* e *a priori* nei fatti, poiché è *a posteriori* quando è utilizzato per conferire un significato al passato, è *a priori* quando è utilizzato per conferirlo al presente e al futuro.

In particolar modo di fare emergere due caratteristiche fondamentali di quest'ultima: "da un lato la critica della singolarizzazione delle storie nel singolare-collettivo *Geschichte*; dall'altro una storiografia in grado di considerare la storia nella sua incompiutezza."⁵³

Può, tra l'altro, ai fini della ricostruzione qui proposta, essere utile separare queste due caratteristiche e analizzarle distintamente, al fine di stabilire in che modo sarebbe più corretto denominare la concezione della storia di Marx.

La critica della singolarizzazione delle storie è equivalente a una critica alla singolarizzazione dell'eterogeneità della storia all'interno di uno schema totalizzante che riduce le molteplicità dei tempi e degli spazi, le faglie, le contraddizioni, i conflitti a una linea retta che interseca il passato, il presente e il futuro con la medesima direzione e che trasforma ogni evento e ogni concetto in un punto necessario alla formazione e alla continuazione di tale linea. In altri termini, la critica della singolarizzazione delle storie porrebbe sul banco degli imputati la concezione della storia quale blocco omnicomprensivo capace di restituire un significato unitario a ogni vicenda umana. Toglierebbe il terreno da sotto i piedi a ogni sorta di concezione teleologica dell'umanità propria, invero, di alcune declinazioni della filosofia della storia che, come si vedrà più avanti, alcuni autori – uno tra tutti, Karl Popper, di cui si tratterà in seguito – definiscono con il termine «storicismo»⁵⁴. In una prospettiva non singolarizzante, infatti, non esiste la pensabilità di un "percorso unilineare che" conduca "da A a B". Vi sarebbero, invece, "molteplici temporalità storiche", le quali procederebbero "parallelamente" oppure si incrocerebbero su un campo "sincronico."⁵⁵ Inoltre, sul piano più propriamente pratico, è in questa concezione lineare del tempo storico – decostruibile dalla critica alla singolarizzazione delle storie – che va ritrovata l'origine tanto "delle teorie del *progresso*", quanto "delle teorie della *reazione*"⁵⁶, due esiti in fin dei conti speculari, non per forza, dunque, in radicale contraddizione⁵⁷, della medesima concezione della temporalità. Il *core* di questa concezione monolitica risiede in ultima istanza nell'idea che l'umanità, o una sua parte, abbia fatto e abbia prodotto sia necessariamente un miglioramento, uno sviluppo rispetto a quanto fatto o prodotto precedentemente. Che talora questa impostazione abbia prodotto letture apocalittiche

⁵³ (Tomba 2011, 10)

⁵⁴ Oltre Popper, cfr. (Danto 1971), (Mink 1987), (Hacking 2004), (Little, *New Contributions to the Philosophy of History* 2010)

⁵⁵ (Tomba 2011, 10)

⁵⁶ (Tomba 2011, 12)

⁵⁷ In una prospettiva colonialista possono convivere l'idea del progresso della civiltà da esportare presso i popoli inferiori, ovvero indietro nella linea continua del progresso storico, e la critica radicale alla modernità come processo di decadenza rispetto all'apogeo della civilizzazione.

della storicità, non cambia l'essenziale del ragionamento che si sta conducendo. Deve, inoltre, rilevarsi come la (implicita) critica marxiana alla singolarizzazione delle storie possa fungere da strumento per porre sotto una lente di ingrandimento critica quelle opzioni ermeneutiche apparentemente molto lontane dalle tensioni teleologiche e/o apocalittiche cui s'è fatto in precedenza cenno. Si pensi alla concezione post-moderna di una "pluralità in-differente dei punti di vista". Dal punto di vista della critica della singolarizzazione delle storie, si potrebbe infatti definire (polemicamente) la concezione post-moderna di una pluralità in-differente dei *points of view* alla stregua di una forma di *rappresentazione*⁵⁸ della temporalità storica puramente soggettiva. Vale a dire come una prospettiva che finisce per ridurre alla mera possibilità di conoscenza la questione del realismo della storia e si limita a spostare dall'oggetto al soggetto la questione della coesistenza di molteplici strati temporali, implicando, di fatto, la legittimità di una visione monolitica della realtà temporale esterna che viene rotta solamente all'interno delle singole coscienze. Per non dire che queste ultime finirebbero, entro questo orizzonte di senso, per assumere una funzione meramente ricettiva, essendo la loro attività modificatrice posta su un piano unicamente gnoseologico e non pratico-politico.⁵⁹

Riguardo alla questione della multilinearità, relativa, giova ripetersi, alla produzione di una storiografia capace di considerare gli eventi storici sotto il profilo di una sostanziale incompiutezza, i guadagni consistono nella rottura dell'idea secondo cui ciò che è avvenuto e ciò che avverrà sarebbero, in qualche modo, già contenuti all'interno della storia così come si è dispiegata fino a un dato momento. Questa prospettiva finisce per spiegare i risultati conseguiti degli osservatori (gli storici così come qualsivoglia soggettività intenzionata ad agire in un senso pratico-politico) eventualmente falsi o falsificati a motivo di un difetto di conoscenza, dell'assunzione, a esempio, di una prospettiva parziale che non permette loro di considerare la totalità degli eventi, dei concetti, del tempo e dello spazio – quasi come se essi non possedessero una prospettiva onnisciente che, qualora in loro possesso, gli permetterebbe di guardare alla compiutezza della storia. È chiaro come una tale concezione potrebbe condurre a due distinti atteggiamenti sul piano pratico-politico: da un

⁵⁸ Cfr. (Jameson 2007)

⁵⁹ "Questo oggettivismo non va superato mostrando il carattere soggettivo di ogni conoscenza o le modificazioni che sempre il soggetto imprime all'oggetto osservato, ma piuttosto attraverso la modificazione che l'osservazione imprime al soggetto." (Tomba 2011, 15) Il post-modernismo, sulla scia delle attestazioni della meccanica quantistica nell'interpretazione di Copenaghen, riconosce al momento dell'osservazione la capacità cruciale di definire lo stato del sistema osservato, che in quel momento collassa su dei valori definibili, ma da un lato estende eccessivamente la portata dell'osservazione identificandola con il soggetto in quanto tale, dall'altro tralascia la possibilità di una deliberata volontà intersoggettiva di modificazione dell'esistente.

lato, per chi è impegno in un'opposizione rivoluzionaria, una prospettiva «crollista» – tipica della II Internazionale⁶⁰ – che vede nella realtà presente gli elementi, già ordinati e compiuti, del suo necessario superamento; dall'altro, una prospettiva giustificazionista che riconosce la pienezza della razionalità nell'esistente, il «migliore dei mondi possibili», nonché l'unico, quello che sta avanzando “lungo un vettore orientato, del quale la teoria della storia pretende di essere in grado di indicare la tendenza.”⁶¹

Appare chiaro che tutte queste declinazioni di una filosofia della storia – che la critica marxiana della singolarizzazione delle storie e l'insistenza sul concetto di incompiutezza hanno il merito di problematizzare – hanno in comune una caratteristica: poggiano su un sistema di categorie ontologiche astratte e immutabili, quanto meno nell'accezione debole di un'immutabilità rispetto all'oggetto di cui pretendono di fondare la conoscenza. Nel caso della storia ciò si traduce in una serie di categorie che vengono utilizzate per fondarne la conoscenza ma che non vengono inferite a partire dalla storia stessa, quanto, nel migliore dei casi, a partire da una sua immagine trasfigurata in una dimensione astratta e pre-ordinata, oppure, in alternativa, a partire da uno schema totalmente esterno rispetto a quel campo di indagine, come un sistema metafisico o religioso.

Dovrebbe adesso essere chiara l'eterogeneità di parte della sintassi teoretica marxiana alle filosofie della storia contrassegnate teleologicamente. Qualora si volesse insistere nell'accomunare il materialismo storico a queste ultime, non solo non si darebbe conto della specificità dell'atteggiamento epistemologico di Marx all'interno delle riflessioni sulla storia ottocentesche⁶², ma lo si appiattirebbe su una filosofia della storia inutilizzabile per il proposito di coniugare teoria

⁶⁰ (Barile 2020, 58)

⁶¹ (Tomba 2011, 13)

⁶² “Con *Le lotte di classe in Francia* [...] entrano in scena le frazioni di classe, i partiti, gli organi di stampa, la guardia nazionale, l'esercito, in una lotta giocata su più livelli con forme e intensità differenti, e marcata dalla continua sfasatura tra immaginazione e realtà; nel *Diciotto Brumaio*, infine, questo quadro è ripreso e complicato ulteriormente nella misura in cui il rapporto di espressione tra organi di stampa, partiti politici e frazione di classe è pensato esso stesso sotto il segno della contingenza e del conflitto. Tuttavia va sottolineato, che come nel *Manifesto*, anche nelle *Lotte di classe in Francia* e nel *Diciotto Brumaio* la linea-tempo è dominata dalla coppia storia-rivoluzione. Se nel *Manifesto* vengono ripercorsi gli stadi dello sviluppo che hanno portato la società borghese sulla soglia della rivoluzione proletaria, nella due opere sulla storia francese il legame tra maturità della rivoluzione, stadio di sviluppo di una data società e sua posizione nel mercato mondiale è costantemente riproposto da Marx, così come il nesso crisi economica-rivoluzione. [...] Tuttavia questa filosofia della storia è messa in tensione attraverso un vero e proprio appello alla temporalità plurale. [...] La lotta che, certo, in «ultima istanza» è per Marx lotta tra la borghesia e il proletariato, è tuttavia costantemente analizzata nelle sue forme complesse e plurali: [...] nella misura in cui la narrazione marxiana non butta mai gli elementi sul tavolo come una pluralità indistinta, ma ne mette in rilievo ogni volta i nessi strutturali e gerarchici ma anche la variabilità, la contingenza: potremmo dire che in questi scritti è contenuto allo stato pratico un abbozzo di teoria della congiuntura [...], se con ciò non si intende il momento superficiale e mutevole di una invarianza profonda, ma una complessità stratificata e strutturata di tempi differenti, un intreccio di temporalità.” (Morfino 2018, 113-115)

e prassi. Si ricadrebbe, infatti, in una concezione della storia prefigurata, in cui gli spazi di intervento politico sarebbero o limitati o preordinati, dunque, in fin dei conti, inconcludenti o necessari e profetizzabili. L'approccio marxiano, invece, può essere descritto con una maggiore precisione ponendo le "categorie ontologiche [come la] base su cui la teoria della storia – avendo, in special modo, a che fare con la costruzione dei modi di produzione – è articolata."⁶³ In tal senso, non si è, con il materialismo storico, di fronte a una semplice epistemologia del metodo storiografico, cioè a una epistemologia della storiografia, né tantomeno a un tentativo di giustificare la pretesa di scientificità della produzione degli storici di professione. Un'interpretazione di questo genere cancellerebbe, di nuovo, la componente «pratica» o «comunista» del materialismo storico, cioè lo ridurrebbe a una delle molteplici cornici metodologiche di quella specifica scienza sociale che è la storiografia, precipitandolo tutto all'interno della dialettica scientifica tra paradigmi contrapposti. Al contrario, posto che "la realtà non appare immediatamente al soggetto, ma deve essere spiegata attraverso le teorie scientifiche"⁶⁴, che in questo senso si pongono non solo come una questione per gli addetti ai lavori, ma, piuttosto, come un fondamento della comprensione e dell'azione di qualsiasi soggetto all'interno della realtà prodotta dagli esseri umani, "l'interesse di Marx nello sviluppo di una *teoria della storia* conduce a una metodologia normativa che cerca non solo di descrivere le condizioni di base di ogni storiografia, ma quelle condizioni necessarie per una spiegazione storica epistemologicamente adeguata."⁶⁵

Si può in definitiva concludere questa breve ricognizione relativa all'implicita critica marxiana della singolarizzazione delle storie, all'insistenza dell'intellettuale di Treviri sul tema-concetto dell'incompiutezza, alla pre-esistenza delle categorie ontologiche del materialismo storico alla storia stessa ovvero alla loro costruzione in rapporto biunivoco di azione-retroazione tra storia e concetti, affermando che, sebbene sia inadeguato definire il materialismo storico come una filosofia della storia, esso possa comunque descriversi quale metodo, epistemologicamente fondato. Detto altrimenti, secondo chi scrive Marx riesce a costruire una teoria della storia in grado di tenere conto dell'irriducibilità di questa a una formazione teleologicamente fondata, nonché in possesso di una logica interna lineare e comprensibile a partire da categorie extra-storiche. Se ciò è plausibile, ne viene la necessità di porre in essere un'analisi che tenti di lumeggiare i modi in cui si presentino le

⁶³ (García-Quesada 2021, 6)

⁶⁴ (García-Quesada 2021, 6)

⁶⁵ (García-Quesada 2021, 7)

categorie ontologiche fondanti di una teoria di questo genere e, in particolare, di quella categoria che è propria della storia, di cui essa non può in alcun modo fare a meno: la dimensione temporale.⁶⁶

⁶⁶ (García-Quesada 2021, 4)

Ontologia della storia

Alla luce delle acquisizioni del primo paragrafo, non può non porsi l'interrogativo circa la possibilità di pensare un'epistemologia della storia di questo genere, con particolare riguardo alla dimensione della temporalità, senza un'ontologia specifica degli enti che la compongono. Certo, ciò implica il non considerare la storia alla stregua di un ente semplice, atomico. Non è il caso del materialismo storico, a dispetto di alcune pagine marxiane che potrebbero a primo acchito, e secondo un'interpretazione *mainstream*, apparire ontoteleologicamente contrassegnate da un riduzionismo epistemologicamente radicale. Se quanto sostenuto in precedenza è plausibile, infatti, il materialismo storico lavora intorno all'ipotesi di una pluralità irriducibile delle storie e di una loro altrettanto radicale incompiutezza. Di qui, se si vuole, i dilemmi che hanno tormentato il movimento operaio storico in ordine all'orizzonte del comunismo, che, evidentemente, non è, almeno nelle poche pagine marxiane in cui è chiamato in causa, lo statico e irenico territorio della compiutezza della storia e del genere umano. Sotto questo profilo, aveva forse ben compreso Lenin il fatto che il passaggio dal capitalismo al socialismo in Urss (e questo all'indomani dell'ottobre) non potesse non essere esso stesso contrassegnato da un'incompiutezza strutturale parzialmente riempibile solo attraverso una lotta di classe dentro lo stesso processo di transizione socialista. A questo proposito, è esemplare la posizione di Lenin nel suo ultimo testo – *Meglio meno ma meglio* – in cui si avverte chiaramente tutta la consapevolezza di una componente di strutturale incompiutezza e di contraddizioni insanabili all'interno di un processo rivoluzionario, che, per definizione, è impossibile da cristallizzare in una sorta di atto puro della storia. Per il capo bolscevico scrive: “La cosa più nociva sarebbe partire dal presupposto che sappiamo pur qualcosa, oppure che disponiamo di un numero più o meno rilevante di elementi per costruire un apparato veramente nuovo che meriti veramente il nome di socialista, di sovietico, ecc.”⁶⁷ “In tutti i campi delle relazioni sociali, economiche e politiche noi siamo «terribilmente» rivoluzionari. Ma quanto si tratta di rispettare i gradi, di osservare le forme e i riti amministrativi, il nostro «rivoluzionarismo» è spesso sostituito dal più stantio tradizionalismo. In questo campo si può osservare spesso un fenomeno estremamente interessante: il grandioso balzo in avanti nella vista sociale si unisce ad una mostruosa timidezza di fronte ai più piccoli cambiamenti. [...] Penso che non sia stato altrimenti in nessuna delle rivoluzioni realmente grandi, in quanto le rivoluzioni realmente grandi nascono

⁶⁷ (Lenin 1967c, 446)

dall'antagonismo tra il vecchio, tra la tendenza a rielaborare il vecchio e la più astratta aspirazione al nuovo, che deve essere talmente nuovo da non contenere in sé nemmeno un briciolo di antico. E quanto più questa rivoluzione è repentina, quanto più a lungo dureranno queste contraddizioni.”⁶⁸ E in qualche misura simmetrica appare altresì la posizione leniniana assunta nel 1918, allorché, all'indomani della Rivoluzione d'ottobre, l'autore di Stato e rivoluzione riscontrava una sorta di direzione della storia irriducibile a un percorso composto da tappe forzate e necessarie. Attenersi a quanto “scritto sui libri”, pertanto “aspettarsi dalla storia” uno spontaneo movimentarsi dei “reparti socialisti dei vari paesi secondo una rigorosa gradualità e programmazione”, significa, infatti, per Lenin, “non avere un'idea di che cosa è la rivoluzione, o voler rifiutare, per ottusità, ogni aiuto alla rivoluzione socialista.”⁶⁹ Ecco le ragioni per le quali essere tatticamente spregiudicati. In tal senso, non stupisce l'invito a “imparare il socialismo dagli organizzatori dei trust.”⁷⁰ Questa non breve digressione leniniana mostra la struttura pratico-politica del discorso marxiano e della concezione delle temporalità multiple: non esercizio intellettuale e puramente teoretico, bensì dispositivo di produzione di conflitti.⁷¹

Tornando al *core* dell'argomentazione, non può non rilevarsi come se il materialismo storico fosse contraddistinto ontoteleologicamente dal riduzionismo epistemologico di cui si diceva in precedenza e, di conseguenza, se non possedesse una serie di categorie ontologiche ed epistemologiche che sorreggono una teoria della storia coerente epperò, al contempo, capace di dar conto dell'esistenza di una realtà eterogenea e irriducibile, non si darebbe la possibilità di praticare in modo produttivo e sensato delle storiografie speciali che possano essere ricomposte in modo logicamente ordinata. Il che comporta un ulteriore quesito. Ammettendo l'esistenza di un'ontologia della storia, non è necessario, di conseguenza, ammettere che esistano delle regolarità all'interno di essa? In caso contrario, ogni ente avrebbe delle caratteristiche uniche e non condivise, nemmeno in parte, con altri enti, di conseguenza ogni tentativo di ordinamento formale dovrebbe impiegare infinite categorie, risultando tautologico teoricamente e inutile praticamente. Non si riuscirebbe, cioè, a ricostruire un inventario (se si vuole una mappa) che ci permetta di orientarci e di comparare molteplici enti apparentemente irriducibili. Non solo non si garantirebbe alcuna possibilità di produrre una teoria produttiva della storia, ma non si darebbe alcuno spazio per la stessa

⁶⁸ (Lenin 1967c, 454-455)

⁶⁹ (Lenin 1967d, 259)

⁷⁰ (Lenin 1967d, 265)

⁷¹ Sul Lenin postrivoluzionario, cfr., tra gli altri, (Ricciardi 2022)

produzione di una qualche forma di teoria. Se non ci si vuole imbattere nella classica aporia della negazione dell'esistenza di un'oggetto, è quantomeno e *oborto collo* necessario ammettere che esistano degli oggetti specificatamente storici. Difatti, se decidessimo di negare (più o meno consapevolmente) l'esistenza di oggetti storici, finiremmo per obliterare se non la loro esistenza in quanto tale⁷², la loro esistenza come *oggetti* della storia, o, meglio, come oggetti conoscibili dalla storiografia. In entrambi i casi, ci troveremmo di fronte a un'*impasse*: se si iniziasse a svuotare la storia di *oggetti* senza un criterio preciso, universalmente condivisibile da tutta la comunità di studiosi e da tutti gli esseri umani che, anche da una prospettiva non compiutamente scientifica⁷³, si pensano in qualche modo come soggetti all'interno della storia o pensano ad alcuni oggetti come facenti parte integrante della storia, diverrebbe difficile porre un freno a questo processo, che potrebbe condurci a negare, progressivamente, l'esistenza stessa di qualcosa come la storia, svuotandola di tutti gli oggetti che, a prima vista, di norma vengono inclusi al suo interno. Certamente si può dedurre un criterio di selezione relativo a quali oggetti introdurre e quali non introdurre a partire da un criterio certo e immutabile esterno alla storia. In questo caso, però, si ricadrebbe in quel genere di filosofia della storia di natura fondamentalmente metafisica che, nel paragrafo precedente, è detto non appartenere ai testi marxiani. D'altro canto, negare la sussistenza di oggetti propriamente storici, dunque dal punto di vista scientifico conoscibili attraverso quella specifica conoscenza razionale che è la storiografia, equivarrebbe ad affermare che essa, la

⁷² È necessario specificare che non bisogna sovrapporre un'ontologia del reale, un'ontologia dell'essere nel senso classico, wolffiano del termine a una ontologia della storia o della ricerca storica: se volessimo argomentare sostenendo che Alessandro Magno non è un oggetto che rientra nel novero degli enti storici, non staremmo dicendo, allo stesso tempo, che non esista o non sia esistito un oggetto come Alessandro Magno. Piuttosto, si starebbe affermando che Alessandro Magno non è un oggetto che possieda un'esistenza storica – nel caso di un'ontologia della storia – cioè la cui esistenza reale non si traduce immediatamente in un'esistenza in qualità di oggetto della storia, oppure che Alessandro Magno non sia un'oggetto conoscibile all'interno del sapere storico, cioè che non è indagabile dalla storiografia. Nel caso di un'ontologia della storia, come di qualsiasi altra ontologia materiale specifica, non si applica in modo rigoroso la distinzione tra denotazione e connotazione di derivazione fregeana.

⁷³ Si può tradurre la posizione gramsciana sulla filosofia spontanea, secondo cui ogni essere umano è un filosofo per il semplice motivo per cui, utilizzando il linguaggio, ogni individuo contiene in sé una concezione del mondo, in un'analoga affermazione intorno alla storia: dal momento in cui un individuo percepisce se stesso e gli altri e lo fa all'interno di una dimensione temporale, come si è detto citando Bloch, in quel momento pensa e parla della storia come scienza degli esseri umani nel tempo "sia pure a modo [suo], inconsapevolmente": "Occorre distruggere il pregiudizio molto diffuso che la filosofia sia un alcunché di molto difficile per il fatto che essa è l'attività intellettuale propria di una determinata categoria di scienziati specialisti o di filosofi professionali e sistematici. Occorre pertanto dimostrare preliminarmente che tutti gli uomini sono «filosofi», definendo i limiti e i caratteri di questa «filosofia spontanea», propria di «tutto il mondo», e cioè della filosofia che è contenuta: 1) nel linguaggio stesso, che è un insieme di nozioni e di concetti determinati e non già e solo di parole grammaticalmente vuote di contenuto; 2) nel senso comune e buon senso; 3) nella religione popolare e anche quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e di operare che si affacciano in quello che generalmente si chiama «folclore»." (Gramsci 1975, 1375)

storiografia, si occupa di indagare degli oggetti che vengono già indagati da altre forme di conoscenza, negandole una specificità d'azione che, di fatto, le negherebbe la dignità di porsi come metodo di conoscenza legittima di una parte della realtà.

Posta, dunque, la correttezza dell'identificazione di oggetti precisi che compongono la storia e che siano conoscibili dalla storiografia, bisogna affrontare la questione della possibilità di costruire una mappa di tali oggetti, cioè di proporre una cartografia che non solo serva a definire i limiti esterni di tale conoscenza – in altri termini quali oggetti possono essere inseriti nel catalogo degli oggetti storici e quali no – ma anche che sia utile a organizzare tale inventario. Quest'ultima operazione è necessaria per due ordini di motivi:

a) È utile non sforare al di là dei limiti degli oggetti propriamente storici nel momento in cui un individuo produce un discorso intorno alla storia, di qualsiasi livello di precisione scientifica esso sia. Segnatamente, un determinato riferimento come “un golfo profondo, lo Zwin, che intaccava la costa fiamminga” nel X secolo “poi si insabbiò” possono essere o non essere un oggetto e un evento che si configurano come elementi di un discorso storiografico: seppur un fenomeno del genere possa sembrare materia di studio per la geologia, e certamente lo è sotto determinati aspetti, contemporaneamente gli effetti di tale processo geologico non furono soltanto relativi al cambiamento della superficie della terra, ma assumono, per le circostanze specifiche della loro relazione con la società umana, una dimensione propriamente storica: “a poca distanza dal fondo del golfo, sorgeva una città, [...] Bruges [... e], man mano che la superficie inondata arretrava, [...] i suoi *quais* si addormentarono.”⁷⁴ Certamente l'avanzamento della terra ferma a discapito della superficie marina è materia di studio della geologia, ma allo stesso tempo lo è per la storiografia nella misura in cui questo fenomeno puramente naturale si incunea come una delle cause del declino dell'importanza commerciale della città. È un fenomeno naturale per un geologo, ma diventa un fenomeno anche sociale per lo storico.

b) Risulta feconda al fine di mettere in luce in che modo si possa articolare la struttura interna di una ontologia della storia lumeggiare la costruzione interna di un progetto ontologico di tale specie almeno tanto quanto la definizione dei suoi confini esterni. In questo senso, sono imprescindibili domande del tipo:

⁷⁴ (Bloch 1950, 82)

- “quali sono gli oggetti per cui siamo disposti a compiere un impegno ontologico sotto il profilo della storia?”⁷⁵
- “tali oggetti sono disposti all’interno della nostra ontologia in modo orizzontale o, piuttosto, possiamo costruire delle gerarchie logiche o epistemologiche interne?”
- “quali e quanti tipi di somiglianze⁷⁶ possiamo inferire o stabilire tra gli oggetti che intendiamo includere in questa ontologia”?

Una volta tracciata una linea di demarcazione per individuare gli oggetti da inserire a buon diritto all’interno della nostra ontologia della storia che vuole essere compatibile con la concezione della storia così come emerge nei testi marxiani, e seguendo la definizione blochiana della storia come scienza degli esseri umani del tempo, appare necessario iniziare questa operazione cartografica che dia conto del modo in cui si vuole strutturare questa mappa epistemologica. Ora, si può affermare che tutti questi oggetti posseggano allo stesso modo le medesime caratteristiche. O, per meglio dire, si può sostenere che non esista un’articolazione gerarchica interna che ci consenta di dire che alcuni di questi oggetti hanno una preminenza, per lo meno metodologica, rispetto a tutti gli altri. L’unica possibilità per portare avanti una posizione di questo tipo è considerare esterne a un’ontologia della storia quelle specifiche categorie che bisogna considerare come le condizioni di pensabilità della conoscenza storica, non essendo plausibile asserire l’inesistenza di categorie o di schemi concettuali che permettano di legittimare la storiografia come scienza,⁷⁷ a meno di derubricare la conoscenza storica a un insieme nebuloso di opinioni oppure rendendo di difficile collocazione la linea di demarcazione tra ciò che rientra a pieno titolo tra gli eventi e gli oggetti della storia e tra quelli che le sono estranei. Quantunque, quindi, appaia possibile pensare un’ontologia storica ponendo al di fuori di essa le forme che consentono la produzione scientifica della storiografia – segnatamente il tempo, lo spazio e lo spazio-tempo, ma soprattutto il primo⁷⁸ –, se si volesse estendere ai testi di Marx e alla sua concezione della temporalità storica questo tipo di fondamento epistemologico, ci si troverebbe di fronte a una contraddizione insanabile tra:

⁷⁵ Cfr. (Quine 1953)

⁷⁶ Cfr. (Wittgenstein 1998, 47-48)

⁷⁷ Cfr. (Little 2020, 41)

⁷⁸ Si vuole mettere l’accento sul tempo come la categoria epistemologica primaria che caratterizza la conoscenza storica poiché sono pensabili altre tipologie di conoscenza scientifica della realtà sociale in cui l’oggetto di studio non viene osservato sotto il profilo delle sue variazioni temporali. Al contrario, ogni conoscenza scientifica della realtà sociale, nel momento in cui incorpora la dimensione temporale del suo oggetto, si presenta sotto forma di un qualche tipo di «storia» (si parla, infatti, di storia del pensiero, di storia dell’arte, di storia della scienza, di «serie storica» nelle scienze sociali, e così via).

- a) l'idea che la storia sia il luogo di sovrapposizione e di produzione di una molteplicità di temporalità, come si è detto nel primo paragrafo, nonché un luogo strutturalmente attraversato dall'anacronismo;⁷⁹ in cui, cioè, le temporalità storiche si intersecano in modo sincopato e stratificato, in cui si strutturano come una matassa irriducibile a una presunta unità formale del pensiero;
- b) l'idea che la storia sia un insieme coerente di enti e fenomeni attraversato da delle regolarità strutturali che permettono di formulare delle ipotesi scientifiche non arbitrarie, delle proposizioni che non mirano unicamente a dare ragione di un singolo ente o di un singolo fenomeno, ma che possano essere valide per delle classi omogenee di fenomeni, senza, per questo, appiattare le differenze specifiche tra quest'ultimi.

In ogni modo, per potere tenere insieme uno sguardo, al contempo, capace di illuminare delle regolarità (di orientare, dunque, prassi e analisi dell'esistente) senza imbrigliarlo in un meccanicismo deterministico tanto improduttivo sotto il profilo della produzione intellettuale quanto nocivo sotto quello della produzione di prassi, è necessario cercare di determinare le modalità attraverso le quali, dentro questo dispositivo ontologico, determinare e leggere non solo le categorie dello spazio e del tempo, bensì pure quella dello spazio-tempo. Lo spazio e il tempo, dunque, in relazione a una ontologia della storia, andrebbero assunte alla stregua di forme pure che renderebbero possibile la costruzione delle categorie? Alla stregua, cioè, dello spazio e del tempo kantiani? O sarebbero a tutti gli effetti degli enti che compongono tale ontologia? È imprescindibile specificare che nell'ambito paradigmatico del materialismo storico, così come qui lo si sta delineando, quando si parla di spazio e di tempo se ne parla limitatamente allo spazio e al tempo delle relazioni sociali, economiche e politiche, ovvero allo spazio e al tempo nel modo in cui si definiscono nei termini della storia umana intesa come processualità striata da conflitti. Sotto questo profilo, ancorché possa apparire superfluo, è sufficiente chiamare in causa l'idea della storia umana (l'unica, in fondo, conoscibile) così come si presenta nel *Manifesto*, secondo cui "la storia di ogni società sinora esistita è storia di lotte di classi."⁸⁰ La correlazione dello spazio, del tempo e dello spazio-tempo riferita alle relazioni sociali (pertanto ai conflitti tra gruppi e classi) con altre accezioni come quelle fisiche o matematiche, benché meritevole di essere esplorata così da definire i termini

⁷⁹ "Oltre alle miserie moderne, ci opprime tutta una serie di miserie ereditarie derivanti da modi di produzione antiquati e sopravvissuti che continuano a vegetare e che ci sono stati trasmessi col loro seguito di rapporti sociali e politici *anacronistici*" (Marx e Engels 2011, 11). Cfr. (Tomba 2011, 56) e (Morfino 2018, 112)

⁸⁰ (Marx e Engels 1973, 486)

di una relazione che potrebbe risultare, per citare solo i due estremi, di contiguità o di netta cesura, esula comunque dallo scopo di questo lavoro; anche gli ambiti di applicazione delle categorie di spazio, di tempo e di spazio-tempo sono sufficientemente distinti da poter permettere un'indagine specifica intorno a queste accezioni, così come comunemente avviene nelle scienze fisiche, naturali e matematiche.

Come sottolinea García Quesada⁸¹, la prima obiezione radicale all'idea che sia possibile ricostruire un'ontologia storica marxiana a partire da un'assiomatizzazione dello spazio e del tempo come categorie a priori dell'intelletto storiografico si concretizza nella posizione del *Moro* secondo cui è proprio il complesso delle prassi e delle attività umana a costruire una specifica storia.⁸² D'altro canto, l'idea che lo spazio, il tempo e lo spazio-tempo costituiscano categorie ontologiche vere e proprie e non forme pure che si configurano come condizioni di possibilità per la produzione di un'ontologia della storia è preferibile per tre ragioni:

- 1) Da un punto di vista materialistico, l'esistenza di forme a priori contraddice l'idea che esistano solo degli enti che derivano dalle o producono delle realtà materiali al di fuori della coscienza e sposta l'attenzione su una delle questioni fondamentali dell'intera opera di Marx: qualsiasi formulazione teorica che non sia orientata a tenere insieme se stessa con la prospettiva della produzione di prassi è, di fatto, una mera questione intellettualistica deteriorata: come viene chiarito molto efficacemente nella terza *Tesi su Feuerbach*: “la questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è una questione teoretica bensì una questione *pratica* [...]. La disputa sulla realtà [...] del pensiero – isolato dalla prassi – è una questione meramente *scolastica*.”⁸³
- 2) Da un punto di vista storico, l'esistenza di forme a priori contraddice l'idea secondo cui ogni ente che compone la nostra ontologia sorge, muta ed è soggetto a dei processi di eliminazione all'interno delle relazioni sociali, economiche, politiche e culturali tra individui e gruppi di individui: “tutta la vita sociale è essenzialmente *pratica*.”⁸⁴ Dovremmo, in definitiva, rifiutare la possibilità di una produzione trans-storica delle condizioni di possibilità dell'esistenza di un'ontologia della storia giacché suddetta produzione rischierebbe di ricondurre le possibilità dell'esistenza di un'ontologia della storia all'interno

⁸¹ (García-Quesada 2021, 20)

⁸² Cfr. (Marx e Engels 1972b, 17)

⁸³ (Marx e Engels 1972b, 3)

⁸⁴ (Marx e Engels 1972b, 5)

delle singole coscienze e delle relazioni tra coscienze, ponendo così una prospettiva psicologista che naturalizzerebbe le formazioni sociali e culturali storicamente individuabili e non potrebbe dare conto della diversità delle concezioni del tempo, dello spazio, dello spazio-tempo e della Storia che possono effettivamente emergere in contesti diversi, se non ponendone una come vera e le altre come falsi o devianti; dovremmo rifiutare detta produzione anche perché essa funzionerebbe solo presupponendo un ente esterno alla realtà materiale, contraddicendo l'idea di un'epistemologia materialistica della storia per approdare a una concezione strettamente metafisica.

- 3) Da un punto di vista pratico-politico, l'esistenza di forme a priori contraddice l'idea che tutti gli enti della nostra ontologia siano necessariamente di parte – posto che di parte è il sapere scientifico. Si vedano, a titolo di esempio, le parole di Marx sull'economia politica nel proscritto alla seconda edizione del *Capitale*, emblematiche per mettere in luce la natura di parte delle scienze sociali, di cui la storia rientra a pieno titolo nel novero:

“l'economia politica, in quanto è borghese, cioè in quanto concepisce l'ordinamento capitalistico, invece che come grado di sviluppo storicamente transitorio, addirittura all'inverso come figura assoluta e definitiva della produzione sociale, può rimanere scienza soltanto finché la lotta di classe rimane latente o si rivela soltanto in fenomeni isolati.”⁸⁵

Anche da un punto di vista unicamente epistemologico, dunque, gli enti che compongono un inventario ontologico possiedono la capacità di essere utilizzati per costruire, giustificare, orientare, modificare o distruggere le formazioni sociali, politiche ed economiche che emergono materialmente. In altre parole, il loro utilizzo epistemologico e metodologico è sempre un utilizzo politico, poiché non vi è la possibilità di pensare e praticare la ricerca storica senza pensarla come una pratica di una scienza sociale.

Ciò detto, potrebbe esserci utile, per la produzione di un'ontologia della storia, la proposta di Quine, secondo cui “essere è essere il valore di una variabile vincolata”⁸⁶? Si tratta di una proposta, quella dell'autore statunitense, che merita di essere qui presa in considerazione in

⁸⁵ (Marx e Engels 2011, 18)

⁸⁶ (Quine 1953, 15)

ragione di un confronto produttivo con gli sviluppi contemporanei delle riflessioni sullo statuto epistemologico di qualsivoglia proposta ontologica, in modo tale da non escludere gli studi marxiani e la tradizione intellettuale che rimanda all'autore di Treviri dal dibattito internazionale in corso nel XXI secolo. In particolare, potrebbe esserci utile qualora trasformassimo la proposizione quineana in precedenza evocata da un'asserzione contrassegnata in un senso esclusivamente logico-linguistico in un'asserzione in cui la variabile sia vincolata al contesto materiale di riferimento, così che sia quest'ultimo il vincolo che permette di definire i valori dei sostantivi e delle loro relazioni – ossia gli oggetti che compongono la nostra ontologia? Si risponderà a questa domanda attraverso il confronto con i testi marxiani, in modo più preciso e con maggiore ampiezza nel terzo capitolo. Per il momento si può ipotizzare, in modo limitato, che la risposta potrebbe essere positiva ammettendo che il vincolo di una variabile non sia posto in una dimensione linguistica né in una dimensione logico concettuale; bensì sul piano della contestualizzazione storico-pratica che permane come vincolo valoriale anche nel momento dell'astrazione intellettuale. D'altronde, Quine sostiene che le variabili vincolate in ontologia “non servo[*a*]no per riuscire a sapere ciò che vi è, ma per sapere ciò che una data asserzione o una data tesi [...] dice che vi sia.”⁸⁷ Nel caso di un'ontologia della storia compatibile con i testi di marxiani, però, un'applicazione pedissequa delle considerazioni quineiane avrebbe il demerito di portare con sé un punto di vista troppo sbilanciato sulle questioni semantiche,⁸⁸ ponendosi, in qualche misura, in debito con la famosa distinzione fregeana tra *denotazione* e *connotazione*. Non che questo sia necessariamente da rifiutare, ma dalla posizione di un *materialista pratico* qualsiasi questione semantica che non si configuri all'interno di uno schema portatore e creatore di prassi fallisce nel mantenersi al di fuori della mera disputa scolastica. Non può, cioè, essere la dimensione linguistica né quella di partenza né quella, in ultima istanza, a costituire la base di costruzione ed edificazione di altri strati di determinazioni. Al contrario, la dimensione pratica non può non essere sia quella in cui si costituiscono le categorie fondamentali di un'ontologia, sia il criterio secondo il quale si

⁸⁷ (Quine 1953, 15)

⁸⁸ Benché Quine stesso avverta che “non si deve finire avventatamente per concludere che l'ontologia sia tutta una questione di parole”, questa rimane sia il punto di partenza per qualsiasi formulazione di un discorso ontologico, sia una componente fondamentale per la sua coerenza interna, oltre che per formulare un criterio che permetta di scegliere tra ontologie contrapposte.

stabilisce in che modo costruirla. Tale dimensione pratica, nel caso di un'ontologia storica e materialistica non può non essere interna alla storia stessa.

In ultimo e una volta chiarita la questione della inerenza dell'asserzione quineana al paradigma del materialismo storico, con tutte le precauzioni di cui si è detto, deve gettarsi uno sguardo anche al problema della previsione che, è noto, ha costituito un elemento di estrema criticità nella storia tanto dei marxismi quanto dei socialismi realizzati. Ma non soltanto, più semplicemente, vale la pena indagare la possibilità di utilizzare una griglia interpretativa diacronicamente orientata in un verso che va dal futuro al passato – per quanto paradossale questa traiettoria possa apparire? In altre parole, si può comprendere la conformazione dei tempi storici a partire dal futuro, cioè sia sulla base di eventi che potrebbero accadere ma che non sono ancora accaduti, sia sulla base di eventi futuri rispetto ai momenti che vogliamo sistematizzare ma passati o presenti rispetto all'osservatore? È legittimo o si assume una prospettiva o si utilizza in modo inappropriato la stessa regolarità delle osservazioni prima-dopo specularmente, cioè applicando la succitata regolarità alle osservazioni dopo-prima? Così facendo non si tratta la storia come un *continuum* lineare di istanti progressivamente orientati a un miglioramento infinito, traslando sul piano storico-sociale la dottrina di Hume⁸⁹ secondo cui ogni stato istantaneo del tempo è logicamente indipendente da un altro? In definitiva, il passato è un rottame della storia che, nel momento in cui si configura come passato, è utile solamente per ricostruire il percorso che l'umanità ha intrapreso per giungere dove è giunta? Oppure, in qualche modo e sotto qualche forma, permane e interagisce costantemente con il presente? Vale la pena prendere a esempio un testo di un giovanissimo Marx in cui difficilmente si potrà affermare che sia già compiuta una riflessione sui fondamenti della concezione della conoscenza storica, ma che, nondimeno, permette di aprire degli spiragli per poterla estendere

⁸⁹ “Come l'idea di spazio la riceviamo dalla disposizione degli oggetti visibili e tangibili, così dal succedersi delle idee e impressioni ci formiamo l'idea di tempo, la quale, senza di esse, non fa mai la sua apparizione nella mente, né sarebbe da questa avvertita. [...] Dove non sono percezioni successive, quand'anche ci sia una successione reale negli oggetti, non può esserci nozione del tempo. Da questi fenomeni, e da molti altri, possiamo concludere che il tempo non può presentarsi alla mente né da solo, né accompagnato da un oggetto immobile e costante, ma si rivela sempre con una *percepibile* successione di oggetti mutevoli. Si aggiunga, a conferma, l'argomento seguente, che mi sembra del tutto decisivo e convincente. Il tempo, o durata, risulta evidentemente di parti differenti: altrimenti, non si potrebbe concepire una durata più lunga o più corta. Ed è anche evidente che queste parti non sono coesistenti: poiché la proprietà della coesistenza delle parti appartiene all'estensione, ed è ciò che la distingue dalla durata. Ma, poiché il tempo è composto di parti non coesistenti, un oggetto immutabile, producendo soltanto impressioni coesistenti, non ne produce nessuna che ci possa dare l'idea del tempo: per conseguenza, quest'idea ci deve derivare da una successione di oggetti mutevoli, ed il tempo, al suo primo presentarsi, non può mai essere disgiunto da tale successione.” (Hume 1971, 48-49)

a tutta, o quasi, la produzione marxiana, anche a quella in cui una tale postura epistemologica potrebbe apparire meno scontata.

Un esempio giovanile: la legge sui furti di legna

Nell'autunno del 1842, precisamente tra il 25 ottobre e il 3 novembre, il giovane Marx scrive sulla Gazzetta Renana (*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*) una serie di cinque articoli fortemente critici riguardo a una legge discussa e approvata dalla Dieta renana che trasforma in un reato un'antica consuetudine consolidata tra i contadini del luogo; la legge è denominata "legge relativa ai furti di legna" e la pratica è quella della raccolta del legname secco nelle foreste. All'interno della legge viene considerato un vero e proprio furto non soltanto l'abbattimento del legno dagli alberi e la raccolta del legno precedentemente abbattuto a opera dell'uomo, ma anche «tutta la legna rotta accidentalmente o frutto dell'abbattimento di un intero tronco, che non sia stata ancora sgrossata, tagliata e stoccata»⁹⁰.

È importante tenere presente due aspetti della relazione tra questo prodotto della natura e gli attori sociali (i contadini da un lato e i proprietari terrieri dall'altro): la legna secca, fino a quel momento, è per quest'ultimi, a tutti gli effetti, nient'altro che un rifiuto, poiché non possiede nessun valore d'uso e non entra in alcun modo (né, ovviamente, come strumento né come merce) nel loro circuito di produzione. D'altro canto, per i contadini che raccolgono questa legna essa ha certamente un valore d'uso immediato e rientra in un circuito di piccolo commercio locale che contribuisce a dar loro da vivere⁹¹. In altre parole, questa operazione di raccolta è, da un lato, finalizzata a recuperare degli oggetti che abbiano, nei riguardi dei raccoglitori, un valore d'uso e, al contempo, qualora quest'ultimi non ne avessero bisogno, la legna secca avrebbe un valore di scambio, diventerebbe una merce da scambiare al di fuori del circuito di valorizzazione del capitale⁹².

Il provvedimento in questione, per altro, non è un *unicum* in Europa né il primo caso: nel 1827 in Francia viene promulgato il Codice forestale che contiene dei provvedimenti analoghi che limitano o sopprimono «i diritti d'uso per gli abitanti delle foreste comunali o demaniali che siano»⁹³. Viene impedito ai contadini francesi di raccogliere qualsiasi oggetto naturale, dalle foglie morte ai frutti selvatici, finanche le ghiande «con cui i poveri facevano l'olio e una specie di caffè»⁹⁴. L'approvazione di normative di questo tipo in contesti europei diversi è un fenomeno giuridico che indica una

⁹⁰ (Dardot e Laval 2015, 257). Sulla concezione del comune di Dardot e Laval cfr. (Pugliese 2021)

⁹¹ (Dardot e Laval 2015, 258)

⁹² (Marx e Engels 2011, 206)

⁹³ (Dardot e Laval 2015, 257)

⁹⁴ (Vivier 2000, 217)

ristrutturazione sociale ed economica che si verifica in questo periodo: specificatamente riguardo alla Renania si assiste a una crescita dell'industrializzazione, a un aumento della frammentazione delle terre comunali, a una contrazione della produzione agricola locale, dei mutamenti che generano un ulteriore impoverimento della classe contadina locale⁹⁵. In questo contesto, in cui avviene un rapido sviluppo del modo di produzione capitalistico di alcune regioni europee, la possibilità di appropriazione del legname, anche di quello già secco o di qualità inferiore, è importante per lo sviluppo del capitalismo tedesco⁹⁶, in modo analogo ai fenomeni (come le *enclosures* inglesi) descritti da Marx nel celebre XXIV capitolo del primo libro del *Capitale*⁹⁷.

Nel 1842 Marx non ha ancora iniziato gli studi di economia politica e affronta la questione della legge sui furti di legna da una prospettiva decisamente non sovrapponibile a quella delle opere successive: egli si muoveva ancora all'interno della sinistra hegeliana, la stessa *Rheinische Zeitung* era una pubblicazione appartenente a quell'area in cui scrissero importanti esponenti come i fratelli Bauer e Max Stirner, e si può affermare che Marx rimane sempre all'interno di questa cornice concettuale, ponendosi da una prospettiva radical-democratica ed egualitaria analizzando la norma su un piano esclusivamente giuridico e formale⁹⁸. Proprio da un punto di vista giuridico egli richiama nelle prime pagine del primo articolo la superiorità legale, e potremmo dire anche etica, di un'ordinanza della Corte penale del XV secolo, di epoca, dunque, pienamente feudale, che limitava la fattispecie del furto unicamente alla sottrazione di legna già tagliata e puniva la raccolta dei frutti selvatici soltanto come un illecito civile, in contrapposizione al pronunciamento del parlamento renano: «il diritto penale del secolo XVI ci richiede di prendere le sue difese dall'accusa di eccessiva umanità contro una dieta renana del secolo XIX; e noi accogliamo questa richiesta»⁹⁹. Nonostante il richiamo a una disposizione di un tribunale di epoca feudale, difficilmente si può tacciare un pur giovane Marx di simpatie reazionarie; piuttosto, come accennato precedentemente, egli non pone come condizione cruciale il contesto socio-economico in cui una norma giuridica viene prodotta e preferisce soffermarsi su una presunta essenza del diritto che deve uniformarsi all'essenza del fatto in esso descritto, a prescindere dalle specifiche condizioni storiche e dai rapporti di forza tra classi che esso rappresenta; d'altronde, abbiamo ancora davanti un Marx che non possiede i concetti di lotta di

⁹⁵ Cfr. (Mascot 2020)

⁹⁶ (Linebaugh 1976, 9)

⁹⁷ Cfr. (Marx e Engels 2011, 807)

⁹⁸ (Linebaugh 1976, 8)

⁹⁹ (Marx e Engels 1980, 224)

classe e di accumulazione capitalistica¹⁰⁰. Si assiste, in questa breve proposizione, a un primo comparire nei testi marxiani di una sovrapposizione temporale; il giovane Marx si richiama apertamente a una disposizione di legge precedente di tre secoli a quella a lui contemporaneo. Lo fa a scopo comparativo, intende dimostrare l'illegittimità morale della Legge sui furti di legna richiamando una disposizione più antica ma, al contempo, superiore. Anche considerando l'utilizzo in senso polemico, che non si può escludere che possa essere presente nelle intenzioni, di un richiamo a una legge ben più vecchia in modo da dimostrare la natura regressiva (addirittura di più di trecento anni) della nuova, si può affermare di essere davanti a una consapevole e compiuta concezione della storia che si distacca da quella lineare e progressiva? Probabilmente no. Al contempo, se di linearità del tempo storico si può parlare, si potrebbe fare in forma debole; ovvero separando la concezione della formazione della temporalità contemporanea come un punto all'interno di una serie temporale lineare dalla predicazione intorno alla contemporaneità, che non si fonda graniticamente su un'idea metafisica di progresso intesa come necessità di uno sviluppo positivo della storia.

Non c'è, però, nelle parole di Marx uno slancio a un ritorno a un'antica condizione superiore, idillica, travolta dalla barbarie della modernità alla luce di una visione della storia come progressiva decadenza da uno stato più giusto e felice a uno peggiore, bensì c'è il riconoscimento di una specifica concordanza formale tra l'essenza di un fatto materiale (la raccolta di legna) e una legge che lo descrive, a prescindere, ripetiamo, dal contesto storico-sociale di cui questa legge è espressione. Inoltre, anticipando una questione che verrà più ampiamente considerata nell'ultimo capitolo, è qui interessante sottolineare un parallelismo tra questo passo e un'affermazione del Marx anziano del 1881 presente in una bozza di lettera indirizzata a Vera Zasulič, una militante rivoluzionaria populista russa, che gli chiede se la comune contadina russa, l'*Obščina*, sopravvissuta alle modificazioni dei rapporti di produzione causate nascente capitalismo russo e dall'abolizione della servitù della gleba, potrebbe essere un elemento positivo nella costruzione di una società socialista o se, come sostenevano alcuni marxisti, essa sarebbe dovuta essere spazzata via, poiché rappresentava un ostacolo retrogrado e un elemento di sistema sociale ormai inferiore e superato. Citando l'antropologo statunitense Lewis Henry Morgan, il "Moro" scrive che l'eliminazione della formazione capitalistica coinciderà con «un ritorno delle società moderne al tipo 'arcaico' della proprietà comune, [...] la riedizione in una forma superiore di un tipo sociale arcaico» (Marx, Engels

¹⁰⁰ (Linebaugh 1976, 8)

2008 [1967]: 384). L'utilizzo disinvolto della parola "arcaico", che egli sottolinea scrivendo che «non bisogna farsi spaventare dal termine 'arcaico'» (*ibid.*), crea un filo conduttore tra lo scritto giovanile sul furto di legna e quello della maturità sulla comune russa secondo il principio di una visione della temporalità storica plurale, stratificata e anti-meccanicistica, in cui non si può negare che esistano delle contemporaneità asimmetriche, delle compenetrazioni di rapporti di produzione precedenti e successivi e in cui non si può sostenere che esista una linea unica e positiva dello sviluppo storico, che tende necessariamente al progresso e che giudica ogni elemento del passato inservibile e superato. Al contrario, esiste una possibilità costante di recupero dialettico – "in forma superiore" – di fenomeni sociali che possono servire a criticare e scardinare lo stato di cose esistente. Un passato, dunque, a cui si deve guardare senza nostalgia e mitizzazioni antistoriche, un passato che può essere anche materia viva e presente per la produzione della realtà sociale. In definitiva, così come l'*Obščina*, depurata dai suoi aspetti più retrogradi, può essere utile come base per la costruzione di un modo di produzione più egualitario, così una sentenza del XV secolo può servire a smascherare l'intenzione oppressiva di una legge successiva di tre secoli.

Torniamo, però, alla questione iniziale. A fronte di due posizioni interne alla Dieta renana, una personificata dal Conte Von Trips, secondo cui si auspica che «la qualifica di furto venga introdotta nell'ordinamento pretendendo che sia questa lacuna a rendere il furto di legna così frequente»¹⁰¹, l'altra dal deputato liberale Brust, che «propone che il furto venga definito come abuso di diritto, ovvero al massimo come abuso di co-proprietà o di usufrutto» (*ibid.*), Marx sostiene che in nessun caso la raccolta della legna può essere considerata un reato o un abuso. Egli distingue tre fattispecie:

- Il taglio di un albero giovane, per cui è necessario l'utilizzo della forza, che è «un'aperta ingiuria all'albero [e che] è altresì un'aperta ingiuria al proprietario»¹⁰²;
- Il furto del legno già abbattuto, che «è già legna lavorata. In luogo della connessione naturale con la proprietà è subentrata la connessione artificiale» (*ibid.*);
- La raccolta dei rami caduti naturalmente.

Quest'ultima è la fattispecie normata dalla nuova legge, poiché le altre due si configurano già come furto, ed è quella in cui non vi può essere nessuno delitto contro la proprietà né contro il lavoro, perché da un lato la legna caduta ha perso qualsiasi connessione con l'albero da cui è originata e, di conseguenza, con il proprietario di quell'albero che non viene danneggiato dalla sottrazione di

¹⁰¹ (Dardot e Laval 2015, 259)

¹⁰² (Marx e Engels 1980, 225)

qualcosa che non gli appartiene fin dal principio; dall'altro, nessun essere umano ha esercitato il suo lavoro nella separazione della legna dall'albero, essa si è trasformata per via di un accidente del tutto naturale, dunque non viene sottratto il prodotto del lavoro di qualcuno.

Dardot e Laval¹⁰³ sottolineano che nell'argomentazione di Marx vi sono due filoni che ruotano entrambi intorno all'idea che «la legge non è sciolta dall'universale dovere di dire la verità. Anzi vi è sottoposta doppiamente, poiché a essa sola compete pronunciarsi in modo universale e autentico sulla natura giuridica delle cose. La natura giuridica delle cose non può dunque prendere a norma la legge, bensì attenersi a quella»¹⁰⁴. Il primo di essi, di chiara ispirazione hegeliana, denuncia l'irrazionalità della legge in questione poiché sancisce un interesse parziale privato, ovvero manca dell'universalità necessaria. Il secondo, in questa sede più utile per affrontare il tema del rapporto tra l'essere umano e la natura in termini di proprietà, è la distinzione tra le consuetudini delle classi privilegiate in opposizione alle consuetudini delle classi povere e della possibilità di fondare giuridicamente soltanto quest'ultime.

Riguardo alla prima argomentazione, si può brevemente dire che una legge che difende unicamente il diritto di proprietà e l'interesse privato è una legge che degrada «lo Stato a strumento dell'interesse privato»¹⁰⁵ (ivi 240), ovvero fa venire meno il suo ruolo di ricomposizione degli interessi confliggenti presenti nella società civile, visto che una legge contiene in sé la propria generalità, ovvero l'uguaglianza dei cittadini, e fa sì «che l'interesse del proprietario di boschi [venga] assicurato, anche se dovesse per ciò andare in rovina il mondo del diritto e della libertà»¹⁰⁶. Di conseguenza, fa venire meno la sua universalità razionale, lo rende espressione delle istanze di una e una sola parte della società, viene ridotto a mero strumento dell'interesse privato. Abbiamo qui un Marx ancora lontano dalla visione dello Stato come il *comitato d'affari della borghesia*, al contrario abbiamo una posizione più vicina alla tradizione democratica e razionalista.

La seconda argomentazione, invece, ruota intorno a una concezione del diritto radicalmente alternativa a un'interpretazione democratico-liberale del pensiero di Marx in questi cinque articoli: esiste un diritto consuetudinario della povertà che è irriducibile al diritto positivo – «noi rivendichiamo alla povera gente il *diritto consuetudinario*. [...] Adiamo anche oltre, e affermiamo che il diritto consuetudinario per sua natura può essere *solo* il diritto di quest'infima massa

¹⁰³ (Dardot e Laval 2015, 259)

¹⁰⁴ (Marx e Engels 1980, 225)

¹⁰⁵ (Marx e Engels 1980, 240)

¹⁰⁶ (Marx e Engels 1980, 257)

diseredata»¹⁰⁷ – ed è irriducibile al singolo contesto locale, alla singola autorità statale, bensì è «un diritto consuetudinario che in tutti i paesi è il diritto consuetudinario della povera gente»¹⁰⁸. Questa presa di posizione, al contrario della precedente, è decisamente originale, soprattutto in virtù della doppia determinazione della sua estensione: il diritto consuetudinario a cui Marx fa riferimento è sia socialmente determinato, ovvero è il diritto consuetudinario dei poveri e soltanto di loro, sia spazialmente determinato, ovvero ha una dimensione globale intrinseca. La prima determinazione chiarisce che la consuetudine che si pone come diritto è, secondo Marx, soltanto quello dei poveri, della massa proletaria, di coloro che non posseggono nulla al di fuori della propria forza-lavoro. Non può esistere, dunque, un diritto consuetudinario della ricchezza – «non si può pertanto nemmeno parlare di diritti consuetudinari delle classi privilegiate»¹⁰⁹ – poiché esso è la forma specifica con cui si manifesta il diritto della povertà, qualsiasi altro diritto consuetudinario «non sarebbe nient'altro che un non diritto, in questo modo, un qualsiasi conflitto tra diritto consuetudinario dei privilegiati e diritto consuetudinario dei poveri viene escluso *a priori*»¹¹⁰.

Ciò significa, in altre parole, che non si è mai data una consuetudine giuridica delle classi dominanti o, per lo meno, economicamente superiori al proletario o al piccolo contadino? Non esattamente. Piuttosto, il diritto positivo moderno è l'elevazione a diritto universale delle specificità delle consuetudini dei privilegiati, è la trasformazione dei «privilegi degli stati sociali costituiti in diritti sanciti dalla legge»¹¹¹; è la consuetudine dei privilegiati diventata consuetudine di Stato. Per questo motivo la consuetudine giuridica della povertà è un'arma di difesa dai soprusi del diritto sancito dall'autorità politica, «sono diritti contro la consuetudine del diritto positivo»¹¹².

Rimane da definire dove si possa trovare, in ultima istanza, una giustificazione pratica, materiale non solo della consuetudine in generale, ma anche della consuetudine di cui si è discusso finora, ovvero della possibilità dei poveri di raccogliere la legna secca per utilizzarla secondo i propri bisogni. Da un lato Marx richiama a una corrispondenza naturale tra la povertà sociale e la legna secca, morta, una parentela che il povero sente istintivamente e da cui deriva il suo diritto di proprietà, in opposizione all'albero vivo e rigoglioso che si pone come simbolo della ricchezza, del

¹⁰⁷ (Marx e Engels 1980, 228)

¹⁰⁸ (Marx e Engels 1980, 228)

¹⁰⁹ (Marx e Engels 1980, 230)

¹¹⁰ (Dardot e Laval 2015, 268)

¹¹¹ (Dardot e Laval 2015, 271)

¹¹² (Marx e Engels 1980, 230)

privilegio¹¹³. Se questa giustificazione può sembrare troppo analogica e venata di essenzialismo, non è l'unica che il "Moro" fornisce. Subito di seguito egli si richiama a una attività decisamente materiale dell'essere umano, ovvero la sua capacità, attraverso il lavoro, l'opera manuale, di mettere ordine ai «prodotti delle forze elementari della natura»¹¹⁴, cioè la capacità dell'uomo di trasformare, attraverso il lavoro, l'accidente naturale che ha separato dalla «proprietà privata quanto essa non concede più volontariamente»¹¹⁵, ovvero un fenomeno casuale e caotico, in un prodotto ordinato e valorizzato dall'attività regolatrice. In altri termini, è l'attività di raccolta, il lavoro, la messa in ordine della natura a concedere ai poveri il diritto su quegli oggetti che la natura stessa ha separato dalla proprietà e li ha messi a disposizione di chi vorrà dare loro una forma.

È interessante notare che Dardot e Laval¹¹⁶ non fanno derivare questa visione del rapporto tra l'attività regolatrice del lavoro e i diritti di proprietà di questi testi marxiani dalla filosofia del diritto di Hegel, poiché in questo caso la posizione hegeliana sarebbe troppo ampia per dar conto di una tale specifica relazione tra attività umane e oggetto. Invece, gli studiosi francesi sostengono che si possa ricondurre la posizione di Marx alla teoria del diritto di proprietà elaborata da Johann Gottlieb Fichte nel *Fondamento del diritto naturale* e nello *Stato commerciale chiuso*, in cui il filosofo tedesco sostiene che ogni diritto di proprietà è «un diritto esclusivo rispetto a una libera attività determinata»¹¹⁷. In questo senso, Fichte sostiene che tale diritto può essere descritto sotto tre specie differenti: attraverso l'oggetto su cui si agisce, in questo caso impegnandosi a compiere qualsiasi azione su un determinato oggetto e mantenendo il resto dell'umanità al di fuori della possibilità di fare lo stesso; oppure attraverso la libera attività stessa, a prescindere dall'oggetto in questione, ovvero il diritto di condurre una certa attività – Fichte fa l'esempio del calzolaio o del sarto – e di mantenere il resto dell'umanità al di fuori del diritto di fare lo stesso, così da avere una proprietà senza il possesso di alcunché¹¹⁸. In entrambi questi due casi, Fichte lascia intendere di non considerarli realistici nella vita materiale degli esseri umani. Al contrario, la terza concezione, che si presenta dialetticamente come la sintesi delle precedenti, definisce la proprietà attraverso entrambi, l'attività e l'oggetto verso cui è rivolta, cioè come «il diritto a intraprendere esclusivamente una specifica azione su un determinato oggetto, escludendo tutti gli altri esseri umani dal medesimo uso

¹¹³ (Marx e Engels 1980, 233)

¹¹⁴ (Marx e Engels 1980, 233)

¹¹⁵ (Marx e Engels 1980, 233)

¹¹⁶ (Dardot e Laval 2015, 282)

¹¹⁷ (Fichte 2012, 130)

¹¹⁸ (Fichte 2012, 130)

del medesimo oggetto»¹¹⁹. In questo senso, continua Fichte, si configura il diritto del contadino a seminare un campo e a raccoglierne i frutti, ma questo diritto non esclude il diritto di qualcun altro a portare le proprie greggi al pascolo nello stesso campo o di qualcun altro ancora di compiere delle estrazioni minerarie sotto di esso¹²⁰. In una siffatta teoria della proprietà scompare la possibilità di arrogarsi il diritto assoluto al possesso di un terreno, di tutto ciò che vi è e di tutto ciò che vi può accadere, ovvero di tutte le azioni che si potrebbero compiere. L'unica rivendicazione possibile, dunque, sarebbe quella al compiere una certa attività lavorativa su un determinato oggetto in un determinato luogo, qualora essa non interferisca con un analogo diritto di qualcuno. Alla luce di questo, posto che Marx sicuramente conosceva il testo di Fichte, si può affermare che egli lo abbia in mente quando considera la raccolta della legna secca da parte contadini come l'attualizzazione legittima di una consuetudine fondata su un diritto d'uso naturale che non interferisce sul diritto d'uso degli alberi vivi e dei loro frutti da parte dei proprietari delle foreste.

Potremmo sottolineare, però, che in questa definizione della proprietà e della legittimità della libera attività degli esseri umani sulla natura c'è un punto controverso: si dà per certo che la raccolta di questa legna secca sia del tutto inutile per i proprietari delle foreste, che essa sia infruttuosa per loro e che possa avere un senso nella vita materiale soltanto dei contadini poveri. Per usare una cornice concettuale e un lessico che non appartengono al Marx del 1842, si dovrebbe sostenere che tale legna non sia e non possa essere un *asset* che il capitale fondiario non ha ancora sussunto e trasformato in un capitale di cui si può fare un uso profittevole. In altre parole, si darebbe per scontato che *essenzialmente* questa legna sia inutile per chiunque fuorché per i contadini, che essa non possa essere messa a profitto da qualcun altro. Poiché, se così fosse, invece, assisteremmo a due rivendicazioni sul diritto d'uso della medesima attività sul medesimo oggetto. È necessario ricordare ancora una volta che proprio in quegli anni la Renania sta assistendo a un rapido sviluppo industriale, la domanda di legname ha una crescita notevole sia in termini di quantità sia in termini di valore, grazie all'aumento della produzione di macchinari industriali, in cui il legno è ancora una parte importante, e all'aumento dell'utilizzo come combustibile¹²¹. Inoltre, anche i cantieri navali olandesi e britannici e i distretti industriali della Ruhr utilizzano anche il legno renano per le loro

¹¹⁹ (Fichte 2012, 130)

¹²⁰ (Fichte 2012, 130)

¹²¹ (Linebaugh 1976, 12)

attività, tanto che tra il 1830 e il 1842 si assiste a un aumento del 20% nel prezzo del legname e, addirittura, raddoppia quello del legno di faggio utilizzato per la costruzione delle ferrovie¹²².

In un contesto di questo genere, risulta difficile sostenere che il diritto d'uso della legna secca da parte dei contadini non entri in conflitto col medesimo diritto d'uso da parte dei proprietari terrieri e, inoltre, che la corrispondenza metaforica tra la povertà di questa legna e la povertà dei contadini trovi riscontro effettivo nella realtà materiale del tempo. Se leggiamo questo evento, invece, dal punto di vista del *Capitale*, la legge sui furti di legna si può configurare come un tentativo giuridico di legittimare la trasformazione di un mezzo di produzione, la legna secca, rimasta fino a quel momento al di fuori del circuito di valorizzazione capitalistica, in un *asset* capace di generare valore anche per i proprietari delle foreste¹²³. In altre parole, degli oggetti naturali a cui, fino a quel momento, veniva riconosciuto dai proprietari solo un *valore d'uso* trascurabile per i loro bisogni, acquisiscono adesso la possibilità di avere un *valore di scambio*, ovvero possono divenire delle *merci*. È veramente interessante ritornare adesso alle prime pagine del primo articolo del 1842 e recuperare un lapidario commento di Marx sulla legge in questione: «Gli idoli di legno trionfano, le vittime umane cadono!»¹²⁴. L'utilizzo del termine “idoli” è, chiaramente, un attacco polemico contro la visione della legna e degli alberi della Dieta renana, dell'aristocrazia e della borghesia fondiaria. Una visione che Marx denuncia essere intrisa di contorsioni metafisiche, che abbandona la dimensione materiale dell'oggetto per trasformarlo in una cosa «sensibilmente sovrasensibile»¹²⁵. Il Marx ventiquattrenne ancora non ne è consapevole, ma indicando la trasformazione della legna in un idolo, ovvero in un ente che trascende la sua forma materiale per acquisire delle determinazioni metafisiche, sta anticipando un celebre paragrafo del primo libro del *Capitale*: quello sul feticismo delle merci. Attraverso di esso possiamo rileggere la dinamica di appropriazione di un oggetto precedentemente posto al di fuori del circuito di valorizzazione del capitale: la legna, priva di valore d'uso per i proprietari terrieri, non rientra in nessun rapporto diretto con quest'ultimi; al contrario, per i contadini che la raccolgono, ossia la *ordinano* attraverso il loro lavoro vivo, essa assume quelle proprietà specifiche che indichiamo sotto la determinazione di *valore d'uso*. Così, il legname raccolto e ordinato, ovvero trasformato in un prodotto che può rientrare in un circuito di scambio, diventa, per la classe possidente, un oggetto che si presenta con la *forma di merce*, che, dunque,

¹²² (Linebaugh 1976, 12)

¹²³ (Marx e Engels 2011, 788)

¹²⁴ (Marx e Engels 1980, 230)

¹²⁵ (Marx e Engels 2011, 82)

nasconde i rapporti sociali che la rendono tale: «essa riflette agli uomini, come in uno specchio, i caratteri sociali del loro lavoro come caratteri oggettuali dei prodotti stessi del lavoro, come proprietà di natura di queste cose [...]. Attraverso questo *quid pro quo* i prodotti del lavoro divengono merci, [...] vale a dire sociali»¹²⁶. Ecco, quindi, che la legna diventa un idolo, un feticcio, una merce, un oggetto che nasconde in sé le sue determinazioni sociali e presenta un falso valore di per sé, falso perché nessuno oggetto possiede in sé stesso la forma valore, che non ha le sue radici nella sua natura fisica, bensì «è solo il *rapporto sociale* determinato *degli uomini stessi* che qui assume per essi la forma fantasmagorica di un *rapporto di cose*»¹²⁷.

In definitiva, anche in un testo giovanile, scritto per un'occasione contingente legata a una prassi politica ben precisa e delimitata nelle ragioni e negli scopi, si presenta ai nostri occhi, attraverso una lettura trasversale, non diacronica, della sua opera, un Marx che sembra difficilmente ascrivibile alla vulgata ermeneutica che lo descrive come invariabilmente e rigidamente determinista e meccanicista, radicato in un'idea di progresso inevitabile e lineare. Proprio per continuare l'analisi di un'interpretazione di questo tipo, che enorme fortuna ha avuto nel XX secolo, sia da parte dei detrattori che da parte di alcuni estimatori delle opere del *Moro*, varrà la pena affrontare nel dettaglio le considerazioni di Karl Popper – non soltanto uno dei filosofi della scienza più influenti del '900, ma anche, nei suoi testi politici, uno degli intellettuali fondativi della tradizione liberale contemporanea in tutte le sue declinazioni – sulla questione, fondate, appunto, su questa interpretazione dei testi di quest'ultimo.

¹²⁶ (Marx e Engels 2011, 83)

¹²⁷ (Marx e Engels 2011, 83)

Capitolo II

Come è noto, una delle critiche più ficcanti all'idea di una presunta concezione finalistica e deterministica della storia in Marx è costituita dalle pagine popperiane di *La società aperta e i suoi nemici* (1945) e *Miseria dello storicismo* (scritto nel 1935 e pubblicato nel 1944). È, tra l'altro quasi superfluo rammentare come questi testi abbiano avuto, nel bene e nel male, un impatto non indifferente presso una comunità scientifica internazionale in ambiti disciplinari vari, disparati. In tal senso, diviene difficile, in un elaborato che intende illuminare i testi marxiani quali portatori di una concezione della storia multilineare e stratificata, non confrontarsi con Popper ed è importante notare che la sua critica al marxismo fu, *in primis*, definita da lui stesso come “decisiva”¹²⁸ [“*devastating*”]. D'altro canto, non può non registrarsi il fatto che Popper non manifesti alcuna preoccupazione o interesse di carattere filologico, tale, a esempio, da prendere in esame eventuali fasi della scrittura marxiana, eventuali slittamenti paradigmatici. Né, tantomeno, il filosofo austriaco sembra particolarmente interessato a discernere, nel *corpus* marxiano, gli scritti editi da quelli inediti o a distinguere sul serio gli scritti del Moro da quelli di Engels, o di Lenin o della tradizione comunista in genere. In fondo, Popper non è uno studioso di Marx e non intende esserlo né presentarsi come tale. Piuttosto, le sue preoccupazioni sono di ordine politico: combattere il marxismo (visto quale principale antagonista delle società aperte) attraverso argomentazioni epistemologiche.

Storicismo, determinismo e marxismo

Andando di più nello specifico, si può articolare una ricognizione della posizione popperiana prendendo preliminarmente in esame due aspetti fondamentali connessi tra di loro ma non sovrapponibili, che si possono riassumere in due asserzioni:

1. Il marxismo è un sistema teorico storicista.¹²⁹

¹²⁸ (Popper 2002, 17)

¹²⁹ Conformandosi all'utilizzo popperiano, si utilizzerà il termine «storicismo» come sinonimo di «determinismo».

2. Il marxismo è un sistema teorico non scientifico.

Benché la prima sia, essenzialmente, subordinata alla seconda asserzione, poiché tutti i sistemi storicisti sono, secondo Popper, deboli e non scientifici¹³⁰, non tutti i sistemi non scientifici sono storicisti. Quest'ordine, però, permette di affrontare la tesi di Popper valutando, innanzitutto, se veramente il marxismo possa essere considerato una teoria storicista nell'accezione che egli dà a questo termine e, in secondo luogo, di vagliare le critiche sulla sua scientificità, poiché queste non si fondano unicamente sull'accusa di storicismo, ma anche su considerazioni metodologiche più generali intorno all'epistemologia o al criterio di falsificabilità. L'obiettivo di Popper è, in definitiva, quello di formulare un metodo valido (o presunto tale) funzionale alla fondazione di una pratica politica alternativa e scientificamente superiore a quella fondata e concretamente prodotta dal marxismo.

Il nesso tra una critica dello storicismo nei suoi caratteri generali, così come si sono espressi all'interno di vari sistemi teorici nel corso della storia del pensiero, e il marxismo in quanto ulteriore teoria storicista, potrebbe sembrare sfumato in *Miseria dello storicismo*; Marx non viene citato espressamente, se non in alcuni passaggi specifici e con poca insistenza – per intenderci, Comte e Stuart Mill vengono nominati un numero maggiore di volte – soprattutto se si considera, in contrasto, *La società aperta*, in cui la critica al marxismo occupa quasi l'intero secondo volume.¹³¹ In realtà, ogni volta che Popper parla dello storicismo, ha in mente il marxismo come uno dei suoi bersagli polemici principali (se non il principale), come chiarisce in maniera decisamente schietta nel capitolo dedicato allo storicismo nelle scienze sociali in *Congetture e confutazioni*.¹³² Per questa ragione, ossia per il ruolo centrale del marxismo all'interno della definizione di storicismo di Popper e per l'importanza di quest'ultimo nell'epistemologia contemporanea, può essere utile iniziare a chiarire in cosa consista, nelle pagine dell'intellettuale viennese, lo storicismo e perché Marx sia per lui uno storicista.

Popper, invero, non risponde in modo univoco a questa domanda nelle due opere (*La società aperta* e *Miseria dello storicismo*) che trattano nello specifico questo tema, lasciando intravedere una scarsa

¹³⁰ (Popper 1975, 14)

¹³¹ In quest'ultima opera Popper aggiunge poco dal punto di vista del contenuto alla sua critica a Marx, piuttosto egli sposta la sua focalizzazione da un piano più propriamente teorico-epistemologico a uno più strettamente politico.

¹³² (Popper 1972, 571)

precisione iniziale sulle dottrine a cui intende attribuire questo termine.¹³³ O meglio, attribuisce allo storicismo una serie di tesi in aperto contrasto tra loro, distinguendo tra tesi naturalistiche e tesi anti-naturalistiche dello storicismo, rischiando, così, di generare confusione tra ciò che può essere annoverato sotto questa denominazione e ciò che invece non può esserlo.

È difficile considerare le teorie che negano la possibilità di un'unità di metodo tra scienze sociali e scienze naturali (tesi anti-naturalistiche)¹³⁴, a causa della variabilità della materia indagata dalle seconde in contrasto con l'uniformità della materia indagata dalle prime, come sostanzialmente equivalenti a delle teorie che propugnano, invece, un'unità di metodo tra i due generi di scienza, "in pieno accordo con il punto di vista generalmente accettato secondo il quale la sociologia, al pari della fisica, è un ramo dello scibile cui si deve attribuire contemporaneamente carattere *teoretico* ed *empirico*."¹³⁵ In realtà, Popper risolve questa possibile critica definendo lo storicismo come quell'insieme di teorie filosofiche e scientifiche che credono nel determinismo storico¹³⁶ e che sostengono che sia "compito delle scienze sociali di fornirci profezie storiche a lungo termine."¹³⁷ Tali previsioni¹³⁸ dello storicismo hanno, secondo Popper, delle caratteristiche specifiche e auto-definite, che le distinguono nettamente da quelle delle scienze naturali:

1. Non sono possibili delle predizioni precise nelle scienze sociali.
2. Non sono possibili delle predizioni a breve termine nelle scienze sociali.
3. La base d'osservazione delle scienze sociali è limitata alla cronaca degli eventi sociali e politici.
4. Le uniche leggi sociali universalmente valide sono le leggi di sviluppo che collegano formazioni sociali successive.¹³⁹

¹³³ (Nola 1978, 124)

¹³⁴ (Popper 1975, 21)

¹³⁵ (Popper 1975, 45)

¹³⁶ (Popper 1975, 7)

¹³⁷ (Popper 2002, 21)

¹³⁸ Popper preferisce utilizzare il termine *profezia* quando si riferisce alle previsioni degli storicismi, lasciando intravedere un giudizio abbastanza netto fin dall'inizio sull'irrazionalità e, dunque, sulla a-scientificità e sulla debolezza di tali asserzioni. In questo testo, dato che si prende in considerazione il presunto storicismo marxista e si tenterà di dimostrare che non vi sono slanci profetici nel marxismo, i due termini verranno utilizzati in modo intercambiabile.

¹³⁹ (Popper 1975, 46-53) (Hudelson 1980)

Posti questi quattro punti che qualificano tutti gli storicismi invariabilmente, bisogna stabilire se Marx e il marxismo li posseggano, come sostiene Popper, o se, invece, il paradigma del materialismo storico non li includa affatto.

Egli apre il capitolo sulla critica alle tesi naturalistiche dello storicismo, in cui inserisce il marxismo come esempio eminente, tentando di articolare la giustificazione argomentativa della quarta proposizione:

“L’evoluzione della vita sulla terra, o della società umana, è un processo storico unico. Tale processo, è lecito supporre, si svolge secondo ogni genere di legge causale, per esempio, secondo le leggi della meccanica, della chimica, dell’eredità e della segregazione, della selezione naturale, ecc. Tuttavia il processo non può essere descritto con una legge, ma solamente con una ipotesi storica singolare. Le leggi universali affermano qualcosa riguardo a un ordine invariabile [...], cioè riguardo a tutti i processi di uno stesso genere; e benché non ci sia alcuna ragione perché l’osservazione di una singola manifestazione del processo non possa consentirci di formulare una legge universale, [...] è chiaro che qualsiasi legge, formulata in questo o in altro modo, dovrà essere *provata* in altri casi prima di poter essere presa in seria considerazione dalla scienza. Ma non possiamo sperare di provare sperimentalmente un’ipotesi universale, né di trovare una legge naturale che la scienza possa accettare, se dobbiamo limitarci all’osservazione di un processo unico. L’osservazione di un processo unico non può aiutarci a prevedere gli sviluppi futuri. Osservare con la massima attenzione lo sviluppo di *un solo* bruco non ci aiuterebbe a predire la sua trasformazione in farfalla.”¹⁴⁰

Questo argomento poggia su due passaggi: l’unicità del processo storico può condurre solamente a una altrettanto unica affermazione descrittiva del processo osservato, di tipo, per di più, ipotetico; al contrario, gli storicisti compirebbero un salto da tale affermazione a una legge universale del tipo “per ogni x , se x è una specie di tipo A , allora x è seguita da qualche y , dove y è una specie di tipo B , e ogni y è seguita da qualche z , dove z è una specie di tipo C ...”¹⁴¹ Possiamo definire questa argomentazione di tipo epistemico, mirante a definire l’impossibilità dell’esistenza di leggi scientifiche dello sviluppo storico. Ma cosa intende di preciso Popper quando nega la possibilità di formulazioni di siffatte leggi? Che caratteristiche precise possiedono? Devono essere al contempo generali, coprendo la totalità della storia umana, al di là dei tempi e dei luoghi specifici; ma, allo stesso tempo, non potendo sussistere delle uniformità sempre valide al di là dei contesti temporali

¹⁴⁰ (Popper 1975, 101)

¹⁴¹ (Suchting 1972, 237)

e geografici precisi, “devono essere leggi che *fanno da anello fra un periodo e l'altro*. Debbono essere *leggi di sviluppo storico* che determinano la transizione da un periodo all'altro”¹⁴².

Popper non approfondisce ulteriormente sulla natura e la formulazione di tali leggi e per questo conviene seguire la trattazione di Suchting¹⁴³, il quale distingue, sulla scia di una buona parte della letteratura sull'argomento, tra “legge dello schema storico” e “legge del meccanismo storico”. La prima afferma che le società umane, tutte, devono passare inevitabilmente attraverso delle sequenze fisse e predeterminate che si incarnano negli stadi storici particolari così come li conosciamo, che sarebbero, in sostanza, degli epifenomeni di uno schema invariabile che si ripete linearmente o ciclicamente. Esempio di tale tipologia di legge sarebbero i *corsi e ricorsi* di Vico o la legge dei tre stadi di Comte. La particolarità di questa formulazione è che propone una legge descrittiva che non dà ragione di un rapporto causale tra i vari stadi. La seconda, invece, governa le cause di processo storico nella sua totalità e darebbe contezza dei fattori in virtù dei quali avvengono i passaggi tra le varie epoche storiche. Verosimilmente, Popper intende confutare entrambe le possibili formulazioni, ma è ancora da dimostrare che il materialismo storico possa rientrare in una di queste due classificazioni.

Il *core* dell'argomentazione popperiana, tra l'altro, è solo per mezzo di significative forzature applicabile all'opera di Marx, a meno che se non se ne modifichi la forma logica (stravolgendolo e, di conseguenza, invalidandolo). Se si considera un'affermazione con la forma: “se poniamo delle condizioni $c_1...c_n$, e un evento di tipo k_1 si verifica, allora seguirà un evento di tipo k_2 , se ciò è vero, lo è altrettanto quando le condizioni $c_1 ... c_2$ non si verificano.”¹⁴⁴ Questa potrebbe essere la formulazione di una legge relativa periodica di tipo decisamente diverso da quella universale proposta da Popper ed eventualmente compatibile con l'opera di Marx. Basti in tal senso prendere in considerazione la prefazione alla prima edizione del *Capitale*, laddove Marx si premura di chiarire come gli oggetti della sua ricerca siano “il modo di produzione capitalistico e i rapporti di produzione di scambio che gli corrispondo” e per fare ciò utilizza l'Inghilterra come principale *case study*, in quanto sede ideal-tipica (come può evincersi dal Cap. XXIV) del capitalismo come formazione economico-sociale che nasce, sì, oltremarina ma che si sarebbe potuta eventualmente sviluppare anche in altri contesti geografici e, addirittura, in altre temporalità. Il che implica che non vi sia, da

¹⁴² (Popper 1975, 50)

¹⁴³ (Suchting 1972, 239)

¹⁴⁴ (Hudelson 1980, 260)

parte di Marx, alcuna intenzione di elevare questo caso a un paradigma universale e necessario che contiene una legalità regolare immanente alla totalità dei fenomeni storici. Sembra, tra l'altro, riconoscere questo tratto della riflessione marxiana anche Hobsbawm, il quale, in una prefazione a una raccolta di testi marxiani sulle formazioni economiche precapitalistiche, a commento del primo volume del *Capitale*, in particolare del capitolo sull'accumulazione originaria, scrive: "*The general theory of historical materialism requires only that there should be a succession of modes of production, though not necessarily any particular modes, and perhaps not in any particular predetermined order.*"¹⁴⁵

E Hobsbawm coglie evidentemente nel segno, essendo lo stesso Marx, nella lettera del 1877 all'*Otečestvennye Zapiski*, che verrà approfonditamente analizzata nel corso del terzo capitolo di questo lavoro, a puntualizzare che il capitolo sull'accumulazione originaria del primo volume del *Capitale* "vuole solo descrivere il percorso seguito, nell'Europa occidentale, dall'ordine economico capitalista per uscire dal grembo dell'ordine economico feudale", che questa specifica situazione non deve essere considerata come "una teoria storico-filosofica del percorso universale fatalmente imposto a tutti i popoli, indipendentemente dalle circostanze storiche in cui si trovano", eventi diversi possono avvenire in situazioni analoghe e "studiando ognuna di queste evoluzioni separatamente e poi confrontandole, si troverà facilmente la chiave di questo fenomeno, ma non ci si arriverà mai con la chiave universale di una teoria storico-filosofica generale la cui virtù consiste nell'essere soprastorica."¹⁴⁶

Riguardo all'unicità del processo storico come un limite intrinseco alla possibilità di formulare un qualche tipo di legge che lo descrive (abbiamo abbandonato l'idea che l'unico tipo possibile sia quella universale e necessaria), non è scontato che questo impedisca l'esistenza di una legge di qualche tipo che descriva tale insieme di fenomeni, soprattutto se ammettiamo che una legge non genera asserzioni riguardo a processi particolari ma alle tipologie di processi.¹⁴⁷

Accanto all'unicità, però, abbiamo visto che Popper pone la complessità delle condizioni di svolgimento del processo storico che obbedisce a una serie di leggi dalla natura diversa (meccanica, chimica, biologica, ecc.). Se questo processo composito è governato da una serie di leggi diverse, non vi è la possibilità di ridurle a una sola, di natura eminentemente sociale. Non sembra che le due cose

¹⁴⁵ (Hobsbawm 1965, 19)

¹⁴⁶ (Marx e Engels 2006, 234-235)

¹⁴⁷ (Hudelson 1980, 262)

si escludano così facilmente a vicenda, in verità. Vi è la possibilità, non contraddittoria, che un fenomeno, o una serie di fenomeni, possa essere governato e descritto da una molteplicità di leggi che corrispondono a diversi livelli di descrizione, da quelli microscopici e circoscritti nei loro effetti, seppur importanti per comprendere appieno la complessità della materia studiata, fin a un livello macroscopico che tiene conto della molteplicità di elementi ma tenta di ricondurli a una tendenza più generale. A questo proposito è interessante l'esempio della geologia, le cui leggi descrivono lo sviluppo terrestre in modo analogo a quello che fanno le leggi sociali per quanto concerne lo sviluppo storico.¹⁴⁸ Il fatto che lo sviluppo della Terra e i processi e le forze che la plasmano siano governati a un livello microscopico dalle leggi della fisica e della chimica, non esclude la possibilità di costruire modelli teorici più generali che rappresentano i processi studiati secondo un ordine di grandezza maggiore. Difficilmente Popper definirebbe "storicista" il modello della tettonica a placche così come, invece, considera le leggi dello sviluppo storico.

All'interno dell'argomentazioni del filosofo viennese potremmo ammettere, comunque, che, qualora potessero esistere delle leggi di sviluppo storico, non potremmo essere in grado di conoscerle. Cercando di esplicitare meglio l'esempio del bruco, qualora esistesse una legge che governa la sua metamorfosi in un altro stadio della sua vita, quello della farfalla, non potremmo accedervi dal punto di vista conoscitivo per la nostra limitatezza dell'osservazione (che è unica e irriproducibile, dunque non falsificabile all'interno di un processo sperimentale controllato e riproducibile). Popper, però, non spiega le ragioni per le quali, limitandoci a una singola osservazione sperimentale, tra tutte le teorie che descrivono quest'ultima, qualora fosse possibile individuarne una che dà conto di quell'insieme di eventi, dovremmo abbandonarla ugualmente.¹⁴⁹ Popper sembra farne una questione quantitativa che, anche stavolta, sembra confliggere col procedimento di alcune scienze naturali (la già citata geologia, la biologia) che si occupano di studiare anche eventi unici e irripetibili nella loro specificità. In ogni caso, anche l'unicità di un processo non implica necessariamente che l'osservatore sia limitato a una singola osservazione di un singolo evento. Una legge di questo tipo (stando alla quale, come si è detto, il marxismo esibirebbe una serie di regolarità e legalità tali da decifrare scientificamente lo sviluppo storico) può implicare tutta una serie di predizioni di una serie di eventi che occorrono in vari stadi del processo

¹⁴⁸ (Hudelson 1980, 263)

¹⁴⁹ (McLachlan 1980, 71)

che tenta di descrivere.¹⁵⁰ E su ognuno di questi stadi, successivi a quelli che hanno condotto alla formulazione della legge, sarebbe possibile compiere quelle osservazioni che permettono di comprovare la validità di quella legge.

Ancora, se un processo è unico nell'accezione in cui una serie di elementi conosciuti e descritti da una legge all'interno di un sistema di relazioni e se questi stessi elementi si combinano tra di loro in un nuovo e diverso sistema di relazioni, questa legge sarebbe in qualche modo derivabile dal loro nuovo sistema di relazioni, che, in questo caso, sarebbe una ricombinazione all'interno di un sistema già noto e rappresentato, esattamente come le novità che Popper attribuisce alla fisica: "nel mondo descritto dalla fisica veramente non può mai succedere nulla che sia intrinsecamente nuovo. Una nuova macchina può essere inventata, ma possiamo sempre scomporla, riducendola a una combinazione differente di elementi tutt'altro che nuovi."¹⁵¹

Senonché, Popper argomenta contro una versione limitata di questa posizione; e la limitatezza risiede nel circoscrivere la descrizione di un fenomeno *unicamente* ad una e una sola legge o a un insieme *definito e determinato* di leggi:

"Il nocciolo della questione è questo: possiamo sì che ogni successione di fenomeni procede secondo leggi di natura, ma è importante che ci rendiamo conto che *nessuna sequenza, diciamo, di tre o quattro fenomeni connessi casualmente procede secondo una sola legge di natura*. Quando il vento scuote un albero e fa cadere per terra la mela di Newton, nessuno nega che questi eventi possono descriversi nei termini delle leggi causali. Ma non esiste *una sola* legge, come quella della gravità, né un solo gruppo ben definito di leggi, che possa descrivere la successione concreta degli eventi come una successione di eventi connessi causalmente; oltre alla gravità, dovremmo considerare le leggi che spiegano la pressione del vento; gli scatti del ramo; la tensione nel gambo della mela; i lividi prodotti dalla mela dall'urto; i successivi processi chimici, ecc. L'idea che una qualsiasi serie o successione concreta di eventi (a parte i movimenti del pendolo, o del sistema solare, o esempi simili) possa essere descritta o spiegata da una sola legge, o da un gruppo ben definito di leggi, è semplicemente sbagliata. Non vi sono né leggi di successione, né leggi di evoluzione."¹⁵²

Popper ha un giudizio ambivalente sulla questione del determinismo quale atteggiamento insito nello storicismo. È giusto precisare che egli utilizza, in verità, il termine «fatalismo», così come

¹⁵⁰ (Hudelson 1980, 264)

¹⁵¹ (Popper 1975, 25)

¹⁵² (Popper 1975, 108)

preferisce parlare di «profezie», e non di «predizioni», quando si riferisce a una teoria (presunta) storicistica¹⁵³. Queste scelte terminologiche sono non soltanto compatibili, ma anche conseguenti tra di loro: lasciano trasparire un giudizio assai impietoso anche sulla semplice possibilità che qualsiasi dottrina storicistica abbia al suo interno un nucleo di scientificità sufficiente per compiere predizioni, ancorché errate. Addirittura, Popper sembrerebbe, in questo modo, negare non solo la pretesa di scientificità di qualsiasi dottrina definibile sotto il termine di storicismo, ma anche una componente razionale all'interno di essa. Insomma, se lo storicismo compisse delle profezie e fosse fatalista, saremmo di fronte ad alcune posizioni filosofiche in realtà somiglianti a un insieme di saperi mistici che pretenderebbero di avere accesso a una conoscenza ultima e totalizzante. Sarebbe intellettualmente ingeneroso, invero, accostare Marx a una cornice intellettuale ed epistemologica mistico-irrazionalista. D'altronde, lo stesso Popper mostra di riservare un certo rispetto intellettuale nei suoi confronti quando dice che "Marx fece un onesto tentativo di applicare metodi razionali ai più urgenti problemi della vita sociale. Il valore di questo tentativo non risulta compromesso dal fatto che esso, come cercherò di dimostrare, è in larga parte fallito."¹⁵⁴ Più avanti, persino, aggiunge che "egli ci ha aperto gli occhi e ce li ha resi più acuti in molti modi. Un ritorno alla scienza sociale pre-marxiana è inconcepibile. Tutti gli autori contemporanei hanno un debito nei confronti di Marx, anche se non lo sanno."¹⁵⁵ Non è facile spiegare come sia possibile che, nella stessa pagina, Popper passi dal considerare Marx "un falso profeta"¹⁵⁶, all'affermare che "la scienza progredisce attraverso tentativi ed errori. Marx tentò e, benché abbia sbagliato nelle sue dottrine fondamentali, non ha tentato invano"¹⁵⁷, ammettendo, con quest'ultima frase, che l'opera di Marx abbia contribuito al progresso delle scienze sociali.

Ammettendo, per seguire l'argomentazione di Popper, che una caratteristica peculiare dello storicismo sia quella di produrre profezie all'interno delle scienze sociali, egli sembrerebbe oscillare riguardo al problema del determinismo in rapporto allo storicismo quando, all'inizio del XVII capitolo di *Miseria dello storicismo*, afferma che "il punto di vista storicista dello sviluppo sociale non

¹⁵³ Questo non significa che Popper utilizzi sempre e solo il termine «profezia», ma, semplicemente, che questo vocabolo è utilizzato più frequentemente del termine «predizione», con più insistenza e unicamente in rapporto a quelle teorie da lui definite storicistiche. D'altronde, non lo utilizza mai quando si riferisce a delle dottrine che riconosce come scientifiche, sia che abbiano a che fare con le scienze sociali, sia che abbiano a che fare con le scienze naturali.

¹⁵⁴ (Popper 2002, 337)

¹⁵⁵ (Popper 2002, 338)

¹⁵⁶ (Popper 2002, 338)

¹⁵⁷ (Popper 2002, 338)

implica fatalismo, né conduce necessariamente all'inattivismo: proprio il contrario.”¹⁵⁸ Seguendo l'andamento della sua argomentazione, però, e della conclusione cui giunge, questa asserzione sembra, più che una reale considerazione sul tema, il principio di una *reductio ad absurdum*. Infatti, Popper continua sostenendo che “sebbene nessuna teoria scientifica possa, in quanto tale, stimolare l'attività direttamente (potrebbe tutt'al più scoraggiare certe attività, perché non realistiche), indirettamente può incoraggiare chi si sente in dovere di fare qualcosa.”¹⁵⁹ Non è dato sapere perché una teoria scientifica non possa incoraggiare direttamente l'azione. A meno che non si abbia la credenza in una presunta *pura teoreticità* della scienza, lontana dalla realtà vivente degli esseri umani e nutrita dalla fonte della conoscenza in sé, non è così scontato che, per definizione, vi sia un'incompatibilità tra scienza e azione. Nondimeno per Popper la questione del nesso dialettico tra teoria e pratica, ovvero sia la declinazione del materialismo storico in chiave di filosofia della praxis, per dirla con Gramsci, non è razionalmente deducibile:

“Engels applica in modo evidente, [...], il metodo del «salto vitale» in filosofia, cioè fa *un salto* dalla teoria alla pratica. Nessuno di quei sapienti (e sciocchi) professori di filosofia, sulle orme dei quali procedono i nostri machisti, si permetterà mai simili salti, disonorevoli per i rappresentanti della «scienza pura». Per essi, una cosa è la teoria della conoscenza nella quale bisogna cucinare le parole delle «definizioni», più o meno ingegnosamente, mentre la pratica è tutt'altra cosa. Per Engels tutta la viva pratica umana irrompe nella teoria stessa della conoscenza e dà il criterio *obiettivo* della verità: finché non conosciamo una legge della natura, essa, esistendo e agendo al di là e al di fuori della nostra conoscenza, ci rende schiavi della «necessità cieca». Dal momento che conosciamo questa legge, la quale agisce (come ha ripetuto Marx migliaia di volte) *indipendentemente* dalla nostra volontà e della nostra coscienza, noi siamo i dominatori della natura. Il dominio sulla natura, che si manifesta nella pratica del genere umano, è il risultato del riflesso, obiettivamente esatto, dei fenomeni e dei processi della natura nella mente dell'uomo, e dimostra che questo riflesso (nei limiti di ciò che ci indica la pratica) è una verità obiettiva, assoluta, eterna.”¹⁶⁰

Per Popper questo salto dalla teoria alla prassi è nient'altro che un appello che può “trovare molta simpatia tra gli storicisti, per l'importanza che in esso hanno il mutamento e il processo, [ma] questa esortazione «attivista» è in contrasto con le tesi più significative dello storicismo”.¹⁶¹

¹⁵⁸ (Popper 1975, 56)

¹⁵⁹ (Popper 1975, 56)

¹⁶⁰ (Lenin 1963, 186)

¹⁶¹ (Popper 1975, 58)

Insomma, saremmo davanti a un atteggiamento utopistico e autocontraddittorio in cui, accanto ai proclami rivoluzionari per un reale mutamento sociale, lo storicismo “quantunque non insegni né l'inattività né un vero fatalismo, insegna la futilità di qualsiasi tentativo di modificare mutamenti incombenti; insegna, per così dire, una varietà particolare di fatalismo: un fatalismo per quanto riguarda le tendenze evolutive.”¹⁶² L'attività politica dello storicismo verrebbe in definitiva intrappolata proprio dai suoi presupposti teorici. Sembrerebbe, però, che vi sia ancora spazio per una forma di attivismo pratico che rinunci a modificare «il corso generale della storia», ma che possa poggiare su una concezione morale non propriamente razionale (Popper parla di “fede”¹⁶³); in ogni caso, qualsiasi tentativo di cambiare il processo storico in modo attivo da parte degli storicisti viene derubricato a un mero ideale romantico privo di un solido aggancio razionale nel metodo e nelle tesi dello storicismo. L'accusa, qui, è che lo storicismo nella sua prassi sia reo di coprire questa propensione morale all'attivismo con una patina di ottimismo razionalistico. D'altronde, egli stesso afferma di tenere in considerazione la possibilità di utilizzare in modo scientificamente accettabile una serie di tendenze che si poggiano sull'analisi di alcune condizioni precise quando scrive “ma che dire di chi capisce che le tendenze dipendono dalle condizioni e cerca di trovare queste condizioni e formularle esplicitamente? Per me posso rispondere che non ho nulla contro di loro, tutt'altro.”¹⁶⁴ Se si volesse presentare, a questo proposito, un esempio di formulazione di una tendenza storica nelle pagine marxiane, si potrebbe recuperare la cosiddetta legge della caduta tendenziale del saggio di profitto. Marx non tenta in alcun modo di farla diventare una profezia storica a lungo termine che incateni il capitalismo oltre ogni possibilità di aggiustamento. Non traccia un destino ineluttabile di questa precisa formazione economica. Men che meno la presenta come una legge incondizionata e universale. Al contrario, la formula – tenendo ben conto che è una tendenza intrinseca al capitalismo perché poggia, come una sorta di contrappeso, sugli stessi meccanismi che regolano l'accumulazione di capitale, la riproduzione semplice e la riproduzione complessa – è, di fatto, una proprietà strutturale del capitalismo, una proprietà negativa che, in quanto tale, si presenta in vari modi e in tempi, ma anche, e sempre, in base a varie condizioni contingenti:

“Se si considera l'enorme sviluppo delle forze produttive del lavoro sociale, anche solo negli ultimi trent'anni, rispetto a ogni periodo precedente; se si considera, in particolare, l'enorme massa di capitale fisso che, oltre

¹⁶² (Popper 1975, 57)

¹⁶³ (Popper 1975, 59)

¹⁶⁴ (Popper 1975, 116)

al macchinario in senso proprio, entra nell'insieme del processo di produzione sociale, invece della difficoltà in cui finora si sono dibattuti gli economisti di spiegare la caduta del saggio di profitto sorge la difficoltà opposta, quella di spiegare perché questa caduta non sia più forte o più rapida. Devono qui essere in gioco influenze antagonistiche, che contrastano o neutralizzano l'azione della legge generale, dandole solo il carattere di una tendenza; motivo per cui, anche, abbiamo designato la caduta del saggio generale di profitto come caduta *tendenziale*.”¹⁶⁵

Marx passa a elencare e a compiere una breve analisi di queste condizioni che frenano la tendenza generale: l'aumento del grado di sfruttamento del lavoro, l'aumento del capitale azionario, la sovrappopolazione relativa, il commercio estero, ecc. Ovviamente, sulla base dell'osservazione del periodo storico contingente e dello specifico sviluppo concreto del capitale, altri autori marxisti hanno aggiunto ulteriori fattori contrastanti; per esempio, Lenin parla dell'esportazione di capitali al fine di incrementare i profitti come una delle caratteristiche del capitalismo nella sua fase imperialistica¹⁶⁶ e Gramsci vede nell'americanismo-fordismo proprio un tentativo di controriposta alla caduta del saggio di profitto¹⁶⁷. La critica di Popper, più che decisiva sembra davvero fuori bersaglio: anche qualora si volesse ammettere che Marx – e altri marxisti come Lenin – avessero effettivamente formulato delle leggi tendenziali come conseguenza delle loro analisi della realtà sociale ed economica, lo avrebbero fatto solamente come raffigurazione di uno dei possibili *outcome* dello scenario a loro contemporaneo e senza negare l'esistenza costante di alcune condizioni che producono o contrastano l'insorgenza di determinati mutamenti storici. Una lettura in senso universale e incondizionato sarebbe possibile solo con un'estrapolazione parziale dei testi marxiani e con un sostanziale errore interpretativo.

Vi è, però, un'altra possibile lettura dell'affermazione di Popper, in un senso più forte, secondo cui una legge che riguarda una tendenza, per essere valida, deve presentare nella sua formulazione *tutte* le condizioni per cui debba aver luogo il fenomeno descritto. Una posizione, questa, fin troppo forte, che può destare più di una perplessità, poiché rischia di restringere in modo eccessivo il campo delle teorie accettabili come valide e, finanche, come sostiene Hudelson, di creare delle confusioni metodologiche:

¹⁶⁵ (Marx 1987, 298)

¹⁶⁶ Cfr. (Lenin 1966a, 241)

¹⁶⁷ Cfr. (Gramsci 1975, 2139-2140)

“This conclusion is unwarranted. In the first place, Popper seems to confuse questions of truth with questions on method. An explained trend can be expressed as a law on the form: ‘if conditions c_1, \dots, c_n obtain, then there will be a tendency of kind t ’. This hypothetical statement is false only if there is some set of circumstances such that c_1, \dots, c_n obtain and trend t does not obtain. But, if there is some such set of circumstances then c_1, \dots, c_n cannot be a full statement of all conditions upon which the trend is dependent. As a methodological principle, Popper’s requirement that formulation of the law include *all* conditions upon which the trend is dependent, has the consequence that any false theory is *methodologically* unsound.”¹⁶⁸

Rimane ancora aperta la questione del determinismo marxiano, fortemente correlata con la questione delle leggi, delle tendenze e delle «profezie» del processo storico. A questo proposito, è di grande utilità l’analisi proposta da Suchting¹⁶⁹ di quattro forme di determinismo storico e della possibilità di applicarle al pensiero marxista:

- Una prima forma, denominata «puro fatalismo», in cui non vi è posto per le azioni umane, in un senso di reale ingerenza, di qualsiasi misura e tipologia, in qualsiasi tipo di evento storico e ogni evento discenderebbe direttamente da una singola condizione e da una singola legge.
- Una seconda, definita «determinismo puro», secondo cui gli esseri umani creano effettivamente la propria storia, ma il modo in cui ciò avviene è determinato. In questa accezione è presente una necessità delle azioni umane complessive in rapporto agli eventi passati e presenti. Qualcosa che, nei testi marxiani, può essere riscontrata in passi come questo: “Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza.”¹⁷⁰ Anche questa, secondo Suchting, non è propriamente la posizione di Marx, sia perché questi accetta la possibilità che degli accidenti intervengano nel corso della storia, sia perché egli accetta l’esistenza del libero arbitrio come una delle qualità umane.¹⁷¹
- La terza, a dispetto del nome («determinismo forte»), è una forma ancora più limitata e, per certi versi, compatibile con quella precedente. È quella che si può chiamare «dottrina del sostituto di Napoleone» che Engels illustra nella lettera a W. Borgius del 25 gennaio del 1884:

¹⁶⁸ (Hudelson 1980, 267)

¹⁶⁹ (Suchting 1972, 247-254)

¹⁷⁰ (Marx e Engels 1986, 298)

¹⁷¹ (Suchting 1972, 249)

“Qui è il momento di trattare la questione dei cosiddetti grandi uomini. Il fatto che il tale uomo, e precisamente egli, sia comparso in quel momento determinato, in quel determinato paese, è naturalmente un puro caso. Ma sopprimiamolo, e vi sarà l'esigenza di un sostituto, e questo sostituto si troverà, *tant bien que mal*, ma a lungo andare si troverà. Che proprio Napoleone, questo corso, sia stato il dittatore militare reso necessario dal fatto che la repubblica francese era stremata dalle proprie guerre, è stato un caso; ma che, in assenza di Napoleone, un altro ne avrebbe preso il posto, è provato dal fatto che ogni volta che è stato necessario si è sempre trovato l'uomo adatto.”¹⁷²

Suchting muove due critiche sostanziali alla possibilità di considerare questo tipo di determinismo come quello proprio del marxismo. La prima¹⁷³ riguarda l'oggettiva difficoltà di distinguere «il corso generale» degli eventi dai «dettagli». La seconda¹⁷⁴, ancora più puntuale, rimarca come tale posizione implicherebbe una forma di passività politica che è inaccettabile all'interno del marxismo, come se, in ogni caso, la «Storia» trovasse sempre la sua incarnazione umana a prescindere dai singoli uomini reali.

- Il quarto e ultimo modello proposto, quello che secondo Suchting sarebbe coerente con la concezione materialistica della storia del marxismo, richiama l'idea, già discussa, di una tendenza che si presenta sulla base di alcune condizioni oggettive e, in questo caso, le azioni umane, benché non siano predeterminate, sono in qualche modo limitate dalle situazioni reali che si comportano come delle “regole del gioco”.¹⁷⁵

Quest'ultima proposta ha sicuramente il pregio di salvare la visione della storia presente nel marxismo come un'idea fondamentale aperta a una serie di possibilità diverse ma regolate in una certa misura. Allo stesso tempo, però, sembra indebolire, in parte, la capacità dei rapporti di forza reali e dei costrutti sociali particolari che si istaurano all'interno di quella formazione socio-economica contemporanea (il capitalismo) che è l'oggetto protagonista della gran parte del lavoro di Marx. D'altronde, egli non era uno storico, il suo interesse principale, anche quando scrisse a

¹⁷² (Marx e Engels 1977, 227-228)

¹⁷³ (Suchting 1972, 249)

¹⁷⁴ (Suchting 1972, 250)

¹⁷⁵ (Suchting 1972, 251)

proposito dei sistemi economici precedenti, da un punto di vista cronologico, al capitalismo, lo fece al fine di chiarire più compiutamente la genesi di quest'ultimo e le forme storicamente determinate in cui si è materializzato. Se accettassimo la proposta di Suchting, si potrebbe tendere a dare un'importanza eccessiva ai successi e ai fallimenti umani (come, d'altronde, sembra fare egli stesso quando cita Trotskij sulle opportunità mancate del processo rivoluzionario russo¹⁷⁶) e a porre le condizioni materiali del contesto storico solo come una cornice di riferimento, all'interno della quale ciò che conta è chi, come e in che tempi agisce per imprimere agli eventi alcune direzioni piuttosto che altre. Sarebbe, in definitiva, una forma molto blanda di determinismo.

Popper aggiunge una prefazione a *Miseria dello storicismo* in cui sostiene che "ha tentato di dimostrare, pur senza confutarlo effettivamente, che lo storicismo è un metodo povero [...]. Ma non lo confutavo seriamente."¹⁷⁷ Egli stesso, dunque, ammette che manca nel testo, una sorta di argomentazione definitiva contro lo storicismo, quella che possa, una volta e per tutte, cancellare ogni pretesa di validità di una scienza sociale fondata su una teorica storicistica (o presunta tale).

In compenso, Popper crede di averlo formulato in un capitolo del poscritto alla sua *Logica della scoperta scientifica*, e da lì lo estrae per presentarlo brevemente in questa prefazione. Rispetto a tutte le altre argomentazioni proposte da Popper nel testo, questa dovrebbe avere, nelle intenzioni dell'autore, una caratteristica decisiva: la seconda delle cinque proposizioni da cui è composta poggia la sua validità soltanto su una questione logica. Nel dettaglio, l'argomento è composto da due premesse e tre conclusioni:

1. Il corso della storia umana è fortemente influenzato dal sorgere della conoscenza umana.
2. Noi non possiamo predire, mediante metodi razionali o scientifici, lo sviluppo futuro della conoscenza scientifica.
3. Perciò non possiamo predire il corso futuro della storia umana.
4. Ciò significa che dobbiamo escludere la possibilità di una *storia teorica*: cioè, di una scienza sociale storica che corrisponda alla *fisica teorica*. Non vi può essere alcuna teoria scientifica dello sviluppo storico che possa servire di base per la previsione storica.
5. Lo scopo fondamentale dello storicismo è, quindi, infondato. E lo storicismo crolla.¹⁷⁸

¹⁷⁶ (Suchting 1972, 251)

¹⁷⁷ (Popper 1975, 13)

¹⁷⁸ (Popper 1975, 13-14)

Accettando la validità della seconda premessa, fondata sulla considerazione per cui non v'è predittore scientifico in grado di predire, attraverso una procedura epistemologicamente convincente, gli esiti di un qualsivoglia processo storico, resta da vedere se le tre conclusioni discendono realmente dalle due premesse e se questo argomento escluda totalmente la possibilità di qualsivoglia previsione storica. Alla seconda questione Popper si premura di rispondere subito negativamente: è possibile che alcune teorie sociali possano formulare delle previsioni valide – come, d'altronde, si è già visto –, ma non delle previsioni su quegli sviluppi storici che possono essere influenzati dalla nostra conoscenza. Questa posizione è quantomeno ambigua: quali sarebbero quei fenomeni storici che non sono influenzati dallo sviluppo della conoscenza umana se accettiamo la validità della prima premessa, secondo la quale tutto il corso della storia è influenzato dallo sviluppo della conoscenza? Quali sono le caratteristiche di questa ipotetica classe di fenomeni storici? Da cosa vengono influenzati? In che modo essi interagiscono con tutti gli altri? Possono porsi in dei nessi causali con la classe dei fenomeni storici descritti dalla prima premessa? Se poniamo il fenomeno x come un fenomeno storico intangibile dallo sviluppo della conoscenza umana e y come un fenomeno storico influenzato da essa, se è possibile una qualche relazione tra i due (che sia di tipo causale o di altro tipo, basti anche una semplice congiunzione logica tra i due), evidentemente bisogna ammettere che y può concorrere all'emergere di x o viceversa; anche nel caso in cui si escluda tale possibilità, ma si trovasse all'interno di una teoria sociale che formula delle previsioni storiche legittime, devono essere posti in qualche forma di relazione, il che genererebbe delle previsioni su dei fenomeni che, in qualche misura, sono influenzati anche da y , dunque appartenenti alla medesima classe di quest'ultimo, il che renderebbe non valida la posizione di Popper.

L'alternativa sarebbe postulare l'esistenza di due storie umane parallele i cui fenomeni non presentano alcun tipo di relazione tra di loro. Sarebbe, dunque, possibile formulare delle teorie sociali valide solo su quella storia a cui appartengono tutti i fenomeni della stessa classe di x . È difficile pensare che Popper possa concordare con una posizione simile e, in ogni caso, tale storia non sarebbe una storia umana, visto che quest'ultima, per definizione, è fortemente influenzata dalla conoscenza umana. La conclusione sarebbe che, se i soli fenomeni sociali che si possono prevedere sono quelli estranei allo sviluppo della conoscenza umana e se, allo stesso tempo, tutta la storia umana è influenzata dall'accrescimento della conoscenza, non vi sono fenomeni della storia che si possano prevedere. Ciò renderebbe inutile qualsiasi tentativo di fondare le scienze sociali,

politiche ed economiche in modo valido. Ciò è in contraddizione con quanto afferma costantemente Popper. Ovviamente, si è dato per assodato che i fenomeni sociali siano sempre dei fenomeni storici, sia perché non si pongono fuori dal tempo e dallo spazio della vita umana, sia perché hanno delle relazioni con eventi precedenti, contemporanei e successivi.

Al di là degli esiti sulla legittimità delle scienze sociali, l'argomento stesso, in particolare le prime due premesse, è più problematico di quanto Popper voglia ammettere. A questo proposito, è utile seguire una riformulazione dell'argomentazione popperiana proposta da McLachlan, che esibisce due premesse e due conclusioni:

1. Il corso della storia non umana è fortemente influenzato dalla crescita della conoscenza umana.
2. Non possiamo predire, con metodi scientifici o razionali, la crescita futura della conoscenza scientifica.
3. Non possiamo, dunque, predire il corso futuro della storia non umana.
4. Questo significa che dobbiamo rifiutare la possibilità di una *fisica teorica*. Non può esserci una teoria scientifica dello sviluppo storico non umano che funge da base per le predizioni sulla storia non umana.¹⁷⁹

Ammettendo la validità della seconda premessa, che secondo Popper dovrebbe essere la pietra angolare di tutta la sua argomentazione, se questa è valida per l'argomento originale, lo sarà anche per quello appena proposto. Di certo la conclusione (4) è inaccettabile e lo sarebbe stata anche per Popper, ma la prima delle premesse è difficile da confutare: per esempio, è ormai accettato da pressoché tutta la comunità scientifica che il cambiamento climatico terrestre esiste e l'attività antropica inquinante a partire dalla rivoluzione industriale è una delle cause principali di questo fenomeno; per citare un altro esempio, il buco dell'ozono – più precisamente, l'assottigliamento dello strato di ozono sopra l'Antartide – è stato provocato dall'ingente immissione nell'atmosfera dei clorofluorocarburi, utilizzati per decenni per la refrigerazione, come propellenti per le bombolette spray e per le macchine refrigeranti. Solo in seguito all'accordo di Montreal del 1987 (che ne mise al bando la produzione e l'utilizzo) e alla sua progressiva applicazione, il buco dell'ozono si

¹⁷⁹ (McLachlan 1980, 70)

sta iniziando a rimarginare.¹⁸⁰ È chiaro come proprio lo sviluppo della conoscenza tecnica e scientifica umana stia influenzando in modo sensibile sulla storia non-umana, in questo caso sulla storia del pianeta Terra per quanto riguarda il suo clima, la composizione della sua atmosfera e tutto ciò che ne consegue.

Si dovrebbe, dunque, rifiutare qualsiasi possibilità di indagine scientifica su tutta la storia umana e naturale che sia direttamente correlata con lo sviluppo della conoscenza? Ciò restringerebbe, inevitabilmente, gli ambiti scientifici ammissibili, ben oltre, anche, di quanto lo stesso Popper potrebbe acconsentire. Per quanto si è detto finora, si dovrà concludere che l'argomento definitivo contro lo storicismo non è poi così definitivo e presenta sia delle debolezze interne sia delle contraddizioni con quanto lo stesso autore sostiene riguardo alla legittimità delle scienze sociali di formulare delle leggi tendenziali dei fenomeni sociali.

¹⁸⁰ (Chu 2016)

Storicismo e dispotismo

Come si è visto finora, *Miseria dello storicismo*, il testo popperiano dedicato alla confutazione di tale tradizione filosofica e, in particolare, al marxismo come “la più pura forma di storicismo”¹⁸¹, presenta alcuni punti in cui l’argomentazione è meno solida. Ciononostante, questo testo rimane la base teorica dell’ulteriore tentativo di confutazione che Popper porta avanti in una delle sue opere più celebri e fortunate: *La società aperta e i suoi nemici*, in cui alle teorie politiche storicistiche è imputata la colpa di produrre necessariamente delle società chiuse e totalitarie. In quest’ultimo testo, Popper passa, quindi, da un tentativo di confutazione focalizzato, per lo più, su un piano teorico-epistemologico a un tentativo di confutazione concentrato sulle realizzazioni pratico-politiche dello storicismo – segnatamente, di conseguenza, del marxismo. Una volta presa in considerazione la prima delle due opere, si potrebbe essere tentati di derubricare il testo popperiano del 1945 a un (incredibilmente prolisso) *pamphlet* politico figlio di un *milieu* politico specifico (liberale e anticomunista) in un contesto politico preciso, senonché, come detto in precedenza¹⁸², il cosiddetto materialismo storico è strutturalmente e inestricabilmente l’unificazione di istanze teoriche e di istanze pratico-politico, tanto da ricordare, seguendo Tomba, che Marx stesso usò, piuttosto, la denominazione di «materialismo pratico» e «materialismo comunista». Per questa ragione, è possibile sorvolare sull’aspetto eminentemente politico sui cui *La società aperta* si concentra.

Ora, per *società chiusa*, Popper intende “la società magica o tribale o collettivistica [...] Una società chiusa può essere giustamente paragonata a un organismo.”¹⁸³ Al contrario, la società aperta è quella società “nella quale i singoli sono chiamati a prendere decisioni personali”.¹⁸⁴ Egli pone, dunque, una sorta di scontro tra una presunta visione organicistica della società e una visione eminentemente individualistica. È arduo, in verità, collocare il marxismo all’interno di una delle due concezioni, come sembra fare Popper, invece, quando include tra le società chiuse anche quella collettivistica (intendendo, in modo più generale, una qualsiasi formazione sociale socialista o comunista). Senza dubbio non sarebbe possibile considerare il marxismo una dottrina politica individualistica. Popper non lo fa, ovviamente, anzi, lo pone qui come il grande nemico dell’individualismo, se con questo intendiamo, seguendo la sua proposta, un individualismo di stampo liberale, difensore della

¹⁸¹ (Popper 2002, 340)

¹⁸² Cfr. *infra* Cap. I

¹⁸³ (Popper 2002, 216)

¹⁸⁴ (Popper 2002, 216)

proprietà privata dei mezzi di produzione e che subordina gli interessi economici della collettività a quelli del singolo. Allo stesso tempo, però, non risulta convincente l'attribuzione al pensiero di Marx di una visione organicistica della società, come se si volesse assimilarlo a quelle latitudini politiche portatrici di istanze corporative ben lontane dalla tradizione marxista e di cui, anzi, esse sono state sempre in netta e violenta opposizione; queste sì, hanno sempre invocato una sintesi corporativa o nazionale che vada al di là degli interessi degli individui, dei gruppi e delle classi, negando la radicalità e l'impossibilità di ricongiungere i conflitti sociali. D'altronde, infatti, lo stesso Marx critica ampiamente la proposizione lassalliana, uscita dal Congresso di unificazione della socialdemocrazia tedesca del 1875, dalla ambigua natura organicistica, secondo cui: "poiché un lavoro utile è possibile solo nella società e mediante la società, il frutto del lavoro appartiene integralmente, a ugual diritto, a tutti i membri della società."¹⁸⁵ A questo proposito, il giudizio di Marx è netto e non lascia alcuna possibilità interpretativa in senso organicistico: "Bella conclusione! Se il lavoro utile è possibile solo nella società e mediante la società, il frutto del lavoro appartiene alla società, e al singolo lavoratore ne tocca solo quel tanto che non è necessario per mantenere la «condizione» del lavoro, la società. Infatti questa proposizione è stata sostenuta in ogni tempo *dai difensori del regime sociale di volta in volta esistente.*"¹⁸⁶

Questa dicotomia, che, posta in questi termini, assume una sembianza intellettuale alquanto asfittica e in cui l'opera del *Moro* è difficilmente collocabile, si arricchisce, nella proposta teorica popperiana, di una terza forma, la *società astratta*, che il filosofo viennese presenta come una sorta di involuzione, di deterioramento della società aperta, entro cui sarebbe possibile ascrivere una società socialista (e non può non notarsi il contrassegno ondivago del ragionamento di Popper, che ora derubrica il socialismo tra le società chiuse, ora lo iscrive nel solco di quelle astratte), in quanto prodotto della modernità, esattamente come la «società aperta» borghese, e in quanto costruzione rivoluzionaria a partire dal rovesciamento dei rapporti di produzione (e sociali) capitalistici. La formulazione di questa terza categoria di formazioni sociali – per di più se la si considera come un sottoinsieme delle società aperte – porta con sé una serie di considerazioni ontologiche tese a delineare quella che si può considerare una teoria ontologica della realtà sociale implicita nell'opera; ed è una teoria che, come si vedrà più avanti, è incompatibile con la concezione del mondo sociale del marxismo. Stando a quanto sostiene Popper, una società chiusa che si evolve in una società

¹⁸⁵ (Marx e Engels 2022)

¹⁸⁶ (Marx e Engels 2022)

aperta tende a perdere la propria coesione organica al punto da trasformarsi in una società astratta (e la locuzione *società astratta* non ha, in Popper, sempre un connotato negativo), in cui “essa può perdere, in considerevole misura, il carattere di gruppo concreto o reale di uomini o di sistema di gruppi reali siffatti.”¹⁸⁷ È di grandissima importanza sottolineare la perdita del “carattere di gruppo concreto e reale” perché su questo punto vi è la maggior distanza possibile con la concezione della realtà storica di Marx: in altre parole, il passaggio a una società aperta, che acquisisce sempre più delle caratteristiche irreali per quanto riguarda le relazioni sociali, confligge inevitabile con una prospettiva saldamente materialista, ponendosi come una sorta di astrazione irreali situata puramente nel regno delle rappresentazioni mentali, ponendosi come una dematerializzazione progressiva del mondo sociale e dei suoi istituti. Popper porta, infatti, due esempi concreti a proposito delle società moderne, quando sostiene che “benché noi non sempre viaggiamo da soli in automobili chiuse (ma incontriamo faccia a faccia migliaia di uomini che ci camminano affianco per strada), il risultato è quasi lo stesso che se viaggiassimo a quel modo: noi, cioè, di norma, non stabiliamo alcuna relazione personale con i pedoni nostri simili.”¹⁸⁸ Come l’assenza di una relazione personale possa affermare il carattere virtuale delle relazioni personali, nel momento in cui queste vengano istituite, sembra controintuitivo. L’assenza di un oggetto sociale in una determinata condizione o porzione di realtà sociale non implica necessariamente che tale oggetto sociale non abbia un carattere reale nel momento in cui esso viene istituito, dimostra semplicemente che quel determinato oggetto non è presente in quel contesto e in quel momento; affermare qualcosa in più significherebbe negare anche la possibilità di istituirlo; ma, usando lo stesso esempio del testo, nulla impedisce al passeggero della macchina di fermarsi, scendere e litigare con il passante che ha attraversato la strada improvvisamente e in maniera distratta, o di soccorrerlo nel caso in cui fosse caduto a terra per schivare l’auto, e così via. Così come, “l’appartenenza a una organizzazione sindacale può significare soltanto il possesso di una tessera associativa e il pagamento della relativa quota a uno sconosciuto segretario.”¹⁸⁹ Anche in questo caso l’unico fatto che sussiste è l’assenza di una relazione personale tra l’iscritto e il segretario, non l’impossibilità di una qualsiasi relazione. In ogni caso, non viene dimostrato che sussiste una relazione irreali, ma solo che non sussiste una relazione personale tra un iscritto e il segretario.

¹⁸⁷ (Popper 2002, 217)

¹⁸⁸ (Popper 2002, 217)

¹⁸⁹ (Popper 2002, 217)

Inoltre, anche se considerassimo questa società astratta, in un'accezione ontologicamente materialista, come quella evoluzione dei modelli sociali che abbandonano la dimensione del villaggio in cui ogni essere umano intrattiene delle relazioni dirette e, in varie misure, abbastanza strette con tutti gli altri abitanti, farla discendere esclusivamente dalla società aperta è poco convincente. Certamente Popper non considererebbe la Germania nazista o una monarchia assoluta come l'Arabia Saudita una società aperta, ma gli esempi portati finora potrebbero accadere a qualsiasi abitante della Berlino del 1938 o di Riyad. Infatti, questo processo di trasformazione sociale sembra essere legato ai processi di inurbamento, presenti fin dall'antichità, che hanno generato delle comunità sempre più grandi, in cui le relazioni e le istituzioni sociali hanno acquisito un carattere sempre più astratto ma non per questo meno reale.

D'altronde lo stesso Popper descrive questo tipo di società a tinte fosche, come una distopia grigia e mortificante per gli esseri umani che la vivono, poiché "ci sono molte persone che, vivendo in una società moderna, non hanno alcun contatto personale o ne hanno pochissimi, vivono nell'anonimato e nell'isolamento e, di conseguenza, nell'infelicità."¹⁹⁰ Il fatto che questo scenario negativo sia mitigato da fattori positivi, come la possibilità di stringere "relazioni personali di nuovo genere [che] possono essere liberamente allacciate, invece di essere determinate dalla nascita"¹⁹¹ dimostra, appunto, che queste non perdono lo statuto di realtà materiale, ma che si modificano concretamente in base al contesto temporale e spaziale di riferimento. Il punto nodale, però, sulla dematerializzazione dei meccanismi sociali all'interno della società astratta – che, come si è visto, secondo Popper di fatto è un'evoluzione specifica della società aperta e può coincidere anche con le società liberaldemocratiche – è l'affermazione secondo cui "le nostre moderne società aperte funzionano in larga misura sulla base di relazioni astratte come *lo scambio* e la cooperazione."¹⁹² Definire lo scambio come una relazione puramente astratta è un'operazione ontologicamente impegnativa circa il ruolo dei rapporti economici all'interno di una formazione sociale e non è pienamente conseguente all'analisi marxiana dello scambio delle merci. A questo proposito, pur ammettendo la presenza di una componente significativa di astrazione all'interno del processo di circolazione, manca totalmente l'altra componente, quella della natura contemporaneamente reale,

¹⁹⁰ (Popper 2002, 217)

¹⁹¹ (Popper 2002, 218)

¹⁹² (Popper 2002, 218)

che si analizzerà con più completezza nel I paragrafo del III capitolo dedicato a Sohn-Rethel. Basti qui dire che Popper tralascia totalmente questo secondo aspetto.

Senza voler addentrarci troppo nell'analisi economica marxiana, si può ricordare che lo *status* reale della merce è posto dalla sua considerazione, nel circuito dello scambio, in quanto valore d'uso, ma non per il proprietario di quella merce, che, nel caso in cui le trovasse un valore d'uso, la terrebbe per sé, piuttosto per colui che è intenzionato ad acquistarla: "*la sua* merce non ha per lui alcun valore d'uso immediato. Altrimenti non la porterebbe al mercato. Essa ha valore d'uso *per altri*."¹⁹³ Se per chi le possiede, dunque, sono non-valori d'uso, per costui cosa sono le merci nello scambio? Qui sta la prospettiva realista, irriducibile, in cui è proprio lo scambio, la sua prospettiva, che "le riferisce l'una all'altra, e le realizza, come valori. Perciò le merci debbono *realizzarsi come valori* prima di *potersi realizzare come valori d'uso*."¹⁹⁴ Questo, è bene precisarlo, non è in conflitto con la teoria del valore marxiana che fa derivare tale dinamica dal lavoro impiegato per la produzione di una merce, al contrario ne è una sua decisiva integrazione: "perché il lavoro umano speso in esse conta solo in quanto è speso in una forma utile per altri. Però, se sia utile per altri, se dunque il prodotto del lavoro soddisfi bisogni altrui può dimostrarlo solo il loro scambio."¹⁹⁵ La merce si realizza proprio nello scambio come valore d'uso per qualcuno e come valore di scambio per qualcun altro, prima di esso è una semplice cosa e non un oggetto sociale reale, non ha un ruolo sociale in quanto tale, è posta al di fuori della realtà sociale.

Tutto questo è possibile soltanto all'interno di un paradigma realista del mondo sociale e dei suoi oggetti, in cui il ruolo dell'astrazione è quello di concorrere alla formazione della realtà storica e sociale anche, e soprattutto, come produzione delle categorie epistemologiche concrete.

Si potrebbe obiettare sostenendo che Popper non volesse negare l'esistenza di strutture reali fondamentali, come i gruppi sociali, ma soltanto che l'aumento della complessità delle società moderne ha allontanato le relazioni sociali e le formazioni sociali dalla loro immediatezza fisica del villaggio tribale, in cui il mondo sociale è tutto ciò che si può vedere e si può toccare. In realtà, Popper afferma chiaramente che "questo punto non è stato capito da molti sociologi, come Durkheim, i quali non hanno rinunciato alla convinzione dogmatica che la società debba essere analizzata in termini di gruppi sociali reali."¹⁹⁶ Non ci possono essere dubbi sulla posizione popperiana: nel testo

¹⁹³ (Marx e Engels 2011, 98)

¹⁹⁴ (Marx e Engels 2011, 98)

¹⁹⁵ (Marx e Engels 2011, 98)

¹⁹⁶ (Popper 2002, 218)

vi è una critica sostanziale a un paradigma epistemologico ontologicamente materialista. Tenere in considerazione questa prospettiva è necessario per analizzare con attenzione la successiva critica a Marx e alla tradizione marxista.

La trattazione su Marx e il marxismo occupa quasi l'intero secondo volume dell'opera dopo una breve presentazione di Hegel, funzionale soprattutto a proporre una sorta di predecessore filosofico del pensiero di Marx all'interno di una scala evolutiva, secondo l'idea che il metodo dei «nemici della libertà» di dividere e confondere un presunto «campo umanitario, [...] ha conseguito i suoi più grandi successi soltanto dopo che l'hegelismo divenne la base di un movimento veramente umanitario: del marxismo»¹⁹⁷. Non ci sono dubbi, infatti, che il principale bersaglio polemico di Popper è, anche in questo testo, il marxismo.

Contrariamente a quanto ci si possa aspettare dopo aver letto un giudizio iniziale così severo, Popper attribuisce a Marx numerosi meriti. Insieme all'onestà intellettuale, alla sincerità nella ricerca della verità, al senso dei fatti, all'apertura mentale, all'umanitarismo, egli fa un'affermazione che ha un ruolo all'interno dell'impianto argomentativo dell'opera molto più importante di quello che potrebbe sembrare *prima facie* (e di quello che le attribuisce lo stesso Popper): «la scienza progredisce attraverso tentativi ed errori. Marx tentò e, benché abbia sbagliato nelle sue dottrine fondamentali, non ha sbagliato invano. Egli ci ha aperto gli occhi e ce li ha resi più acuti in molti modi. Un ritorno alla scienza sociale pre-marxiana è inconcepibile.»¹⁹⁸ Qui c'è una contraddizione sostanziale con tutto quello che Popper afferma in *Miseria dello storicismo* e che ribadisce nella *Società aperta*. Se lo storicismo non è un metodo che possiede lo status di metodo scientifico, se le dottrine storicistiche non sono in alcun modo dottrine scientifiche per tutte le ragioni di cui si è detto ampiamente, e se il pensiero di Marx è un pensiero storicista, come può essere annoverato tra i tentativi di quella scienza che procede per tentativi ed errori? Se è questo il modo con cui avviene il progresso scientifico, ogni teoria che vi si iscrive e contribuisce a tale progresso direttamente, e non come uno sfondo culturale da cui trarre delle intuizioni o degli atteggiamenti, deve essere considerata scientifica per poter essere confutata all'interno del dibattito scientifico. La sua eventuale confutazione non le può far perdere questo *status*, a meno di ammettere che una teoria possa essere al contempo scientifica e non scientifica o che la scienza prosegua per continui salti tra non-scienza e scienza, dove la seconda diventa nuovamente la prima dopo la produzione di una

¹⁹⁷ (Popper 2002, 337)

¹⁹⁸ (Popper 2002, 338)

teoria migliore. Sarebbe una genesi curiosa, quella scientifica, un continuo avvicinarsi di qualcosa che è tale ma solo provvisoriamente e nasce da qualcosa che è stato scientifico ma adesso, poiché si è rivelato falso o impreciso, non lo è più. C'è una palese fluttuazione di giudizio sui testi del Moro e sul loro valore scientifico: se non è una teoria scientifica, a prescindere se si sia rivelata valida o meno, non può aver partecipato allo sviluppo tutto interno alla scienza per tentativi ed errori; se è una teoria scientifica, allora o lo storicismo non è privo di un valore scientifico o il marxismo non possiede i caratteri dello storicismo.

In ogni caso, ancora una volta la questione del metodo marxiano rimane centrale nel testo popperiano, pare anche per merito dei marxisti¹⁹⁹ che “quando vedono attaccare le loro teorie, ripiegano spesso sull'affermazione che il marxismo è, in primo luogo, non tanto una dottrina quanto un metodo.”²⁰⁰ Popper, sostenendo di essere d'accordo con questa visione del marxismo, raccoglie immediatamente la sfida di criticarlo in quanto metodo e dimostrare che esso non funziona in quanto tale, non è produttivo, non è in grado di supportare il compito della scienza, in base a criteri di natura pratica.²⁰¹

C'è bisogno di una piccola digressione sul metodo di cui parla Popper. Questi utilizza in modo pressoché intercambiabile il termine «marxismo» tanto per riferirsi al pensiero di Marx così come appare nelle sue opere, quanto per riferirsi al pensiero e alle opere di altri autori (Engels e Lenin, soprattutto) che si iscrivono all'interno della tradizione marxista. È importante questa precisazione perché chiarisce meglio la prospettiva del filosofo viennese sia da un punto di vista epistemologico e metodologico – poiché Popper ha in mente sia il materialismo storico ascrivibile a Marx, sia il materialismo dialettico sovietico – sia da un punto di vista pratico – vista l'epoca in cui sono stati scritti i testi, l'URSS esisteva ed era considerata da Popper un paese socialista e l'esperimento concreto dell'applicazione della dottrina marxiana. Esplicitamente, in ogni caso, Marx rimane il bersaglio principale di Popper.

Proprio sui criteri di natura pratica che dovrebbero essere i giudici della valutazione del marxismo e della sua validità scientifica, Popper formula un'affermazione che potrebbe sembrare ininfluente all'interno della sua argomentazione, ma che è, in realtà, un nodo centrale: “Marx stesso sarebbe stato d'accordo con codesto approccio pratico alla critica del suo metodo, perché egli fu uno dei

¹⁹⁹ Popper non specifica a chi si riferisca.

²⁰⁰ (Popper 2002, 340)

²⁰¹ (Popper 2002, 340)

primi filosofi a sviluppare la concezione che venne più tardi chiamata «pragmatismo».²⁰² L'utilizzo del termine «pragmatismo» per definire l'indirizzo concettuale di Marx è quantomeno ardito. Qui Popper o utilizza in modo disinvolto un termine che si riferisce a una tradizione filosofica ben precisa, denotando una notevole imprecisione nell'uso di un sostantivo che in un testo filosofico del XX secolo porta con sé un significato ben preciso, oppure considera veramente il pensiero di Marx come una forma eterodossa di pragmatismo e considera il suo metodo come un metodo con degli elementi pragmatistici. Bisogna rigettare la possibilità di un utilizzo superficiale del termine pragmatismo non tanto per un'operazione riconducibile a una forma di principio di autorità, quanto utilizzando le medesime parole del filosofo viennese il quale, citando l'undicesima tesi su Feuerbach, sostiene che “fu forse questo atteggiamento pragmatico che gli fece anticipare l'importante dottrina metodologica dei successivi pragmatisti secondo la quale il più caratteristico compito della scienza non è quello di conseguire la conoscenza dei fatti passati, ma di predire il futuro.”²⁰³ L'accostamento tra il Marx e il pragmatismo è esplicito ed è su uno dei punti fondanti del materialismo storico: il rapporto tra teoria e prassi. Popper sembra davvero commettere un errore sostanziale di interpretazione delle opere dell'intellettuale di Treviri, tanto da accostarlo a una corrente filosofica che non solo è ben distante dai presupposti epistemologici di una filosofia della prassi marxista, ma che è sempre stata considerata dai marxisti come lontana e opposta politicamente. Lenin, infatti, critica fortemente il pragmatismo affermando che se si considera valida la tesi pragmatista secondo cui la scienza è un'attività tecnica finalizzata al soddisfacimento di alcuni bisogni, ne consegue che “la verità non è più che una parola. Un'affermazione vera diventa la ricetta di un artificio che riuscirà.”²⁰⁴ Una posizione utilitaristica che non ha niente in comune con il materialismo marxista, che non nega l'esistenza di una teoria vera per sé a prescindere dalla possibilità che essa sia utile in un certo contesto storico. D'altronde una teoria può essere vera, ma possono non esserci le condizioni oggettive per far maturare tutte le conseguenze pratiche che porta con sé, può essere, dunque, meno utile in un certo momento storico riguardo alle sue applicazioni pratiche: la Rivoluzione francese fallì, ma le idee illuministe che la animarono ebbero in seguito la loro vittoria pratica, così come fallì la Rivoluzione russa del 1905 ma non quella del 1917. In più, una posizione pragmatista giunge a considerare che “tutte le proposizioni, tutti i ragionamenti che

²⁰² (Popper 2002, 340)

²⁰³ (Popper 2002, 341)

²⁰⁴ (Lenin 1976, 389)

portano agli stessi risultati pratici si equivalgono e sono egualmente veri, e tutti quelli che portano a dei risultati pratici sono legittimi allo stesso titolo.”²⁰⁵ L’indirizzo politico di una posizione simile è chiarissimo ed è incompatibile, a tutti i livelli, con quello marxista, piuttosto apre a un atteggiamento giustificatorio in campo politico: “i pragmatisti, tutt’al più, hanno giovato a creare il movimento del Rotary Club o a giustificare tutti i movimenti conservatori e retrivi.”²⁰⁶ Si può considerare troppo severa la posizione gramsciana (e da considerare alla luce delle conoscenze del Sardo). Anche da un punto di vista strettamente filosofico, secondo Lenin, il pragmatismo si allontana dal rigore scientifico e “si affretta a restaurare [...] l’esperienza morale, l’esperienza metafisica e soprattutto l’esperienza religiosa.”²⁰⁷ D’altronde, tutte queste possono soddisfare dei bisogni immediati degli individui e se lo fanno, perché negare la loro utilità e, dunque, la loro validità? Va bene qualsiasi sistema di credenze fintanto che dimostra la sua utilità, questo rimane il discrimine fondamentale di un atteggiamento pragmatista che contribuisce “oltre che alla restaurazione religiosa, [anche] alla restaurazione metafisica.”²⁰⁸ Il carattere regressivo di questa posizione è, dunque, per il capo bolscevico, sia teorico sia pratico, da un punto di vista marxista; al contrario, apre le porte alla “riabilitazione delle vecchie forme direttrici del pensiero umano [...]: vale a dire la religione, la metafisica, il dogmatismo morale, in un’ultima analisi l’autoritarismo sociale.”²⁰⁹ Lenin è, come si può ben vedere, durissimo nei confronti del pragmatismo filosofico, lo considera come la giustificazione filosofica della reazione politica, sulla base di un relativismo gnoseologico incompatibile con i fondamenti marxisti, che, al contrario, discendono direttamente da quei filosofi e scienziati del XVIII per i quali “esiste una verità a cui ci si approssima continuamente, anche se non è una verità immutabile. Essa può essere raggiunta soltanto con i metodi scientifici e non può trovarsi al di fuori della scienza; la verità, la scienza, sono le condizioni necessarie e sufficienti di ogni attività umana.”²¹⁰ Ritorna ancora una volta il realismo gnoseologico ed epistemologico che è parte integrante di quella tradizione marxista di cui Popper si occupa direttamente.

Quello che Popper confonde con il pragmatismo, e che è condensato nelle poche parole dell’undicesima tesi su Feuerbach, è la filosofia della praxis marxiana, che ha in comune col

²⁰⁵ (Lenin 1976, 389)

²⁰⁶ (Gramsci 1975, 1926)

²⁰⁷ (Lenin 1976, 390)

²⁰⁸ (Lenin 1976, 391)

²⁰⁹ (Lenin 1976, 391)

²¹⁰ (Lenin 1976, 392)

pragmatismo soltanto l'attenzione al complesso di tutte attività umane e che rifiuta ogni tentativo puramente intellettualistico di analisi filosofica della realtà.

Malgrado l'equivoco interpretativo sulla filosofia della praxis e l'azzardato paragone col pragmatismo americano, Popper dimostra anche una certa attenzione verso alcune questioni di fondo del marxismo, riallacciandosi a quanto aveva già detto riguardo ai meriti scientifici di Marx. Il filosofo viennese scrive alcune acute osservazioni sull'impostazione di fondo della teoria economica marxista e della sua natura materialista e del tutto anti-psicologista. Per psicologismo si intenda, seguendo la definizione di Popper, quell'indirizzo teorico secondo cui "la sociologia deve, in linea di principio, essere riducibile alla psicologia sociale".²¹¹

Qui Popper riconosce che Marx non ha mai avuto l'intenzione di svelare dei piani segreti per il controllo dell'ordine mondiale, delle segrete e gigantesche cospirazioni internazionali di grandi affaristi e banchieri, né ha mai considerato di grande importanza il ruolo della cupidigia, dell'avarizia, della smania di potere; insomma, non vi è un tentativo di riduzione dei meccanismi economici e sociali a una serie di fenomeni psicologici o etici. L'unico punto su cui si può avanzare più di qualche dubbio è laddove Popper inserisce tra questi moventi psicologici anche l'interesse di classe. Purtroppo, egli non chiarisce meglio cosa intenda con questa formula, dunque ogni speculazione sarebbe infondata. Si può solo concedere il beneficio del dubbio e leggerla alla stregua di un accordo esplicito tra tutti i membri di una classe al fine di portare avanti i propri interessi condivisi, come una sorta di grande società segreta. In ogni caso, non si può non concordare con Popper: lo stesso Marx si occupa dei capitalisti soltanto in quanto "capitale personificato"²¹², in quanto funzione sociale di un fenomeno economico reale, poiché "la società non è costituita da individui, ma esprime invece la somma delle relazioni, dei rapporti in cui questi individui stanno gli uni con gli altri."²¹³

Popper definisce coloro i quali adottano questa visione «volgar-marxisti» e non gli si può dare torto nel definire questa prospettiva come una trivializzazione del marxismo, qualora questa sia condotta attraverso le categorie di analisi marxista, ovviamente ed è sicuramente "una triste degradazione intellettuale questa discesa dal livello de *Il Capitale* a quello de *Il mito del XX secolo*."²¹⁴

²¹¹ (Popper 2002, 344)

²¹² (Marx e Engels 2011, 170)

²¹³ (Marx 2012, 211)

²¹⁴ (Popper 2002, 360)

Il pregio di una visione dello sviluppo sociale che esuli da una teoria che ponga l'inizio della società, e le sue fondamenta, in una dimensione psicologica²¹⁵ è di importanza primaria per Popper; senonché per lui la prospettiva marxiana si spinge oltre, ponendo alla base del metodo sociologico due elementi: lo storicismo e l'*economicismo*.

Del primo si è già discusso ed è chiaro che Popper lo consideri un aspetto da eliminare completamente da una teoria scientifica, del secondo, "cioè l'idea che l'organizzazione economica della società, l'organizzazione del nostro scambio di materia con la natura, sia fondamentale per tutte le istituzioni sociali e particolarmente per il loro sviluppo storico"²¹⁶, questi ha un'opinione meno perentoria. Ancora una volta Popper dà una lettura della tesi marxiana dell'importanza fondamentale dell'economia in termini essenzialistici che non solo non appartengono a Marx stesso, ma neanche agli altri classici del marxismo cui si riferisce in modo primario.²¹⁷ Oltre a questi, l'idea di un meccanismo diretto e automatico di produzione della realtà sociale a partire dalla struttura economica contingente non appartiene al paradigma marxiano. Popper non si rende conto come questa presentazione della concezione economica in rapporto al mondo sociale e politico sia, di fatto, un marxismo volgare speculare a quello che ritrova nei moventi psicologici e nei complotti il motore dello sviluppo storico. Egli cade in un errore analogo a quello dei volgar-marxisti da lui tanto disprezzati: presenta una versione eccessivamente semplificante del materialismo storico, in cui uno degli elementi che si confrontano nella dialettica reale della storia fagocita l'altro, lo fa diventare una sua emanazione e non più un suo corrispettivo dialettico. È un errore alquanto grossolano e lascia intravedere poco interesse per il dibattito interno al marxismo. Gramsci presenta in modo efficace, in tre punti, l'impossibilità di sostenere una simile versione del materialismo storico:

²¹⁵ Teoria che Popper attribuisce soprattutto a Mill, in rapporto al quale il materialismo storico marxiano sarebbe un superamento all'interno dello sviluppo della scienza sociologica. (Popper 2002, 365)

²¹⁶ (Popper 2002, 366)

²¹⁷ Engels smentisce apertamente che questa interpretazione possa essere intestata alle concezioni di Marx e alle sue: "Secondo la concezione materialistica della storia il fattore che *in ultima istanza* è determinante nella storia è la produzione e la riproduzione della vita reale. Di più non fu mai affermato né da Marx né da me. Se ora qualcuno travisa le cose, affermando che il fattore economico sarebbe l'*unico* fattore determinante, egli trasforma quella proposizione in una frase vuota, astratta, assurda. La situazione economica è la base, ma i diversi momenti della sovrastruttura - le forme politiche della lotta di classe e i suoi risultati, le costituzioni promulgate dalla classe vittoriosa dopo aver vinto la battaglia, ecc., le forme giuridiche, e persino i riflessi di tutte queste lotte reali nel cervello di coloro che vi partecipano, le teorie politiche, giuridiche, filosofiche, le concezioni religiose e la loro evoluzione ulteriore sino a costituire un sistema di dogmi - esercitano pure la loro influenza sul corso delle lotte storiche e in molti casi ne determinano la *forma* in modo preponderante. Vi è azione e reazione reciproca di tutti questi fattori, ed è attraverso di essi che il movimento economico finisce per affermarsi come elemento necessario in mezzo alla massa infinita di cose accidentali (cioè di cose e di avvenimenti il cui legame intimo reciproco è così lontano o così difficile da dimostrarsi che possiamo considerarlo come non esistente, che possiamo trascurarlo). Se non fosse così, l'applicazione della teoria a un periodo qualsiasi della storia sarebbe più facile che la soluzione d'una semplice equazione di primo grado" (Marx e Engels 1983, 492)

1. “La difficoltà di identificare volta per volta, staticamente [...], la struttura; la politica, di fatto, è volta per volta il riflesso delle tendenze di sviluppo della struttura, tendenze che non è detto necessariamente che debbano inverarsi.”²¹⁸ Due avverbi sono fondamentali per inquadrare correttamente le proprietà della struttura e della sua relazione con la sovrastruttura: *staticamente* e *necessariamente*. Il metodo d’analisi marxista dell’economia la considera sempre come un processo, e non come un fenomeno dato e concluso, statico, che dalla sua posizione privilegiata influenza il resto della realtà sociale senza esserne influenzato a sua volta e senza modificarsi in modo apprezzabile. L’influenza esiste solo se intesa dialetticamente tra due oggetti che si presentano come dei processi, non come delle realtà fisse, tanto che una fase strutturale “può essere concretamente studiata e analizzata solo dopo che essa ha superato tutto il suo processo di sviluppo, non durante il processo stesso, altro che per ipotesi e esplicitamente dichiarando che si tratta di ipotesi.”²¹⁹ Inoltre, come si è già detto a proposito del determinismo, non c’è alcun rapporto di necessità fra le due, piuttosto quello di determinare il campo delle possibili tendenze dei fenomeni sociali, un campo che, sebbene non coincida con quello infinito di ogni possibilità pensabile, non è né troppo ristretto da coincidere con una forma morbida di necessità, né troppo ampio da essere privo di un reale utilizzo intellettuale e politico. Proprio su questo, Gramsci aggiunge nel secondo punto:
2. “Dal primo si deduce che un determinato atto politico può essere stato un errore di calcolo da parte dei dirigenti delle classi dominanti, errore che lo sviluppo storico [...] corregge e supera: il materialismo storico meccanico non considera la possibilità di errore, ma assume ogni atto politico come determinato dalla struttura, immediatamente, cioè come riflesso di una reale e permanente [...] modificazione della struttura.”²²⁰ Il materialismo marxiano non trascurava un fatto tanto banale quanto importante: la società è composta da esseri umani. In quanto tali, tutti gli individui e gruppi di individui possono commettere degli errori, ovvero possono sottovalutare le conseguenze di una determinata azione oppure possono non prevederne i risultati. In ogni caso, non c’è una corrispondenza necessitata di *ogni* azione,

²¹⁸ (Gramsci 1975, 872)

²¹⁹ (Gramsci 1975, 872)

²²⁰ (Gramsci 1975, 872)

anche di tipo politico, con il contesto strutturale in cui si colloca. Né la cultura, la politica, l'arte, l'etica sono il mero riflesso della struttura economica che le circonda, né, allo stesso tempo, esse stanno fuori dal contesto materiale economico della loro epoca. Come si è detto, stanno in una relazione dialettica tutt'altro che meccanicamente determinata. La relazione dialettica, però, esiste anche all'interno degli elementi della sovrastruttura, che, così come la struttura (concetti, quello di base e sovrastruttura, che, per inciso, nel corso della scrittura carceraria Gramsci problematizza progressivamente, sino quasi a sbarazzarsene), non è un blocco monolitico:

3. “Non si considera abbastanza che molti atti politici sono dovuti a necessità interne di carattere organizzativo, cioè legati al bisogno di dare una coerenza a un partito, a un gruppo, a una società.”²²¹

Quanto detto finora non giustifica, ma anzi si oppone apertamente all'idea di Popper secondo cui l'economicismo marxista è stato “spesso interpretato estensivamente come la dottrina secondo la quale ogni sviluppo sociale dipende da quello delle condizioni economiche e specialmente dallo sviluppo dei mezzi fisici di produzione.”²²² Allo stesso modo l'analisi di Popper del famoso slogan bolscevico del 1920 – “Il comunismo è il potere sovietico più l'elettrificazione di tutto il paese” –, assunto a simbolo della mancanza di idee costruttive del socialismo insieme a un'ossessione per l'aspetto materiale dello sviluppo produttivo, è un'inaccettabile distorsione di quello che era, appunto, uno slogan contingente in una situazione rivoluzionaria. Al di là degli slogan, che per loro natura sono riduttivi e contingenti, il problema della costruzione dello Stato socialista, in seguito alla trasformazione o all'abbattimento rivoluzionario dello Stato borghese, è stato uno dei temi centrali all'interno del dibattito marxista all'epoca della stesura de *La società aperta* e Popper lo tiene in considerazione. A questa altezza, il filosofo di Vienna utilizza gli slogan del *Manifesto* per cercare di ricostruire una teoria dello Stato marxiana. Da questi il filosofo viennese sostiene di ricavare una teoria dello Stato che “è in parte una teoria istituzionale e in parte una teoria essenzialista.”²²³ La frase del *Manifesto* citata è quella sul “potere politico [che], nel senso proprio della parola, è il potere organizzato di una classe per l'oppressione di un'altra.”²²⁴

²²¹ (Gramsci 1975, 872)

²²² (Popper 2002, 367)

²²³ (Popper 2002, 380)

²²⁴ (Marx e Engels 1973, 506)

Mentre risulta convincente la motivazione secondo cui questa frase esprima una concezione istituzionale (leggasi strumentale) dello Stato – “in quanto Marx cerca di stabilire quali funzioni pratiche le istituzioni legali svolgono nella vita sociale”²²⁵ – risulta meno convincente la motivazione secondo cui dovrebbe essere una teoria essenzialista, con un’accezione metafisica di questo termini. Non ci sono elementi per stabilire che lo Stato di cui si parla nel *Manifesto* sia una forma statuale astratta e generale, che esista di per sé fuori dalla storia e dalle forme concrete e determinate che si sono costruite all’interno delle dinamiche sociali, più o meno complesse, e, di conseguenza, all’incrocio delle temporalità storiche che attraversano e caratterizzano le formazioni socio-economiche concrete. Al contrario, l’essenzialismo che si può imputare a questa concezione dello Stato è soltanto un tentativo di darne una definizione generica.

Potrebbe allora apparire paradossalmente più essenzialista Popper stesso quando afferma che “un’altra importante conseguenza della teoria è che, in linea di principio, ogni governo, anche un governo democratico, è una dittatura della classe governante sui governati.”²²⁶ Che basti l’appellativo di *democratico* per una formazione statale specifica per escludere a priori che i governi che si formano in esso non abbiano una connotazione di classe è una formulazione astratta e che non tiene minimamente conto dei rapporti di forze reali, della capacità di accesso alle cariche politiche e delle barriere materiali che lo impediscono, delle specificità legali e costituenti di ogni tipologia statale che nel corso della storia ha ricevuto questo attributo. L’altra conseguenza che Popper inferisce da una siffatta concezione dello Stato “è che tutta la politica, tutte le istituzioni legali e politiche, al pari di tutte le lotte politiche, non possono mai essere di primaria importanza.”²²⁷ Questa conclusione sembra, più che altro, discendere dall’idea, di cui si è discusso nel paragrafo precedente, della subordinazione totale e del ruolo di semplice riflesso della sovrastruttura rispetto alla struttura. Né può sfuggire al lettore attento il fatto che in questi passaggi il discorso popperiano inizi a prendere, legittimamente, una connotazione politica più chiara: si intuisce un inizio di difesa delle forme di governo liberali di tipo democratico. E su questo piano Popper nota come le idee di Marx si adattassero più che bene al contesto storico ottocentesco, dove il lavoro minorile intensivo era consuetudine, la giornata lavorativa estremamente lunga, i salari al limite della sussistenza, le condizioni di lavoro malsane e pericolose; “queste erano le condizioni della classe lavoratrice [...]

²²⁵ (Popper 2002, 380)

²²⁶ (Popper 2002, 381)

²²⁷ (Popper 2002, 380)

quando Marx scriveva *Il Capitale*: la sua bruciante protesta contro questi crimini, che erano ancora tollerati e talvolta anche difesi, non solo da economisti di professione, ma anche da uomini di chiesa, gli assicurerà per sempre un posto fra i liberatori del genere umano.”²²⁸ Il punto è che lo sfruttamento capitalistico non è dovuto, secondo Marx, alle mere condizioni di lavoro dei lavoratori salariati, al di là delle brutalità che osservò estensivamente nel corso della sua vita, piuttosto è un meccanismo intrinseco a questa formazione economica al fine di generare una merce che sia un valore d’uso e, di conseguenza, per il sistema di circolazione delle merci, anche un valore di scambio.

Al contrario, Popper tenta di ricondurre l’ingiustizia del capitalismo all’interno di quello che chiama *paradosso della libertà*: “la libertà, come abbiamo visto, distrugge se stessa se è illimitata, la libertà illimitata significa che un uomo forte è libero di tiranneggiare un debole e di privarlo della sua libertà. Questa è la ragione per cui chiediamo che lo stato limiti in qualche misura la libertà, in modo che la libertà risulti protetta dalla legge.”²²⁹

Niente di nuovo, insomma: è la tradizionale argomentazione contrattualistica che vede lo Stato come il garante dei diritti fondamentali di tutti i cittadini, tra cui la libertà, contro uno stato di natura in cui il più forte può opprimere il più debole. Il passaggio popperiano, a questa altezza dell’argomentazione del testo, propone la traslazione di queste considerazioni dal campo della politica e della teoria dello Stato, sostenendo che “debbono essere applicate anche al campo economico.”²³⁰ Viene qui abbandonata l’idea che un regime assoluto di libero mercato sia un valore positivo all’interno di un sistema economico capitalistico.²³¹ Esattamente come nella dimensione politica e sociale, anche in quella economica si può creare una sorta di stato di natura in cui il potere illimitato è prone ad abusi, si può utilizzare per sfruttare in modo violento e senza limiti chi è più debole e risulta, di fatto, come un nemico della libertà degli individui, o almeno della maggior parte di loro, a fronte di una minoranza che si ritroverebbe senza regole e senza freni. Anche in questo caso è il ruolo dello Stato quello di fare da garante della libertà di tutti, indistintamente, configurandosi, dunque, un rimedio politico, e non strettamente economico, agli abusi di potere. Non servirebbe un cambio di sistema economico, quantomeno non sarebbe necessario, basterebbero le istituzioni sociali imposte dallo stesso. “Ciò, naturalmente, significa che il principio

²²⁸ (Popper 2002, 384)

²²⁹ (Popper 2002, 386)

²³⁰ (Popper 2002, 386)

²³¹ È curioso come qualche rigo sopra Popper avesse affermato che i propugnatori di un sistema capitalistico sfrenato che insistono sul libero mercato delle merci e del lavoro lo facciano con giuste ragioni.

del non intervento economico sfrenato deve essere abbandonato; se vogliamo che la libertà sia salvaguardata, dobbiamo chiedere che alla politica di illimitata libertà economica si sostituisca l'intervento economico pianificato dallo Stato. Dobbiamo chiedere che il *capitalismo* sfrenato ceda il passo a un *interventismo economico*.²³²

Questo punto, secondo Popper, dovrebbe essere quello centrale in cui appare in tutta la sua importanza il contrasto tra lo storicismo del marxismo e l'ingegneria sociale dei fautori della società aperta. Questo contrasto si dovrebbe ridurre, in buona sostanza, all'impossibilità delineata dal marxismo di un cambiamento graduale della realtà economica. "Un programma politico estremamente povero"²³³, ancorata a una dimensione unilineare e teleologica della storia, qualora fosse davvero così.

L'idea, inoltre che Marx abbia coltivato uno "sprezzante atteggiamento [...] nei confronti del potere politico" e che abbia trascurato "di sviluppare una teoria dei più importanti mezzi potenziali di miglioramento della sorte degli economicamente deboli"²³⁴ è quanto meno discutibile. Così come discutibile appare la convinzione che l'intellettuale di Treviri fosse in definitiva un individualista²³⁵. In questi passaggi, Popper esibisce, insomma, un esercizio interpretativo che assomiglia più a una delegittimazione che a una ricostruzione del pensiero di un autore.

²³² (Popper 2002, 387)

²³³ (Popper 2002, 387)

²³⁴ (Popper 2002, 388)

²³⁵ (Popper 2002, 388)

Capitolo III

Dopo avere risolto la questione del determinismo sollevata da Popper e avere dimostrato l'equivocità delle critiche del filosofo austriaco, mosse, lo si è visto, a partire da una serie di *misunderstanding* sostanziali relativi alla struttura logica ed epistemologica delle asserzioni marxiane, in questo ultimo capitolo ci si concentrerà sulla nozione di *astrazione* reale di Sohn-Rethel e sui testi marxiani relativi alla situazione russa tra il 1877 e il 1882. Quanto alla prima questione, il lavoro dell'intellettuale tedesco finalizzato a lumeggiare una fondazione epistemologica del materialismo storico sarà prezioso per completare una ricostruzione coerente delle strutture interne, a livello logico e ontologico, del metodo di analisi marxiano della storia. Quanto ai testi marxiani sulla Russia, soprattutto in relazione alle riflessioni sull'Obščina, si tratta di materiale di primaria importanza per giustificare l'ipotesi della presenza fondamentale, all'interno del materialismo storico, di una concezione multilineare, stadiale e stratificata della temporalità storica.

Astrazione reale come criterio epistemologico per la deduzione delle categorie di un'ontologia della storia

Come si diceva nell'*Introduzione*, la proposta di Sohn-Rethel merita particolare attenzione in quanto, nell'ambito di un lavoro che vuole disvelare la struttura multilineare e multipla delle temporalità esibita in alcune pagine marxiane e precipitare detta acquisizione nel dibattito contemporaneo esperito in campi paradigmaticamente non collimanti con quello marxiano, le analisi sohn-retheliane possono rappresentare uno strumento capace di tenere insieme la tradizione rifacentesi all'intellettuale di Treviri con l'urgenza di ricostruire all'interno di essa una epistemologia esplicita e strutturata, che riesca a giustificare la possibilità della conoscenza storica razionale. Nello specifico, come si è accennato nel primo capitolo, ove si voglia formalizzare la cornice epistemologica del materialismo storico e la sua impalcatura ontologica conservando una delle sue

caratteristiche fondamentali, cioè quella di essere un metodo di analisi della realtà e di azione nella realtà immersa nella concretezza della storia, è necessario configurare un criterio di deduzione delle categorie concettuali che riesca a tenere insieme la componente intellettuale di esse con la componente materiale da cui esse derivano e che conservano anche nella forma di concetti scientifici e intellettuali. Sotto questo profilo, il tentativo di Sohn-Rethel di lumeggiare i rapporti tra lavoro manuale e intellettuale, di individuare e formalizzare le strutture fondamentali di una determinata sintesi sociale²³⁶, nonché del pensiero scientifico che ne rappresenta la componente concettuale, di rintracciare l'emergere materiale ed eminentemente storico della forma astratta della coscienza, in stretta relazione con l'astrazione determinata che si materializza nella forma merce e soprattutto nell'astrazione reale del denaro, – ossia di porre in essere una “*critica della verità, delle ideologie*” attraverso il rintracciamento della loro “*determinazione genetica*”²³⁷ – può rivelarsi significativamente fruttuoso. Proprio la nozione di astrazione reale, che Sohn-Rethel propone rispetto al denaro (la quale, forse, può intendersi quale cuore concettuale della proposta dell'autore tedesco), potrebbe essere assunta a criterio metodologico per la produzione delle categorie di una epistemologia della storia marxiana.

Ora, Sohn-Rethel chiarisce immediatamente, al principio dell'introduzione di *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, l'intenzione di sviluppare un'analisi, a suo avviso assente nelle opere di Marx e di Engels, sul sistema di scale, come lui le definisce, che conduce alla produzione della sovrastruttura a partire dalla struttura²³⁸ – è, in definitiva, il tema che Adorno pone a Sohn-Rethel nell'epistola del 3 novembre del 1936, nella quale l'autore di *Dialettica negativa* tematizza il “problema della mediazione tra base e ideologia”²³⁹. Benché possa sembrare un approccio deterministico e meccanicistico, siamo decisamente lontani da ciò. Al contrario, è bene precisare subito che la proposta teorica di Sohn-Rethel è effettivamente originale e si può descrivere con precisione tenendo presente questo proposito: egli si pone l'obiettivo di riconsiderare storicamente e materialisticamente la produzione dell'intera conoscenza occidentale, della filosofia, delle scienze, soprattutto di quest'ultime, attraverso dei meccanismi che intendono fondarle su presupposti economico-sociali senza appiattirle su quest'ultime, ma riconoscendo sia la capacità del pensiero scientifico di autonomia, sia la capacità di quest'ultimo di produrre e riprodurre le formazioni sociali

²³⁶ Cfr. (Zanin 2018)

²³⁷ (Adorno e Sohn-Rethel 2000, 30)

²³⁸ (Sohn-Rethel 1977, 19)

²³⁹ (Adorno e Sohn-Rethel 2000, 26)

concrete. In altri termini, Sohn-Rethel non presenta un'ipotesi *emanazionistica* o un'idea delle formazioni sociali quali totalità espressive, bensì riconosce la duplice natura del pensiero razionale e del lavoro intellettuale: quella, cioè, di essere al contempo una riproduzione astratta dell'intelletto coerente con gli e infusa degli enti materiali che rappresenta. Al centro del discorso sohn-retheliano sta un concetto ricco e ampio (ampliato) di prassi. In tal senso, nel novembre del 1936 ad Adorno Sohn-Rethel scrive a proposito della "origine storica della *teoria*, resasi autonoma rispetto all'essere pratico-materiale degli uomini e dotata dell'apparenza di autonomia logica", identificando questa origine nella "rottura particolare e molto profonda nella *prassi* dell'essere umano", rottura identificata con l'emergenza del fatto dello sfruttamento entro sintesi sociali mediate dall'appropriazione. Motivo per cui, marxianamente parlando, per Sohn-Rethel il compito di ogni teoria critica si riassumerebbe nel "riconduire i problemi della teoria ai problemi della prassi che ne stanno alla base"²⁴⁰

Non si dà, dunque, un rapporto di generazione dei concetti determinata in modo univoco dai contesti storici in cui sorgono, e specialmente dalla loro struttura economico-produttiva, ma anzi sono essi stessi una componente fondamentale e ineliminabile della struttura economico-produttiva, attraverso il lavoro intellettuale. Si vedrà se tale proposta epistemologica presupponga una specifica concezione della storia, senza giustificarne la fondatezza, o se, invece, sia capace di estendersi anche a una teoria della storia. In questo senso, infatti, non è esagerato affermare che Sohn-Rethel mette in atto un vero e proprio tentativo di fondazione di un'epistemologia marxista che si vuole contrapporre, o meglio, che vuole superare la teoria della conoscenza di origine kantiana. Allo stesso tempo, giova precisarlo, egli non si pone in dialogo diretto con i filosofi della scienza di tradizioni diverse, cioè con quei filosofi della scienza che hanno segnato lo sviluppo della disciplina nel XX secolo: Russell, Carnap, Popper, Poincaré, Feyerabend, Lakatos, Kuhn, ma neanche con quei filosofi della scienza, o in genere intellettuali o filosofi, che da posizioni eterodosse hanno prodotto dei sistemi epistemologici, anche marxisti o accostabili al marxismo: dagli empiriocriticisti (Mach e Avenarius) a Lenin, a Otto Neurath, a Bachelard e Canguilhem. Questa assenza – probabilmente, potrebbe supporre, dovuta alla sua collocazione all'interno di una determinata tradizione di pensiero, quella della filosofia tedesca e in generale del marxismo occidentale – non pregiudica il tentativo di utilizzarne le ipotesi in un confronto più ampio con i risultati e le acquisizioni della filosofia della scienza e dell'epistemologia contemporanee.

²⁴⁰ (Adorno e Sohn-Rethel 2000, 29)

Tornando, dunque, al sistema di scale, “o per lo meno all’armatura che si ancora alla sovrastruttura”²⁴¹, Sohn-Rethel lo identifica, seguendo Marx, o almeno credendo di farlo, nell’analisi formale della merce. Quando si dice “seguendo”, non si intende affermare che egli voglia limitarsi a una lettura esegetica, più o meno filologicamente precisa, dei testi marxiani. Al contrario, egli afferma subito, a scampo di equivoci, che quella che proporrà sarà una “trattazione modificata dell’analisi delle merci”²⁴². Per modifica si intenda sia un ampliamento, sia una divergenza notevole rispetto ai testi marxiani, anche perché, di fatto, Sohn-Rethel intende compiere un’operazione scientifica che esula dagli interessi precipui (e soprattutto pratico-politici) di Marx: fondare una teoria che consenta di dar conto dei fondamenti e della possibilità del pensiero scientifico e, in generale, della conoscenza. In questo senso, i risultati dell’analisi sohn-retheliana possono essere utili alla fondazione della conoscenza storica, nella misura in cui è anch’essa una forma di conoscenza umana e razionale. Tale fondazione non deve essere, però, ricercata all’interno del processo conoscitivo in senso stretto, all’interno delle asserzioni che lo compongono, né deve essere giustificata attraverso la mediazione di un garante esterno, invece posta, come fa appunto Sohn-Rethel, all’interno di una dimensione propriamente storico-sociale. “Nacque in me”, scrive l’autore tedesco, “l’idea che il soggetto trascendentale dovesse essere trovato nel cuore della struttura formale della merce.”²⁴³ Sohn-Rethel propone a tal proposito un’equazione teoreticamente assai impegnativa: esisterebbe un’identità formale, e si può aggiungere storica – forse finanche sostanziale – tra la forma-merce (*Warenform*) e la forma-pensiero (*Denkform*) all’interno della formazione socio-economica borghese.²⁴⁴

Sia chiaro, Sohn-Rethel non rimprovera a Marx di non essere andato abbastanza a fondo, di non aver colto la questione principale per lo svelamento della causalità e dell’azione reciproca tra lo sviluppo delle forze produttive materiali e la formazione dei rapporti sociali di produzione, racchiudendo all’interno di entrambi quello che si può definire come il lavoro intellettuale di produzione del pensiero scientifico che da un lato partecipa attivamente alla produzione delle merci e alla riproduzione dei rapporti sociali mediati da esse, dall’altro partecipa e fonda la riproduzione delle forme con cui si struttura la società nel suo complesso. Piuttosto egli ammette che all’altezza storica dell’analisi di Marx la formazione della coscienza, intesa kantiana come facoltà di ordinare, e

²⁴¹ (Sohn-Rethel 1977, 19)

²⁴² (Sohn-Rethel 1977, 19)

²⁴³ (Sohn-Rethel 1977, 21)

²⁴⁴ (Sohn-Rethel 1977, 21)

dunque conoscere, il mondo fenomenico, non fosse un problema rilevante. Non solo, e non tanto, per l'oggettivo sviluppo del pensiero tecnico-scientifico che orienta la produzione e la circolazione materiali di beni e servizi – d'altronde anche Marx viveva in un'epoca di straordinari "progressi" in quest'ambito –, quanto piuttosto per il fatto che Sohn-Rethel consideri fondamentale la comprensione della formazione storica e materiale della coscienza occidentale per fondare la possibilità "di una società cosciente",²⁴⁵ che, nel suo linguaggio, equivale a dire "di una società comunista". Invero, Sohn-Rethel non utilizza mai il termine "occidentale", ma può essere utile, qui, precisare tale determinazione spaziale e spazio-temporale sia per evitare di assumere il modello intellettuale occidentale a paradigma esemplare della storia umana, come se esso fosse l'unico possibile o degno di nota, sia perché egli stesso, sulla scia di Thomson²⁴⁶, individua nella Grecia dell'età del bronzo il luogo e il tempo di nascita della coscienza.

Al di là, comunque, delle ragioni per cui non sarebbe presente in Marx una vera e propria teoria della conoscenza scientifica, Sohn-Rethel sottolinea la presenza negli scritti marxiani di una forma di dualismo: da un lato l'intellettuale di Treviri fonderebbe la scientificità della propria concezione teorica sulla concezione di classe del proletariato (e, di conseguenza, sulla teoria del valore-lavoro²⁴⁷, sostiene Sohn-Rethel), dall'altro ogni qualvolta parlerebbe di scienze naturali, lo farebbe dando queste ultime come qualcosa di ovvio, di non problematico, di immutabile e fisso, di atemporale e astorico. Sohn-Rethel, in realtà, ritiene che non esista veramente questo dualismo in Marx (probabilmente, per non caratterizzare in modo eccessivamente negativo l'opera del Moro), ma che comunque manchino nelle sue pagine tutte le chiarificazioni necessarie per impedire che il pensiero dei marxisti operi e si sviluppi in questo dualismo, in cui, uno dei due poli sarebbe, di fatto, di tipo idealistico.

Si diceva precedentemente che fondare una teoria della conoscenza su delle basi storiche e materialistiche è, per Sohn-Rethel, necessario per fondare la possibilità di emergenza di una società cosciente che, abbiamo detto, può altrimenti dirsi "società comunista". Non è un'operazione di sovra-interpretazione, Sohn-Rethel, infatti, senza scadere in una concezione oggettivistica e neutrale della tecnica, vincola esplicitamente l'edificazione del "socialismo" alla sussunzione (potrebbe dirsi alla riappropriazione), da parte della società, dello "sviluppo moderno della scienza

²⁴⁵ (Sohn-Rethel 1977, 23)

²⁴⁶ Cfr. (Thomson 1973) (Negri 2003)

²⁴⁷ "La legge del valore è il nostro vero e unico strumento di conoscenza in tutte le questioni che finora nella storia hanno dato luogo alla filosofia." (Adorno e Sohn-Rethel 2000, 101)

della natura e della tecnologia.”²⁴⁸ E ciò non sarebbe in alcun modo possibile mantenendo la “vecchia” concezione borghese secondo cui le forme-pensiero delle scienze naturali sarebbero atemporali, atemporal, auto-fondanti – dunque non-neutrali.

A questo proposito, mancherebbe nello sviluppo del pensiero marxista (e di Marx) una teoria del lavoro manuale e del lavoro intellettuale e, soprattutto, della loro separazione. Anche su questo Sohn-Rethel si premura di ricordare che esiste già in Marx, *in nuce*, l'intuizione della centralità di questo aspetto della divisione sociale del lavoro: nella *Critica al programma di Gotha* il Moro afferma che è necessaria per la costruzione della società comunista “che debba scomparire la subordinazione servile degli individui alla divisione del lavoro e quindi anche il contratto tra lavoro intellettuale e lavoro manuale”²⁴⁹. Mancano, in ogni caso, le cause della genesi storica di tale divisione, che segna tutta la storia della società di classe, ossia segnata dallo sfruttamento, non solo di quella borghese, e che determinano l'emergenza della coscienza separata: Sohn-Rethel afferma che una classe dominante, a prescindere da quale essa sia, dispone sempre della forma specifica del lavoro intellettuale che le necessita per riprodurre il proprio dominio e, di conseguenza, la formazione sociale che esprime tale dominio, a prescindere dal fatto che tali lavoratori intellettuali non si sovrappongono immediatamente con il soggetto sociale, con la classe, che beneficia di questo dominio.²⁵⁰ Per Sohn-Rethel non ci sono dubbi: “il carattere oggettivo della conoscenza del lavoro intellettuale, anzi il concetto stesso di verità, sorge storicamente nel quadro della separazione tra mente e mano, che a sua volta è parte di una divisione di classe.”²⁵¹ È sufficientemente chiaro che Sohn-Rethel sia interessato a produrre una vera e propria teoria gnoseologica dei fondamenti del pensiero scientifico, del pensiero vero, di quella che Platone definisce «opinione vera e giustificata». Una teoria la cui portata, però travalica la sfera puramente teoretica, in accordo, da questo punto di vista, con la tradizione marxista – si veda al proposito l'undicesima Tesi su Feuerbach –, per investire a pieno anche la sfera pratica, sia da un punto di vista descrittivo sia da un punto di vista normativo, poiché si chiede qual è la caratteristica fondamentale che distingue una società di classe da una società senza classi, ovvero afferma che è necessario “un criterio specifico e chiaro (ma non ideologico) della struttura sociale, in base al quale una società senza classi sia riconoscibile nella sua

²⁴⁸ (Sohn-Rethel 1977, 25)

²⁴⁹ (Marx e Engels 2022)

²⁵⁰ (Sohn-Rethel 1977, 25)

²⁵¹ (Sohn-Rethel 1977, 26)

diversità essenziale da ogni società di classe”²⁵²; allo stesso tempo, vale la pena ripeterlo, la società senza classi è l’orizzonte storico-politico da costruire anche attraverso una rinnovante concezione del sapere scientifico e della sua unificazione con l’attività manuale degli esseri umani all’interno del lavoro sociale complessivo.

Abbiamo accennato prima, insieme al carattere storico e atemporale del pensiero scientifico borghese (o per meglio dire, di classe) che Sohn-Rethel vuole superare, a un’altra caratteristica di questo pensiero l’autoevidenza dei suoi fondamenti, o per meglio dire, la capacità di tale concezione della realtà di fondarsi su dei principi che si configurano come dei postulati e pertanto non hanno bisogno di prevedere una dimostrazione razionale della propria verità, non si prestano a essere scomposti ulteriormente, cioè si costituiscono come proposizioni atomiche, o strutture cognitive, innate in tutti gli uomini che corrispondono senza mediazione alla struttura logico-formale della realtà, si relazionano alla realtà in senso unidirezionale – ovverosia vi agiscono, ponendosi come condizioni di possibilità del lavoro intellettuale senza subire una retroazione di segno inverso. Sohn-Rethel propone un altro tipo di relazione tra mente e mondo, e per “mondo” non intendiamo soltanto il mondo naturale, ma anche, e soprattutto il mondo sociale: gli esseri umani formano quella che definiamo società non attraverso i loro pensieri, le loro immagini mentali, ma attraverso una rete di comportamenti di vario genere, compreso tutto l’insieme di atti linguistici che forma il complesso intreccio di giochi linguistici di cui le forme di vita sociali si servono per mantenersi. Detto altrimenti, sohn-rethelianamente: “quello che gli uomini fanno è di primaria importanza, mentre quello che pensano è di importanza secondaria.”²⁵³. In tal senso, come Sohn-Rethel scrive ad Adorno il 12 novembre del 1936:

“con l’idea che lo sfruttamento determina la «socializzazione funzionale» degli uomini secondo i principi dell’identità esistenziale degli oggetti di appropriazione, tutta la problematica formale della conoscenza, quindi la problematica dell’unità formale della conoscenza e della relazione dei concetti con gli oggetti, si sposta sugli oggetti, dalla sfera del pensiero a quella della socializzazione degli uomini. La costituzione formale della conoscenza degli oggetti si decide, in realtà, nella socializzazione funzionale attraverso il rapporto di sfruttamento, perché essa determina la struttura dell’oggetto al quale si riferisce il pensiero degli uomini non appena essi siano «soggetti». La forma della conoscenza viene sempre determinata a partire dall’oggetto, ma la forma dell’oggetto viene determinata, a sua volta, dal processo della socializzazione

²⁵² (Sohn-Rethel 1977, 26)

²⁵³ (Sohn-Rethel 1977, 26)

funzionale. In questo processo avviene la sintesi costitutiva della conoscenza [...], mentre la sintesi intellettuale del pensiero ha solo un significato riflessivo ed è sempre determinata da quella costitutiva dell'essere sociale.”²⁵⁴

Così arriviamo alla seconda parte del titolo dell'opera: la complessa rete di azioni, di dipendenze degli esseri umani l'uno dall'altro, costituisce “un tutto unitario” che, sommato insieme, fa sì che una società presenti una “connessione esistenziale” che le permetta di funzionare, di reggersi.²⁵⁵ Questa è la formulazione generale del concetto di *sintesi sociale*. Vista la preminenza delle azioni sui pensieri, essendo indubbiamente le prime a dar forma alla società e, dunque, al lavoro intellettuale che ne costruisce il sapere scientifico, Sohn-Rethel vede “le strutture di pensiero socialmente necessarie di un'epoca [...] connesse formalmente e assai strettamente con le forme della sintesi sociale di quest'epoca.”²⁵⁶

Ma nella società capitalistica c'è una specifica o ci sono delle specifiche azioni, o fenomeni sociali, che reggerebbero, che formerebbero la sintesi sociale peculiare di questa formazione sociale e in generale delle formazioni sociali non-comuniste e, nell'ottica di Sohn-Rethel, non razionali? Sohn-Rethel risponde positivamente: in quanto società produttrici di merci, sarebbe il denaro a farlo; e per far ciò, esso avrebbe bisogno di “certe proprietà formali a un grado massimo di astrazione, che devono essere valide per tutte le merci e tutti i servizi reali o possibili”²⁵⁷. Proprietà formali che, ovviamente, astraggono dal valore d'uso, poiché le merci, all'interno del circuito di scambio non posseggono alcun valore d'uso, ma non si manifestano direttamente nel denaro stesso, “anzi, in quanto pure astrazioni formali, non si manifestano affatto.”²⁵⁸ Il denaro si manifesta, o appare, nella sua forma materiale (il metallo, la carta, i simboli, ecc.), ma non sono questi elementi a definirlo in quanto denaro, a fargli assolvere la funzione creatrice della sintesi sociale. Per far ciò, appunto, il denaro ha bisogno di forme d'astrazione che ne fissano tale funzione e che si configurano come “gli ultimi principi organizzativi delle funzioni conoscitive del pensiero.”²⁵⁹ Ritorniamo, nuovamente, alla fondazione epistemologica del pensiero sociale complessivo. Sohn-Rethel le definisce letteralmente “i principi conoscitivi concettualmente fondamentali sia dell'antica filosofia sia delle

²⁵⁴ (Adorno e Sohn-Rethel 2000, 37)

²⁵⁵ (Sohn-Rethel 1977, 26)

²⁵⁶ (Sohn-Rethel 1977, 27)

²⁵⁷ (Sohn-Rethel 1977, 27)

²⁵⁸ (Sohn-Rethel 1977, 27)

²⁵⁹ (Sohn-Rethel 1977, 27)

moderne scienze della natura. Per semplificare possiamo definirle kantianamente come categorie a priori²⁶⁰, dunque dell'intera storia del pensiero razionale occidentale. Sohn-Rethel le descrive in modo del tutto sovrapponibile, infatti, alle categorie kantiane: le considera preformate, con la differenze che non le considera innate in ogni essere umano ma "socialmente preformate", le considera individuali e, allo stesso tempo, identiche in ogni individuo, le considera compiute, dunque fisse in ogni individualità (non si dà il caso per cui ogni individuo le sviluppa per sé in modo sensibilmente differente rispetto agli altri, si mantiene, dunque, la possibilità di una conoscenza condivisibile e controllabile collettivamente). In altre parole, Sohn-Rethel riconosce l'intuizione kantiana relativa alle categorie come fondamento condiviso della conoscenza, ma ne critica la fissazione della loro genesi in una sintesi trascendentale, in un soggetto trascendentale dato per natura, al di fuori della storia, senza un ancoraggio a un oggetto materiale, che, ripetiamo, Sohn-Rethel riconosce nel denaro e che definisce come "prodotto sociale dell'intelletto puro, che scinde in due l'essere umano che con il suo intelletto produce lavoro intellettuale universale e con il corpo lavoro manuale individuale, senza essere in grado di coglierne il nesso."²⁶¹ Passiamo dalla deduzione trascendentale delle categorie alla deduzione sociale delle categorie. In breve, Sohn-Rethel decostruisce, in un certo qual modo annichilendole, le tradizionali storie della filosofia, riconducendole radicalmente al dato materiale dello sfruttamento e alla logica dei rapporti di forza che si riflettono nelle articolazioni della coscienza e nelle elaborazioni della filosofia, le cui concettualità vengono ricondotte entro una dimensione feticistica:

"il concetto-feticcio di logica ha un diverso referente sociale rispetto al concetto-feticcio di valore. Quest'ultimo si riferisce all'antagonismo fra capitale e lavoro, il primo all'antitesi fra lavoro intellettuale e lavoro manuale. La determinazione della forma socialmente necessaria del lavoro intellettuale assume il suo carattere-feticcio epistemologico di «Logica» attraverso la sua combinazione con una idea eterna di verità. In questa combinazione il lavoro intellettuale è concepito come antitetico rispetto al lavoro manuale e come monopolio necessario e indispensabile delle classi dominanti. La giustificazione di questo monopolio è la genuina causa [...] ideologica della filosofia tradizionale."²⁶²

²⁶⁰ (Sohn-Rethel 1977, 27)

²⁶¹ (Sohn-Rethel 1977, 28)

²⁶² (Adorno e Sohn-Rethel 2000, 111)

È il caso di mettere in evidenza che, ponendo il denaro alla base della sintesi sociale, e, di conseguenza, alla base della produzione delle condizioni di possibilità della conoscenza e delle sue forme a priori, non sarà tanto nel processo di produzione a porsi il punto nodale della creazione della forma-merce, di cui il denaro è un derivato autonomo, all'interno della relazione di scambio. Ora, Sohn-Rethel riconosce a Marx il merito di avere per primo scoperto l'astrazione-merce, al contempo gli rimproverandogli di averla descritta solo *sub specie economiae*, senza averne approfondito le implicazioni epistemologiche. Sennonché, in una società in cui è possibile osservare una separazione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, una teoria della conoscenza non ha un'importanza secondaria rispetto alla critica dell'economia politica. Per esempio, Sohn-Rethel definisce l'indagine kantiana sui giudizi sintetici a priori legittima, in quanto ricerca sulla possibilità di una conoscenza della natura, ma non in generale, come vorrebbe Kant, ma di una conoscenza sufficiente per i processi produttivi e, al contempo, indipendente dal lavoro manuale. Ritorna ancora la separazione fondamentale tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, che è, se non la, una delle cifre specifiche della società divisa in classi, tanto che il modo di produzione capitalistico sarebbe impossibile, dice Sohn-Rethel, "se la fonte della tecnica produttiva risiedesse negli operai, poiché presupporrebbe una conoscenza della natura derivata da fonti diverse da quelle del lavoro manuale."²⁶³ Egli propone esplicitamente un parallelismo tra il problema kantiano della fondazione della possibilità della conoscenza e la questione marxiana della possibilità della produzione come processo di valorizzazione del capitale, "dove la produzione non avviene secondo le leggi della produzione ma dello scambio."²⁶⁴ È importante sottolinearlo nuovamente, poiché, come è stato accennato, Sohn-Rethel si concentra sul denaro come fonte d'elezione della sintesi sociale della società di classe e il denaro ha il suo luogo d'azione privilegiato nella circolazione delle merci. Dunque, il dualismo kantiano non è un aspetto deteriore del suo sistema filosofico, bensì è la differenza specifica del mondo borghese: come questo è duale, separato e separante, così lo è la filosofia di Kant. D'altronde, Sohn-Rethel pone l'economia e la scienza della natura a fianco nella medesima genesi storica, quantunque tra di loro vi sia una sorta di incomunicabilità, seguono di fatto le proprie logiche intrinseche. Rimane, certo, la contemporaneità storica della formazione di queste due sfere della realtà umana, una contemporaneità non casuale. Così come la produzione è

²⁶³ (Sohn-Rethel 1977, 29)

²⁶⁴ (Sohn-Rethel 1977, 29)

il risultato della rivoluzione commerciale che costrinse gli artigiani a far fronte ai nuovi compiti attraverso delle “soluzioni di dimensione sociale”, così tali nuovi soluzioni non erano solo fuori dalla portata dell’artigiano in quanto attore economico, ma anche al di là della sua comprensione. Qui si trova il punto cruciale della scissione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale; il primo diventa sempre più socializzato ma sempre più autenticamente manuale, si sussume sotto il capitale, il secondo “si sviluppa nel metodo quantificante delle scienze esatte, assumendo la forma conoscitiva di una mente socializzata.”²⁶⁵ Per l’idea portante di questa tesi – quella della presenza, nel paradigma marxiano, delle temporalità multiple e ineguali – questa acquisizione del progetto di ricerca sohn-retheliano è fondamentale. Non c’è pertanto da stupirsi se, pur riconoscendo l’importanza dell’opera di Hegel per lo svelamento della falsità di questo dualismo come mito di fondazione borghese, Sohn-Rethel rimproveri al filosofo di Stoccarda un’operazione, un gesto teorico, forse, ancor più pericoloso: l’eliminazione della teoria della conoscenza a mezzo dello scioglimento delle antitesi nella dialettica dello spirito, stigmatizzato quale illusione immanente e considerato valido solo limitatamente al mondo borghese. Ad avviso dell’autore di *Lavoro manuale e lavoro intellettuale*, tra l’altro, il marxismo non condivide questa spinta all’eliminazione dell’epistemologia, vale a dire il succitato scioglimento di una teoria della conoscenza storicamente radicata nella concretezza. Il che, di fatto, lo avvicinerebbe più a Kant che a Hegel – senza per questo negare i debiti hegeliani. Detto altrimenti: Sohn-Rethel non nega che esista una “dialettica marxiana”, cionondimeno non la presenta sotto la forma di logica, alla stregua, appunto, di quella hegeliana, piuttosto precipitandola nella storia per il tramite di una tutto sommato inedita storicizzazione materializzante delle categorie kantiane. Insomma, né Kant né Hegel, ma nel quadro di Kant e Hegel.

Ora, abbiamo precisato che la coscienza, secondo Sohn-Rethel è un prodotto storico e sociale, non qualcosa di dato come preesistente in tutti gli individui, possiamo, dunque, parlare di forma intellettuale e forma sociale. Ma in che modo può avvenire questa genesi storica delle forme della coscienza? Quali sono i processi di astrazione che sottendono a tale processo?

Ricollegandoci a quanto dicevamo all’inizio, egli recupera le nozioni di astrazione-merce e di astrazione-valore (possiamo chiamarle forma-merce e forma-valore, sarebbe identico all’interno di questa cornice epistemologica). Il valore di scambio, dicevamo, è un valore astratto, cioè non porta con sé alcun legame con i valori d’uso. Il valore di scambio, può, infatti, al contrario dei valori d’uso, differenziarsi solo quantitativamente, e la quantificazione è di natura necessariamente astratta. Se

²⁶⁵ (Sohn-Rethel 1977, 30)

la forma-valore è un'astrazione-valore, così il lavoro, che la produce, diventa lavoro astratto, lavoro in generale. In che modo si quantifica e si manifesta la forma-valore della forma-merce? Attraverso il denaro, che è un ente astratto, al di là delle sue manifestazioni fenomeniche puramente accidentali (la carta, ecc.). Ma da cosa è prodotta l'astrazione-merce? Non dal pensiero, non dall'intelletto, bensì dall'agire complessivo degli individui. La genesi della forma-merce sta nella fitta rete di relazioni sociali, dunque non solo e non primariamente (anzi, secondo Sohn-Rethel decisamente no) nel lavoro manuale di produzione, ma in quel regno che di relazioni sociali che è il circuito di scambio. Qui si trova quello che è, forse, la nozione più fortunata dell'analisi di Sohn-Rethel: il concetto economico di valore, dunque la forma valore, è sì un'astrazione, ma un'astrazione reale, cioè "esiste solo nel pensiero umano, ma non scaturisce dal pensiero"²⁶⁶. Ha una natura immediatamente sociale e ha origine all'interno della sfera spazio-temporale delle relazioni umane. Gli individui non creano, attraverso il proprio intelletto, la forma-valore, ma la creano attraverso le loro azioni all'interno di una rete complessiva di dimensione sociale. Potrebbe, invece, l'astrazione della forma-valore derivare del lavoro, visto che è quest'ultimo a incorporare il valore nella merce? No, risponde Sohn-Rethel, poiché il lavoro che produce valore viene determinato "come lavoro astrattamente umano"²⁶⁷, al contrario di quello concreto che produce valori d'uso. E il lavoro non diventa astratto per opera sua, ma sempre all'interno di una forma sociale determina, di cui, dunque, non può essere al contempo causa ed effetto. Questa forma sociale, invece, è definita dalla relazione stabilita dal rapporto di scambio; è quest'ultimo a permettere l'astrazione del lavoro, che si presenta, dunque, in quanto sostanza-valore accanto alla determinazione quantitativa della grandezza-valore che si produce all'interno della circolazione. Di fatto, Sohn-Rethel sposta l'attenzione, così, dall'astrazione-merce all'astrazione-scambio. Cosa rende astratto lo scambio? Sia la differenza con l'uso delle merci (cioè lo scambio non è un utilizzo della merce, non concretizza i suoi valori d'uso), sia perché vi è una separazione temporale, ovvero ciò che si scambia non si utilizza *contemporaneamente*. Una merce, in quanto tale, ha, inoltre, un'immutabilità materiale all'interno della relazione di scambio, è lì, su uno scaffale, ha come unico orizzonte un solo tipo di azione: lo scambio. Non vi è, infatti, alcuna modifica materiale allo stato delle merci in questo processo, l'unica modifica possibile è il mutamento dello stato sociale delle merci, la loro circolazione, il loro passaggio di proprietà. "Astratto significa che sono stati detratti tutti i segni del possibile uso della

²⁶⁶ (Sohn-Rethel 1977, 40)

²⁶⁷ (Sohn-Rethel 1977, 42)

merce.”²⁶⁸ L’uso delle merci è presente all’interno di tale relazione solo come “mera rappresentazione”, come pura potenzialità, sancendo una separazione tra l’agire degli individui e la rappresentazione mentale individuale dell’azione. Proprio perché è astratta l’azione, proprio perché essa è solo rappresentazione mentale è necessario che la coscienza, invece, non sia astratta.

Di conseguenza, l’azione di scambio è astratta in quanto non empirica, cioè nega l’utilizzo reale di ciò che viene scambiato. Allo stesso tempo, è un’astrazione reale, poiché “è l’effetto diretto di una causalità che deriva dall’azione”²⁶⁹.

Sohn-Rethel, però, non si limita solamente a porre le condizioni formali dell’astrazione reale nello scambio, ma tenta, in tutto il secondo capitolo di ricostruire una genealogia della produzione della società di classe a partire dal conio della moneta nell’età del bronzo (Lidia, Grecia, VII A.C.), forse sopravvalutando il ruolo della circolazione delle merci mediate dal denaro, visto che, con tutta evidenza, essa era un fenomeno di nicchia all’interno delle società antiche, la cui vita materiale quotidiana veniva fondata maggiormente sull’economia di sussistenza e sul baratto.

È al contempo importante fugare ogni dubbio sul fatto che l’astrazione reale non poggia né sulla logica né sull’ideologia, che rimangono astrazioni del pensiero. L’innovazione di Sohn-Rethel sta proprio nell’idea che le astrazioni mentali derivano da azioni reali nello spazio e nel tempo, benché egli ponga tale astrazione principalmente sulla distanza temporale tra scambio e uso (inclusa la produzione). Al proposito Moishe Postone ritiene che Sohn-Rethel “non analizzi [i] la specificità del lavoro nel capitalismo come socialmente costituito, bensì [ponga] due forme di sintesi sociale, una condizionata dallo scambio, l’altra dal lavoro.”²⁷⁰ Al contrario, Postone, sostiene che soltanto nel capitalismo la sintesi sociale avviene all’interno della sfera del lavoro stessa, che è governata dai suoi automatismi e dai suoi feticismi, mentre nelle altre società il lavoro è oggetto di decisione deliberata presa in altre sfere della complessità sociale. Ovvero, il capitalismo non si fonda sullo sfruttamento (presente anche in altre formazioni sociali, tipo lo schiavismo), ma è una società in cui il lavoro non serve più a riprodurre le strutture sociali, che riescono a mantenersi da sé su altre basi (tradizione, egemonia, ecc.), ma è dove il lavoro diventa una dinamica autonoma e anonima, incontrollata da qualcuno in particolare. In Sohn-Rethel, invece, il lavoro sembrerebbe avere una dimensione prettamente tecnica e neutrale.

²⁶⁸ (Sohn-Rethel 1977, 43)

²⁶⁹ (Sohn-Rethel 1977, 45)

²⁷⁰ (Postone 1993, 177) *Traduzione dello scrivente*

Allo stesso tempo, tale rapporto tra astrazioni mentali e astrazione reale rischia di porsi come una spiegazione fin troppo legata alle motivazioni soggettive degli attori dello scambio, ponendosi, di fatto, come una spiegazione psicologista dell'astrazione-scambio, dove per Marx l'atto dello scambio realizza l'astrazione creata all'interno del processo di produzione. Tale spiegazione psicologica sembra porsi come posticipo della soddisfazione, separando la forma-valore dalla produzione e ponendola all'interno delle convenzioni inter-soggettive dello scambio, facendo risuonare degli echi marginalisti²⁷¹ e, di conseguenza, non ponendo limite al processo di valorizzazione infinito del capitale, non dando conto di un aspetto importante delle crisi contemporanea: la sproporzione tra ricchezza materiale e valore, oltre che ponendo il mondo materiale come un sistema potenzialmente illimitato.

Come Sohn-Rethel scrive ad Adorno nel novembre del 1936: "il marxismo in tutto il suo lavoro teorico non è altro, in verità, che un metodo, tanto che dall'applicazione metodologica del marxismo a problemi storici concreti non si può affatto ricavare una *teoria* della storia in forma affermativa, positiva."²⁷²

In questo passo, Sohn-Rethel afferma, in concordanza con quanto si è detto nel primo paragrafo del primo capitolo, che lo statuto epistemologico del marxismo, in quanto metodo che possiede come campo privilegiato di applicazione la concretezza della storia, non può essere assimilato a una teoria della storia universale e precedente l'incontro analitico con i fatti. Infatti, egli continua sostenendo che esistono dei casi in cui "si richiede che si debbano ricavare a tutti i costi determinate generalizzazioni dalle esperienze di concrete analisi marxiste", enunciando, come esempio, un "ausilio per una più facile comunicazione"²⁷³. Poiché la comunicazione è sempre un fatto non soltanto intellettuale, cioè portatore di determinati contenuti concettuali, ma anche un fatto eminentemente pratico, cioè un atto linguistico che possiede una forza illocutoria e una forza perlocutoria – è, in altre parole, un'azione intenzionale finalizzata a modificare il qualche modo la realtà –, Sohn-Rethel, in questo luogo, sta rimandando, più o meno implicitamente, a un'altra delle questioni fondamentali di cui si è discusso nel primo capitolo: la dimensione pratico-politica inalienabile rispetto alla concezione materialistica della storia. Relativamente all'idea che siano possibili, quindi, determinate generalizzazioni di analisi concrete di eventi storici specifici, è utile

²⁷¹ Cfr. (Zanin 2018) A ulteriore prova del debito di Sohn-Rethel nei confronti del paradigma marginalista, va rilevato che egli conseguì il dottorato nel 1928 proprio con una tesi sul marginalismo. (Raulet 2011, 265)

²⁷² (Adorno e Sohn-Rethel 2000, 33)

²⁷³ (Adorno e Sohn-Rethel 2000, 33-34)

analizzare in che modo Marx affronti una questione storica precisa: il contesto russo della fine del XIX secolo, segnatamente dopo la riforma del 1861 che abolì il servaggio, e un fenomeno peculiare di tale contesto: la comune rurale russa, al fine di ipotizzare se e quali generalizzazioni si possano ricavare per lumeggiare la struttura metodologica del materialismo storico.

Marx e la Russia

Uno dei luoghi di elezione all'interno del *corpus* dei testi di Marx in cui egli si confronta direttamente con le formazioni economiche pre-capitalistiche realmente presenti nel mondo a lui contemporaneo – come è stato più volte indicato all'interno della letteratura sul tema²⁷⁴ – è la lettera di Marx a Vera Zasulič. Di essa ci si occuperà in questo paragrafo, con una fondamentale precisazione: benché il termine “pre-capitalistiche” sia di uso corrente, all'interno della letteratura, per denotare anche quelle formazioni economiche precedenti e, allo stesso tempo, contemporanee al capitalismo europeo e nordamericano, non è superfluo puntualizzare che tale termine si presta agevolmente a un'interpretazione che si colloca sulla linea di una concezione stadiale della storia delle formazioni socio-economiche. Per sciogliere qualsiasi ambiguità è importante inquadrare questa precedenza limitatamente al momento della genesi; in altri termini, esse sono precedenti dal momento in cui si presentano per la prima volta in epoche anteriori rispetto al capitalismo così come Marx lo osserva all'altezza del XIX secolo, ma la loro permanenza non è un accidente della storia che è destinato a essere superato necessariamente.²⁷⁵

Si diceva della comunicazione epistolare tra Marx e Zasulič (1881). Marx non si limita a inviare alla rivoluzionaria russa una lettera (peraltro piuttosto breve), ma scrive quattro preziosissime bozze. Inoltre, nel 1877 Marx scrive (senza mai, infine, spedirla) una lettera su tematiche tutto sommato analoghe alla redazione dell'*Otečestvennye Zapiski*, una prestigiosa rivista letteraria russa, all'epoca un organo culturale che, a tutti gli effetti, si poneva come una delle voci dei *Narodniki*, i cosiddetti «populisti russi», in risposta a un articolo del leader populista Nikolaj Michajlovskij.

Sarà utile, dunque, partire da quest'ultima epistola prima di operare una lettura analitica delle bozze marxiane della lettera a Zasulič, in modo tale prendere in considerazione uno dei suoi primi scritti successivi alla pubblicazione, nel 1872, della traduzione russa del *Capitale*, che sancì un rinnovato

²⁷⁴ Cfr. (Anderson 2002), (Anderson 2010), (Shanin 1983), (Tomba 2011), (Eaton 1980), (Musto 2016), (Cinnella 2014), (Morfino 2018), (Morfino 2019), (Basso 2012), (Patterson 2009), (Yassour 1987).

²⁷⁵ Benché il termine “pre-capitalistiche” sia di uso corrente all'interno della letteratura per denotare anche quelle formazioni economiche precedenti e, allo stesso tempo, contemporanee al capitalismo europeo e nordamericano [cfr. (Anderson 2010, 196)], non è superfluo puntualizzare che tale termine si presta agevolmente a un'interpretazione che si colloca sulla linea di una concezione stadiale della storia delle formazioni socio-economiche. Per sciogliere qualsiasi ambiguità è importante inquadrare questa precedenza limitatamente al momento della genesi; in altri termini, esse sono precedenti dal momento in cui si presentano per la prima volta in epoche anteriori rispetto al capitalismo così come Marx lo osserva all'altezza del XIX secolo, ma la loro permanenza non è un accidente della storia che è destinata a essere superata necessariamente.

interesse di Marx per l'impero zarista.²⁷⁶ È curioso rilevare il fatto che Marx stenda l'epistola mai inviata all' *Otečestvennye Zapiski* per porre sotto una lente di ingrandimento critica un articolo di Michajlovskij nel quale questi si proponeva di difenderne l'opera dalle aspre critiche di Yuli Žukovskij²⁷⁷. Sennonché, la difesa di Michajlovskij finiva per fraintendere radicalmente la lezione marxiana riguardo lo sviluppo del modo di produzione capitalistico, per lamentare la presenza, nelle pagine del *Capitale*, di una cornice dialettica hegeliana definita “pesante e non necessaria”²⁷⁸ e, soprattutto, a suo dire, tacciava Marx di essere un teorizzatore di una filosofia della storia orientata in una chiave teleologica e viziata di determinismo. Non stupisce, dunque, la *vis* polemica di Marx nei rispetti del suo difensore, il quale, in particolare, non aveva, a parere del Moro, compreso la sostanza del capitolo sull'accumulazione originaria. A partire dalla sua estrazione politica populista, Michajlovskij rimproverava, infatti, a Marx un forte sfondo deterministico, in base al quale i russi, che ancora non avevano subito le vicissitudini dell'accumulazione originaria – visto che, fino a quel momento, i contadini non si trovavano in uno stato di totale separazione dai propri mezzi di produzione – avrebbero dovuto non solo attraversare le medesime disavventure storiche dei propri omologhi occidentali, ma anche rallegrarsene; poiché questa sarebbe l'unica direzione storica che può imboccare il processo di modernizzazione.²⁷⁹ È quasi superfluo mettere in evidenza che tale scontro intellettuale tra Marx e Michajlovskij, anche se mai avvenuto di fatto, sulle pagine di una rivista che rappresentava una delle voci principali del movimento populista russo non sarebbe stata una contrapposizione tra due accademici, bensì la vivissima polemica pratico-politica tra due leader del movimento internazionale dei lavoratori, tra due leader socialisti riconosciuti. Rimane, però, una puntualizzazione importante per suffragare quanto si è detto più ampiamente nel primo capitolo: qualsiasi concezione epistemologica della storia che si vuole ricondurre ai testi di Marx deve invariabilmente tenere in considerazione la necessità di porre qualsiasi esigenza scientifico-intellettuale in modo unitario e concorde con le esigenze pratico-politiche cui il *Moro* si trovava di fronte.

Benché, dunque, le intenzioni di Michajlovskij fossero, come si è detto, quelle di difendere l'opera di Marx, questi non approvò minimamente il modo con cui l'autore russo mise in atto tale difesa, al

²⁷⁶ (Anderson 2010, 225)

²⁷⁷ La lettera, mai inviata, fu scritta nel novembre del 1877 – sebbene Haruki Wada (Shanin 1983, 56) sostenga che fu scritta alla fine del 1878 dopo che le speranze di Marx per una prossima rivoluzione in Russia furono disattese – in risposta a un articolo di Michajlovskij intitolato “Karl Marx di fronte al tribunale del signor Žukovskij.”

²⁷⁸ *Ibidem*

²⁷⁹ (Cinnella 2014, 58)

contrario considerandolo reo di una lettura fuorviante del XXIV capitolo²⁸⁰ del I libro del *Capitale*, fondata su una lettura dell'invettiva polemica diretta a Herzen che il *Moro* inserì nell'appendice alle note alla prima edizione tedesca del *Capitale*, in seguito eliminata dalle altre traduzioni.²⁸¹

L'inizio della lettera è sferzante e, allo stesso tempo, imposta immediatamente non solo il tono, ma anche il punto tematico su cui intende articolare la sua risposta: "l'autore dell'articolo [...] è evidentemente un uomo di spirito e se avesse trovato della mia esposizione dell'accumulazione primitiva anche un solo passo a sostegno delle sue conclusioni, l'avrebbe citato."²⁸²

L'equivoco che infastidì palesemente Marx era fondato sull'idea di Michajlovskij di poter reperire nel capitolo sulla cosiddetta accumulazione originaria un'intera teoria storico-filosofica; ossia, recuperando quanto si è detto nel primo paragrafo, una filosofia della storia universale che funziona da schema metafisico invariabile che, da un lato, sia capace di dare ragione della storia senza immergersi in essa e senza avere il bisogno di emendarsi e modificarsi proprio nel confronto continuo con essa, dall'altro, di conseguenza, disconoscendo l'effettiva possibilità di avere di fronte una temporalità storica multilineare. D'altronde, il *Moro* afferma che quel capitolo del primo libro del *Capitale* "vuole solo descrivere il percorso seguito, nell'Europa occidentale, dall'ordine economico capitalista"²⁸³, niente di più, niente di meno di "uno schizzo storico"²⁸⁴. Egli nega, con forza e con grande chiarezza, che all'interno di quei passi sia possibile ricostruire l'intenzione di costruire una filosofia della storia così come la descrive Michajlovskij, che tenta di "trasformare a ogni costo [... questo] schizzo storico della genesi del capitalismo nell'Europa occidentale in una teoria storico-filosofica"²⁸⁵; al contrario, il quadro raffigurato da Marx è una descrizione economico-sociale storicamente fondata compatibile con le caratteristiche di cui si è discusso nei paragrafi precedenti, ossia con una epistemologia della storia fondata su un'ontologia altrettanto storica.

²⁸⁰ In verità, anche se Marx non ne fa menzione, Michajlovskij non sembra aver letto la prefazione alla prima edizione del *Capitale* dove, seppur in mancanza di un capitolo dedicato all'accumulazione originaria – che veniva trattata nel secondo paragrafo del capitolo VI, intitolato *Il processo di accumulazione del capitale* –, Marx chiarisce il punto di osservazione scientifico con cui ha guardato all'Inghilterra come caso di studio privilegiato per l'analisi del modo di produzione capitalistico: il fisico osserva i processi naturali nel luogo dove essi si manifestano nella forma più pregnante e meno offuscata da influssi perturbatori, oppure, quando è possibile, fa esperimenti in condizioni tali da garantire lo svolgersi del processo allo stato puro. In quest'opera debbo indagare il *modo di produzione capitalistico e i rapporti di produzione e di scambio* che gli corrispondono. Fino a questo momento, loro sede classica è l'*Inghilterra*. Per questa ragione è l'*Inghilterra* principalmente che serve a illustrare lo svolgimento della mia teoria." (Marx e Engels 2011, 10)

²⁸¹ (Marx 1983, 625)

²⁸² (Marx e Engels 2006, 233)

²⁸³ (Marx e Engels 2006, 234)

²⁸⁴ (Marx e Engels 2006, 235)

²⁸⁵ (Marx e Engels 2006, 235)

Irricevibile, dunque, il punto di vista di Žukovskij, che, invece, la interpreta come un solido impianto che pretende di prevedere “il percorso universale fatalmente imposto a tutti i popoli, indipendentemente dalle circostanze storiche.”²⁸⁶ A tal proposito, Marx cita il XXIV capitolo dall’edizione francese del *Capitale*²⁸⁷ per affermare, nuovamente, che in quel testo, almeno nella sua ultima edizione rivista e approvata da Marx, non vi è una prospettiva storica unilineare.

Al contrario, precisa Marx dichiarandosi d’accordo con Černyševskij²⁸⁸, per la Russia, così come per qualsiasi altra situazione storica contingente, non esiste una e una sola strada tracciata *ex ante* che un popolo si troverà costretto a imboccare, come una necessità naturale ineludibile. Ogni formazione sociale non possiede un destino scritto nelle tavole delle leggi universali, ma sono i contesti e le scelte deliberate che possono condurre a esiti diversi: “se la Russia continua sulla strada imboccata nel 1861, perderà la più bella occasione che la storia abbia mai offerto a un popolo, per subire invece tutte le fatali peripezie del regime capitalista.”²⁸⁹ A prova di ciò, per fugare ogni dubbio circa la possibilità che si riferisca in questo modo al caso russo all’altezza del 1877 come un’eccezione, un *unicum* che possiede eccezionalmente le caratteristiche che le permetterebbero, stante le sue condizioni peculiari, di «saltare» una delle tappe dello sviluppo storico, segnatamente la piena trasformazione in una formazione capitalistica industriale occidentale, Marx propone di sua sponte un esempio funzionale a rimarcare come, a partire da condizioni contingenti del tutto sovrapponibili, in larga parte, possano osservarsi esiti storici nettamente differenti. In tal senso, potrebbe chiamarsi in causa la tesi gramsciana della traducibilità reciproca dei linguaggi²⁹⁰, per la prima volta evocata nel Quaderno 1²⁹¹, per ammissione dello stesso Gramsci, individuabile già nella

²⁸⁶ (Marx e Engels 2006, 235)

²⁸⁷ “*L’appropriazione dei produttori rurali contadini e la loro espulsione dalle terre* costituisce il fondamento di tutto il processo. La sua storia ha sfumature diverse nei vari paesi e percorre fasi diverse in successioni diverse e in epoche storiche diverse. Solo nell’Inghilterra, che perciò prendiamo come esempio, essa possiede forma classica.” (Marx e Engels 2011, 790)

²⁸⁸ È importante sottolineare che “non c’è in Černyševskij alcuna traccia del romanticismo degli slavofili o delle posizioni conservatrici di rivista come «Žurnal zemlevladel’cev» (Rivista degli agricoltori) o la «Russkaja beseda» (La conversazione russa), che intendevano salvare la proprietà comune della terra per assicurare il pagamento dei contadini attraverso la responsabilità collettiva e per prevenire possibili sollevazioni.” (Tomba 2011, 273) Non è azzardato che Marx, per le sue parole di approvazione nei confronti del filosofo russo, avesse ben chiaro che non ci fosse il fantasma di una prospettiva reazionaria.

²⁸⁹ (Marx e Engels 2006, 234)

²⁹⁰ (Boothman 2009)

²⁹¹ “Il linguaggio dei giacobini, la loro ideologia, rifletteva perfettamente i bisogni dell’epoca, secondo le tradizioni e la cultura francese (cfr. nella «Sacra famiglia» l’analisi di Marx da cui risulta che la fraseologia giacobina corrispondeva perfettamente ai formulari della filosofia classica tedesca, alla quale oggi si riconosce maggiore concretezza e che ha dato origine allo storicismo moderno).” (Gramsci 2017, 62)

*Sacra famiglia*²⁹², ripresa negli *Appunti di Filosofia I e II* e, poi, raccolta, in seconda stesura, nella V sezione del Quaderno 11, laddove può leggersi un riferimento al “passo della *Sacra Famiglia* in cui si afferma che il linguaggio politico francese del Proudhon corrisponda e possa tradursi nel linguaggio della filosofia classica tedesca. Questa affermazione” sarebbe per Gramsci “molto importante per comprendere alcuni aspetti della filosofia della prassi e per trovare la soluzione di molte apparenti contraddizioni dello sviluppo storico e per rispondere ad alcune superficiali obiezioni contro questa teorica storiografica (anche utile per combattere alcuni astrattismi meccanicistici).”²⁹³

Tornando, comunque, al cuore della nostra interrogazione, deve notarsi come, a dire di Marx, pure nell'antica Roma potrebbe riconoscersi un momento in cui è avvenuto un processo simile alle *enclosures* inglesi, in cui i contadini vennero espropriati dei loro piccoli appezzamenti di terreno e si crearono sia le grandi proprietà fondiarie sia i grandi capitali monetari. Benché, dunque, anche a Roma ci fu un momento in cui si ritrovarono accanto una massa notevole di uomini liberi, che potevano configurarsi come forza-lavoro disponibile sul mercato, e notevoli capitali nelle mani di una ristretta cerchia di individui, non si sviluppò un modo di produzione capitalistico, ma una formazione economica eminentemente schiavistica. “Eventi di un'analogia sorprendente, ma verificatisi in ambienti storici diversi, produssero risultati del tutto disparati.”²⁹⁴ Qui il concetto di ambiente storico – o meglio, di «quasi-concetto» come lo definisce Morfino²⁹⁵ – è la chiave per delineare la presenza di un campo che, allo stesso tempo, viene costruito dalle traiettorie delle temporalità storiche e in cui esse si trovano a convergere e a esprimere i loro esiti.

Come si è accennato all'inizio del paragrafo, nel febbraio del 1881 Marx ricevette una lettera da Vera Zasulič, una militante dell'organizzazione populista russa *Čěrnjy peredel* (Ripartizione nera), tra i cui fondatori figurava anche Plechanov, riguardo una questione che, apparentemente, potrebbe

²⁹² “Se il signor Edgar paragona per un momento la *eguaglianza* francese con l'autocoscienza tedesca, troverà che il secondo principio esprime *in tedesco*, cioè nel pensiero astratto, ciò che il primo dice *in francese*, cioè nella lingua della politica e del pensiero intuitivo. L'autocoscienza è l'eguaglianza dell'uomo con se stesso nel puro pensiero. L'eguaglianza è la coscienza che l'uomo ha di se stesso nell'elemento della prassi, cioè la coscienza che l'uomo ha dell'altro uomo in quanto un essere eguale a lui, ed è il comportamento dell'uomo verso un altro uomo come verso un essere eguale. L'eguaglianza è il modo francese di esprimere l'unità essenziale degli uomini, la coscienza generica ed il comportamento generico dell'uomo, l'identità pratica dell'uomo con l'uomo, cioè la relazione sociale o umana dell'uomo con l'uomo. Perciò, come in Germania la critica distruttiva, prima che con *Feuerbach* fosse pervenuta all'intuizione dell'*uomo reale*, cercava di dissolvere ogni essere determinato ed esistente mediante il principio dell'*autocoscienza*, così cercava di fare in Francia la critica distruttiva mediante il principio dell'*eguaglianza*.” (Marx e Engels 1972a, 41)

²⁹³ (Gramsci 1975, 1468-1469)

²⁹⁴ (Marx e Engels 2006, 235)

²⁹⁵ “Nella misura in cui «sta per» una più precisa concettualizzazione del rapporto evento-ambiente.” (Morfino 2019, 47)

sembrare di poco conto in termini generali e di interesse esclusivamente contingente e circoscritto alla realtà russa della fine del XIX secolo: Zasulič chiedeva quale fosse l'opinione di Marx circa il destino dell'Obščina, la comune rurale russa.

La questione che la militante russa pose al *Moro* era, per i socialisti rivoluzionari russi, a tutti gli effetti, una questione "di vita o di morte"²⁹⁶. Alcuni marxisti russi sostenevano con forza la necessità di distruggere l'Obščina, al fine di innescare una trasformazione di queste terre in capitale privato, dando dunque il via a un processo di accumulazione originaria che avrebbe portato la Russia a diventare un paese capitalista a tutti gli effetti, secondo una lettura rigida e strettamente deterministica della successione storica marxiana dei modi di produzione; Zasulič si interrogava (e interrogò Marx) se, invece, si potesse sfruttare proprio l'Obščina come base per la costruzione di un'alternativa socialista in un paese con un'economia non ancora pienamente capitalistica, così da non passare per le forche caudine dello sfruttamento del lavoro salariato agricolo da parte del capitale.²⁹⁷ La lettera di Zasulič colse Marx in un periodo di grande interesse per le formazioni sociali arcaiche (da un punto di vista euro-occidentale) e, di conseguenza, per i lavori antropologici a lui contemporanei,²⁹⁸ nonché a un punto della sua vita in cui egli possedeva ampie conoscenze sulla Russia:²⁹⁹ tra il 1870 e il 1871 egli imparò a leggere il russo³⁰⁰ e seguì con sempre maggiore interesse le vicende russe, intrattenendo numerosi scambi epistolari con studiosi di quel paese, soprattutto dopo la pubblicazione della traduzione russa del *Capitale* nel 1872, un evento editoriale che accese ampie discussioni all'interno dell'impero zarista.³⁰¹

Sotto questa prospettiva, queste bozze ci permettono di gettare uno sguardo non solo sugli studi e sugli interessi marxiani degli ultimi anni della sua vita, ma anche sul modo in cui essi sarebbero stati integrati all'interno delle sue riflessioni qualora avesse ancora avuto la forza, che non aveva a causa delle sue precarie condizioni di salute, per portare avanti il suo progetto intellettuale. Essa, dunque,

²⁹⁶ (Shanin 1983, 98)

²⁹⁷ (Marx e Engels 2008, 386)

²⁹⁸ Cfr. (Musto 2016, 52). Nel 1881 Marx era nel pieno della stesura di quei quaderni di appunti che, oggi, sono conosciuti con nome di *Quaderni etno-antropologici*. Scritti, appunto, tra il 1879 e il 1882, contengono glosse marxiane ed estratti da *Ancient Society* di Lewis H. Morgan, *The Aryan Village in India e Ceylon* di John Phear, *Lectures on the Early History of Institutions* di Summer Maine e *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man* di John Lubbock. Marx utilizzerà le sue letture di Morgan all'interno delle bozze di risposta a Zasulič e, più tardi, Engels utilizzò gli appunti marxiani su questo testo per la stesura dell'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*. Cfr. (Anderson 2010, 199), (Schimmenti 2022)

²⁹⁹ (Tomba 2011, 272)

³⁰⁰ (Shanin 1983, 7)

³⁰¹ (Anderson 2010, 196)

fu un'occasione concreta per lui per approfondire una questione di grande importanza e vitalità all'interno di un contesto pratico-politico, il che, senza dubbio, rappresentava un'urgenza in accordo con la finalità, già discussa, del lavoro intellettuale all'interno di un contesto politico rivoluzionario. Il *Moro*, dunque, scrisse quattro progetti di lettera di risposta e una missiva che fu, effettivamente, inviata; le prime tre bozze assomigliano più a dei brevi saggi e, viste le numerose ripetizioni e divagazioni, sono chiaramente degli appunti preliminari di studio che non erano destinati a essere inviati. A ulteriore integrazione, è interessante notare che Marx nel primo progetto di lettera scrive che l'unicità dell'*Obščina* rispetto ad altre comuni arcaiche, come quella germanica, ormai di fatto scomparse, è la contemporaneità storica di essa e della produzione capitalista, che può permetterle di "spogliarsi dei suoi caratteri primitivi e svilupparsi direttamente come elemento della produzione collettiva su scala nazionale."³⁰² Proprio l'idea di contemporaneità dei tempi storici qui si presenta in modo chiaro, dimostrando come Marx avesse una concezione stratificata della temporalità delle formazioni sociali e del loro intreccio dialettico.

L'ultima bozza, infine, molto breve, è quasi identica a quella che venne effettivamente spedita l'8 marzo del 1881 e contiene una risposta abbastanza netta:

«L'analisi esposta nel Capitale non fornisce ragioni né a favore né contro la vitalità della comune russa.

Lo studio speciale che ne ho fatto, e per il quale ho cercato i materiali nelle fonti originali, ma ha convinto che questa comune è il fulcro della rigenerazione sociale in Russia, ma affinché essa possa funzionare come tale, occorrerebbe prima eliminare tutte le influenze deleterie che l'assalgono da ogni lato e poi assicurarle le condizioni per uno sviluppo spontaneo.»³⁰³

È interessante notare che, anche in questo caso, Marx inserisce nella lettera inviata a *Zasulič* la medesima citazione dell'edizione francese del Capitale che aveva inserito in precedenza nella lettera che sarebbe stata destinata all'*Otečestvennye Zapiski*, il che permette, nuovamente, di considerare come egli avesse la certezza di aver definito con certezza sin dal 1875 una concezione della storia dei modi di produzione con caratteristiche non stadiali.

³⁰² (Marx e Engels 2008, 383)

³⁰³ (Marx e Engels 2008, 400)

Da queste poche righe emergono con chiarezza due punti di grande rilievo: da un lato l'idea anti-deterministica della comune agricola russa come fulcro di una possibilità di rigenerazione sociale, offrendo un ulteriore argomento a favore di una lettura non deterministica della cornice epistemologica marxiana, dall'altro che sussistono delle «influenze deleterie» che sfruttano delle contraddizioni interne a un modo di produzione e, di conseguenza, alla composizione delle classi che operano in questa formazione sociale, che vanno coscientemente e volontariamente eliminate per permettere un certo tipo di sviluppo piuttosto che un altro, che si può ricondurre al quasi-concetto di «ambiente storico» di cui si è detto precedentemente, rafforzando l'idea che gli esiti di una formazione socio-economica si intrecciano con una molteplicità di determinazioni che non possono, in alcun modo, permettere la formulazione di previsioni costanti e universali.

Anche il primo progetto di lettera si apre con la medesima citazione dell'edizione francese del *Capitale* e Marx sottolinea che “la «fatalità storica» [dell'espropriazione dei coltivatori] è [...] espressamente limitata ai paesi dell'Europa occidentale”³⁰⁴, ciò a causa di una differenza profonda tra le condizioni di partenza russe e quelle di altri paesi europei: negli ultimi “si tratta della trasformazione di una forma di proprietà privata in un'altra forma di proprietà privata”³⁰⁵, nel caso della Russia fino all'altezza della seconda metà del XIX secolo, invece, “la terra nelle mani dei contadini russi non è mai stata loro proprietà privata.”³⁰⁶ Fin qui si potrebbe obiettare, dunque, che Marx stia confrontando due contesti storici che, benché presentino alcune somiglianze, siano, in realtà, profondamente diversi: da un lato, infatti, la condizione occidentale, precedente ai processi di espropriazione e concentrazione dei mezzi di produzione agraria nelle mani di un numero ristretto di individui, in cui tali mezzi di produzione erano già di proprietà privata, solamente parcellizzata tra i numerosi piccoli coltivatori; dall'altro, invece, la situazione russa in cui tali mezzi di produzione sono, sino a quel momento, di proprietà comune. Non è un dettaglio, questo, che egli dimostra di trascurare, tanto da esplicitarlo tentando di pareggiare, in qualche modo, le due diverse condizioni di partenza, quando afferma che l'unico “argomento serio” che potrebbe far propendere per l'inevitabilità della dissoluzione della comune russa è proprio provare a eguagliare le due condizioni contestuali “risalendo indietro nel tempo [in cui anche in] Europa occidentale troviamo una proprietà comune di tipo più o meno arcaico.”³⁰⁷ Anche questa volta, però, è utile utilizzare il

³⁰⁴ (Marx e Engels 2008, 383)

³⁰⁵ (Marx e Engels 2008, 383)

³⁰⁶ (Marx e Engels 2008, 383)

³⁰⁷ (Marx e Engels 2008, 383)

quasi-concetto di ambiente storico allargandolo ulteriormente al di là dell'immediata prossimità con il fenomeno di cui si sta discutendo e, di conseguenza, permettendoci di delineare con maggiore precisione la portata di tale categoria. Esso, infatti, non consiste unicamente in tutte quelle determinazioni che si possono inferire direttamente a un contesto storico specifico, ossia, prendendo a esempio il caso russo, non sarebbe limitato alla realtà economica, politica, culturale e sociale russa, alla relazioni tra i contadini, agli strumenti che essi utilizzano nel loro lavoro, ai rapporti tra questi e le istituzioni politiche a tutti i livelli, alla presenza di una borghesia capace, economicamente e politicamente, di operare dei processi di espropriazione, e così via. All'interno della nozione di ambiente storico si possono collocare tutti i fenomeni e tutti i contesti che, in diversi modi e con diversi gradi di forza, possono esercitare un'influenza di qualsiasi tipo per la modificazione di una certa formazione socio-economica. Ecco, dunque, che "grazie alla contemporaneità con la produzione capitalistica [la comune russa] può appropriarsi delle conquiste positive di quest'ultima senza passare attraverso le sue spaventose peripezie."³⁰⁸ Il termine cruciale, qui, che si innesta all'interno della categoria di ambiente storico e lo definisce in un modo, per certi versi, nuovo e più pregnante è quello di «contemporaneità», poiché permette di declinarlo non soltanto da un punto di vista spaziale, in modo materiale o figurato, ma lo arricchisce di una componente temporale che, affiancandosi a quella spaziale, produce una concezione di ambiente come spazio-tempo complesso. In quest'ottica, un ambiente storico esercita una possibilità di attrazione su una molteplicità di livelli: parafrasando quanto avviene nel mondo fisico-naturale in cui una massa, nel momento in cui esercita una forza di attrazione su un corpo esercita su di esso delle deformazioni sia da un punto di vista spaziale sia da quello temporale, anche nello spazio-tempo della storia contesti e fenomeni vicini e lontani posseggono la capacità di influenzare la conformazione di un sistema socioeconomico, introducendo nuove e diverse temporalità che si sovrappongono a quelle già esistenti, modificando, a volte in modo difficilmente prevedibile con accuratezza, le possibili traiettorie della storia. Così, infatti, la Russia non è stata "costretta, come l'Occidente, a passare per un lungo periodo di incubazione dell'industria meccanica;"³⁰⁹ questa linea temporale, quella in cui sono presenti tutti gli risultati dello sviluppo tecnologico dei paesi pienamente capitalistici, può mischiarsi a quella della comune rurale, generando un'inedita stratificazione di rapporti di produzione comunitari – benché di tipo tradizionale – e strumenti

³⁰⁸ (Marx e Engels 2008, 383)

³⁰⁹ (Marx e Engels 2008, 384)

tecniche tutt'altro che tradizionali. Non che la natura tradizionale della comune sia, di per sé, una caratteristica peggiore per Marx. Al contrario, la sua posizione di contemporaneità arcaica all'altezza del 1881 è la caratteristica che fa sì che essa contenga il vettore che congiunge il suo passato e il suo futuro, che può costituirsi anche come "ritorno delle società moderne al tipo «arcaico» della proprietà comune, [...] «il nuovo sistema» al quale tende la società moderna «sarà la riedizione in una forma superiore di un tipo sociale arcaico.»³¹⁰ In questo passaggio il Moro cita *Ancient Society* di Lewis H. Morgan³¹¹, che lesse e annotò tra l'inverno e la primavera del 1880-1881³¹² – appunti che Engels utilizzò estesamente per la stesura dell'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*³¹³ – testimonianza del grande interesse di Marx, in quel frangente, per gli studi antropologici sui modi di produzione precapitalistici e per i loro possibili sviluppi divergenti.³¹⁴ Per certi versi, si può dire che con questo passaggio si crea una sorta di filo conduttore tra lo scritto giovanile sul furto di legna³¹⁵ e quello della maturità sulla comune russa secondo il principio di una visione della temporalità storica plurale, stratificata e anti-meccanicistica, in cui non si può negare che esistano delle contemporaneità asimmetriche, delle compenetrazioni di rapporti di produzione precedenti e successivi e in cui non si può sostenere che esista una linea unica e positiva dello sviluppo storico, che tende necessariamente al progresso e che giudica ogni elemento del passato inservibile e superato. Al contrario, esiste una possibilità costante di recupero dialettico – "in forma superiore" – di fenomeni sociali che possono servire a criticare e scardinare lo stato di cose esistente. Un passato, dunque, a cui si deve guardare senza nostalgia e mitizzazioni astoriche, un passato che può essere anche materia viva e presente per la produzione della realtà sociale. Sicuramente vi è un rischio non indifferente di sovrainterpretazioni e, per evitarle, va chiarito come non si possa di certo affermare che ci si trovi di fronte a una specie di progetto unitario consapevole che attraversa tutta la produzione di Marx. Difficilmente si potrebbe sostenere che egli avesse in mente quel brevissimo

³¹⁰ (Marx e Engels 2008, 384)

³¹¹ "Il passato, sosteneva Morgan, non è morto, e la sua documentazione può essere rintracciata tra i popoli viventi; così, la famiglia ha la sua origine nell'orda promiscua, e la pratica del matrimonio di gruppo può ancora essere osservata tra alcuni popoli del nostro tempo, mentre è stata da tempo superata presso gli altri popoli. [...] Marx trasse dallo studio dell'opera di Morgan l'affermazione che la scala temporale della storia umana è molto ampia, e che le distorsioni prodotte dalla proprietà non costituiscono che un'aberrazione passeggera (e anzi di vita breve, commentava Marx) nell'attuale stadio della società." (Krader 1978, 229)

³¹² (Krader 1972, 86)

³¹³ Che si conclude proprio con questa frase di Morgan: "Sarà una resurrezione, in una forma più elevata, della libertà, dell'eguaglianza e della fraternità delle antiche *gentes*." (Marx e Engels 2020, 633)

³¹⁴ (Anderson 2002, 90)

³¹⁵ Cfr. *Infra* Cap. I par. III

passaggio di quell'articolo giovanile e che, volontariamente, stesse, dialetticamente, portando su un piano superiore quell'intuizione. Piuttosto, va considerata come una suggestione che apre la possibilità di leggere l'opera di Marx attraverso delle lenti più sfaccettate di quelle che osservano un Marx monoliticamente deterministico lungo tutti i suoi testi.

Tornando alle bozze di lettera a Zasulič, sulla base di quanto detto fin ora si è messa in evidenza la capacità dei fenomeni, degli spazi e dei tempi che si collocano sullo sfondo, in qualche modo in una posizione esterna, rispetto a una formazione sociale di introdurre al suo interno nuove e diverse stratificazioni temporali. Questo, però, non deve dar adito a concludere che l'influenza esterna è l'unica via attraverso cui si costituisce la multilinearità temporale della storia, implicando, di conseguenza che, di per sé, ogni sistema sociale è lineare e unitario finché non incontra un altro ente sociale a esso esterno. Non sembra questo il caso seguendo il testo marxiano. Continuando, egli descrive le caratteristiche peculiari dell'Obščina che la distinguono da altri tipi di antiche comuni rurali, di fatto adoperando una serie di concetti e di categorie in quel momento approfondite a mezzo degli studi di etno-antropologia relativi ai testi del succitato Morgan.³¹⁶ Deve, dunque, porsi una sorta di nesso tra le tematiche trattate nella lettera alla rivoluzionaria russa e le letture del Moro a questa altezza. E, in effetti, nella lettera a Zasulič, Marx non manca di sottolineare l'assenza di legami di parentela diretta come condizione necessaria per la sussistenza della comune russa, la casa e la corte rustica di proprietà privata dei singoli coltivatori e, non ultimo per importanza, i terreni coltivabili che, benché di proprietà comune, vengono periodicamente assegnati ai diversi contadini che hanno la facoltà di appropriarsi dei frutti della loro assegnazione.³¹⁷

Come si può intuire facilmente, e come Marx sottolinea, la comune presenta in se stessa un dualismo che si identifica facilmente in un dualismo temporale: contrariamente ad altri esempi di comune, l'Obščina presenta sia il tempo della comunità sia il tempo della proprietà privata; e ancora, presenta il tempo delle relazioni familiari ma esse non esauriscono tutte le relazioni sociali su cui si fonda la sua esistenza. In definitiva, presenta già un intreccio di temporalità diverse, anche contraddittorie, che possono effettivamente "trasformarsi in un germe di decomposizione."³¹⁸ Ciò non soltanto

³¹⁶ "Dagli appunti etnologici, e in particolare da quelli relativi a Morgan, emerge una riarticolazione del quadro sociale e politico e una problematizzazione dello schema [*relativo*] al rapporto fra sistema capitalistico e forme precapitalistiche, oltre che fra paesi europei e paesi extra-europei. [...]: in particolare, centrali sono la relativizzazione compiuta degli elementi costitutivi del mondo capitalistico, e, *in primis*, della proprietà privata, e la messa in discussione di ogni concezione incardinata sulla dimensione patriarcale in quanto radice delle società moderne." (Basso 2012, 85)

³¹⁷ (Marx e Engels 2008, 385)

³¹⁷ (Marx e Engels 2008, 385)

³¹⁸ (Marx e Engels 2008, 385)

contando tutte le possibili influenze esterne “provenienti da ambienti ostili”,³¹⁹ ma anche tenendo in considerazione questi elementi interni di frizione, queste direzioni non convergenti che la comune russa contiene dentro di sé. È innegabile che le altre forme comunitarie di produzione nel resto dell'Europa sono ormai scomparse da molto tempo, ma ciò non vuol dire che “in tutte le circostanze (e in tutti i contesti storici) lo sviluppo della «comune agricola» deve seguire tale percorso.”³²⁰ Non vi è una strada tracciata sicura: l'elemento della proprietà privata può prevalere su quello comunitario o viceversa, “le due soluzioni sono *a priori* entrambe possibili.”³²¹ Ciò che fa la differenza, che può rompere l'equilibrio in un senso o nell'altro è, ancora una volta, l'ambiente storico, “il contesto storico nel quale essa si trova.”³²² A questo proposito, accanto alla metafora della temporalità multilineare storica come stratificazione geologica dei tempi, che grande fortuna ha avuto in letteratura e che lo stesso Marx, in qualche modo, introduce proprio nella prima bozza di lettera a Zasulič,³²³ potrebbe essere utile introdurre, accanto a essa e non in sostituzione, un'altra metafora della temporalità storica: quella del campo magnetico. Essa potrebbe aiutare a dare una rappresentazione vivace di alcune caratteristiche peculiari delle intersezioni temporali diverse all'interno una specifica formazione sociale: queste linee temporali, come le linee di un campo magnetico, non sono statiche all'interno del campo di forze in cui si presentano, ma possiedono un comportamento dinamico e tendono a convergere e a divergere in vari punti in base all'intensità di quella determinata regione. Le linee temporali storiche, allo stesso tempo, si stratificano in base al loro tempo di introduzione all'interno di una formazione sociale, ma tale stratificazione non rimane immutabile necessariamente: esse si presentano, appunto, come linee che mutano la loro posizione e il loro comportamento nello spazio ideale della storia; modificando la posizione dei poli – nel caso della comune russa intervenendo più o meno direttamente e consapevolmente per far prevalere il momento comunitario o il momento privato – si modificherà il punto di convergenza di tale linee e, di conseguenza, si modificherà la forma del campo. Continuando, infatti, Marx si chiede se “in tutte le circostanze (e in tutti i contesti storici) lo sviluppo della comune agricola [debba] seguire tale percorso”³²⁴, ossia andare incontro alla sua dissoluzione così come è avvenuto nell'Europa

³¹⁹ (Marx e Engels 2008, 385)

³²⁰ (Marx e Engels 2008, 386)

³²¹ (Marx e Engels 2008, 386)

³²² (Marx e Engels 2008, 386)

³²³ “La storia della decadenza delle comunità primitive (si commetterebbe un errore a mettere tutte sullo stesso piano; al pari delle formazioni geologiche, vi sono nelle formazioni storiche una serie di tipi primari, secondari, terziari ecc.) non è ancora stata scritta.” (Marx e Engels 2008, 390)

³²⁴ (Marx e Engels 2008, 386)

occidentale. La risposta è chiarissima e perentoria: “nient’affatto.”³²⁵ Il campo, per tornare alla metafora di cui sopra, è proprio il risultato delle circostanze storiche passate e presenti, delle azioni più o meno volontarie che gli individui e i gruppi di individui mettono in atto, degli effetti indiretti delle azioni distanti (per esempio, i mutamenti delle politiche istituzionali che non influiscono direttamente su una formazione sociale, ma che mutano il contesto complessivo in cui essa si trova). D'altronde, per chiarire, un campo di forze non esiste come entità separata dalle forze che lo compongono, ma è sempre la risultante dinamica di tali forze. Così, infatti, una formazione sociale è il risultato delle temporalità storiche che la costituiscono, le quali sono, per definizione, dinamiche e mutevoli, ossia a ogni modifica della conformazione e dell'orientamento di tali temporalità si producono nuove linee temporali, nuove linee di forza, che modificano la conformazione del campo. Per di più, è difficile anche definirle gerarchicamente in modo rigido: si vedano due caratteristiche di fondamentale importanza della comune russa che Marx mette in luce: la sua contemporaneità con il modo di produzione capitalistico e il suo isolamento, cioè “la mancanza di legami tra la vita di una comune e quella delle altre comuni.”³²⁶ Sembrano due caratteristiche a prima vista contraddittorie: come si può affermare che una formazione sociale concreta è così tanto isolata da non avere legami con la medesima formazione sociale realizzata a pochi chilometri di distanza e, allo stesso tempo, possedere come caratteristica fondamentale quella di essere contemporanea a un modo di produzione lontano migliaia di chilometri con cui intrattiene relazioni sociali ed economiche irrilevanti? In realtà, la metafora del campo ci permette di visualizzare e sciogliere questa contraddizione: proprio perché esso non è definito rigidamente ed è costantemente soggetto al mutamento, possiede la capacità di incorporare nuove linee temporali o, per lo meno, è possibile un trasferimento di alcune caratteristiche di altre linee temporali; è un sistema aperto e non gerarchicamente definibile con precisione, non si può definire *a priori* quale delle caratteristiche avrà un peso superiore per l'orientamento e la conformazione di una formazione sociale,³²⁷ si può solamente registrare la sua apertura a diversi esiti possibili che, in ultima istanza, possono anche dipendere dalla prassi politica attiva e deliberata – si veda, per esempio, la proposta di Marx riguardo all'Obščina di sostituire il *volost*, un ente di *governance* amministrativa ed economica e non

³²⁵ (Marx e Engels 2008, 386)

³²⁶ (Marx e Engels 2008, 386)

³²⁷ Si noti che si utilizza qui l'articolo indeterminativo per sottolineare come queste considerazioni non hanno come campo di applicazione limitato la comune russa nella seconda metà del XIX secolo, ma valgono per qualsiasi formazione sociale, posto che ognuna di esse possiede delle linee temporali diverse che interagiscono tra loro in modo diverso.

autonomo rispetto al governo centrale, con un'assemblea contadina eletta all'interno della comune stessa.³²⁸

A questo proposito, si può notare come anche in questo caso non si trova in Marx una concezione della storia puramente descrittiva, che si limiti, insomma, a osservare lo stato di cose esistenti – o esistito –, in definitiva attestandosi alle latitudini di un'osservazione naturalistica corroborata da un impianto teorico-ipotetico di riferimento. Allo stesso tempo, non si trova una concezione della storia normativa in senso ristretto, vale a dire non si trova una rappresentazione teleologicamente orientata dei passaggi che bisogna compiere per raggiungere, invariabilmente e con precisione ingegneristica, un determinato risultato sociale. Piuttosto, si può riscontrare una posizione che interseca entrambi gli atteggiamenti senza appiattirsi su uno dei due. In particolare, posto che sul primo componente – la parte descrittiva – si è detto più ampiamente finora, si noti come i richiami a una prassi rivoluzionaria volta a produrre un esito progressivo della comune russa, ossia a non farla dissolvere nelle nebbie del passato, non siano isolati nei testi delle bozze, benché occupino uno spazio sensibilmente inferiore rispetto alle parti analitiche, siano esse di teoria generale o riferite specificamente al contesto russo:

- La «comune rurale russa» può dunque conservarsi sviluppando la sua base, la proprietà comune della terra, eliminando l'elemento di proprietà privata [...]; essa può diventare il punto di partenza diretto del sistema economico al quale tende la società moderna.”³²⁹
- “l'azione di queste influenze distruttrici, *a meno che non venga spezzata da una potente reazione*, sfocerà naturalmente nella morte della comune rurale.”³³⁰
- “Per salvare la comune russa è necessaria una rivoluzione russa.”³³¹
- “Se la rivoluzione sopraggiungerà al momento opportuno e se concentrerà tutte le sue forze per garantire il libero sviluppo della comune rurale, quest'ultima presto si svilupperà come elemento rigeneratore della società russa”.³³²

Anche nella lettera effettivamente inviata a Zasulič Marx non tralascia il punto di vista della prassi: “lo studio speciale che ho fatto [...] mi ha convinto che questa comune è il fulcro della rigenerazione sociale in Russia, ma affinché essa possa funzionare come tale occorrerebbe prima eliminare tutte

³²⁸ (Marx e Engels 2008, 387)

³²⁹ (Marx e Engels 2008, 387)

³³⁰ (Marx e Engels 2008, 388)

³³¹ (Marx e Engels 2008, 390)

³³² (Marx e Engels 2008, 391)

le influenze deleterie.”³³³ Sarebbe incongruente assumere che quando Marx parla di “eliminare tutte le influenze nefaste” si riferisca a un processo “naturale” di eliminazione dalle caratteristiche. In altre parole, immaginare che un simile processo avvenga attraverso uno sviluppo spontaneo intrinseco, senza che vi sia un intervento concreto, consapevole e politicamente robusto da parte di un gruppo organizzato di individui, sarebbe in contraddizione non solo con quanto si è detto circa la necessità di coniugare costantemente il piano teorico con piano pratico-politico, ma anche con la storia stessa di Marx e dei suoi interlocutori: una storia di militanza politica attiva, di esili, di impegno rivoluzionario, di studio e lavoro che coniuga costantemente il lavoro intellettuale con il lavoro politico organizzato su scale nazionali e internazionali. In definitiva, per condensare in poche righe lo sviluppo della posizione marxiana, si può registrare, all’altezza del 1881, uno slittamento estremamente significativo riguardo alle possibili sorti delle società capitalistiche occidentali e alle possibili sorti delle società di derivazione asiatica.³³⁴

Proprio per questa ragione, il punto di condensazione di tutte le riflessioni del *Moro* sulla comune rurale russa, ancor più che nella breve lettera a Zasulič, si può trovare nell’introduzione alla seconda edizione russa (1882) del *Manifesto*. L’introduzione, scritta materialmente da Engels, viste le precarie condizioni psicofisiche di Marx (va ricordata, tra l’altro, la scomparsa della moglie alla fine del 1881) fu chiesta da Lavrov, che curò l’edizione e la traduzione del *Manifesto*, con una lettera che Marx trovò al suo ritorno a Londra il 16 gennaio del 1882. Marx si limitò a leggerla e ad apporre la sua firma in calce e la inviò lui stesso a Lavrov; dunque, si può inferire che il testo sia stato effettivamente approvato, benché nella lettera del 23 gennaio di risposta, a cui allegò il manoscritto, specificò che esso era stato pensato per essere tradotto in russo e, qualora fosse pubblicato “*in the German vernacular*”³³⁵, avrebbe avuto bisogno di una revisione stilistica. Purtroppo, in questa missiva il *Moro* non approfondisce ulteriormente i temi e le argomentazioni dell’Introduzione.

In questo breve testo, Marx ed Engels, si soffermano sulla necessità di aggiornare l’ultimo capitolo del *Manifesto*, scritto in un’epoca ben diversa dal punto di vista sia della diffusione internazionale del movimento operaio sia dell’ordine politico-economico internazionale. Sottolineano, infatti, che

³³³ (Marx e Engels 2008, 58)

³³⁴ Cfr. (Sgrò 2020, 77), il quale registra: “non solo una graduale evoluzione nel pensiero di Marx della sua posizione rispetto all’Oriente e ai paesi afferenti al cosiddetto modo di produzione asiatico, bensì addirittura un ribaltamento di giudizio, una radicale rivalutazione: da società arcaiche e sottosviluppate, resti di civiltà sopravvissute a se stesse che costituiscono per il capitalismo solo un ostacolo esterno da inglobare e da “ristrutturare” in senso capitalistico (è il caso dell’India degli inizi degli anni Cinquanta) a una *possibile alternativa* alla modernizzazione e alla industrializzazione capitalistiche (è il caso della Russia degli inizi degli anni Ottanta).”

³³⁵ (Marx e Engels 2008, 148)

nel dicembre del 1847, quando fu redatto, non facevano alcuna menzione né degli Stati Uniti né della Russia; i primi erano, a quel tempo, un luogo di assorbimento della forza lavoro in esubero dell'Europa e la seconda era il bastione delle forze reazionarie europee. Entrambe, dal punto di vista economico, erano soprattutto esportatori delle materie prime che rifornivano le industrie europee.³³⁶ All'altezza del 1882, Marx ed Engels si rendono conto che lo scenario è mutato profondamente. Benché siano degne di nota anche le poche righe sul tumultuoso processo di accumulazione e concentrazione di capitali che stava avvenendo negli Stati Uniti, per i propositi di questo lavoro è più utile sottolineare il breve passaggio sulla situazione della Russia. I due intellettuali comunisti rilevano che gli scopi per cui scrissero il *Manifesto* trentacinque anni prima – “la proclamazione dell'inevitabile e imminente crollo dell'odierna proprietà borghese”³³⁷ – mal si adatta allo scenario socio-economico russo. Lì, “accanto all'ordinamento capitalistico, [...] noi troviamo oltre la metà del suolo in proprietà comune dei contadini.”³³⁸ Appare evidente che la questione della permanenza e del futuro della comune rurale in Russia non è, per Marx ed Engels, una delle tante questioni che il movimento comunista russo – e internazionale – si trova di fronte, ma è sia la questione cruciale che caratterizza in modo specifico l'impero degli zar, sia il punto nodale, a livello strategico, del combinato di teoria e prassi che i socialisti, nel momento in cui hanno a che fare con la Russia, devono produrre. Anche in questo caso, il *Moro* conferma il suo giudizio sulle potenzialità della comune russa: “se la rivoluzione russa servirà di segnale a una rivoluzione operaia in Occidente, [...] allora l'odierna proprietà comune rurale russa potrà servire di punto di partenza per una evoluzione comunista.”³³⁹

Il bivio, però, davanti a al quale si trova davanti l'Obščina che, come abbiamo visto, Marx rileva più volte, non si presenterà in eterno; qualsiasi linea temporale all'interno di una formazione sociale non è una caratteristica sostanziale immutabile, non è un attributo definitivo che si dà all'infinito come potenzialità inespressa; ma, tornando alla metafora del campo magnetico, è una linea di forze che può cambiare configurazione, direzione, polarità, in virtù di tutte le altre linee di forza che la intersecano e ne perturbano il suo stato. Infatti, circa venticinque anni più tardi, questa potenzialità dell'Obščina, secondo il giudizio di Lenin, ha intrapreso una strada che la conduce lontano dai principi egualitari che possedeva e sulla base dei quali poteva esprimersi come fulcro della

³³⁶ (Marx e Engels 1973, 662)

³³⁷ (Marx e Engels 1973, 663)

³³⁸ (Marx e Engels 1973, 663)

³³⁹ (Marx e Engels 1973, 663)

rigenerazione sociale russa: “dappertutto dal seno dell’Obščina emergono le famiglie agiate, che rappresentano sempre un’esigua minoranza e organizzano l’agricoltura capitalistica con l’ausilio dell’affitto imprenditoriale.”³⁴⁰ Rimane, comunque, un dato di grandissima importanza circa l’insistenza di Marx sulla questa della comune rurale, se lo si considera all’interno di una produzione di una concezione scientifica della storia e, nello specifico, di una definizione del ruolo in essa delle temporalità storiche plurali, intese anche come delle forze che agiscono attivamente sulla produzione del contesto storico – e non soltanto come dei semplici risultati di questo – e lo si può ritrovare, ancora una volta, nell’originale³⁴¹ posizione leniniana dell’alleanza rivoluzionaria tra operai e contadini. In questo senso, il riconoscimento di Lenin della posizione minoritaria del partito bolscevico all’altezza dell’aprile del 1917³⁴² e la necessità di conquistare la maggioranza nei soviet aprendo alle masse contadine è la traduzione pratico-politica del ruolo fondamentale delle temporalità multiple come linee di forza che costruiscono il loro campo d’azione, ossia l’ambiente storico.

Ancora una volta si torna a uno dei principi fondamentali di quello che nel primo capitolo si è definito «materialismo storico», ma anche – e, forse, più propriamente – «materialismo pratico»: esso si presenta come un’epistemologia della storia e del mondo sociale che si configura in quanto esercizio teorico-pratico di azione concreta nella storia e che, contemporaneamente, non si propone di fare aderire quest’ultima a uno schema categoriale astratto, ma sorge, si emenda, si riconfigura continuamente attraverso l’incontro e lo scontro empirico con i fatti sociali: in questo senso, è un metodo che vuole tenere insieme il rigore e la precisione scientifica (e politica) accanto a una postura lontana e discorde rispetto a qualsiasi deriva deterministica, meccanicista e, in ultima istanza, dogmatica:

³⁴⁰ (Lenin 1967a, 93)

³⁴¹ “Lenin sviluppa una concezione dei rapporti con le masse contadine non rintracciabile nelle altre componenti del POSDR, lasciando interdetti nel corso del 1917 anche molti bolscevichi, rimasti sostanzialmente fermi al vecchio programma.” (Fresu 2019, 267)

³⁴² “Riconoscere che il nostro partito è minoranza, nella maggior parte dei soviet dei deputati operai, di fronte al blocco di tutti gli elementi opportunisti piccolo borghesi, che sono soggetti all’influenza della borghesia e che estendono quest’influenza al proletariato: dai socialisti-popolari e dai socialisti-rivoluzionari fino al Comitato di organizzazione [...]. Spiegare alle masse che i soviet dei deputati operai sono l’unica forma possibile di governo rivoluzionario e che pertanto, fino a che questo governo sarà sottomesso all’influenza della borghesia, il nostro compito potrà consistere soltanto nello spiegare alle masse in modo paziente, sistematico, perseverante, conforme ai loro bisogni pratici, gli errori della loro tattica. Fino a che saremo in minoranza, svolgeremo un’opera di critica e di spiegazione degli errori, sostenendo in pari tempo la necessità del passaggio di tutto il potere statale ai soviet dei deputati operai, perché le masse possano liberarsi dei loro errori sulla base dell’esperienza» (Lenin 1966b, 12-13)

“Il passaggio del potere politico al proletariato, ecco l'essenziale. Dopo, tutto quanto è sostanziale, radicale fondamentale nei 242 mandati *diventerà* realizzabile. La vita mostrerà con quali modificazioni di forma ciò si realizzerà. Questo è secondario. Noi non siamo dottrinari. La nostra dottrina non è un dogma, ma una guida per l'azione. Non abbiamo la pretesa di dire che Marx o i marxisti conoscono tutti gli aspetti concreti della via che conduce al socialismo. Queste sono sciocchezze: sappiamo dove porta questa via, sappiamo quali forze sociali ce la faranno seguire, ma concretamente, praticamente, essa sarà indicata dall'*esperienza di milioni di uomini*, quando vi si avvieranno.”³⁴³

³⁴³ (Lenin 1967b, 270)

Bibliografia

- Abbagnano, Nicola. *Dizionario di filosofia*. Torino: UTET, 1971.
- Adorno, Theodor W., e Alfred Sohn-Rethel. *Carteggio 1936-1969*. Roma: Manifestolibri, 2000.
- Anderson, Kevin B. *Marx at the Margins - On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
- Anderson, Kevin B. «Marx's late writings on non-Western and precapitalist societies and gender.» *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society* 4, n. 14 (2002): 84-96.
- Barile, Alessandro. «I vizi e le virtù del determinismo marxiano.» *Materialismo Storico*, 2020: 58-69.
- Basso, Luca. *Agire in comune*. Verona: Ombre Corte, 2012.
- Bloch, Marc. *Apologia della storia o Mestiere di storico*. Torino: Einaudi, 1950.
- Boothman, Derek. «Traducibilità.» In *Dizionario gramsciano 1926-1937*, di Guido Liguori e Pasquale Voza, 855-857. Roma: Carocci, 2009.
- Chu, Jennifer. «Scientists observe first signs of healing in the Antarctic ozone layer.» *MIT News*. 30 Giugno 2016. <https://news.mit.edu/2016/signs-healing-antarctic-ozone-layer-0630> (consultato il giorno Gennaio 2023, 18).
- Cinnella, Ettore. *L'altro Marx*. Pisa: Della Porta Editori, 2014.
- Cohen, G. A. *Karl Marx's Theory of History: a Defence*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- Cospito, Giuseppe. *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei "Quaderni del carcere" di Gramsci*. Napoli: Bibliopolis, 2011.
- Danto, Arthur C. *Filosofia analitica della storia*. Traduzione di Pier Aldo Rovatti. Bologna: Il Mulino, 1971.
- Dardot, Pierre, e Christian Laval. *Del comune o della rivoluzione nel XXI secolo*. Roma: DeriveApprodi, 2015.
- Eaton, Henry. «Marx and the Russians.» *Journal of the History of Ideas* 41, n. 1 (1980): 89-112.
- Feyerabend, Paul. «Consolazioni per lo specialista.» In *Critica e crescita della conoscenza*, di Imre Lakatos e Alan Musgrave, 277-312. Milano: Feltrinelli, 1976.
- Fichte, J. G. *The Closed Commercial State*. New York: SUNY Press, 2012.
- Filippini, Michele. *Una politica di massa. Antonio Gramsci e la rivoluzione della società*. Roma: Carocci, 2015.
- Fresu, Gianni. «Lenin e la Rivoluzione.» *Materialismo Storico* VI, n. 1 (2019): 252-275.
- Frosini, Fabio. *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*. Roma: Carocci, 2003.
- García-Quesada, George. *Karl Marx, Historian of Social Times and Spaces*. Leiden: Brill, 2021.

- Gentili, Dario. *Crisi come arte di governo*. Macerata: Quodlibet, 2018.
- . *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*. Bologna: il Mulino, 2012.
- Godelier, Maurice. «Prefazione.» In *Sulle società precapitalistiche*, di Karl Marx, Friedrich Engels e V. I. Lenin, 9-96. Milano: Feltrinelli, 1970.
- Gramsci, Antonio. *Quaderni del carcere*. A cura di Valentino Gerratana. IV vol. Torino: Einaudi, 1975.
- . *Quaderni del carcere. 2. Quaderni miscellanei (1929-1935)*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2017.
- Hacking, Ian. *Historical Ontology*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- Harootunian, Harry. *Marx After Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism*. New York: Columbia University Press, 2015.
- Hobsbawm, Eric. «Introduction.» In *Pre-Capitalist Economic Formations*, di Karl Marx, 9-65. New York: International Publishers, 1965.
- Hudelson, Richard. «Popper's Critique of Marx.» *Philosophical Studies* 37, n. 3 (1980): 259-270.
- Hume, David. *Opere*. Vol. I. Bari: Laterza, 1971.
- Ibn Khaldūn. *The Muqaddimah*. Princeton: Princeton University Press, 1967.
- Jameson, Fredrich. *Postmodernismo ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*. Roma: Fazi Editore, 2007.
- Krader, Lawrence. «Evoluzione, rivoluzione e Stato: Marx e il pensiero etnologico.» In *Storia del marxismo*, di VV. AA., 213-247. Torino: Einaudi, 1978.
- . *The ethnological notebooks of Karl Marx*. Assen : Van Gorcum, 1972.
- Lakatos, Imre. «La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici.» In *Critica e crescita della conoscenza*, di Imre Lakatos e Alan Musgrave, 164-276. Milano: Feltrinelli, 1976.
- Lenin, V. I. *Opere complete*. Vol. XV. Roma: Editori Riuniti, 1967a.
- . *Opere complete*. Vol. XXV. Roma: Editori Riuniti, 1967b.
- . *Opere complete*. Vol. XXXIII. Roma: Editori Riuniti, 1967c.
- . *Opere complete*. Vol. XXVII. Roma: Editori Riuniti, 1967d.
- . *Opere complete*. Roma: Editori Riuniti, 1963.
- . *Opere complete*. Vol. XXIV. Roma: Editori Riuniti, 1966b.
- . *Opere complete*. Vol. XXII. Roma: Editori Riuniti, 1966a.
- . *Quaderni filosofici*. A cura di Lucio Colletti. Milano: Feltrinelli, 1976.
- Linebaugh, Peter. «Karl Marx, the Theft of Wood and Working-class Composition.» *Crime and Social Justice*, n. 6 (1976): 5-16.

- Little, Daniel. *New Contributions to the Philosophy of History*. Dordrecht: Springer Science, 2010.
- . «Philosophy of History.» *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A cura di Edward N. Zalta. Winter 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/history/>.
- Löwith, Karl. *Significato e fine della storia*. A cura di Pietro Rossi. Milano: Edizioni di Comunità, 1963.
- Marx, Karl. *Das Kapital*. Vol. V. Berlino: Dietz, 1983.
- . *Gründrisse*. Traduzione di Giorgio Backhaus. Milano: Pgreco Edizioni, 2012.
- Marx, Karl, e Friedrich Engels. *India Cina Russia*. Milano: il Saggiatore, 1960.
- . *Lettere 1874 - 1879*. Milano: Lotta Comunista, 2006.
- . *Lettere 1880 - 1883*. Milano: Lotta Comunista, 2008.
- . *Opere complete*. Vol. XXVI. Napoli: La Città del Sole, 2020.
- . *Opere complete*. Vol. XXX. Roma: Editori Riuniti, 1986.
- . *Opere complete*. Vol. IV. Roma: Editori Riuniti, 1972a.
- . *Opere complete*. Vol. V. Roma: Editori Riuniti, 1972b.
- . *Opere complete*. Vol. XLVIII. Roma: Editori Riuniti, 1983.
- . *Opere complete*. Vol. XX. Roma: Editori Riuniti, 1987.
- . *Opere Complete*. Vol. L. Roma: Editori Riuniti, 1977.
- . *Opere Complete*. Vol. VI. Roma: Editori Riuniti, 1973.
- . *Opere Complete*. Vol. I. Roma: Editori Riuniti, 1980.
- . *Opere Complete*. Vol. XXXI. Napoli: La Città del Sole, 2011.
- Mascot, Jamila M.H. «Marx e i furti di legna. Dal diritto consuetudinario al diritto di classe.» *Marx e la critica del presente (1818-2018)*. Roma: Rosenberg & Sellier, 2020. 143-164.
- McLachlan, Hugh V. «Popper, Marxism and the nature of social laws.» *British Journal of Sociology* (Wiley) 31, n. 1 (1980): 66-77.
- Mink, Louis O. *Historical understanding*. A cura di Brian Fay, Eugene O. Golob e Richard T. Vann. Ithaca: Cornell University Press, 1987.
- Morfinò, Vittorio. *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*. Roma: Manifestolibri, 2005.
- Morfinò, Vittorio. «La storia, le storie. Marx a contropelo.» In *Karl Marx (1818 - 2018): Eredità e prospettive*, di Giovanni Sgrò e Irene Viparelli, 109-125. Napoli: La Città del Sole, 2018.
- Morfinò, Vittorio. «Marx e la Russia.» *Quaderni Materialisti*, n. 18 (2019): 43-53.
- Moulier Boutang, Yann. *Dalla schavitù al lavoro salariato*. Roma: Manifestolibri, 2002.

- Musto, Marcello. *L'ultimo Marx 1881 - 1883*. Roma: Donzelli, 2016.
- Negishi, Takashi. «Kyoto School of Modern Economic Theory.» *The Kyoto Economic Review* 1, n. 73 (2004): 1-10.
- Negri, Antimo. «L'economia di mercato e l'ontologia parmenidea.» *Athanor*, 2003: 111-120.
- Nola, Robert. «Popper on Historicism and Marxism.» *New Zealand Journal of History* (University of Auckland) 12, n. 2 (1978): 124-145.
- Patterson, Thomas C. *Karl Marx, Anthropologist*. Oxford: Berg, 2009.
- Popper, Karl. *Congetture e confutazioni*. Bologna: Il Mulino, 1972.
- . *La società aperta e i suoi nemici*. A cura di Dario Antiseri. Roma: Armando Editore, 2002.
- . *Miseria dello storicismo*. Milano: Feltrinelli, 1975.
- Postone, Moishe. *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Pugliese, Alice. «Del Comune, o un'etica per il XXI secolo?» In *Il senso (del) Comune. La radicalità del presente e il suo concetto*, di Pietro Maltese e Danilo Mariscalco, 73-87. Palermo: Palermo University Press, 2021.
- Putnam, Hilary. *La sfida del realismo*. Milano: Garzanti, 1991.
- Quine, Willard Van Orman. «On what there is.» In *From a Logical Point of View*, di Willard Van Orman Quine, 1-19. Cambridge: Harvard University Press, 1953.
- Raulet, Gérard. *La filosofia alemana después de 1945*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2011.
- Ricciardi, Maurizio. «Un problema di tempi. Tradizioni, anacronismi, rivoluzioni.» In *Congetture politiche. Scritti in onore di Maurizio Merlo*, di VV. AA., 249-266. Padova: Padova University Press, 2022.
- Schimmenti, Gabriele. «I tardi estratti di Marx da The Origins of Civilization and the Primitive Condition of Men di John Lubbock.» In *Dall'operaismo a Marx*, di Asia Adele Clemenza, Federico Di Blasio e Luca Muscanera, 123-133. Bologna: DeriveApprodi, 2022.
- Sgrò, Giovanni. «Allora «ci sarà una sola scienza». Sul rapporto tra natura e storia in Karl Marx.» *Quaderni di sabbia*, n. 1 (2011): 71-87.
- Sgrò, Giovanni. «Marx e il modo di produzione asiatico.» In *La Germania e l'Oriente. Filologia, filosofia, scienze storiche della natura*, di Edoardo Massimilla e Giovanni Morrone, 59-77. Napoli: Liguori, 2020.
- Shanin, Teodor. *Late Marx and the Russian Road*. New York: Monthly Review Press, 1983.
- Skolimowski, Henryk. *Polish Analytical Philosophy: A Survey and a Comparison with British Analytical Philosophy*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1967.

- Sohn-Rethel, Alfred. *Il denaro. L'apriori in contanti*. Roma: Editori Riuniti, 1991.
- . *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per una teoria della sintesi sociale*. Milano: Feltrinelli, 1977.
- Suchting, W. A. «Marx, Popper and 'Historicism'.» *Inquiry* (Routledge) 15 (1972): 235-266.
- Thomas, Peter. *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*. Leiden: Brill, 2009.
- Thomson, George. *I primi filosofi. Studi sulla società greca antica*. Firenze: Vallecchi, 1973.
- Tomba, Massimiliano. *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*. Milano: Jaca Book, 2011.
- Tombazos, Stavros. *Time in Marx: The Categories of Time in Marx's Capital*. Leiden: Brill, 2014.
- Varzi, Achille, C. *Ontologia*. Bari: Laterza, 2005.
- Vivier, Nadine. *Propriété collective et identité communale. Les Biens communaux en France 1750-1914*. Parigi: Éditions de la Sorbonne, 2000.
- White, Hayden. *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1973.
- Wittgenstein, Ludwig. *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi, 1998.
- Yassour, Avraham. «The later Marx and the fate of the Russian Obscina.» *Studies in Soviet Thought*, 1987: 3-17.
- Zanin, Valter. *Alfred Sohn-Rethel. Scienza, tempo, denaro*. Roma: Aracne, 2018.