



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, FILOSOFIA E STORIA

Corso di Laurea Magistrale in Metodologie filosofiche

Tesi di Laurea

MONDI CONTADINI

ANTROPOLOGIA PROGRESSO MARXISMO

Relatore: Stefania Consigliere

Correlatore: Federico Rahola

Candidato: Lorenzo Panzavolta

Anno Accademico 2021/2022

*Voi non potete fermare il vento,
gli fate solo perdere tempo.
Fabrizio De Andrè*

Indice

I. Mondi contadini. Periferie dell'occidente capitalistico.....	4
1. Caldo secco	4
2. I campeggianti.....	7
3. Musei e fantasmi	8
4. Il mercato agroalimentare mondiale	10
5. Punti di fuga: la lotta	15
6. Un'opzione	16
II. L'accumulazione primitiva o la cesura	20
1. Forme comunitarie precapitalistiche	20
2. L'esproprio.....	21
3. Manifattura e commercio	23
1. L' <i>obščina</i>	25
4. Il denaro	28
5. Una mutazione antropologica.....	33
6. Uomo, società, proprietà.....	37
7. Uomo, società, proprietà (II)	41
III. LA RUSSIA DELL'OBŠČINA.....	45
1. La Russia del 1861: «l'inizio di una storia interna».....	45
2. I <i>Quaderni antropologici</i>	47
3. L' <i>obščina</i>	50
4. La posizione di Engels.....	53
5. Marx e i Russi	55
6. Ortodossie marxiste	58
7. Marx e l' <i>obščina</i>	60
8. La necessità della rivoluzione	68
IV. L'UNITÀ DEL METODO	72
1. Una svolta epistemologica?.....	72
2. Teoria ed esperienza	74
3. I modelli e la storia.....	76
4. Le previsioni: storia e soggettività.....	79
5. Gramsci: la necessità storica	83
6. La struttura logica della prassi.....	88
7. Lavoro alienato e rivoluzione	92
8. Un metodo unitario	95

V. ANTROPOLOGIA E DIALETTICA	98
1. Antropologia della violenza coloniale.....	98
2. L'antropologia filosofica dell'individuo	100
3. Il metodo dello straniamento.....	106
4. La molteplicità che ci abita, che abitiamo.....	108
5. Ritorno dialettico	112
6. Una «dialettica storicamente sensibile»	118
Conclusione.....	122
Bibliografia	130

I. Mondi contadini. Periferie dell'occidente capitalistico

È l'undici giugno il giorno scelto per il primo tratto di transumanza, quello che dalla stalla in affitto in uno dei tanti paesini del Canavese porta al primo dei tre luoghi nei quali ogni anno sono condotte le mucche di Venerino, pastore di 79 anni originario di Ceresole Reale. «Senti come cantano: sanno che stiamo per andare su», dice Adriana, cugina di Venerino, di 64 anni. A salire con noi c'è anche Gennaro, compagno di Adriana, di tre anni più anziano. I cani: Federico, Helen e Luna. L'inverno è stato faticoso per questa piccola azienda a conduzione familiare, che alleva una sessantina di bovini da latte. Latte da cui, solitamente, viene prodotta la tipica toma piemontese, ma che negli ultimi mesi è stato venduto a caseifici non trasformato, perché il mal di schiena che a turno ha colpito Venerino, Adriana e Gennaro impediva loro di svolgere alcune delle mansioni indispensabili alla caseificazione. E la piazza del latte era assestata, ad aprile-maggio, sui 20 centesimi al litro. Anche per questo due braccia in più fanno comodo, soprattutto nella stagione estiva, quando il lavoro aumenta e le condizioni in cui si svolge si fanno sempre meno comode, man mano che si sale di quota e le strutture sono, proporzionalmente, sempre più "vecchio stile".

1. Caldo secco

Non sono solo gli acciacchi dell'età a mettere alla prova la tenuta di un'economia che qui si continua a svolgere come ha imparato, dal padre, Venerino. Un pomeriggio, arriva una chiamata dalla pianura: è Martìn, che dall'autunno alla primavera affitta la stalla con l'alloggio, i campi per quando le mucche escono all'aperto e vende le rotoballe di fieno. Dice che ha smesso di bagnare i prati perché non c'è più acqua con cui irrigarli e che, anche se ci fosse, il sole li asciugherebbe troppo in fretta. «Chiudo anche il cancello della stalla?» chiede. In casa Adriana riesce solo a dire «o piove, o bisognerà prendere dei provvedimenti. È un disastro». Venerino borbotta tra sé, come suo solito, ripetendo le stesse parole, come un'eco, fino a che perdono senso: «è un disastro». Quella mattina ero stato a ritirare, nella piccola libreria-edicola del centro di Ceresole, *La fine del mondo*, di Ernesto de Martino, ma, di questi tempi, essere profeti di sventura è mestiere meno difficile che in altri.

L'estate 2022 è stata un'estate da record. Ma, si potrebbe dire, solo nella misura in cui «viviamo il tempo dei punti catastrofici e dell'inversione delle curve. (...) come parlare di deviazione dalla norma, se la norma cambia ogni anno, lasciando proprio l'anormalità come unica norma

possibile?»¹. I bollettini meteo lo annunciavano già dalla fine dell'inverno alpino: «in generale l'innevamento sulla nostra regione è fortemente deficitario, specialmente sui settori occidentali e meridionali della nostra regione dove risulta assente o discontinua fino ai 2500-2700m»². Il Piemonte, ancor più di altre zone d'Italia, ha visto una stagione di precipitazioni scarsissime: si pensi che tra marzo e aprile sono state sole 12 le giornate piovose, contro le 22 di media nel trentennio 1991-2020, con una sola giornata di pioggia consistente. «Pertanto, il deficit idrico registrato nel mese di aprile varia tra il 35% sulle Alpi fino al 75% sulle pianure»³. Il Po era, già da marzo, ai minimi storici. Il mese di maggio ha portato ad ulteriori peggioramenti: pochissima pioggia, temperature record (34°C in diverse località per diversi giorni a metà del mese), bacini idrici conseguentemente in deficit fino al 70-80%. «Questa accoppiata inverno-primavera è la più asciutta degli ultimi 65 anni dopo quella del 2002-2003 come mostrano le mappe di SPI [*Standard Precipitation Index*] a 6 mesi messe a confronto. Si nota come in quest'ultimo caso la siccità a 6 mesi sia estrema sulla quasi totalità della regione, con valori dell'indice che si riscontrano solo una volta in 70 anni circa»⁴. Poi il fenomeno, quando ormai non poteva più passare inosservato, ha impegnato stabilmente le testate giornalistiche e i titoli di apertura dei telegiornali. Effettivamente, giugno e luglio sono stati mesi di caldo e secco drammatico: è iniziata l'estate. Riporta Arpa Piemonte: «dal punto di vista delle temperature, il mese appena trascorso si pone come il 2° luglio più caldo degli ultimi 65 anni, dopo quello del 2015, ma se consideriamo l'intero trimestre maggio-giugno-luglio, i tre mesi appena terminati sono stati nel complesso i più caldi mai osservati con la rete meteorologica di Arpa Piemonte, superando i trimestri corrispondenti del 2003 e il 2015»⁵. Il Po ancora ai minimi, i divieti di irrigazione, le raccomandazioni ai cittadini che sprecano acqua (nel frattempo, però, tutta Europa che cerca accordi, dal Canada alla Libia, per stare a galla nonostante le limitazioni dell'afflusso di gas dall'Est). A inizio settembre non si notano miglioramenti: le condizioni di siccità, in quasi tutta la regione, risultano classificabili come “severe” o “estreme”. Il problema è che, come ricorda il comitato scientifico del progetto *Reservacqua*, nato da una collaborazione italo-svizzera, «in alcune stagioni dell'anno, le Alpi forniscono alle pianure fino al 90% di acqua

¹ Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Milano, Nottetempo, 2017, pp. 43-44.

² <http://www.arpa.piemonte.it/news/situazione-idrica-in-piemonte-a-inizio-maggio>.

³ *Ibidem*.

⁴ <http://www.arpa.piemonte.it/news/situazione-idrica-in-piemonte-a-fine-maggio>.

⁵ <http://www.arpa.piemonte.it/news/situazione-idrica-in-piemonte-a-inizio-settembre>.

in Europa»⁶. Ovviamente, non solo alle pianure: le valli alpine dipendono per tutto l'anno e per gran parte delle loro attività proprio dalla disponibilità di acqua.

Un giorno di giugno Adriana mi porta a vedere il passo del Nivolet, oltre i 2600m. Ci si arriva su asfalto. È su quella strada, prendendo una laterale poco dopo il lago artificiale dei Serrù, anche la “Ciavana”, la malga di Venerino più alta e antica. Al ritorno, al pastore interessa sapere solo una cosa: «ci sono già i fiori?». «Sì, quelli bianchi». «Di solito ci sono a luglio». Lo notava anche Nando, detto Chiacchiera, abbassando il finestrino del suo pick-up: «è tutto in anticipo». Ha più di 150 vacche bianche piemontesi sparse su e giù per i pascoli della valle. Il Lago di Ceresole, lo dicono di continuo anche i turisti, è sotto il livello consueto in modo evidentissimo, dopo essersi asciugato completamente a febbraio. Qui, dal terrazzo di casa, si vedono le tre Levanne, il cui ghiacciaio si ritira di anno in anno a vista d'occhio. Non è il solo, purtroppo. Anche in questo caso, la stampa non ha potuto fare a meno di parlarne: la Marmolada che crolla. Anche se non ugualmente onorato dalla stampa, perché, almeno per ora, meno sensazionale come evento, altrettanto preoccupante è il veloce e inesorabile ritirarsi di tutti i principali ghiacciai dell'arco alpino. Tra questi, tra quelli più sofferenti, vi è il Grand Etrèt, il principale ghiacciaio del Gran Paradiso: nell'estate, i rilevamenti effettuati dalle guardie parco hanno evidenziato come siano stati persi «tre metri di massa glaciale in poco più di due mesi e mezzo»⁷.

Locale e globale si sovrappongono e si confondono: l'innalzamento globale del livello del mare non si riflette uniformemente sull'innalzamento locale; i cambiamenti climatici sono un fenomeno globale, ma gli eventi estremi incidono ogni volta su un punto differente del pianeta, rendendo sempre più difficile la previsione e la prevenzione delle loro conseguenze. (...) Siamo prigionieri di un generalizzato divenire-folle delle qualità estensive ed intensive che riguardano l'intero sistema biogeofisico della Terra.⁸

Cose piccolissime: fiori che fioriscono in anticipo. Ma ciò significa rompere equilibri di secoli, come quelli che legano l'intero ciclo produttivo a ritmi che impazziscono⁹. Fosse per Venerino, non avrebbe nemmeno comprato la mungitrice a motore, cinque anni fa (e, comunque, metà delle mucche si mungono a mano). Il formaggio si cuoce sul fuoco. Alla Ciavana non c'è

⁶ <https://www.progetti.interreg-italiasvizzera.eu/it/b/78/implementazionediunarediserviziiperlostudiolaprotezionelavalorizzazio>

⁷ <https://www.pngp.it/notizie/ghiacciaio-del-grand-etret-prosegue-inarrestabile-la-fusione>.

⁸ Danowski e De Castro, *cit.*, p. 44.

⁹ Si veda anche:

https://www.lastampa.it/cuneo/2022/08/25/news/manca_lacqua_margari_pronti_a_lasciare_in_anticipo_gli_alpeggi-7151490/

elettricità, non c'è acqua corrente. L'erba secca significa che le mucche devono pascolare su appezzamenti quotidiani sempre più grandi. Che si traduce in un totale di giornate di erba a disposizione minore. Significa meno tempo in alpeggio e più tempo in pianura. Ma anche qui l'erba non c'è e il fieno ha visto una crescita del prezzo senza precedenti (più che raddoppiato). Se le mucche mangiano meno e peggio, producono meno latte: amici di Biella dicono che molte delle loro vacche hanno calato fino a 2 o 3 litri a mungitura. Si diffonde la notizia di un pascolo in cui cinquanta mucche sono morte nell'arco di mezz'ora per via di una tossina che il sorgo sviluppa a certe temperature¹⁰. «Vendo tutto», dice Adriana, pensando all'autunno e all'inverno.

2. I campeggianti

Di cosa vivrà la valle? Qui uno è stato, per secoli, il principale stile di vita: quello legato alla produzione di latte e derivati. Poi, nel 1931, viene inaugurata la diga sul lago di Ceresole, alla presenza di Umberto, di quei Savoia cui il paese deve il suo epiteto di “reale”. La centrale idroelettrica divenne la principale attività: tanti, come il fratello di Venerino, decisero che era meglio uno stipendio fisso, le ferie, la malattia, la pensione. Nei momenti in cui i dolori dell'artrosi si fanno più intensi, Venerino borbotta: «potevo fare anche io come mio fratello... me ne andrei a spasso, adesso». Ma poi, complici l'urbanizzazione e la tecnologia, che permette un controllo sicuro centralizzato a Torino, anche questa attività ha visto un deciso calo dell'offerta di lavoro. Oggi poi, se fosse necessario ripeterlo, l'acqua scarseggia: con essa, l'energia idroelettrica¹¹. Ma è bastata una generazione perché quelle vite dure di notti al freddo a fianco dei greggi non potessero più essere pensabili.

C'è poi un altro fatto: il turismo. Quest'anno ricorrono i cento anni dalla nascita del Parco Nazionale, il primo della penisola: erano già i Savoia ad apprezzare questi luoghi per le loro vacanze. Qui i regnanti venivano a cacciare – o, meglio: aspettavano che i padri di Venerino e di Adriana, insieme ad altri cacciatori del luogo, spingessero gli stambecchi in punti da cui potevano essere comodamente colpiti dai sovrani. Ma se qui i Savoia non sono ricordati con disprezzo (Adriana racconta come fu proprio Vittorio Emanuele III, che frequentava il ristorante delle sue zie, a far loro dono della fontana che ancora porta l'acqua in una delle sue proprietà), di altro tipo è il rapporto con i turisti che, soprattutto nei fine settimana estivi, cercano aria un po' più fresca salendo dalla pianura. O dei tanti escursionisti ed amanti della montagna che

¹⁰https://www.lastampa.it/cuneo/2022/08/08/news/cinquanta_mucche_morte_in_meno_di_mezzora_uccise_dal_sorgo_che_stavano_mangiando-5731224/

¹¹ <https://www.quotidiano.net/cronaca/siccita-italia-piemonte-veneto-1.7487466?fbclid=IwAR3eZLwE6y5MAebpY-PFXkr7vIqKN3cKHivVZo-QHoseuX0PJ5iAL9EOjgw>

affollano i camping disseminati nella valle. «I campeggianti, i campeggianti, i campeggianti», dice tra sé Venerino ogni volta che passiamo davanti alle tende e alle roulotte sui terreni ben falciati separati da una recinzione da quelli in cui lui fa pascolare le mucche. È il campeggio della moglie di una delle guardie parco più severe (e le guardie sono tutte «cattive»): segno del connubio tra l'istituzione statale e l'attività turistica. Secondo Adriana, quel campeggio fa defluire gli scarichi direttamente nel torrente. Lo stesso dal quale bevono, una trentina di metri a valle, le sue mucche.

Un giorno sono al pascolo con Venerino. Di rado si fanno discorsi. Anzi, mai. L'abitudine è al silenzio. Le poche parole che dice, spesso devo chiedergli di ripeterle due o tre volte: il dialetto, qualche dente in meno. Ma mi sento particolarmente lanciato. «Venerino, il turismo è una cosa buona o no?». «Buona, per gli alberghi. Male per me: ci sono meno prati». Una volta, mi spiega, era tutto prati, qui intorno. Poi ci sono state sempre meno mucche e pecore. E il bosco si è ripreso quello che aveva perso da secoli.

Sono le sette e siamo già svegli da due ore. Stiamo finendo di mungere. C'è uno scampanare crescente, coperto in parte dal rombo della mungitrice. È Nando con altri tre che porta una mandria delle sue più in alto. Passa dietro casa nostra. Ciascuno di noi prende una canna (il bastone, sempre a portata di mano) e si mette a bordo strada. Bisogna evitare che le mandrie si uniscano, come tendono a fare quando sono abbastanza vicine da vedersi e annusarsi. Adriana è un po' scocciata: Nando poteva passare dalla asfaltata, la strada principale. A quell'ora non c'è nessuno: non passano i turisti. «Siamo malvisti, noi, qui. Abbiamo le mucche, sporchiamo, occupiamo le strade». Anche se, a tavola lo rivendicano con orgoglio: «senza di noi non c'è latte, formaggio, carne. Di cosa vive la gente?». Provo a dire che “loro” hanno gli allevamenti intensivi, ma l'obiezione passa sotto silenzio. In ogni caso, la mattina stessa Adriana va a mettere sul ciglio della strada il tavolino coi formaggi, sotto l'insegna «Vendesi burro, toma, brus». Se all'ingrosso si vende a 5, massimo 8 euro al chilo, al dettaglio si sta sui 12 o 13. Torna a casa la sera tardi. Ha avuto clienti finché non è sceso il sole e, con lui, i turisti a valle. È stata la giornata più fruttuosa della stagione: «fosse tutti i giorni così...».

3. Musei e fantasmi

In realtà queste economie e le società che ne hanno vissuto sono già state uccise da tempo. Ciò che rimane, una manciata di piccole aziende zootecniche a conduzione familiare, non è che una traccia di qualcosa che non esiste più. E di cui nessuno ha celebrato il lutto. Chi rimane vive una condizione per molti versi paradossale – quella di un ricatto mortale: stare in vita grazie

alle risorse del proprio aguzzino. Per un verso, l'attività condotta non ha più nessun tipo di sostenibilità economica: se non ci fossero gli incentivi statali, qui ancor più che in altri settori, nessuno potrebbe affrontare le spese che si fanno di anno in anno sempre più ingenti. Quest'anno la regione Piemonte ha deciso di stanziare fondi per coprire, per esempio, il 60% del costo del fieno. C'è chi, come il fratello di Adriana, vive di incentivi statali: la produzione di latte e formaggio è voce irrisoria, a confronto. Per ogni capo di bestiame portato a pascolare in quota, lo stato alloca una somma, che cresce a seconda della purezza della razza della bestia e dell'omogeneità di razza delle mandrie. È lo stesso stato che ha investito nell'energia elettrica prima e nel turismo poi. È lo stesso stato che, stando alle logiche della liberalizzazione dei mercati, non può che accettare le regole del mercato internazionale dell'agroalimentare. Perché, allora, conservare queste economie? È uno slancio magnanimo davanti al fine vita di una società?

No. Esistono almeno due voci di interesse, strettamente legate.

La prima questione riguarda il controllo del territorio: i pastori e le economie agricole e rurali in genere sono un pretesto, di fatto. Ciò che da secoli compiono per i propri interessi, è d'interesse anche per lo stato: sono presidi in terre poco frequentate, disboscano, curano i corsi d'acqua e le sorgenti, notano cambiamenti nel paesaggio, nella flora, nella fauna. Sono presenza antropica là dove nessuno ha più interesse a stare. Lo stato incentiva questo interesse al fine di sorvegliare il territorio. Ma lo stato, qui, sembra lontanissimo, anche se la comunità residente è piccola e il sindaco è il gestore del più grande e storico albergo di Ceresole (significativamente). «Cosa ne pensi del sindaco?». «Lo hanno votato gli altri». «Tu non voti?». «No. Da una parte o dall'altra, fan come voglion loro».

Il secondo elemento ha a che fare con la tutela dell'ambiente alpino. Il già citato progetto *Reservacqua* non ha problemi a dirlo: «il paesaggio agrario tradizionale in Valle d'Aosta è caratterizzato dalla presenza di prati e pascoli destinati alla foraggicoltura: essi, oltre al ruolo produttivo a cui sono destinati, garantiscono un valore estetico e, di conseguenza, la fruibilità sotto il profilo turistico del territorio». Di qui l'idea che l'irrigazione dei pascoli possa essere una strategia percorribile e auspicabile, anche al di là degli interessi degli allevatori. Ma, a ben vedere, qui c'è davvero un conflitto interessante: per certi versi, come diceva Adriana, i pastori sono «malvisti». Frequenti i conflitti con le guardie parco, per via di sconfinamenti in terreni non destinati al pascolo, perché i cani a volte portano a casa qualche marmotta come bottino, perché non si può raccogliere il genepì, perché si sporcano le strade... Al contempo, senza i pastori, l'erba crescerebbe e il bosco avanzerebbe: pian piano (ma neppure così piano) il

paesaggio cambierebbe. Non solo: che montagna è una montagna senza mucche al pascolo? E senza pastori anziani che guardano le mucche al pascolo? L'idea che ne si trae è che sia in atto, da lungo tempo, un processo di museificazione e turistificazione di un modo di vita e dei risultati che comporta sull'ambiente in cui si svolge. Al contempo, i locali non possono che riconvertire, totalmente o in parte, le loro attività all'industria del turismo. È ciò che li condanna, ma è l'unica soluzione.

L'accumulazione originaria istituisce negli spazi che investe condizioni di *frontiera* – di una frontiera che si pone al tempo stesso come frontiera selvaggia (*savage*) nella misura in cui la sua prima legge è quella della violenza, e come frontiera «di salvataggio» (*salvage frontier*) nella misura in cui la distruzione delle condizioni sociali «tradizionali» finisce per presentare il capitalismo (specifici capitalisti) come gli unici agenti possibili di uno sviluppo dai caratteri di emergenza.¹²

E, per come funziona il capitale, c'è sempre bisogno di nuove zone da cui estrarre valore. O di nuovi e più intensivi modi coi quali estrarlo. Estendere e aumentare l'intensità. Colonizzando terre e immaginari: riducendo tutto all'unico.

Nella sua efficacia omogeneizzante, l'economia di mercato è un dispositivo distruttivo di forme di umanità. La sua mera esistenza, sostenuta da un'umanità tecnicamente potente e interamente organizzata per servirla, agisce come un solvente su altri modi di sussistenza, più fragili e delicati, e sulle forme di umanità che li praticano. L'economia di mercato è dunque un'economia di dominio: non instaura relazioni diplomatiche, non convive pacificamente nello stesso spazio con altri sistemi produttivi, ma impone ovunque la propria legge.¹³

C'è bisogno dei turisti. Ne hanno bisogno anche i pastori, anche se sono il simbolo della fine del loro mondo. C'è bisogno dello Stato, che pure sentono distante e rispetto al quale sono del tutto indifferenti, come se non li riguardasse affatto – eccetto che per i finanziamenti. Ma il perché di questo ci sia bisogno rimane sempre nascosto. Nelle grandi città di pianura in cui Venerino non è mai stato.

4. Il mercato agroalimentare mondiale

Non è che il riflesso, su piccola scala, di una delle più grandi riforme del modo di produzione capitalistico: la riorganizzazione su scala planetaria del sistema di approvvigionamento delle

¹² Sandro Mezzadra, *La cosiddetta accumulazione originaria*, in Aa. Vv., *Lessico marxiano*, Manifestolibri, Roma, 2008, pp. 18-40.

¹³ Stefania Consigliere, *Antropo-logiche*, Edizioni Colibrì, Paderno Dugnano, 2014, p.103.

risorse alimentari. Questa implica la strutturazione di una «nuova questione agraria» considerata «punta avanzata del conflitto sociale, politico e culturale sulla cosiddetta globalizzazione»¹⁴, proprio perché essa emerge a motivo della continua esigenza di espansione del capitalismo, di cui dicevamo pocanzi – un’espansione che non può che riattualizzarne la violenza originaria. Stupisce il parallelo tra il momento inaugurale dell’istituzione delle *enclosures* e quanto si è verificato in molte zone alla periferie del capitale, soprattutto in Africa e Sud America.

Si pensi a quanto accaduto, in un paese come l’Etiopia, in cui da più di quindici il potere era concentrato nelle mani di un unico partito che governava in modo evidentemente antidemocratico con il beneplacito delle potenze occidentali, che vi trovavano un elemento solido nel contesto altamente destabilizzato del corno d’Africa. Proprio questo governo, non a caso, a partire dal 2007 dà il via ad una politica di affitto delle terre fino ad allora gestite attraverso il diritto consuetudinario da agricoltori e, soprattutto, pastori. I principali acquirenti sono naturalmente grandi aziende agroindustriali straniere che perimetrano con recinzioni i vasti terreni assegnati e installano sul territorio le infrastrutture necessarie ad una coltura meccanizzata, tecnologicamente avanzata e a base monocolturale. Se le aziende saudite trovano qui, per esempio, lo spazio per colmare le esigenze del mercato alimentare interno, imprese europee ed asiatiche sfruttano queste terre soprattutto per produrre in grande quantità le materie prime per i biocarburanti “ecologici” (ricino, riso, olio di palma).

Che cosa ne guadagna la popolazione locale? L’esproprio delle terre che venivano abitate da secoli provoca inevitabilmente il collasso del modo di produzione e di vita che da secoli la caratterizzava e rende percorribili solo due strade: o diventare operaio agricolo nella propria terra, sottostando alle regole dei nuovi potenti padroni stranieri; o la fuga e la vita da profugo negli *slums* dell’unica grande città del paese, Addis Abeba. Infatti – è bene sottolinearlo – «l’intero ciclo produttivo non ha (...) cioè nessun contatto e nessuna ricaduta economica in Etiopia, che è unicamente un suolo in affitto»¹⁵. I costi degli affitti e i salari sono infatti del tutto irrisori: nessuna entrata significativa nelle casse dello Stato; uno stipendio misero per i lavoratori – quanto basta per far rimanere in vita e senza altre possibilità che quella di una vita da schiavi.

È, questo, un esempio tipico della base del nuovo commercio agroalimentare mondiale, gestito sia nella fase della produzione che in quella della distribuzione interamente da grandi

¹⁴ Roberto Pellerey, *Semiotica e decrescita. Obiezioni al consumo, cooperazione internazionale e sovranità alimentare: un nuovo paradigma*, Franco Angeli, Milano 2015, p. 226.

¹⁵ *Ivi*, p. 228.

multinazionali che monopolizzano il mercato. La modalità della produzione è quella della monocoltura: amplissimi distretti produttivi in cui viene coltivato in modo intensivo un unico prodotto, secondo strategie produttive intensive. Questo implica l'ampio uso di fertilizzanti e antiparassitari, forme di lavoro meccanizzato o altamente standardizzato, una produzione orientata nella sua interezza all'esportazione. Il modello è, idealmente, quello di un globo costituito di distretti produttivi specializzati in un solo tipo di produzione e che, pertanto, sono vincolati a tutti gli altri per l'importazione di ciò che non è prodotto localmente.

Le basi di questo sistema vanno trovate nelle politiche di aggiustamento strutturale promosse dalla Banca Mondiale a partire dagli anni Ottanta, che elargivano finanziamenti ai paesi depredati dalle politiche coloniali e neocoloniali in cambio dell'abbattimento delle politiche di sviluppo locali e di difesa della produzione autoctona: ad essere promosso è il progetto di un "libero commercio agricolo". Negli anni Novanta, questo stesso disegno trova continuità dell'operato delle neonate istituzioni del Fondo Monetario Internazionale e dell'Organizzazione Mondiale del Commercio, che grazie a politiche di *dumping* fiscale e ai sussidi garantiti alle grandi imprese agro-esportatrici promuovono l'azzeramento dei mercati dei paesi "in via di sviluppo".

Ulteriore tessera del mosaico è la cosiddetta "concentrazione verticale", che viene strutturandosi nell'ultimo decennio del secolo scorso e nei primi anni del nuovo millennio: le aziende presiedono alla produzione della merce in tutte le sue fasi, ma questa è 'spezzata' in una ideale catena di montaggio sparpagliata in giro per il mondo, in cui ciascuna operazione è venduta al miglior offerente. Così accade che «i gamberi pescati in Scozia sono sgusciati a mano in Thailandia, tornano in Scozia per la cottura e sono venduti in Gran Bretagna»¹⁶.

Infine, cruciale in questo progetto economico è il ruolo degli OGM. Spesso c'è confusione su cosa gli OGM effettivamente siano e che effetti abbiano sulla salute e sull'assetto produttivo. Potremmo parlarne come dell'ultimo traguardo della "rivoluzione verde" iniziata negli Stati Uniti degli anni Venti, quando il Ministero dell'Agricoltura si fece promotore del metodo dell'ibridazione per migliorare le capacità produttive delle piante. Nei decenni successivi questa politica si combinò alle prime forme di coltivazione intensiva, ciò dal vasto impiego di macchine agricole a motore, concimi, antiparassitari, diserbanti. Ma sia le piante ibridate che le tecnologie che si sviluppano negli anni Sessanta e Settanta – i cosiddetti semi "ad alta risposta" – presentano un inconveniente: i semi della pianta che ha subito la modifica sono deboli e poco produttivi e costringono a comprare di anno in anno nuove sementi. È la caratteristica che, come

¹⁶ *Ivi*, p. 235.

vedremo tra poco, viene trasformata in punto di forza dei nuovi semi OGM che, a partire dal 1998, grazie alla “tecnologia terminator” hanno semi del tutto sterili. Il loro vantaggio è che, grazie all’inserimento nel DNA dell’organismo di un gene di un bacillo o di una tossina di batterio (soprattutto il BT, *bacillus thuringensis*) la pianta acquista proprietà insetticida. Inoltre risulta essere estremamente più resistente all’uso di diserbanti e ulteriori pesticidi. Due sono le fondamentali ragioni di questa operazione:

La prima è che l’alto uso di diserbanti permette grande resa quantitativa, cioè un raccolto sicuro e senza malattie grazie all’enorme uso di pesticidi (nessun frutto viene distrutto da parassiti e infestanti), e si presenta inoltre di bell’aspetto, non intaccato da piccoli parassiti. È dunque una ragione di produttività quantitativa. La seconda è l’assoluta uniformità e standardizzazione di lavoro e prodotti. Tutti i singoli frutti sono infatti uniformi per peso, forma e dimensioni, così come le piante sono uniformi per forma e struttura (tutte le pannocchie di mais ad es. sono esattamente alla stessa altezza sulla pianta) Questo permette un’alta standardizzazione nelle tecniche di lavoro, di raccolta meccanizzata (basta una macchina con taglio e sacchetto di raccolta alla stessa altezza per tutte le piante di mais), di confezionamento meccanizzato, di immagazzinamento, di trasporto. I frutti maturano tutti nello stesso momento per consentire la raccolta simultanea. Ogni singola confezione è inoltre identica a ogni altra, i frutti che contiene sono tutti uguali tra loro. L’uniformità delle dimensioni è cioè funzionale alla semplificazione e alla meccanizzazione produttiva, distributiva e commerciale.¹⁷

Il “cibo progettato” implica necessariamente una perdita di biodiversità (e dei saperi connessi alla varietà delle specie – ancora una volta la *reductio ad unum*): vengono selezionati alcuni prodotti in grado di soddisfare i gusti dei consumatori o per plasmare questi ultimi secondo canoni che tornano utili nella fase della produzione. È il caso di McDonald’s, che usa una sola varietà di patate, dopo che è stato «stimato che i suoi clienti gradiscono piatti di patatine fritte composti al 40% da patatine lunghe 5-7 centimetri, al 40% più lunghe di 7 centimetri, e per il 20% più corte di 5 centimetri, dimensioni che corrispondono esattamente alle percentuali di lunghezza delle patate Russet Burbank. Dunque le altre patate sono abbandonate per inadeguatezza ai presunti gusti dei clienti americani, che sono stati a loro volta abituati a gradire patatine di queste dimensioni»¹⁸.

Ma, come anticipavamo, l’effetto di gran lunga più importante e devastante dell’introduzione degli OGM è che le piante geneticamente modificate sono sterili. Questo, unito alle politiche internazionali sui brevetti (i TRIPs, promossi dalla WTO nel 1994), rende i paesi che introducono colture OGM profondamente dipendenti dalle aziende che li producono.

¹⁷ *Ivi*, p. 236.

¹⁸ *Ivi*, p. 237.

Il meccanismo è questo:

Il nuovo prodotto OGM si presenta migliore per qualche aspetto, ad es. la sua uniformità permette di standardizzare la raccolta, i frutti sono più grandi e pieni, le piante sono più alte, ha le dimensioni e le caratteristiche richieste dal mercato americano ed europeo, dunque si presenta allettante per i contadini e i piccoli produttori locali dei paesi impoveriti. La società multinazionale offre ai contadini un contratto di fornitura esclusiva di questi semi e dei diserbanti e fertilizzanti loro abbinati: poiché ogni OGM è resistente agli erbicidi prodotti dalla stessa società che produce quell'OGM, e non ad altri con caratteristiche diverse, la vendita abbina sempre semi OGM e diserbanti fatti per loro. Il contratto prevede anche l'acquisto in esclusiva, da parte dell'azienda, dei beni prodotti con le sementi OGM. Col contratto il contadino si impegna ad acquistare solo quei semi, e a non usarne altri, per die ci o vent'anni, e fornire i prodotti ottenuti solo a quella società. Il primo anno, semi, fertilizzanti e diserbanti sono venduti a buon prezzo, e il raccolto è pagato bene. Il seme della pianta coltivata però è sterile: il contadino deve acquistarlo nuovamente ogni anno, insieme ai diserbanti adatti, poiché spesso il seme è stato di nuovo modificato e i diserbanti devono essere cambiati. Negli anni successivi, il prezzo di fertilizzanti e diserbanti, il cui acquisto è obbligatorio, aumenta vertiginosamente, insieme a un aumento più moderato dei semi, e il raccolto è acquistato a prezzi inferiori: il contadino non può rifiutarsi perché è vincolato dal contratto alla doppia esclusiva. In pochi anni, ricava con la vendita meno di quello che spende per l'acquisto di semi e diserbanti. Si è creata cioè una dinamica di acquisto obbligatorio dei semi presso le aziende produttrici (è esclusa ogni altra forma per procurarseli) e di riacquisto perenne dei semi sterili legati a brevetto. Se il contadino compra i semi altrove, viene denunciato perché viola il contratto, se vende i prodotti altrove viene denunciato, se usa semi scambiati gratuitamente viene denunciato perché si era impegnato a usare solo quelli forniti dalla società. In breve, è diventato uno schiavo: lavora su campi senza alcun compenso per una società che gli fornisce semi e strumenti e prende i prodotti del lavoro. La società multinazionale lo usa come lavorante nei campi fornendogli il minimo per sopravvivere, e il fatto che il proprietario del terreno è formalmente il contadino è pura finzione giuridica.¹⁹

Indebitamento crescente e l'insostenibilità dei ritmi di vita ha causato e continua a causare, specie in alcune zone dell'India, fortemente dipendenti da multinazionali come la Monsanto Company, massicce ondate di suicidi da parte dei coltivatori.

L'impatto sociale ed ambientale è in ogni caso devastante. Per un verso, interi mondi culturali sono spazzati via dal nuovo modo di produrre: quello delle monoculture è a tutti gli effetti una forma di «colonialismo culturale», che prende la forma dell'

adozione forzata di forme del lavoro e di modi di vita basati sul sistema di reddito occidentale, costituito dal reddito individuale o familiare (anziché comunitario) ottenuto per retribuzione in denaro di un lavoro

¹⁹ *Ivi*, p. 239.

qualsiasi per comprare tutto ciò che si è smesso di produrre da sé: un lavoro dissociato da un valore culturale, proprio all'economia di mercato e alle forme della produzione industriale. Le comunità locali sono state espropriate del proprio sistema di sussistenza alimentare, del proprio modo di vita, del proprio sistema sociale, del controllo delle decisioni su di sé. Questa somma di espropri e il dissesto umano che ne proviene e quanto viene chiamato impoverimento, da Latouche o dalle ONG, per effetto dell'imposizione del sistema economico e culturale occidentale. Cioè un neo-colonialismo economico tramite la occidentalizzazione del mondo, o di protettorato economico che vincola i paesi beneficiari per effetto delle clausole poste da Banca Mondiale, WTO e FMI per elargire aiuti.²⁰

5. Punti di fuga: la lotta

La disperazione non è l'unica risposta che, nel mondo, viene fornita all'impatto desolante provocato dall'espansione del modo di produzione capitalistico: i contadini, nel mondo, si sono organizzati e continuano strenuamente ad opporsi alle politiche di esproprio cui una manciata di enormi imprese li vorrebbe inchiodare. Dalle donne del movimento Chipko nell'Himalaya al Ekta Parishad e il Naudanya indiani, alla grande Via Campesina, il movimento di resistenza si è fatto, negli ultimi quarant'anni via via più esteso. Al modo-mondo unico dell'economia di mercato, si contrappone la lotta per quella che, negli anni, è stata chiamata "sovranità alimentare" – espressione erede di una lunga storia. Nel 1974 la World Food Conference sfruttava il concetto di "sicurezza alimentare" per indicare la «quantità di riserve alimentari adeguate ad affrontare le fluttuazioni»²¹ del mercato, ma, in seguito, si preferì l'espressione "accesso al cibo", che si legava, più che alla quantità di riserve, alla dimensione del potere di acquisto. Negli anni, il cibo viene via via indicato non solo come condizione di sopravvivenza, ma come risorsa per una vita sociale attiva e soddisfacente: anche per questo sempre maggiore attenzione è riservato al fatto che sia sano e nutriente – implicando, di converso, maggiore considerazione delle condizioni ambientali della produzione. È infine del '96 la proposta, avanzata proprio da Via Campesina presso il XXX congresso della Fao, di adottare la nozione di "sovranità alimentare" come «diritto di ogni nazione a mantenere la propria produzione degli alimenti di base secondo la propria tradizione culturale e produttiva, e di produrre il proprio cibo sul proprio territorio»²². Le continue ridefinizioni del concetto si rivolgono sempre di più, «da un puro problema di quantità di cibo (sicurezza)», a sottolineare l'importanza del *come* il cibo viene prodotto, tramite quali catene produttive e con quali implicazioni, nell'ottica di

²⁰ *Ivi*, p. 234.

²¹ *Ivi*, p. 249.

²² *Ivi*, p. 250.

«uscire da una condizione di dipendenza e sottomissione che possiamo definire ‘sudditanza alimentare’»²³.

In Sud America come in India e, in fondo, esattamente come nelle valli alpine, la lotta che contadini ed allevatori conducono è quella contro un sistema oppressivo – il modo di produzione capitalistico – dalle fortissime capacità “digestive” e dissimulatrici, capacità di ridurre l’alterità al modello unico lasciandoci privi della possibilità dell’altrimenti e di futuro.

6. Un’opzione

Il grosso guaio è che, alle nostre latitudini soprattutto, l’assetto strutturale che regge la nostra produzione e le nostre vite è assunto come un dato di fatto immutabile, come condizione *naturale*. Sembra non esserci più nessuno pronto a metterlo in discussione.

Chi oggi dice capitalismo e non per designare l’ordine *naturale* (per definizione legittimo e indiscutibile) delle cose ma per sottolinearne la determinatezza storica, quindi la transitorietà di un’epoca caratterizzata da conflitti e contraddizioni sempre più dirompenti: chi compie questo gesto di insubordinazione intellettuale è oggi guardato come un barbaro attardato in una concezione arcaica del mondo, come un selvaggio colpevole della propria pervicace primitività.²⁴

Come avremo modo di vedere a più riprese, è proprio questo che ci spinge a interrogare quei contesti in cui il *conflitto* è più attivo, patente, perché la penetrazione del capitalismo come modo di fare-mondo non è ancora pervenuta a piena maturazione. Al contempo, ciò che deve essere fin da subito nei nostri propositi è cogliere la cifra storica nel nostro presente, non dimenticandoci il fatto che il sistema che viviamo sia esso stesso il risultato di trasformazioni, processi, scelte. Nostro obiettivo sarà dunque quello di tornare a dire la «storia e storicità del capitalismo nel quadro di un’analisi critica che è a sua volta storicamente declinata». È infatti questo «il primo dei tabù, il fondamento di tutte le opzioni riformistiche»²⁵:

Solo ponendosi in una prospettiva storica e critica – dunque muovendo dal presupposto della sua determinatezza storica, della sua essenziale artificialità e contingenza – sembra possibile una considerazione spregiudicata e per quanto possibile oggettiva della società capitalistica e dei risultati dello sviluppo fino alle attuali conseguenze.²⁶

²³ *Ibidem*.

²⁴ Alberto Burgio, *Il sogno di una cosa. Per Marx*, DeriveApprodi, Roma 2018, p. 162

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, pp. 162-162.

È stata precisamente questa la strategia seguita da Karl Marx nei suoi studi, specialmente negli ultimi anni della sua vita: affiancare la ricerca storica, fin dai suoi primi scritti banco di prova della produzione teorica, allo studio di mondi lontani e diversi, grazie alla fitta rete di corrispondenze ed alla vasta gamma di scritti che impegnavano le sue giornate. Crediamo che da questo incessante lavoro, sempre inscindibilmente teorico e pratico, emerga un *metodo* estremamente prolifico sia per intravedere, nella grande *confusione* che regna sotto il cielo ciò che più conta, sia, soprattutto, per elaborare (non nel senso unicamente teoretico – Marx lo ha ben presente) piste (qui il plurale, come vedremo, si fa d'obbligo) per realizzare uno scarto, una transizione verso l'altrimenti.

Quello di Marx è un pensiero non a caso lasciato ormai da decenni ai margini del discorso culturale e accademico (basti fare una ricognizione dei corsi dedicatigli nei piani di studi), figurarsi politico. Ma crediamo che questa sia l'epifenomeno del riconoscimento, consapevole o meno, della potenza dirompente dell'opera marxiana. La sua profondità permette di tornare oggi ai suoi tesi e di scorgervi chiavi di lettura nascoste e piste interpretative inesplorate, spesso proprio per via del successo di certe celebri concettualizzazioni, le quali, tuttavia, hanno talvolta impedito, nell'irrigidirsi delle ortodossie, di rivolgere l'attenzione a formulazioni che ci sembrano cruciali per il nostro tempo – un tempo in cui

Il liberalismo viene assunto a sinistra (non soltanto dalle componenti anarchiche, ma da vasti settori di quello che fu fino agli anni Settanta del secolo scorso il movimento operaio) per la sua presunta carica critica nei confronti delle imposizioni prodotte dallo Stato e dalle sue leggi. Se ne perde di vista completamente il fondamento inegualitario e particolaristico (oligarchico), che risiede nel rifiuto pregiudiziale di mettere in discussione la divisione sociale dei possessi e delle funzioni: di porre sotto esame la legittimità della libertà capitalistica.²⁷

È così che, mentre da noi vengono smantellati i sistemi di *welfare* e nelle nostre nuove colonie foraggiamo governi tirannici e industrie schiavistiche, per noi sembra

visibile soltanto il volto nobile del liberalismo: la sua pretesa attenzione per l'individuo (poco importa se il modo astratto in cui esso è pensato ne consente declinazioni escludenti, impedendo di fare i conti con la sofferenza dei più); la sua vibrata protesta contro il Potere (come se in questo tempo storico esso non risiedesse saldamente nelle mani della parte che tuttavia rivendica sempre maggiore libertà economica). (...) La sinistra appare in tutto ciò priva di riferimenti. Per questo la contingenza le si presenta come un orizzonte non trascendibile. L'ipotesi di un cambiamento strutturale e il pensiero lungo che la sottende le

²⁷ *Ivi*, p. 59.

paiono anticaglie ideologiche, appunto improponibili “grandi narrazioni” (mentre non fa problema considerare la modernizzazione neoliberale alla stregua di un incontrastabile destino).²⁸

La filosofia deve, per parte sua, fare i conti con le proprie responsabilità: riconoscere che la crisi che attraversa la sua capacità critica è frutto dell’abilità del pensiero liberale a «penetrare nel campo avverso e a espugnarlo dall’interno»²⁹. Lo leggeva già Marx, indicando nella grande filosofia tedesca la traduzione filosofica della politica dei francesi. È avvenuto lo stesso nel Novecento: l’«epoché post-modernista» compie la stessa manovra di aggiramento. Il rifiuto della filosofia della storia non è, da questo senso, tanto il rifiuto di un’idea di progresso (con la quale anche noi ci troveremmo a nostro agio), quanto il nascondimento del

fatto di basarsi sul presupposto *deterministico* della naturalità (cioè dell’eternità) dell’ordine capitalistico. Nella sua materiale ragion d’essere, il pensiero della crisi si volge contro l’egualitarismo che fonda l’idea di una storia unitaria e sensata. È una critica *aristocratica* (ancora sullo sfondo si agita lo spettro di Nietzsche) rivolta, nel nome dell’irriducibile alterità dei migliori, contro le pretese massificanti del «gregge» La rivendicazione di libertà per l’individuo dalla gabbia della totalità e del *telos* ha questo *imprinting*, che a rigor di logica dovrebbe mettere in guardia gli uomini comuni. Ma la critica ciò nonostante vince perché convince della propria ispirazione libertaria. Perché riesce ad accreditarsi come difesa dalla costrizione, dai limiti, dalla necessità.³⁰

Ma se questo è l’«esito di una battaglia combattuta sul campo pur decisivo delle ideologie e delle forme simboliche», conflitti e contraddizioni che, con un ossimoro che crediamo troverebbe l’assenso di Marx e Gramsci, ancora una volta mai come oggi lasciano insoluto l’interrogativo sul futuro: non è «ancora la fine dei conflitti che attraversano il corpo delle società. Di questi conflitti e del modo in cui sono stati letti dal pensiero critico vale ancora la pena di parlare»³¹. Lo disse un anziano Marx, intervistato John Swinton, già caporedattore del «New York Times» ed allora del «Sun». Era l’estate del 1880 e dopo una giornata trascorsa in piacevoli e impegnativi discorsi, come emerge nell’articolo destinato a far conoscere ai lettori americani «uno degli uomini più straordinari del nostro tempo», Swinton prende coraggio e con slancio poetico interroga Marx: qual è «la legge ultima dell’essere»? «Per un attimo ebbe la sensazione che la mente di Marx si stesse rivoltando su se stessa (...), nel mentre ascoltava il

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ivi*, p. 58.

³⁰ *Ivi*, p. 59.

³¹ *Ivi*, p. 60.

ruggire del mare e osservava l'irrequieta moltitudine sulla spiaggia. “Quale è [la legge]? – gli avev[a] chiesto. Con tono profondo e solenne [Marx] rispose: “La lotta!”»³².

Davanti alla storia, specie nella figura di chi è più oppresso e di chi continua a lottare, restiamo sempre, ineluttabilmente coinvolti. È per questo che, con Burgio, siamo convinti di essere, oggi e sempre, a un «bivio»:

o assumere il punto di vista oggi prevalente, rigettando come «ideologica» la prospettiva marxiana; oppure ripetere a nostra volta, nei confronti di tale prospettiva, il gesto critico con cui Marx critica il «naturalismo» dell'economia politica borghese, per poi sviluppare una critica organica della «formazione economico-sociale». È davvero un bivio *intellettuale e morale*, di fronte al quale ciascuno deve per forza di cose assumersi le proprie responsabilità.³³

³² Marcello Musto, *L'ultimo Marx (1881-1883). Saggio di biografia intellettuale*, Donzelli, Roma 2016, pp. 4-6.

³³ *Ivi*, p. 163.

II. L'accumulazione primitiva o la cesura

1. Forme comunitarie precapitalistiche

Qualche tempo fa mi sono trovato a conversare con un amico londinese che lavora su e con le comunità rurali nelle terre interne italiane. Noi crediamo di avere da sempre abitato in città, mi diceva. Invece, a ben vedere, in Italia la gente ha iniziato ad abbandonare la terra da una o due generazioni. Il ché dà, per un verso, l'immagine della pervasività e dell'incisività del mutamento, per l'altro della sua necessaria ma occultata cifra storica. In Inghilterra, continuava, le cose stanno diversamente: gli ultimi suoi parenti ad esser stati legati alla terra non avevano conosciuto nemmeno la fotografia. Occorre un lavoro di scavo ben più profondo, dunque, per riesumare un mondo che ha salutato ormai da secoli la culla del modo di produzione capitalistico.

È il lavoro che impegna a più riprese anche l'opera di Marx e che perviene alla sua formulazione più compiuta nel celebre capitolo ventiquattresimo del primo libro de *Il capitale*: si tratta di ricostruire la cesura fondamentale che ha permesso all'Inghilterra di innescare, dapprima all'interno dei confini insulari, poi nelle colonie – e, di qui, nel pianeta tutto – il meccanismo che sta alla base del modo di produzione borghese. Si tratta, si potrebbe dire, di ripercorrere il tentativo rousseauiano del *Discorso sull'origine e il fondamento della disuguaglianza tra gli uomini*: riconoscere il volto di un'umanità perduta e ormai tanto irriconoscibile quanto è diventato il profilo della statua di Glauco ripescata dal fondo del mare. Ripercorrere questo tentativo, ma con un deciso cambio di piano e registro: non una ricostruzione *congetturale* e filosofica, ma storica e materiale.

Quali le caratteristiche che, secondo Marx, accomunano le società precapitalistiche – quelle che, almeno fintanto che l'ipotesi stadiale resta per Marx una chiave di lettura, sono ascritte al modo di produzione asiatico e, ancora in certa misura, a quelli antico e germanico? Alla base di questi assetti economico-sociali sono forme di produzione e di vita comunitarie: qui gli individui non sono che «accidenti»³⁴ rispetto alla sostanza comunitaria. Quest'ultima si regge su legami fondati su servizi e prestazioni in natura cioè su una dipendenza dal valore d'uso: non c'è bisogno di alcuna unità nell'astratto, di nessuna rappresentazione che trasfiguri su un piano altro la comune partecipazione alla comunità stessa. Nelle parole di Marx:

³⁴ P. P. Poggio, *La rivoluzione russa e i contadini. Marx e il populismo rivoluzionario*, Milano, Jaka Book, 2017, p. 83.

la dipendenza personale caratterizza tanto i rapporti sociali della produzione materiale, quanto le sfere di vita su di essa edificate. Ma proprio perché rapporti personali di dipendenza costituiscono il fondamento sociale dato, lavori e prodotti non hanno bisogno di ottenere una figura fantastica differente dalla loro realtà: si risolvono nell'ingranaggio della società come servizi e prestazioni in natura.³⁵

Anche per la comunità, come per i singoli che la compongono, obiettivo rimane la propria riproduzione: è solo a tal fine che divergenze sociali ed economiche sono fissate e mantenute.

Rispetto al modo di produzione asiatico, in cui le forme comunitarie sono più vicine a quelle «originarie», nel passaggio occidentale dalla forma greco-romana e germanica a quella feudale, c'è un primo cambiamento rilevante: «la proprietà primitiva della terra fu smembrata dalla proprietà privata; la proprietà privata gli fu tolta e trasferita al signore feudale»³⁶. Prende corpo una «prima espropriazione»: la terra è già «estraniata all'uomo»³⁷. Tuttavia, è, questa, ancora una fase nella quale l'autonomizzazione della forma merce non decolla, *in primis* in virtù del permanere di forti legami di dipendenza personale all'interno della comunità e dell'istanza di autonomia che ciascun gruppo avanza nei confronti degli altri. È ancora una fase, in altri termini, in cui il valore d'uso di un bene è nettamente prevalente rispetto al suo valore di scambio. Perciò «nell'età feudale si verifica un parziale arresto del processo di autonomizzazione della forma valore, della sua capacità di mediare e determinare i rapporti tra gli uomini»³⁸.

2. L'esproprio

Quali sono le condizioni in cui invece può, finalmente, realizzarsi l'avvento del modo di produzione capitalistico? Nel capitolo ventiquattresimo de *Il capitale*, Marx indica come suo presupposto la creazione di

due specie diversissime di possessori di merce, da una parte *proprietari di denaro e mezzi di produzione e di sussistenza*, ai quali importa di valorizzare mediante l'acquisto di forza-lavoro altrui la somma di valori posseduta; dall'altra parte *operai liberi*, venditori della propria forza-lavoro e quindi di lavoro. Operai liberi nel duplice senso che essi non fanno parte direttamente dei mezzi di produzione come gli schiavi, i servi della gleba ecc., né ad essi appartengono i mezzi di produzione, come al contadino coltivatore diretto ecc., anzi ne sono liberi, privi, senza. Con questa *polarizzazione del mercato delle merci* si hanno le condizioni

³⁵ Karl Marx, *Il Capitale. Libro I*, Roma, Editori Riuniti, 1970, p. 109.

³⁶ Poggio, *op. cit.*, p. 88.

³⁷ Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del '44*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1977, p. 188.

³⁸ Poggio, *op. cit.*, p. 89.

fondamentali della produzione capitalistica. (...) Dunque la cosiddetta *accumulazione originaria* non è altro che il *processo storico di separazione del produttore dai mezzi di produzione*. Esso appare «originario» perché costituisce la *preistoria del capitale* e del modo di produzione ad esso corrispondente.³⁹

Marx lo scriveva già dieci anni prima dell'uscita del primo volume del suo *magnum opus*: la transizione al modo di produzione capitalistico, per affermarsi, deve rendersi vettore del dissolvimento di ciò che lega l'uomo alla terra, ai suoi strumenti di lavoro e, infine, agli altri uomini. Risultato di questo processo integrato è, dunque, la separazione dei produttori dalla terra e la fine del mondo dell'artigianato. Ma, poiché la forma comunitaria dipende dal lavoro comune e dalla proprietà collettiva dei mezzi di produzione, ora i lavoratori divenuti *liberi*, vedono cadere il presupposto della loro vita *naturalmente* collettiva.⁴⁰

Il ventiquattresimo capitolo de *Il Capitale* è chiarissimo nel dimostrare come questa condizione di contrapposizione tra *liberi operai* e *detentori dei mezzi di produzione* sia esito di un processo storico la cui natura è essenzialmente violenta. Obiettivo polemico è, ancora una volta, la tradizione dell'economia politica classica, la quale con una mossa falsificatrice e giustificatrice naturalizza la differenza e la disuguaglianza presenti, trasfigurandole nella favola:

C'era una volta, in un'età da lungo tempo trascorsa, da una parte una *élite* diligente, intelligente e soprattutto risparmiatrice, e dall'altra c'erano gli sciagurati oziosi che sperperavano tutto il proprio e anche più. (...) Così è avvenuto che i primi *hanno accumulato ricchezza* e che gli altri non hanno avuto all'ultimo altro da vendere che la propria pelle.⁴¹

Questo sarebbe il «peccato originale» della narrazione della «mite economia politica» in cui «ha da sempre regnato l'idillio» e «*diritto e lavoro* sono stati da sempre gli unici mezzi d'arricchimento»⁴². Al contrario della favola, la «storia reale» ha un volto ben diverso: quello rappresentato «dalla conquista, dal soggiogamento, dall'assassinio e dalla rapina, in breve dalla violenza»⁴³. E, che ciò consoli perché evidenza della sua storicità o rattristi per la sua forza e incisività, non è una storia così lunga, visto che «l'*era capitalistica* data solo dal *secolo XVI*», cioè quel momento in cui si compie «l'*espropriazione dei produttori rurali, dei contadini* e la

³⁹ Marx, *Il Capitale. Libro I, cit.*, p. 778.

⁴⁰ Cfr. Marx, *Forme economiche precapitalistiche, cit.*, pp. 100-101.

⁴¹ Marx, *Il Capitale. Libro I, cit.*, p. 777.

⁴² *Ivi*, p. 778.

⁴³ *Ibidem*.

loro espulsione *dalle terre*», vero «fondamento di tutto il processo», che si compie solo in Inghilterra nella sua «forma classica»⁴⁴.

Gli attentati alla proprietà comune delle terre sono plurimi e si susseguono per tutto l'arco del periodo che, dalla fine del '400 e per tutto il '500 e il '600 porta all'eliminazione delle risorse collettive di sussistenza e alla loro concentrazione nelle mani di sempre meno e sempre più ricchi fittavoli. Con la restaurazione degli Stuart e poi, soprattutto, con la Gloriosa rivoluzione «che portò al potere, con Guglielmo III di Orange, i facitori del plusvalore, fondiari e capitalistici»⁴⁵, il processo giunge a compimento, finché «nel 1750 circa la *yeomanry* era scomparsa e negli ultimi decenni del secolo XVIII era scomparsa l'ultima traccia di proprietà comunale dei coltivatori»⁴⁶, sotto la spinta delle «leve violente»⁴⁷: dapprima l'«azione violenta individuale, contro la quale la legislazione combatté, invano, per 150 anni», poi, con l'approdo al '600, lo stesso diritto: «la legge stessa diventa veicolo di rapina delle terre del popolo»⁴⁸. Svolta che si sostanzia in modo emblematico nel *Bill for Inclosures of Commons* («decreti per mezzo dei quali i signori dei fondi regalano a se stessi, come proprietà privata, terra del popolo»⁴⁹). Ultimo atto e «culmine» del violento processo di esproprio (il «clearing of estates») avviene, nella sua forma più icastica e sanguinosa, nell'Alta Scozia (non a caso, in una “periferia” del Regno), dove i clan locali sono sottoposti ad un'azione sistematica (militare) di distruzione: «tutti i loro villaggi furono distrutti e rasi al suolo per mezzo del fuoco, tutti i loro campi furono trasformati in praterie»⁵⁰. Riprendendo l'inizio, così conclude Marx:

Il furto dei beni ecclesiastici, l'alienazione fraudolenta dei beni dello Stato, il furto della proprietà comune, la trasformazione usurpatoria, compiuta con un terrorismo senza scrupoli, della proprietà feudale e della proprietà dei *clan* in proprietà moderna: ecco altrettanti *metodi idillici dell'accumulazione originaria*. Questi metodi conquistarono in campo all'agricoltura capitalista, incorporarono la terra al capitale e crearono all'industria delle città la necessaria fornitura di proletariato eslege.⁵¹

3. Manifattura e commercio

⁴⁴ *Ivi*, p. 780. Con una formula di particolare interesse per gli intenti del nostro lavoro, come si spera risulterà evidente, Marx afferma qui: «La sua storia ha sfumatura 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» (*Ibidem*).

⁴⁵ *Ivi*, p. 787.

⁴⁶ *Ivi*, p. 786. La *yeomanry* era la classe di contadini indipendenti, che «ancora negli ultimi decenni del secolo XVII (...) era più numerosa della classe dei fittavoli» (*Ibidem*).

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 788.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ivi*, p. 794.

⁵¹ *Ivi*, p. 796.

Abbiamo così visto come si crei la manodopera necessaria all'inesco del processo, ma questa rivoluzione epocale ha bisogno di altri due passaggi per compiersi. Anzitutto, di pari passo con l'esproprio della terra, va quello degli altri mezzi di produzione della civiltà contadina: la nascita del capitalismo decreta la fine della manifattura: «solo la distruzione dell'industria domestica rurale può dare al mercato interno di un paese l'estensione e la salda consistenza delle quali abbisogna il modo di produzione capitalistico»⁵². È un passaggio graduale, che prevede una lunga fase di transizione nel corso della quale permangono forme di «industria sussidiaria domestica locale». La dinamica riesce a raggiungere il suo punto di svolta solamente nel momento in cui cambia la natura dei mezzi di produzione: nascono le macchine.

*Solo la grande industria offre, con le macchine, il fondamento costante dell'agricoltura capitalistica, espropria radicalmente l'enorme maggioranza della popolazione rurale e porta a compimento il distacco fra agricoltura e industria domestica rurale strappando le radici di quest'ultima... la filatura e la tessitura. Quindi solo essa conquista al capitale industriale tutto il mercato interno.*⁵³

Ma occorre lo sviluppo di un secondo termine fondamentale: il commercio. Nel Medioevo il «capitale denaro» accumulato da artigiani, commercianti e usurai non poté trasformarsi in capitale industriale per via della «costituzione feudale» nelle campagne e della «costituzione corporativa» nelle città⁵⁴. Ma ora, i «piccoli capitalisti (...) nell'epoca dell'infanzia della produzione capitalistica» possono contare su un nuovo sicuro «mercato di sbocco di un'accumulazione potenziata dal monopolio del mercato. Il tesoro catturato fuori dall'Europa direttamente con il saccheggio, l'asservimento, la rapina e l'assassinio rifluisce nella madre patria e quivi si trasformava in *capitale*»⁵⁵. Questo permette, con l'aiuto dell'azione protezionistica garantita dalle politiche di Stato, una sempre maggiore concentrazione di capitale nelle mani di pochi:

*La sua distruzione, che è la trasformazione dei mezzi di produzione individuali e dispersi in mezzi di produzione socialmente concentrati, e quindi la trasformazione della proprietà minuscola di molti nella proprietà colossale di pochi, quindi l'espropriazione della gran massa della popolazione, che viene privata della terra, dei mezzi di sussistenza e degli strumenti di lavoro; questa terribile e difficile espropriazione della massa della popolazione costituisce la preistoria del capitale. Essa comprende tutt'una serie di metodi violenti, dei quali noi abbiamo passato in rassegna solo quelli che fanno epoca come *metodi**

⁵² *Ivi*, p. 811.

⁵³ *Ivi*, pp. 811-812.

⁵⁴ *Ivi*, p. 813.

⁵⁵ *Ivi*, p. 816.

dell'accumulazione originaria del capitale. L'espropriazione dei produttori immediati viene compiuta con il vandalismo più spietato e sotto la spinta delle passioni più infami, più sordide e meschinamente odiose. La proprietà privata acquistata col proprio lavoro, fondata per così dire sulla unione intrinseca della singola e autonoma *individualità lavoratrice e delle sue condizioni di lavoro* viene soppiantata dalla *proprietà privata capitalistica* che è fondata sullo sfruttamento di lavoro che è sì lavoro altrui, ma, formalmente, è libero.⁵⁶

Una libertà formale che, come già si è visto, reca seco tutto il portato dell'ideologia borghese: il lavoratore può ora presentarsi «come capacità lavorativa puramente soggettiva, a cui si contrappongono le condizioni obiettive della produzione come proprietà altrui, come capitale»⁵⁷. Come giustamente nota Poggio, il nesso che qui si instaura (e che caratterizzerà tutta la storia dell'ideologia borghese – soprattutto del suo diritto) è quello tra autonomizzazione ed esproprio.

1. L'*obščina*

Lo stesso Kovalevskij che gli aveva spedito il libro di Morgan era autore di un *La proprietà comune della terra* (1879), che Marx lesse negli stessi anni. Era uno dei diversi volumi in russo che, a partire dal 1969, aveva iniziato a collezionare nella sua biblioteca personale e che presto raggiunsero un numero considerevole. Aveva iniziato a studiarne la lingua, all'insegna della massima «una lingua straniera è un'arma nella lotta della vita» e, come riferisce Paul Lafargue, «quando si diede al russo (...), dopo sei mesi di studio se ne era già impadronito, al punto da godere la lettura dei poeti e degli autori russi che più stimava: Puškin, Gogol', Ščedrin»⁵⁸. Anche la moglie Jenny scrisse a Engels del fatto che Marx, allo studio del russo, si era dedicato «come fosse una questione di vita o di morte»⁵⁹.

L'anno prima che intraprendesse questo studio, il 30 settembre del 1868, Nikolaj Daniel'son, economista di orientamento populista gli aveva scritto una lettera, per comunicargli che un editore di San Pietroburgo era intenzionato a pubblicare *Il Capitale*.

La notizia aveva rallegrato Marx ma la vecchia diffidenza verso i russi aveva ben presto avuto la meglio. Il fatto che «la prima nazione straniera che traduce *Il Capitale* sia la Russia (...) non va sopravvalutato»: «l'aristocrazia russa», aveva subito scritto all'amico Kugelmann, «va sempre a caccia di quanto di più

⁵⁶ *Ivi*, pp. 824-825.

⁵⁷ Poggio, *op. cit.*, p. 108.

⁵⁸ Paul Lafargue, in Enzensberger (a cura di), *Colloqui con Marx ed Engels*, *cit.*, pp. 244-245.

⁵⁹ Jenny Marx a Engels, 17 gennaio 1870.

radicale si produce in occidente», ma «ciò non impedisce a questi stessi russi di diventare dei mascalzoni non appena entrano al servizio dello Stato».⁶⁰

Ma quando un anno dopo, mentre Marx è intento nei suoi studi per il terzo libro del *Capitale* (soprattutto in merito alla questione della rendita fondiaria), lo stesso Daniel'son gli spedisce il libro di Flerovskij sulla *Situazione della classe operaia in Russia*, la sua opinione inizia a cambiare. «Nella biografia intellettuale di Marx la lettura di Flerovskij è un evento»⁶¹ di tale importanza che nel febbraio del 1870 scriverà ad Engels per comunicargli l'entusiasmo e la sorpresa suscitati dalla lettura del libro di Flerovskij, «il libro più importante dopo il tuo sulla condizione degli operai»⁶². Negli stessi giorni viene accolta nell'Internazionale la sezione russa che aveva fatto richiesta di ingresso. Marx se ne fa di persona rappresentante presso il Consiglio generale di Londra.

È l'inizio di una stagione di vera e propria scoperta del mondo intellettuale, culturale, ma soprattutto economico, sociale e politico russo. Che, effettivamente, è in quegli anni in fibrillazione. Al centro di questo dibattito sta una questione che per i corrispondenti di Marx risulta essere di cruciale importanza e che, ridotta all'osso, è sintetizzabile in un quesito: la Russia deve *necessariamente* passare attraverso una fase di industrializzazione (attraverso l'instaurazione del modo di produzione borghese) oppure è pensabile un *salto diretto* dalla sua condizione di arretrata economia agricola al socialismo?

Centro del dibattito risulta essere la cellula base dell'economia contadina russa: l'*obščina*, la comunità contadina in cui, ancora negli anni in cui Engels e Marx scrivono, vive almeno il 60% della popolazione. È questo il tema che risulta essere all'intersezione tra due grandi correnti del pensiero russo di quegli anni: le tradizioni slavofile e populiste, per lungo tempo erroneamente sovrapposte (dagli stessi Marx ed Engels). Se, in linea di massima, entrambi i filoni di pensiero tendono a sottolineare le potenzialità dell'*obščina*, le posizioni nel merito sono tra le più diverse. C'è chi, come Herzen, lega a doppio filo due obiettivi fondamentali: «preservare la comune e rendere libero l'individuo», credendo che dal primo dipenda necessariamente il secondo. Il focus è qui su quell'autonomia che viene, invece, in parte criticata da autori come Tkačëv, primo esponente della corrente del “materialismo economico”, il quale metteva in risalto la centralità dell'*obščina* nell'opposizione al modello liberale occidentale. Ai suoi occhi, quest'ultimo si legava indissolubilmente al modello individualista

⁶⁰ Alberto Burgio, *Strutture e catastrofi. Hegel Kant Marx*, Editori Riuniti, Roma, 2000, p. 203.

⁶¹ *Ivi*, p. 204.

⁶² *Ibidem*.

che egli tenacemente rigetta e combatte: alleggerisce così fortemente l'importanza del primo polo nella dialettica tra individuo e comunità (nella quale gli altri populistici vedevano lo specifico della comune russa) da attirarsi le accuse, da parte di questi, di voler raggiungere uno stato di totale livellamento dei bisogni (e annullamento dell'individuo).

Emerge chiaramente, di qui, come i russi abbiano uno sguardo, sì, costantemente rivolto a Occidente, ma il modo in cui ne recepisco le istanze varia dalla ricezione valorizzante, alla diffidenza sospettosa, all'aperta ostilità. È di quest'ultimo avviso, per esempio, Michajlovskij: la modernità è precisamente negazione dell'individualità, poiché essa, fondandosi sulla divisione sociale del lavoro, la rende funzione dell'insieme. Anticipando di alcuni anni le opere di Marx, si innesta su questa prospettiva una critica acutissima delle condizioni di reificazione, alienazione e classismo su cui l'Occidente ha fondato la sua storia e, soprattutto, il suo *progresso*. Al contrario, l'*obščina* riesce ad essere luogo della piena realizzazione dell'uomo: «il contadino russo, come l'uomo primitivo, vive una vita povera ma piena; essendo economicamente autosufficiente egli è, di conseguenza, un uomo indipendente, 'compiuto', 'totale'. Soddisfa tutti i suoi bisogni con il suo lavoro, facendo uso di tutte le sue capacità è contemporaneamente sia contadino che artigiano, sia pastore che artista»⁶³. Posizioni che, come si può immaginare anche a fronte di queste poche parole, furono da subito tacciate di conservatorismo slavofilo. Ma, al contrario, Michajlovskij si richiamava a questo contesto "originario" per il suo potenziale rivoluzionario antizarista. E, per questo, predicava la necessità di un incontro tra gli ideali universali dell'intelligencija «sradicata» (che ha potuto viaggiare e vedere come stanno le cose nell'Occidente capitalistico, farsi portavoce di valori *universali*) e il popolo russo: tra un anticapitalismo "riflesso" e uno "naturale". Una posizione che, non a caso, trovava la vicinanza di Tolstoj.

Anche Bakunin si impegnò sul tema, criticando impostazioni, come quest'ultima, che guardavano con occhio ottimistico la realtà dell'*obščina*. In essa non è possibile riscontrare un'effettiva, piena libertà perché inscritta in un assetto sociale (patriarcale) tipicamente asiatico: esso è fondato sulla sottomissione di tutto il popolo all'autorità unica ed assoluta dello zar. L'*obščina* non è che il tramite dell'esercizio di questo potere tirannico.

Il dibattito va via via inaridendosi fino ad esaurirsi definitivamente attorno agli anni '90 del XIX secolo: il capitalismo ha, ormai, sviluppato i suoi germi e la possibilità di uno sviluppo dell'*obščina* in senso più ampio sembra già anacronistico. È questa la posizione dei sedicenti "marxisti russi", soprattutto di Plechanov, che ne è il capofila. Sarà questa, peraltro, la

⁶³ A. Waliki, *Marxisti e populistici: il dibattito sul capitalismo*, Jaka Book, Milano 1973, p.54.

sostanziale impostazione teorica della tradizione rivoluzionaria leninista, anche se, è qui bene osservarlo con Poggio, Lenin è, «tra i rivoluzionari russi, quello che più si avvicina alla posizione populista, soprattutto nel periodo della rivoluzione del 1905-7»⁶⁴. In quegli anni, è ancora il 77% della popolazione contadina a vivere in *obščiny*: ritrattando rispetto a quanto aveva scritto in *Sviluppo del capitalismo in Russia* (riconoscendo cioè di averne sovrastimato la presa sulle campagne), Lenin si rende conto che è impossibile una rivoluzione priva del sostegno dei contadini: tra loro occorre allora trovare o dare vita a soggettività complici degli operai. Tuttavia, all'indomani della Rivoluzione d'ottobre, è proprio la dimostrazione di vitalità e forza dei contadini, che si riappropriarono delle terre che consideravano di loro comune proprietà, a renderne necessario un sanzionamento tramite la legge «Sulla socializzazione della terra» (1918). La prontezza della risposta contadina mostra come nonostante i movimenti di profonda trasformazione che avevano attraversato la Russia almeno dalla simbolica data del 1861, le realtà comunitarie fossero ancora profondamente radicate del tessuto sociale e culturale del Paese – e continueranno, pur in forma diversa, ad esserlo.

Per tutto l'arco che va dall'inizio del movimento rivoluzionario in Russia sino ai nostri giorni, la questione agraria è il problema di fondo, la chiave per la comprensione dei processi storici ivi sviluppatasi e l'individuazione delle loro peculiarità. Questa conclusione è stata punto di partenza del movimento populista; il marxismo russo si svilupperà quando il diffondersi del capitalismo sembra stia livellando tutte le peculiarità, tutte le eredità storiche. Nondimeno la lotta sarà durissima, le rivoluzioni del 1905 e del 1917 sono due momenti fondamentali di questa lotta, la diade *obščina*-rivoluzione riappare dopo che a lungo, il punto all'ordine del giorno era stato uno solo: sviluppo del capitalismo, distruzione dell'*obščina*.⁶⁵

4. Il denaro

Per concludere il quadro, che salda in modo inestricabile capitalismo commerciale e industriale⁶⁶, ci soffermeremo sul significato che ha avuto, per le forme della soggettività e dei gruppi umani, la piena affermazione del regime della merce denaro. Se infatti, inizialmente, gli scambi avvengono tra comunità e non al loro interno, la fase che in queste pagine stiamo cercando di descrivere segna il definitivo trionfo dell'azione disgregatrice del commercio anche in questa sfera. In altre fasi e ad altri contesti storici questo risultato non si realizzò: sono esistite

⁶⁴ Poggio, *op. cit.*, p. 193.

⁶⁵ Poggio, *op. cit.*, p. 198.

⁶⁶ «Oggigiorno la supremazia industriale porta con sé la supremazia commerciale. Invece nel periodo della manifattura in senso proprio è la supremazia commerciale a dare il predominio industriale. Da ciò la funzione preponderante che ebbe allora il sistema coloniale. Esso fu il “dio straniero” che si mise sull'altare accanto ai vecchi idoli dell'Europa e che un bel giorno con una spinta improvvisa li fece ruzzolar via tutti insieme e proclamò che fare del plusvalore era il fine ultimo e unico dell'umanità» (Marx, *Il Capitale. Libro I, cit.*, p.816).

strutture sociali capaci di opporre una «tenace resistenza anche al modo di produzione capitalistico»⁶⁷. Poggio richiama al proposito un passo particolarmente chiaro dei *Grundrisse*:

Il commercio (...) reagirà in misura maggiore o minore sulle comunità tra le quali essi si svolge. Subordinerà in misura maggiore o minore la produzione al valore di scambio, spingerà in misura maggiore o minore nello sfondo il valore d'uso immediato, nella misura in cui fa dipendere la sussistenza più dalla vendita che dall'uso immediato del prodotto. Dissolve i vecchi rapporti. Quindi accresce la circolazione del denaro. Prima investe l'eccedente della produzione, poi finisce con l'impugnare gradualmente la produzione stessa. Tuttavia l'effetto disgregatore dipende molto dalla natura delle comunità produttrici tra le quali esso opera. Per esempio (il commercio) ha a mala pena scosso le antiche comunità dell'India e in genere i rapporti asiatici.⁶⁸

Il successo ottenuto nell'Occidente in cui si instaura il modo di produzione borghese dipende, in modo esatto e contrario rispetto a quanto (non) avviene in Asia, dalla natura dei legami comunitari presenti: qui il movimento del commercio trova la complicità di un tessuto sociale sfibrato dalla violenza dell'esproprio. In cui, cioè, non solo non esistono – se non in forme del tutto residuali (come abbiamo visto e vedremo) – ormai da tempo forme di proprietà collettiva, ma anche la proprietà privata è passata, come mostra la descrizione riportata dal capitolo sull'accumulazione originaria, dalle mani di tanti lavoratori proprietari dei propri mezzi di produzione ad una concentrazione di questi nelle mani di pochi grandi proprietari.⁶⁹

⁶⁷ Poggio, *op. cit.*, p. 86.

⁶⁸ Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze, 1970, vol. II, pp. 613-614. Cfr. *Forme economiche precapitalistiche*, *cit.*, p. 85: «La più tenace e la più longeva [tra le forme economiche precapitalistiche] è necessariamente la forma asiatica. Ciò è insito nel suo presupposto; nel fatto che il singolo non diviene autonomo nei confronti della comunità, che il ciclo della produzione è *self-sustaining*, che l'agricoltura è unita con la manifattura, ecc.».

⁶⁹ «La proprietà privata, come antitesi della proprietà sociale, collettiva, esiste soltanto laddove i mezzi di lavoro e le condizioni esterne del lavoro appartengono a privati. Ma, a seconda che questi privati sono i lavoratori o i non lavoratori, anche la proprietà privata assume carattere differente. Le infinite sfumature che la proprietà privata presenta a prima vista son soltanto un riflesso degli stati intermedi che stanno fra questi due estremi. La proprietà privata del lavoratore sui suoi mezzi di produzione è il fondamento della piccola azienda; la piccola azienda è condizione necessaria dello sviluppo della produzione sociale e della libera individualità dell'operaio stesso. Certo, questo modo di produzione esiste anche nella schiavitù, nella servitù della gleba e in altri rapporti di dipendenza, ma adesso fiorisce, fa scattare tutta la sua energia, conquista la sua forma classica e adeguata soltanto là dove il lavoratore è libero proprietario privato delle proprie condizioni di lavoro che egli stesso maneggia: quando il contadino è libero proprietario del campo che coltiva e così l'artigiano dello strumento che maneggia da virtuoso. Questo modo di produzione presuppone uno sminuzzamento del suolo e degli altri mezzi di produzione; ed esclude, oltre alla concentrazione dei mezzi di produzione, anche la cooperazione, la divisione del lavoro all'interno degli stessi processi di produzione, la dominazione e la disciplina della natura da parte della società, il libero sviluppo delle forze produttive e sociali. Esso è compatibile solo con dei limiti ristretti, spontanei e naturali, della produzione e della società. Volerlo perpetuare significherebbe, come dice bene il Pecqueur, "decretare la mediocrità generale". Quando è salito a un certo grado, questo modo di produzione genera i mezzi materiali della propria distruzione. A partire da questo momento, in seno alla società si muovono forze e passioni che si sentono incatenate da quel modo di produzione: esso deve essere distrutto, e viene distrutto» (Marx, *Il Capitale. Libro I, cit.*, p.824). Segue immediatamente il passo riportato in fondo a p.10).

È, questo, il terreno più fertile che la produzione mercantile abbia trovato⁷⁰: in modo sempre più deciso, si fa strada il processo di autonomizzazione della forma valore. Parallelamente, scompare «ogni immediato rapporto del produttore con il suo prodotto in quanto valore d'uso; e ogni prodotto appare come prodotto commerciale»⁷¹. Ciò, che è possibile solo a condizione di una pienamente affermata divisione sociale del lavoro, genera un'immediata e profonda riconfigurazione della natura dei rapporti sociali:

gli individui si trovano l'uno di fronte all'altro come proprietari di valori di scambio, come coloro che si sono dati reciprocamente una esistenza oggettiva attraverso il loro prodotto, la merce. Dal punto di vista del ricambio organico sociale che avviene nella circolazione, senza questa mediazione oggettiva essi non hanno alcuna relazione l'uno con l'altro.⁷²

È qui bene soffermarsi sulla natura specifica del passaggio. Non è la semplice accumulazione di denaro a garantire la trasformazione del modo di produzione. Ciò che è cruciale, infatti, è che il capitale accumulato sia reso capace di comprare lavoro (e non più uomini, come avviene delle economie fondate su schiavi e servi). È per questo che la matrice originaria del modo di produzione capitalistico è la creazione di nudo lavoro. In altri termini: è vero che il denaro, in tutta questa storia gioca un ruolo fondamentale, ma non è il vettore "primitivo". Esso conserva, certo, una funzione cruciale (la stessa che le assegnava Adam Smith, sebbene caricandola di segno opposto):

il denaro stesso agisce nello sviluppo solo in quanto esso stesso interviene in questo processo come mezzo di separazione estremamente energetico, e in quanto collabora alla creazione di lavoratori *liberi*, privi delle condizioni obiettive, *spogliati*; certamente però non *perché crei* per loro le condizioni obiettive della loro esistenza, ma in quanto esso contribuisce ad affrettare la loro separazione da queste condizioni, la loro mancanza di proprietà.⁷³

Esso funge da «mediatore tra le condizioni oggettive della vita, divenute così libere, e le forze-lavoro vive divenute libere, ma divenute anche *sciolte* e *isolate*, e con le une poté

⁷⁰ «Non esiste un "modo di produzione mercantile semplice"; la produzione mercantile si accompagna ai diversi modi di produzione, che storicamente si sono succeduti. È solo in rapporto alle peculiarità della struttura interna di una determinata formazione economico-sociale e alla forza ed intensità dell'azione esterna (commercio esterno) che il movimento di circolazione dei valori di scambio può arrivare ad abbracciare una parte sempre più grande della produzione e verificarsi così il passaggio dalla circolazione semplice a quella capitalistica» (Poggio, *op. cit.*, p. 91).

⁷¹ *Ivi*, p. 95.

⁷² Karl Marx, *Versione primitiva di Per la critica all'economia politica*, in *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1963, p. 81.

⁷³ Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, *cit.*, p. 114.

comprare le altre»⁷⁴. È il nuovo intermediario universale in quanto «equivalente generale»⁷⁵, simbolo di una nuova società fondata su un nuovo modo di produzione che si radica sul predominio del valore di scambio. Non è un mutamento della sostanza delle cose o dei soggetti: ciò che cambia sono i rapporti in cui essi sono ora implicati. «Il lino ha sempre l'aspetto di prima. Non è cambiata nessuna fibra, ma gli è entrata in corpo una nuova anima sociale»⁷⁶. Ciò che fa il capitalista (che, come Marx tiene a sottolineare, non è in alcun modo scindibile dal capitale⁷⁷) è riunire lavoratori e comprarne il lavoro, inizialmente nella forma del loro semplice prodotto. Ma, così, i lavoratori

diventano dipendenti dalla vendita e dal *compratore*, dal *commerciante*, e finalmente ormai producono solo per lui e tramite lui (...) e quindi debbono produrre direttamente *valori di scambio*, debbono scambiare completamente il loro lavoro contro denaro, per continuare a vivere essi cadono in suo potere, e alla fine scompare anche quell'apparenza per cui sembrava che gli *vedessero* dei prodotti.⁷⁸

Nasce una nuova società, fondata su una nuova socialità: lo scambio di merci. Fino al paradosso che, quanto più aumenta la società, tanto maggiore è l'estraniamento reciproca tra gli individui che la compongono. Al capitalista non interessa alcuna relazione con l'uomo se non in quanto egli è capace di lavoro: «per il capitale, condizione della produzione non è il lavoratore, ma solo il lavoro. Se può farlo compiere da macchine o addirittura da acqua, aria *tant mieux*. E il capitale non si appropria l'operaio, ma il suo lavoro – non direttamente, ma attraverso lo scambio»⁷⁹ —osserva Poggio: «l'uomo è ridotto a esso stesso a supporto di una merce, la sua forza lavoro»⁸⁰. L'espropriazione, l'estraniamento, la reificazione sono complete

⁷⁴ *Ivi*, p. 117.

⁷⁵ Marx, *Versione primitiva di Per la critica all'economia politica*, cit., p. 34. E questo perché «soltanto il denaro è immediatamente convertibile in ogni particolare valore d'uso» (*Ibidem*).

⁷⁶ Marx, *Il capitale. Libro I*, cit., p. 809.

⁷⁷ «Il capitale è essenzialmente il *capitalista*» (Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, cit., p. 123).

⁷⁸ *Ivi*, p. 119. In altro modo: «il soggetto dello scambio ha prodotto merce e l'ha prodotta per produttori di merci. Questo comporta: che, da una parte, egli ha prodotto in quanto individuo privato indipendente di sua propria iniziativa, solamente determinato dal proprio bisogno e dalle sue capacità, da se stesso e per se stesso, né come membro di una comunità naturale, né come individuo che partecipi direttamente come essere sociale alla produzione, e che stia in rapporto quindi con il suo prodotto non come ad una immediata fonte di sussistenza. D'altra parte però egli ha prodotto *valore di scambio*, un prodotto che diventa prodotto solo attraverso un determinato processo sociale, una determinata metamorfosi. Dunque egli ha prodotto già entro una connessione determinata, sotto condizioni di produrre e rapporti di circolazione che si sono sviluppati attraverso un processo storico, ma che gli appaiono ora come necessità naturali. L'indipendenza sociale è così integrata da una dipendenza sociale che trova la sua espressione corrispondente nella divisione del lavoro» (Marx, *Versione primitiva di Per la critica all'economia politica*, cit., p. 78).

⁷⁹ Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, cit., p. 102.

⁸⁰ Poggio, *op. cit.*, p. 102.

e totali. Tutto l'uomo può essere sussunto come merce dalla merce universale del denaro. Riportiamo tre passi, tratti da tre diverse opere, tutte anteriori al 1858.

Dovrebbe essere l'uomo stesso intermediario per l'uomo; e invece, attraverso questo *intermediario esterno*, l'uomo guarda alla sua volontà, alla sua attività, al suo rapporto con gli altri, come a una potenza indipendente da lui e dagli altri. La sua schiavitù raggiunge il massimo. Questo intermediario diventa *vero dio*, poiché l'intermediario è la *vera potenza* su ciò, con cui egli media. Il suo culto diventa fine a se stesso, Gli oggetti, una volta separati da questo intermediario, hanno perduto il loro valore. E dunque, soltanto in quanto lo *rappresentano* essi hanno valore, sebbene in origine sembrava il contrario: che esso avesse valore in quanto li rappresentava.⁸¹

Il denaro poiché possiede la *proprietà* di comprare tutto, la *proprietà* di appropriarsi tutti gli oggetti, è così l'oggetto stesso *eminente*. L'universalità delle sue *proprietà* è l'onnipotenza del suo essere; esso vale quindi come ente onnipotente. Il denaro è il *lenone* fra il bisogno e l'oggetto, fra la vita e il mezzo di vita dell'uomo. Ma *ciò* che mi media la *mia* vita mi media anche l'esistenza degli altri uomini. Questo è l'altro uomo per me.⁸²

[Dissolvendosi] ogni particolarità del rapporto (fra gli uomini) è cancellata e insieme viene cancellato ogni altro rapporto politico, patriarcale, ecc. che dipende dalle particolarità del rapporto: nel rapporto generale della circolazione sociale. I due stanno l'uno in rapporto all'altro come persone astrattamente sociali, che rappresentano l'uno di fronte all'altro solo valore di scambio come tale. L'unico *nexus rerum* è diventato fra loro il denaro, denaro *sans phrase*. Il contadino non sta più di fronte al possessore di altri beni come contadino, con il suo prodotto e il suo lavoro campestri, ma come possessore di denaro; dal momento che l'immediato valore d'uso è stato alienato attraverso la vendita, esso ha assunto attraverso la mediazione del processo sociale una forma indifferente. Così d'altra parte il possessore di altri beni non sta più di fronte a lui come in un rapporto a quel rozzo individuo che produce particolari condizioni di vita, ma come in rapporto ad uno, il cui prodotto, l'indipendente valore di scambio, l'equivalente generale, il denaro non si distingue dal prodotto di nessun altro, Così sparisce quell'apparenza intima che nelle precedenti forme avvolgeva il rapporto di transazione.⁸³

Questo è l'*homo aeconomicus* della economia politica, questo lo stato di natura di Hobbes. E, infatti, si rende immediatamente necessaria una riconfigurazione politica che permetta a questo nuovo assetto socioeconomico di sussistere: nasce lo Stato moderno, borghese (il Leviatano). È interessante qui notare come il politico sia direttamente implicato, in realtà, nella *instaurazione* del nuovo modo di produzione e, dunque, nella creazione dei presupposti della

⁸¹ Marx, *Appunti su James Mill, cit.*, pp. 6-7.

⁸² Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844, cit.*, p. 286.

⁸³ Marx, *Versione primitiva di Per la critica all'economia politica, cit.*, pp 33-34.

sua stessa trasformazione. Tanto negli appunti sulle forme economiche precapitalistiche («anche i governi f.i. Henry VII, VIII, ecc., appaiono come condizione di processo storico di dissoluzione e come creatori delle condizioni per l'esistenza del capitale»⁸⁴) quanto, come si è già avuto modo di notare, nella trattazione dell'accumulazione (il parlamento inglese è stato per cinque secoli, per Marx, «Trade Union permanente dei capitalisti contro gli operai»⁸⁵) il potere costituito si fa *attore del processo di separazione* tra salariati e capitalisti. E le sue costituzioni, in modo emblematico quella francese rivoluzionaria, sono manifesto della trasfigurazione borghese della realtà del processo materiale: «la trinità di proprietà, libertà, eguaglianza, non solo è stata formulata teoricamente su questa base dagli economisti italiani, inglesi e francesi del XVII e XVIII secolo. Essa si è realizzata dapprima nella società borghese moderna»⁸⁶.

Questo è vero soprattutto in una fase iniziale, quella in cui il capitalismo si struttura. Progressivamente, diviene sempre meno urgente l'azione di questa forza *extraeconomica*: se «la borghesia, al suo sorgere, ha bisogno del *potere dello Stato*, e ne fa uso»⁸⁷, successivamente «si continua, è vero, sempre ad usare la forza *extraeconomica*, immediata, ma solo per eccezione. Per il corso ordinario delle cose l'operaio può rimanere affidato alle “leggi naturali della produzione”, cioè dalla sua dipendenza dal capitale»⁸⁸. Tant'è vero che, progressivamente, la produzione nelle condizioni previste dal modo di produzione capitalistico, trapassano dal dominio degli atti violenti a quello nell'ovvio, dello scontato, del naturalizzato. Ricorrendo ad un brano già citato: il lavoratore produce «entro una connessione determinata, sotto condizioni di produrre e rapporti di circolazione che si sono sviluppati attraverso un processo storico, ma che gli appaiono ora come necessità naturali»⁸⁹.

5. Una mutazione antropologica

⁸⁴ Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, cit., p. 115.

⁸⁵ Marx, *Il capitale. Libro I*, cit., p. 804.

⁸⁶ Marx, *Versione primitiva di Per la critica all'economia politica*, cit., p. 90.

⁸⁷ Marx, *Il capitale. Libro I*, cit., pp. 800-801.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Marx, *Versione primitiva di Per la critica all'economia politica*, cit., p. 78. Cfr. Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, cit., p. 89: «Il bravo Proudhon non solo potrebbe, ma dovrebbe accusare il *capitale* e il *lavoro salariato* – come forme di proprietà – di origine *extraeconomica*. Poiché il fatto che il lavoratore trovi le condizioni obiettive separate da lui, come *capitale*, e il capitalista trovi il *lavoratore* privo di proprietà, come lavoratore astratto, lo scambio come avviene tra valore e lavoro vivo, presuppone un *processo storico* – sebbene il capitale e il lavoro astratto riproducano questo rapporto e lo elaborino nella sua estensione obiettiva, come pure in profondità – un processo storico, come abbiamo visto, che costituisce la storia della genesi del capitale e del lavoro salariato. In altre parole: *origine extraeconomica* della proprietà non significa altro che origine storica dell'economia borghese, delle forme di produzione che sono espresse teoricamente o idealmente nelle categorie dell'economia politica».

Siamo dinanzi ad una vera e propria mutazione antropologica. Il capitale segna una frattura: c'è un'umanità precedente ed una successiva ad esso. A fare da ponte – o, meglio, ad effettuare il taglio – sta, appunto, quel processo storico violentissimo che, con Marx, abbiamo descritto con il nome di accumulazione originaria.

Ci sembra particolarmente utile, ai fini della nostra trattazione, ripercorrere allora il ciclo che abbiamo sin qui tentato di riassumere, fornendone una rilettura che evidenzi e circoscriva al contempo la natura della trasformazione sotto la lente peculiare del rapporto che intercorre tra umano e non umano. In particolare, ma ciò avviene solo nella misura in cui il passaggio analizzato da Marx riguarda le condizioni specifiche del mutamento avvenuto nella particolarità delle condizioni stoico-materiali della modernità inglese, del rapporto tra uomo e terra. Sono, ancora una volta, gli appunti di *Forme economiche precapitalistiche* a guidarci.

Dopo aver discusso delle divergenze che intercorrono tra le tre diverse forme di proprietà prefeudale (asiatica, greco-romana, germanica), Marx indica le dimensioni che le accomunano. La pagina ci sembra di cruciale importanza e, pertanto, ne faremo un'analisi dettagliata.

«L'effettiva sostanza della questione sta in ciò: in tutte queste forme in cui la proprietà fondiaria e l'agricoltura rappresentano la base dell'ordinamento economico e pertanto lo scopo economico è la produzione del valori d'uso, la *riproduzione dell'individuo* nei rapporti determinati con la sua comunità, nei quali esso è la base di questa comunità»⁹⁰. Anzitutto una premessa, dunque: dire che l'assetto economico è finalizzato alla «produzione di valori d'uso» equivale ad affermare che – evinciamo da questo testo – l'economia ha come scopo la *riproduzione dell'individuo*. Le società che si fondano su questa forma del valore hanno un movimento, per così dire, riflessivo: esattamente come i loro componenti, esse ricercano il proprio mantenimento in essere – null'altro: «lo scopo di questo lavoro» dice altrove Marx, «non è la creazione del valore – anche se essi [gli individui lavoratori] possono fare un lavoro eccedente e scambiarsi prodotti *altrui* ossia eccedenti –; il suo scopo è invece il mantenimento del singolo proprietario e della sua famiglia, come di tutta la comunità»⁹¹. È un gioco a somma zero: non c'è bisogno di nessuna espansione, potenzialmente. O, comunque, questa non è lo scopo (semmai uno strumento per la prosecuzione dell'esistenza della comunità stessa).

Nel modo di produzione capitalistico, avviene esattamente l'opposto: la legge del plusvalore, sua anima, impone una crescita costante della ricchezza per la ricchezza. Ciò significa, peraltro, come ha mostrato pienamente Rosa Luxemburg ma come Marx indicava già

⁹⁰ Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, cit., p. 83.

⁹¹ Ivi, p. 70.

in questa fase⁹², che questo modo di produzione non può fare a meno di espandersi. Come di recente ha indicato Mezzadra, ciò significa riprodurre sempre nuovamente la scena dell'accumulazione in tutta la carica originaria, drammatica e traumatica nella sua violenza⁹³.

Quello della modernità capitalistica è un modo fondamentalmente angusto e tirannico di intendere la ricchezza:

Perciò la vecchia concezione secondo cui l'uomo, anche se inteso in un senso molto limitato dal punto di vista nazionale, religioso, politico è sempre lo scopo della produzione, appare molto elevata nei confronti del mondo moderno, in cui la produzione si presenta come scopo dell'uomo e la ricchezza come scopo della produzione. Ma *in fact*, una volta gettata via la limitata forma borghese, che cosa è la ricchezza se non l'universalità dei bisogni, delle capacità, dei consumi, delle forze produttive ecc. degli individui, creata dallo scambio universale? Che cosa è se non il pieno sviluppo del dominio dell'uomo sulle forze della natura, sia su quelle della cosiddetta natura, sia su quelle della propria natura? Che cosa è se non l'estrinsecazione assoluta delle sue doti creative, senz'altro presupposto che il precedente sviluppo storico, la quale rende fine a se stessa questa totalità dello sviluppo, cioè dello sviluppo di tutte le forze umane come tali, non misurate su di un metro *già dato*? Nella quale l'uomo non si riproduce entro un modo determinato, ma produce la sua propria totalità? Dove non cerca di rimanere qualche cosa di divenuto, ma è nell'assoluto movimento del divenire? Nell'economia politica borghese – e nell'epoca della produzione cui essa corrisponde – questa completa estrinsecazione della natura interna dell'uomo appare come un completo svuotarsi, questo processo universale di oggettivazione come estraniamento totale, e la eliminazione di tutti gli scopi determinati unilaterali come sacrificio dello scopo autonomo a uno scopo completamente esteriore. Di conseguenza da un lato l'infantile modo antico appare come qualcosa di superiore; d'altro lato esso lo è ogni qualvolta si cerchi di ritrovare un'immagine, una forma compita e una delimitazione data. Esso è soddisfazione da un punto di vista limitato; mentre il moderno lascia insoddisfatti, o, dove esso appare soddisfatto di se stesso, è *triviale*.⁹⁴

L'uomo diviene quindi ingranaggio del meccanismo di produzione onanistico della ricchezza come plusvalore. Si vede tutta la distanza dei sistemi fondati sul predominio del valore d'uso, ove, come si diceva, obiettivo è la riproduzione sociale dell'uomo e della comunità che su esso si fonda.

Riprendiamo la pagina in esame e proseguiamo:

L'effettiva sostanza della questione sta in ciò: in tutte queste forme in cui la proprietà fondiaria e l'agricoltura rappresentano la base dell'ordinamento economico e pertanto lo scopo economico è la

⁹² Cfr. Marx, *Il capitale. Libro I, cit.*, pp. 825-826.

⁹³ Sandro Mezzadra, *La cosiddetta accumulazione originaria*, in Aa. Vv., *Lessico marxiano*, Manifestolibri, Roma, 2008, pp. 18-40.

⁹⁴ Marx, *Forme economiche precapitalistiche, cit.*, pp. 87-88.

produzione del valori d'uso, la *riproduzione dell'individuo* nei rapporti determinati con la sua comunità, nei quali esso è la base di questa comunità [eravamo arrivati fin qui, ndr]– è presente: 1) l'appropriazione della condizione naturale del lavoro, sia come laboratorio che come magazzino di materie prime, appropriazione non *attraverso il lavoro*, ma presupposta al lavoro. L'individuo sta semplicemente in rapporto con le condizioni obiettive del lavoro come condizioni sue proprie; sta in rapporto con esse come con la natura inorganica della sua soggettività, in cui questa realizza se stessa; la principale condizione obiettiva del lavoro non si presenta essa stessa come *prodotto* del lavoro, ma esiste come *natura*; da una parte l'individuo vivente, dall'altra la terra come condizione obiettiva della sua riproduzione.⁹⁵

In modo ricorsivo, Marx torna a più riprese a descrivere il ciclo dell'accumulazione guidato, come si è visto, da una precisa chiave di lettura: il punto cruciale è la separazione dei lavoratori, un tempo produttori autonomi, dai loro mezzi di produzione: la terra, gli strumenti da lavoro. Ma ciò che non v'è ancora stata occasione di sottolineare è che ciò significa, oltre che alienazione dall'uomo del suo prodotto, oltre a quella del suo lavoro, oltre quella dall'uomo del rapporto con l'altro uomo (come abbiamo visto nell'ultimo paragrafo – ma su questo punto ritorneremo a breve), l'estraniamento dell'umanità dall'uomo stesso.⁹⁶

Se infatti dovessimo descrivere in che rapporto sta il lavoratore con i suoi mezzi di produzione, dovremmo riconoscere che questi ultimi non sono, come avviene nel modo di produzione borghese, ad esso esterni (estranei): sono la condizione, il presupposto della sua stessa esistenza. Questo significa che la terra non rappresenta *semplicemente* il mezzo della produzione e il prodotto del lavoro, ma che è il presupposto del lavoro stesso. E, di più: la terra è la «natura inorganica della sua soggettività»⁹⁷. La separazione del produttore dalla terra è a tutti gli effetti una mutilazione. Non a caso, così prosegue il testo:

2) ma questo *rapporto* col terreno, con la terra, come proprietà dell'individuo lavoratore – che pertanto sin dall'inizio non appare meramente, astrattamente, come un individuo che lavora, bensì come un individuo che ha un *modo obiettivo di esistenza* della proprietà della terra, modo che è *presupposto* della sua attività esattamente come la sua pelle, i suoi organi sensoriali, che egli in vero parimenti riproduce e sviluppa, ecc., nel processo vitale, che però sono dal canto loro presupposti a questo processo riproduttivo – è subito

⁹⁵ *Ivi*, pp. 83-84.

⁹⁶ Sui quattro aspetti della alienazione cfr. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del '44*, cit., p. 193 e ss.

⁹⁷ Anche su questo si veda la formulazione dei *Manoscritti*: «L'universalità dell'uomo si manifesta praticamente proprio nell'universalità per cui l'intera natura è fatta suo corpo inorganico, 1) in quanto questa è un immediato alimento, [2]) in quanto essa è la materia, l'oggetto e lo strumento dell'attività vitale dell'uomo. La natura è il corpo inorganico dell'uomo: cioè la natura che non è essa stessa corpo umano. Che l'uomo vive della natura significa: che la natura è il suo corpo, rispetto a cui egli deve rimanere in continuo progresso, per non morire. Che la vita fisica e spirituale dell'uomo è congiunta con la natura, non ha altro significato se non che la natura si congiunge con se stessa, ché l'uomo è una parte della natura (*Ivi*, pp. 198-199).

mediato dalla esistenza naturale storicamente più o meno sviluppata e modificata dell'individuo come *membro della comunità*, dalla sua esistenza naturale come membro di una tribù, ecc.⁹⁸

Segue qui nel testo un passaggio ad una prima lettura confuso, come se all'autore, nella sede dei suoi appunti, lasciasse correre la penna sul filo di un discorso che lo porta parzialmente a lato del ragionamento. Ma sono appunti – e quanto si sarebbe infiammato a saperli pubblicati, dal momento che non volle mai dare alle stampe «nulla che egli non avesse rielaborato più volte, fino a trovare la forma adeguata» e anzi «avrebbe preferito bruciare i suoi manoscritti piuttosto che trasmetterli incompleti»⁹⁹ – e queste carte erano tra le tante abbandonate alla «critica roditrice dei topi»¹⁰⁰, come ebbe a dire.

6. Uomo, società, proprietà

Se dovessimo individuare cosa lega il discorso marxiano in queste pagine, ci pare di poterlo trovare nel tentativo di specificare quali sono queste «componenti inorganiche della sua soggettività» o il «modo obiettivo dell'esistenza» e che parte hanno tra le «condizioni naturali di esistenza» o «condizioni naturali della produzione». Nel farlo, vengono individuati due elementi *fondamentali* tra loro in forte connessione: da un lato, la terra; dall'altro l'uomo in quanto membro della società. In che rapporto stanno le due polarità? Per dirlo, dobbiamo rispondere a una domanda preliminare: in che rapporto stanno l'individuo e la società nelle condizioni delle forme precapitalistiche di produzione? Ed è esattamente su questa questione che abbiamo lasciato la pagina del testo. Potremmo dire che, tra i due termini, c'è una circolarità ontologica. Chiaramente, la comunità non può esistere senza le individualità che la compongono. Ma, al contempo, l'uomo è tale solo grazie e in virtù della sua dimensione sociale: «originariamente egli si presenta come *essere sociale, tribale, animale gregario*»¹⁰¹. Infatti «un individuo isolato, come non potrebbe parlare, così non potrebbe avere la proprietà della terra. (...) L'individuo non può qui mai presentarsi così isolato come quando si presenta quale semplice lavoratore libero»¹⁰². Perché questo richiamo alla proprietà? E, ancor prima, che cosa intende Marx, qui, con questo termine?

⁹⁸ Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, cit., pp. 87-88.

⁹⁹ Testimonianza di Paul Lafargue, Hans Magnus Enzensberger (a cura di), *Colloqui con Marx ed Engels*, Einaudi, Torino, 1977, p. 243.

¹⁰⁰ Karl Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1971, p. 6.

¹⁰¹ Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, cit., p. 99.

¹⁰² *Ivi*, p. 84.

Proprietà significa dunque, originariamente, nell'altro che il rapporto dell'uomo con le sue condizioni naturali della produzione in quanto a lui appartenenti, in quanto sue, in quanto *presupposte* con la sua *propria esistenza*; il rapporto con esse in quanto *presupposti naturali* di se stesso che formano per così dire solo il prolungamento del suo corpo.¹⁰³

Passo bellissimo ma complesso (lo chiameremo def. 1). Anzitutto: è chiaro che questa non è la proprietà privata. È la forma *originaria* della proprietà. Infatti, «dove la proprietà esiste *soltanto* come proprietà comune, il singolo membro è, in quanto tale, *soltanto possessore* di una parte particolare ereditaria o meno, perché ogni frazione della proprietà non appartiene ad alcun membro per se stesso, ma all'individuo in quanto direttamente membro della comunità, cioè unito direttamente con essa, non staccato da essa. Questo individuo singolo è dunque solo possessore. Esiste *soltanto* proprietà *collettiva* e *solamente possesso privato*»¹⁰⁴.

In secondo luogo: la proprietà, dice Marx, è un rapporto dell'uomo con le *condizioni della sua produzione e della sua esistenza*, come *presupposti naturali*, quasi con un *prolungamento del suo corpo*. Tanto che Marx subito precisa: il soggetto «non ha veramente un rapporto con le condizioni di produzione; ma egli *esiste* in duplice modo sia *subiettivamente*, come se stesso, sia *obiettivamente* in queste condizioni inorganiche della sua esistenza»¹⁰⁵. C'è una proprietà che è un possesso. C'è un rapporto che non è un rapporto, ma una forma di esistenza. Confusione? No: densità. Ciò che qui Marx, arrivando al cuore della questione, sta cercando di descrivere, è, come dicevamo all'inizio di questo lavoro, un'umanità perduta, almeno in Occidente. È qualcosa di lontano, in ogni caso. Ma qui coglie un punto cruciale: Marx sta tratteggiando l'immagine di un uomo che è in osmosi ontologica con le condizioni di esistenza che stanno al di fuori di lui, *della sua pelle*, come egli stesso dice. Dove inizia il corpo? Dove finisce? Dove inizia il sé, dove si è già nel dominio dell'altro-da-sé? I confini sfumano, in questa umanità originaria. E, con un affondo che noi possiamo guardare come a un gesto rivoluzionario nella sua carica dissacrante, ad essere colpiti sono i presupposti della cosmovisione della modernità: le scissioni che, parallelamente a quelle operate dall'accumulazione originaria, sono state operate tra la *res cogitans* e la *res extensa*, tra il *soggetto* e l'*oggetto* (*natura e cultura*).

Quest'uomo originario ha un modo di esistere che non prevede rigide separazioni tra le componenti del reale e sta al centro, potremmo dire, del triangolo formato dal sé, dall'altro da sé inorganico e l'altro da sé vivente. L'uomo può guardare se stesso e cogliersi al contempo

¹⁰³ *Ivi*, p. 93.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 77.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 93. Il corsivo è mio.

come oggettività, come frutto di condizionamenti a lui presupposti (di natura materica e sociale) e come soggettività. Aggiunta fondamentale: soggettività sempre in relazione, come abbiamo visto, con le altre soggettività, cioè con la comunità di cui è membro, per mezzo della quale egli è in relazione con le proprie condizioni di esistenza e sulla quale può agire come vettore di trasformazione. Ecco spiegato perché, per parlare del rapporto tra singoli e comunità Marx si richiamava all'idea di proprietà (in questo senso specifico).

Lo rivediamo in questo passaggio:

In tutte queste forme la *riproduzione* di rapporti *dati in precedenza* (...) – del singolo con la propria comunità, e una esistenza che sia *oggettiva, determinata, predeterminata* nei suoi confronti sia in rapporto alle condizioni di lavoro che ai suoi collaboratori, membri della sua tribù, ecc., – è il fondamento dello sviluppo (...).¹⁰⁶

Se le condizioni obiettive sono presupposte al suo lavoro in quanto appartenenti a lui, egli stesso è subiettivamente presupposto come membro di una comunità attraverso la quale è mediato il suo rapporto con la terra. Il suo rapporto con le condizioni obiettive del lavoro è mediato dalla sua esistenza come membro della comunità; d'altra parte la effettiva esistenza della comunità è determinata dalla forma determinata della sua proprietà delle condizioni obiettive di lavoro.¹⁰⁷

In modo speculare: guardato nella sua oggettività il singolo ha nella comunità i propri presupposti, che lo determinano in qualità di soggetto agente; guardato nella sua soggettività egli è invece capace di essere fautore delle condizioni obiettive su cui si struttura la comunità stessa. L'accento può cadere, nell'italiano, sullo scarto che c'è tra *proprietà* ed *appartenenza*. È questa seconda ad esprimere meglio, nella sua ambiguità, il rapporto tra i termini in gioco. Tra uomo e terra sussiste un legame di *appartenenza* nel senso che essa gli è soggetta allo stesso modo in cui questi è soggetto ad essa. Lo stesso valga per il rapporto tra individuo e comunità.

Eccoci allora pronti ad affrontare un periodo (def. 2) che racchiude tutto ciò che abbiamo fin qui raccolto e che ora può, si crede, a noi dischiudersi nel suo significato:

La *proprietà*, vuol dire dunque *appartenenza ad una tribù* (comunità), (avere un'esistenza subiettiva-obiettiva) e, mediante il rapporto di questa comunità con il terreno, con la terra come proprio corpo inorganico, rapporto dell'individuo con il terreno, condizione originaria esteriore della produzione (...) in quanto presupposti appartenenti alla sua individualità, modi di esistenza di questa.¹⁰⁸

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 86.

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 84-85

¹⁰⁸ *Ivi*, p.94.

Resta da indagare un ultimo nodo che, fin qui, non abbiamo sottoposto all'attenzione, ma che, forse, avrà interrogato il lettore. Perché parlare di condizioni di esistenza equivarrebbe a parlare di condizioni della produzione? Si riesamini def. 1:

Proprietà significa dunque, originariamente, nell'altro che il rapporto dell'uomo con le sue condizioni naturali della produzione in quanto a lui appartenenti, in quanto sue, in quanto *presupposte* con la sua *propria esistenza*; il rapporto con esse in quanto *presupposti naturali* di se stesso che formano per così dire solo il prolungamento del suo corpo. Egli non ha veramente un rapporto con le condizioni di produzione; ma egli esiste in duplice modo sia subiettivamente, come se stesso, sia obiettivamente in queste condizioni inorganiche della sua esistenza.¹⁰⁹

Per un verso, esistenza significa produzione perché, come già si è visto, i presupposti naturali dell'esistenza sono sua proprietà. E un oggetto, per diventare proprietà di qualcuno (sempre in questo senso preciso), deve essere sottoposto a lavoro (entrare nel ciclo della produzione). Il rischio di confondere questa tesi con quella lockiana è altissimo, ma solo perché i termini, che pure sono gli stessi, hanno significati diversi. E questo accade, *in primis*, perché questo lavoro, questa produzione e le obiettività su cui essi si esercitano avvengono in un mondo in cui non si è ancora innescato il modo di produzione capitalistico.

Così continua il passo di def. 2, riportato nella scorsa pagina:

Noi *riduciamo questa proprietà al rapporto con le condizioni della produzione*. Perché non con quelle del consumo, se originariamente l'azione produttiva dell'individuo si limita alla riproduzione del proprio corpo mediante l'appropriazione di oggetti non pronti, preparati dalla natura stessa per il consumo? Persino dove si tratta ancora solo di *trovare* e di *scoprire*, ciò richiede presto uno sforzo, un lavoro – come nella caccia, nella pesca, nella pastorizia – e la produzione (cioè lo sviluppo) di certe capacità da parte del soggetto.¹¹⁰

Perché la *proprietà* sia tale, deve implicare un *lavoro*, per mezzo del quale viene sancita l'*appartenenza* del lavoratore alle obiettività su cui esso si esercita. Le stesse obiettività da cui egli viene, in ultima analisi, a dipendere per la sua stessa esistenza. Ciò sta a significare che serve un rapporto di azione tra soggettività e oggettività implicate nell'appartenenza. Marx procede dunque a dare una terza definizione di proprietà (def. 3):

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 93.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 94.

È ora inoltre chiaro:

La proprietà in quanto essa è solo il rapporto cosciente – e, per quanto riguarda il singolo, posto dalla comunità, e proclamato e garantito come legge – con le condizioni della produzione come *proprie*, e l'esistenza del produttore appare quindi come un'esistenza nelle condizioni obiettive a lui *appartenenti* – si realizza solo attraverso la produzione stessa. L'effettiva appropriazione avviene non nel rapporto mentale, ma solo nel rapporto attivo, reale con queste condizioni – in quanto queste condizioni sono poste effettivamente come condizioni della sua attività subiettiva.¹¹¹

L'accento dev'essere qui posto soprattutto sull'aggettivazione possessiva: le condizioni della produzione sono «*proprie*» del lavoratore, sono le condizioni della «*sua* attività subiettiva» e le condizioni obiettive dell'esistenza sono «a lui appartenenti». Questo è importante perché sta a sottolineare come il lavoro, la produzione non prevedano una scissione tra la componente soggettiva di chi lavora e quella obiettiva che subirebbe un lavoro. Le due dimensioni appaiono inscindibili perché le oggettività mantengono la loro natura di presupposto del lavoro stesso e non sono semplice mezzo. È un aspetto fondamentale – ed è quello che Marx, infatti, evidenzia nella quarta definizione (def. 4) che dà di proprietà in queste pagine: «originariamente, dunque, *proprietà* significa – e così nella sua forma asiatica, slava, antica, germanica – rapporto del soggetto che lavora (che produce) (o che si riproduce) con le condizioni della *sua* produzione o riproduzione in quanto *sue*»¹¹².

7. Uomo, società, proprietà (II)

Che cosa succede per mezzo dell'accumulazione originaria? Non abbiamo a ripeterlo: una scissione tra produttori e mezzi di produzione. Abbiamo visto che ciò significa, per la soggettività, una mutilazione. Nei termini acquisiti dalla lettura di queste ultime pagine, possiamo ridefinirla nei termini di una rottura inaugurale tra il singolo e le *sue* condizioni di esistenza e produzione. Integrando un passo già richiamato:

L'uomo si isola esclusivamente tramite il processo storico. Originariamente, egli si configura come un *essere appartenente a una specie*, come un *essere tribale*, come un *animale gregario* - anche se assolutamente non come uno ζῷον πολιτικὸν in senso politico. Lo scambio stesso è uno dei mezzi più importanti di questo isolamento. Esso rende superfluo il gregarismo e lo dissolve. Il che si verifica non appena egli, in qualità di essere isolato, si riferisce ormai solo a se stesso, ma i mezzi per porsi come isolato

¹¹¹ *Ivi*, p. 95.

¹¹² *Ivi*, p. 98. Corsivi miei.

consistono nel suo rendersi universale e comune. In questa comunità, l'esistenza oggettiva del singolo in quanto proprietario, diciamo per esempio proprietario fondiario, è presupposta, e ciò in certe condizioni che lo incatenano alla società o, piuttosto, fanno di lui un anello della sua catena. Per esempio, nella società borghese il lavoratore gode di un'esistenza completamente priva di oggetto, un'esistenza che si configura esclusivamente come soggettiva: ma ciò che *gli sta dinanzi* ora si è trasformato nella *vera comunità*, che egli prova a divorare e dalla quale viene a sua volta divorato.¹¹³

La nuova «vera comunità» che qui si configura è quella dello scambio commerciale. Quella, anche, del *homo homini lupus* – in cui ciascuno cerca di divorare l'altro. E, parallelamente, la sua natura «universale e comune» è di quella universalità propria del denaro: priva cioè di peculiarità: queste erano frutto, infatti, delle specifiche connessioni con le condizioni di esistenza e di produzione. Lo si ricorderà: il denaro è il nuovo «*nexus rerum*». L'uomo, spogliato, divenuto *libero*, pura capacità soggettiva di lavoro, è equivalente a qualsiasi altro uomo. L'unica cosa che conta è la sua forza-lavoro, l'unica cosa di cui ha interesse ad appropriarsi il capitale (che non si appropria dei lavoratori, ma del lavoro).

Questi sono ora, da un lato, i presupposti storici perché il lavoratore possa presentarsi come lavoratore libero, come capacità lavorativa privata degli elementi obiettivi, puramente subiettiva, che si contrappone alle condizioni obiettive della produzione come a sua *non-proprietà*, come a *proprietà altrui*, a *valore* esistente per se stesso, a capitale. D'altro lato ci si domanda però quali condizioni sono necessarie perché egli trovi di fronte a sé un *capitale*. [Nella formula del capitale, in cui il lavoro vivo è in un rapporto di elemento negativo, di non-proprietà, sia con la materia prima, sia con la strumento, sia coi mezzi di sussistenza necessari durante il lavoro, è *d'abord inclusa la non-proprietà fondiaria*, ossia è negata la situazione in cui l'individuo che lavora ha col terreno, con la terra, un rapporto come con cosa propria, cioè lavora, produce come proprietario del terreno.

Nasce il «*mercato del lavoro*»¹¹⁴, di un *lavoro* che ha cambiato, certo, anch'esso volto, dal momento che è ormai compiuta «la disgregazione dei rapporti di proprietà del lavoro con le sue condizioni di esistenza, da una parte, sia il collocarsi del lavoro stesso tra le condizioni oggettive della produzione»¹¹⁵. Il lavoro diviene una merce (la merce per eccellenza, mediata universalmente dal denaro). Nasce il lavoro salariato. «In questo processo il lavoro oggettivo è posto al contempo come una *non oggettività* del lavoratore, come oggettivazione di una

¹¹³ Karl Marx, *Forme di produzione precapitalistiche*, Milano, Bompiani, 2009, p.191-193. Edizione qui preferita per motivi di traduzione.

¹¹⁴ Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, cit., p. 116.

¹¹⁵ Marx, *Forme di produzione precapitalistiche*, cit., pp. 233-235. Edizione qui preferita per motivi di traduzione.

subiettività contrapposta al lavoratore, come *proprietà* di un volere a lui estraneo»¹¹⁶. È, questa sì, la proprietà privata del capitalista. Essa si fonda sul processo che realizza una «separazione assoluta di lavoro e proprietà». *Lo scambio di forza lavoro contro lavoro si fonda sulla mancanza di proprietà del lavoratore*: questo il titolo dello scritto che segue *Forme economiche precapitalistiche*, che ben riassume il senso del passaggio – quello dal *lavoro* al *lavoro puro e semplice*, indicando con quest'ultimo il lavoro privato della sua connessione essenziale con le condizioni della produzione, allo stesso modo in cui, come abbiamo visto, indicava con l'espressione «universale e comune» il soggetto isolato dall'accumulazione.

La produzione basata sul valore di scambio, sulla cui superficie avviene quello scambio libero e uguale di equivalenti, è, in sostanza, scambio di lavoro oggettivato, in quanto valore di scambio, contro lavoro vivo in quanto valore d'uso, o, come pure potremmo dire, rapporto del lavoro con le sue condizioni oggettive - e dunque con l'oggettività creata da esso stesso – come con proprietà estranea: *alienazione del lavoro*. Del resto, la condizione del valore di scambio è la sua misurazione tramite il tempo di lavoro, e dunque il lavoro vivo – non il suo valore – come misura dei valori. È una *delusion* il fatto che la produzione, in ogni suo livello, e dunque la società, si regga sullo *scambio di lavoro puro e semplice con lavoro*. Nelle differenti forme in cui il lavoro si trova in rapporto con le sue condizioni di produzione come sua proprietà, la riproduzione del lavoratore non è affatto data dal *lavoro puro e semplice*, in quanto il suo rapporto di proprietà non è l'esito, ma il presupposto del suo lavoro. Nella proprietà fondiaria, questo aspetto è evidente: nella corporazione, deve pure diventare evidente che il particolare tipo di proprietà costituito dal lavoro non poggia sul lavoro puro e semplice o sullo scambio del lavoro, ma su un legame oggettivo del lavoratore con una comunità e con condizioni che egli rinviene come già esistenti, e dalle quali egli prende le mosse come se costituissero la sua base. Esse sono anche il prodotto di un lavoro, di un lavoro storico-universale; del lavoro della comunità, del suo sviluppo storico, che non muove dal lavoro dei singoli, né dallo scambio dei loro lavori. Conseguentemente, anche il lavoro puro e semplice non è presupposto della valorizzazione. Una situazione nella quale il lavoro puro e semplice venga scambiato con lavoro - sia nella forma immediatamente viva, sia in quella del prodotto - presuppone la separazione del lavoro dal primitivo amalgama nel quale era connesso con le sue condizioni oggettive, per cui esso, da un lato, appare come lavoro puro e semplice, dall'altro il suo prodotto, come lavoro oggettivato, conserva nei suoi riguardi un'esistenza del tutto autonoma, in quanto valore. *Lo scambio di lavoro con lavoro - che in apparenza è la condizione della proprietà del lavoratore - si basa sulla mancanza di proprietà da parte del lavoratore, in quanto base del lavoro.*¹¹⁷

¹¹⁶ Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, cit., p. 122. Fusaro traduce: «il lavoro materializzato è posto, contemporaneamente, come una *non-materialità* del lavoratore, come oggettivazione di una soggettività che si contrappone al lavoratore, come *proprietà* di una volontà a lui estranea» (Marx, *Forme di produzione precapitalistiche*, p. 241-243).

¹¹⁷ Marx, *Forme di produzione precapitalistiche*, cit., pp. 249-251.

Marx tiene a rimarcarlo: checché ne dicano i classici dell'economia politica, questa non è la forma eterna del lavoro. Contro ogni ostinata naturalizzazione, Marx fa valere la potenza del suo metodo: mostrare tramite l'analisi storica dei processi materiali il portato storico determinato di ogni fenomeno umano. E se questo, per un verso, permette di cogliere come «tutte le forme (...) sono più o meno originarie, ma che sono tutte anche *esiti* del processo storico»¹¹⁸, ciò fa sì che si possa tenere ampio lo sguardo verso il futuro. Non è un caso che, allora, Marx concluda il quadro fosco del processo dell'accumulazione originaria con uno slancio alla prospettiva di fuga e, lo diciamo qui con un'anticipazione, di *prassi*. Queste le ultime righe del capitolo XXIV:

Il modo di appropriazione capitalistico che nasce dal modo di produzione capitalistico, e quindi la *proprietà privata capitalistica*, sono la *prima negazione della proprietà privata individuale, fondata sul lavoro personale*. Ma la produzione capitalistica genera essa stessa, con l'ineluttabilità di un processo naturale, la propria negazione. È la *negazione della negazione*. E questa non ristabilisce la proprietà ma invece la *proprietà individuale* fondata sulla conquista dell'era capitalistica, sulla *cooperazione* e sul *possesso collettivo della terra e dei mezzi di produzione prodotti dal lavoro stesso*. La trasformazione della proprietà privata sminuzzata poggiante sul lavoro personale degli individui in proprietà *capitalistica* è naturalmente un processo incomparabilmente più lungo, più duro e più difficile della trasformazione della proprietà capitalistica, che già poggia di fatto sulla conduzione sociale della produzione, in proprietà *sociale*. Là si trattava dell'espropriazione della massa della popolazione da parte di pochi usurpatori, qui si tratta dell'espropriazione di pochi usurpatori da parte della massa del popolo.¹¹⁹

¹¹⁸ *Ivi*, p. 193, corsivo mio.

¹¹⁹ Marx, *Il capitale. Libro I, cit.*, p. 826.

III. LA RUSSIA DELL'OBŠČINA

1. La Russia del 1861: «l'inizio di una storia interna»

Molti anni dopo che queste pagine furono scritte, troviamo Marx ad interessarsi a tempo pieno di quella che, negli anni Cinquanta, descriveva come una variante del modo di produzione asiatico: la realtà delle comunità slave. Essa, in *Forme economiche precapitalistiche*, veniva indicata come una delle forme originarie di «proprietà comunitaria diretta» e, precisamente, come una «modifica» della forma orientale¹²⁰.

Marx ed Engels avevano da sempre avuto uno sguardo rivolto ad Oriente, ma avevano nutrito grande diffidenza nei confronti della Russia zarista, nella quale vedevano un'ostinata e tenace forza controrivoluzionaria. Sin dal tempo di Pietro il Grande, si stabilisce, ai loro occhi, un nesso fondamentale che lega la Prussia alla Russia in chiave antimperiale. Ma perché la Russia possa affacciarsi effettivamente ad Occidente e dare inizio ad una più decisa modernizzazione, necessita di «trasformarsi da potenza continentale a metà asiatica in potenza marittima preponderante nel Baltico»¹²¹. Diviene così funzionale il legame con l'Inghilterra che trova nello zar (cui per prima, tra i Paesi europei, riconosce questo titolo) una sponda per la supremazia commerciale nel Baltico, soprattutto sulla Svezia.

Il legame con la Prussia si rinsalderà all'indomani della guerra dei Sette Anni e della Rivoluzione francese, sancita dalle due corrispondenti spartizioni della Polonia. Ma proprio la Rivoluzione innesca anche in Germania il processo a trazione borghese di riunificazione nazionale, nel quale la Russia non può che vedere un pericolo. Sviluppo che, tuttavia, subisce una battuta d'arresto a causa dell'invasione napoleonica. Se in un primo momento questo determina un parziale allontanamento della Russia dall'Inghilterra (nell'accettazione temporanea dello *status quo* determinato dall'espansione francese), quando si apre lo scontro diretto con la Francia i loro interessi commerciali e strategici tornano ad essere in tal senso prevalentemente convergenti. «L'impero zarista, in mancanza di un reale sviluppo del capitalismo interno, poteva ottenere il denaro che gli era indispensabile per la sua politica, in quanto collocato in un contesto di economie mercantili, solo con l'esportazione dei prodotti greggi in Inghilterra, suo principale esportatore»¹²². Quello configuratosi è di fatto il quadro della pace di Vienna.

¹²⁰ Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, cit., p. 101.

¹²¹ Karl Marx, *Secret Diplomatic History of Eighteenth Century*, London, 1969, p. 89 Opera messa all'indice nel periodo staliniano.

¹²² Poggio, *op. cit.*, p. 9.

La vittoria sulla Francia fa definitivamente della Russia il bastione della controrivoluzione, la forza di riserva determinante da impiegare nei momenti critici, cioè tutte le volte che un movimento democratico rivoluzionario ponga seriamente in pericolo l'assetto definito dal Congresso di Vienna. La funzione legitimistica è sancita ufficialmente con la costituzione della Santa Alleanza, «questa estensione dell'alleanza russo- austro-prussiana in una cospirazione di tutti i principi europei contro i loro popoli, sotto l'egida russa».¹²³

Il ruolo che di qui innanzi la Russia ha negli studi di Marx ed Engels è esattamente questo: viene guardata come bastione della controrivoluzione. Ancor più dell'Inghilterra perché, a differenza di quest'ultima, lo zar riesce ad avvantaggiarsi dei moti rivoluzionari in corso in Europa dagli anni Venti al '48 grazie alla sua posizione periferica, alla condizione sociale interna, a politiche preventive repressive dispiegate ai margini dell'impero (come avvenne in Polonia). È per questo che, come racconta Engels a proposito del programma della *Nuova gazzetta renana*, giornale diretto da Marx a Colonia tra il 1° giugno 1848 e il 19 maggio 1849, esso

consisteva in due punti principali: repubblica tedesca una, indivisibile, democratica, e guerra contro la Russia anche al fine di reintegrare la Polonia. [...] La politica estera era semplice: sostenere la causa di ogni popolo *rivoluzionario*, fare appello alla guerra generale dell'*Europa rivoluzionaria* contro la gran riserva della *reazione europea*, la Russia. A partire dal 24 febbraio (1848) fu chiaro per noi che la rivoluzione aveva un *solo* nemico veramente formidabile, la Russia, e che questo nemico sarebbe stato costretto a entrare nella lotta quanto più il movimento avesse assunto dimensioni europee. Gli avvenimenti di Vienna, di Milano, di Berlino non avevano potuto non ritardare l'attacco russo, ma il sopraggiungere finale era diventato tanto più certo, quanto più la rivoluzione si veniva avvicinando alla Russia. Ma se si riusciva a condurre la Germania alla guerra contro la Russia, era finita con gli Asburgo e con gli Hohenzollern, e la rivoluzione avrebbe vinto su tutta la linea. Questa politica permea ogni numero del giornale sino al momento dell'intervento effettivo dei Russi in Ungheria, che confermò pienamente la nostra previsione e decise della sconfitta della rivoluzione.¹²⁴

Con questa lente Marx ed Engels seguono le vicende, per loro cruciali, della Guerra di Crimea. La Russia esce dal conflitto sconfitta e, anche se sul piano esterno questo non ebbe gravi conseguenze, all'interno lo zar fu costretto a effettuare concessioni alle crescenti pressioni. È così che si giunge alla data fatidica del 1861, anno in cui, per legge dello zar

¹²³ *Ivi*, p. 10. Poggio cita F. Engels, *La politique extérieure du tsarisme*, (1890), in K. Marx, F. Engels, *Écrits sur le tsarisme et la Commune russe, Economies et sociétés*, Cahiers de l'ISEA, 7, 1969, p. 1386.

¹²⁴ F. Engels, *Marx und die 'Neue Rheinische Zeitung'*, 1848-49, in *Sozialdemokrat*, 13 marzo 1884; qui citato da K. Marx e F. Engels, *India Cina Russia*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 289.

Alessandro II, viene proclamata la fine della servitù della gleba: è la prima delle riforme “liberali” concesse al popolo russo. «Il movimento di emancipazione della servitù della gleba in Russia mi sembra molto importante, in quanto segna l'inizio di una storia interna del paese che potrà intralciare la sua tradizionale politica estera»¹²⁵. Lo zar non può fare diversamente, secondo Marx ed Engels, perché «il segreto della Russia *abroad* consisteva nel silenzio *of Russia at home*. Con il movimento interno l'incanto fu spezzato»¹²⁶. La motivazione di questa posizione va ricercata nella lettura che i due compagni danno della situazione interna russa al livello dell'analisi strutturale. Da questo punto di vista, al di là, come vedremo, del fatto che quello della Russia zarista sia o meno un modello riconducibile a quello asiatico (questione su cui le opinioni di Marx ed Engels divergeranno), resta che il suo assetto si fonda su un'unità interna basata sull'identificazione del popolo con la figura dello zar – che deve risultare, pertanto, invincibile. Principale fondamento di tale identificazione, sua legittimazione, è dunque di natura militare: la capacità dello zar di rappresentare l'estrema difesa del popolo russo e la sua capacità espansiva. Di qui la necessità di una continua espansione, a prezzo del blocco di qualsiasi genere di trasformazione interna. È per questo motivo che la sconfitta nella Russia *abroad* implica l'insorgere di processi trasformativi *at home*.¹²⁷ Da questo momento, Marx ed Engels inizieranno a concentrare maggiormente le proprie attenzioni sugli sviluppi interni, di carattere economico, sociale e politico, del colossale Stato ad oriente dell'Europa.

2. I Quaderni antropologici

Fu proprio un suo corrispondente russo – Maksim Kovalevskij – a fargli recapitare, di ritorno dagli Stati Uniti, un libro di un etnografo americano, Lewis Morgan: *La società antica*, del

¹²⁵ Karl Marx a Friedrich Engels, 29 aprile 1858, in *Marx Engels Opere*, vol. XL, Editori Riuniti, Roma, 1973, p. 340.

¹²⁶ Karl Marx a Friedrich Engels, 10 settembre 1879, in *Carteggio Marx-Engels cit.*, vol. II, Editori Riuniti, Roma, 1953, p. 306.

¹²⁷ In politica estera, i rapporti tra Prussia e Russia rimangono di collaborazione fino a che la prima, vittoriosa su Austria e Francia, non dà vita all'Impero tedesco. A questo punto risulta chiaro che la Russia non possa più valersi a proprio vantaggio della storica scissione interna alla Germania: un conflitto futuro è ormai ineludibile. Tanto che Engels arriverà a dire: «Nessun'altra guerra oggi possibile per la Prussia-Germania all'infuori di una guerra mondiale, e una guerra mondiale di una portata e di una violenza inimmaginabili fino a oggi. Saranno massacrati da otto a dieci milioni di soldati, e questi combattimenti spoglieranno l'Europa più a fondo di quanto non l'abbia mai spogliata un'invasione di cavallette. La desolazione della guerra dei Trent'anni si riprodurrebbe, ma concentrata nello spazio di tre o anni e estesa all'intero continente; fame, peste e violenza generalizzata si rovescerebbero sugli eserciti e sulle popolazioni, per effetto di volontà deliberata; si avrebbe la disintegrazione irrimediabile delle nostre complesse istituzioni del commercio, dell'industria e del credito, travolte in una bancarotta universale; il collasso dei vecchi Stati e del tradizionale sistema di potere sarà tale che le corone rotoleranno a terra a dozzine senza che si trovi qualcuno disposto a raccoglierle; impossibile prevedere quale sarà lo sbocco finale di tutto ciò e chi alla fine uscirà vittorioso dalla conflagrazione generale. Un solo risultato è assolutamente certo: il collasso generale e la creazione delle condizioni per la vittoria finale della classe lavoratrice» (cit. in Poggio, *op. cit.*, p. 20).

1877. Correva l'anno 1880 e da alcuni mesi, dopo l'amnistia che il governo francese aveva emanato a luglio, la figlia maggiore di Marx, Jenny, poté tornare nella capitale francese con suo marito, il comunardo Charles Longuet. Casa Marx, per lungo tempo quotidianamente affollata e animata dai tre nipoti, rimase vuota. «Senza te, Johnny, “Harra!” e il “Signor tè” [i nomignoli con cui Marx chiamava i tre figli di Jenny], dalla vostra partenza qui è una noia. Talvolta, quando sento voci di bambini che assomigliano a quelle dei nostri, corro alla finestra, dimenticando, per un momento, che gli ometti sono al di là della Manica!»¹²⁸. Marx, egli stesso fisicamente provato, era costretto in casa anche più del consueto, dedito alle cure della moglie Jenny, malata di cancro. Fu questo il periodo in cui si rivolse alla lettura e allo studio del libro di Morgan: fu così che scoprì la passione per lo studio di una nuova disciplina, ancora emergente – l'antropologia. Oltre a questo testo, tra le letture affrontate nello stesso periodo figurano *Java, ovvero come amministrare una colonia* (1861) di James Money, *Il viaggio ariano in India e Ceylon* (1880) di John Phear e *Lezioni sulla storia antica delle istituzioni* (1875) di Henry Maine. A partire da questo materiale furono redatti un centinaio di fogli di appunti, trascrizioni, commenti: i cosiddetti *Quaderni antropologici*. L'ultimo dei libri citati fu quello con cui entrò più aspramente in polemica, sostenendo che l'autore, di fatto, facesse male il suo mestiere di storico, dal momento che «Maine trasferisce la famiglia 'patriarcale' romana all'origine della storia»¹²⁹. Il testo che sentì più consonante fu invece indubbiamente quello di Morgan: qui egli trovò un'analisi di quelle che considera le forme originarie della vita familiare. Di qui egli trasse l'idea che fosse «la *gens* e non la famiglia, l'unità sociale dell'antico sistema tribale e della società delle origini»¹³⁰, essendo la prima più strutturata, ampia e forte della cellula monogamica, che si autonomizza solo successivamente. Oltre a questo, trovò interesse nel fatto che il termine *familia*, nella etimologia fornita da Morgan, si legasse a *famulus*, servo, perché originariamente anch'esso parte del nucleo familiare: in ciò Marx vedeva l'origine sociale della lotta di classe. La famiglia era poi luogo di nascita della divisione sociale del lavoro: come scrisse Engels pubblicando *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* e richiamandosi all'*Ideologia tedesca*, «il primo contrasto di classe che compare nella storia coincide con lo sviluppo dell'antagonismo tra uomo e donna nel matrimonio monogamico»¹³¹.

¹²⁸ Karl Marx a Jenny Longuet, 29 aprile 1881, in Marx-Engels, *Lettere 1880-83 (marzo)*,

¹²⁹ Karl Marx, *Quaderni antropologici*, cit., p. 287.

¹³⁰ Lewis H. Morgan, *La società antica*, Feltrinelli, Milano, 1970, p. 408

¹³¹ Friedrich Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti, Roma, 1993, p.33. Anche se Marx, seguendo Morgan, crede che le società antiche fossero più egualitarie rispetto alle moderne quanto alle differenze di genere.

Infine, fu anche l'attenzione di Morgan alle origini e forme della proprietà a catturare l'attenzione di Marx, che ne copiò quasi per intero una pagina:

Fin dall'avvento della civiltà, lo sviluppo della proprietà è stato così gigantesco, le sue forme così variamente articolate, i suoi usi così continuamente allargati, e la sua amministrazione (*management*) tanto abile nel favorire gli interessi dei proprietari, che la proprietà stessa è diventata una potenza in sé che è sfuggita al controllo della grande massa della popolazione. La mente umana assiste sconcertata agli sviluppi della sua stessa creazione. Verrà, tuttavia, il tempo in cui l'intelligenza umana si eleverà a riacquistare il dominio sulla ricchezza, ridefinendo i rapporti tra lo Stato e la proprietà, di cui esso è protettore, nonché gli obblighi e le limitazioni dei diritti dei proprietari. Gli interessi della società precedono quelli dell'individuo e il problema è di stabilire un rapporto giusto e armonico tra questi due.¹³²

Significa riconoscere che, per un verso, la proprietà ha, in sé, uno *sviluppo*, e che, per l'altro, questo porta ad una sua autonomizzazione tirannica rispetto ai fini per cui era stata creata in origine. In secondo luogo, questo passaggio ci dà modo di osservare come, anche per Morgan, sicuramente influenzato dal socialismo utopistico di inizio Ottocento, l'organizzazione politica risulti in ultima analisi null'altro che la «protezione» della ricchezza stessa. Nesso che Marx rese più evidente anche invertendo l'ordine delle sezioni in cui era organizzato *La società antica*: «Sviluppo dell'idea di famiglia», «Sviluppo intellettuale attraverso le invenzioni e le scoperte», «Sullo sviluppo dell'idea di governo», «Sviluppo dell'idea di proprietà». Nella scansione di Marx: «I. invenzioni, II. famiglia, III. proprietà, e IV. governo, così da rendere più evidente il nesso esistente tra le ultime due»¹³³.

Ma «verrà il tempo» in cui rapporto tra Stato e proprietà sarà ristabilito. Così Morgan:

La dissoluzione della società promette di essere l'unico possibile risultato di un corso storico in cui la proprietà e la ricchezza continuassero a essere il fine e l'obiettivo dell'umanità; questo perché un cosiffatto corso storico contiene in sé gli elementi dell'autodistruzione. Democrazia nel governo, fratellanza nei rapporti sociali, eguaglianza di diritti e privilegi, e istruzione per tutti senza discriminazioni: così ci dobbiamo prefigurare quella futura condizione della società verso cui ci spingono, costantemente, l'esperienza, l'intelligenza e le conoscenze finora accumulate. Sarà (un tipo di società superiore) un ritorno, in forma superiore, della libertà, dell'eguaglianza e della fraternità delle antiche *gentes*.¹³⁴

¹³² Marx, *quaderni antropologici, cit.*, p. 90. Parentesi aggiunta da Marx.

¹³³ Musto, *op. cit.*, p. 25.

¹³⁴ Morgan, *La società antica, cit.*, p. 403.

Torneremo più avanti a richiamare questo passaggio. Ci basti per ora sottolineare l'interesse di Marx per queste *forme precapitalistiche* che, come ben sappiamo, lo avevano incuriosito sin dagli anni Cinquanta e che ora può studiare con l'arricchimento di conoscenze di provenienza storica e geografica diverse (gli elementi base dell'antropologia).

3. L'*obščina*

Lo stesso Kovalevskij che gli aveva spedito il libro di Morgan era autore di un *La proprietà comune della terra* (1879), che Marx lesse negli stessi anni. Era uno dei diversi volumi in russo che, a partire dal 1869, aveva iniziato a collezionare nella sua biblioteca personale e che presto raggiunsero un numero considerevole. Aveva iniziato a studiarne la lingua, all'insegna della massima «una lingua straniera è un'arma nella lotta della vita» e, come riferisce Paul Lafargue, «quando si diede al russo (...), dopo sei mesi di studio se ne era già impadronito, al punto da godere la lettura dei poeti e degli autori russi che più stimava: Puškin, Gogol', Ščedrin»¹³⁵. Anche la moglie Jenny scrisse a Engels del fatto che Marx, allo studio del russo, si era dedicato «come fosse una questione di vita o di morte»¹³⁶.

L'anno prima che intraprendesse questo studio, il 30 settembre del 1868, Nikolaj Daniel'son, economista di orientamento populista, gli aveva scritto una lettera per comunicargli che un editore di San Pietroburgo era intenzionato a pubblicare *Il Capitale*.

La notizia aveva rallegrato Marx ma la vecchia diffidenza verso i russi aveva ben presto avuto la meglio. Il fatto che «la prima nazione straniera che traduce *Il Capitale* sia la Russia (...) non va sopravvalutato»: «l'aristocrazia russa», aveva subito scritto all'amico Kugelmann, «va sempre a caccia di quanto di più radicale si produce in occidente», ma «ciò non impedisce a questi stessi russi di diventare dei mascalzoni non appena entrano al servizio dello Stato».¹³⁷

Ma quando, un anno dopo, mentre Marx è intento nei suoi studi per il terzo libro del *Capitale* (soprattutto in merito alla questione della rendita fondiaria), lo stesso Daniel'son gli spedisce il libro di Flerovskij sulla *Situazione della classe operaia in Russia*, la sua opinione inizia a cambiare. «Nella biografia intellettuale di Marx la lettura di Flerovskij è un evento»¹³⁸ di tale importanza che nel febbraio del 1870 scriverà ad Engels per comunicargli l'entusiasmo e la sorpresa suscitati dalla lettura del libro di Flerovskij, «il libro più importante dopo il tuo

¹³⁵ Paul Lafargue, in Enzensberger (a cura di), *Colloqui con Marx ed Engels*, cit., pp. 244-245.

¹³⁶ Jenny Marx a Engels, 17 gennaio 1870.

¹³⁷ Alberto Burgio, *Strutture e catastrofi. Hegel Kant Marx*, Editori Riuniti, Roma, 2000, p. 203.

¹³⁸ *Ivi*, p. 204.

sulla condizione degli operai»¹³⁹. Negli stessi giorni viene accolta nell'Internazionale la sezione russa che aveva fatto richiesta di ingresso. Marx se ne fa di persona rappresentante presso il Consiglio generale di Londra.

È l'inizio di una stagione di vera e propria scoperta del mondo intellettuale, culturale, ma soprattutto economico, sociale e politico russo. Che, effettivamente, è in quegli anni in fibrillazione. Al centro di questo dibattito sta una questione che per i corrispondenti di Marx risulta essere di cruciale importanza e che, ridotta all'osso, è sintetizzabile in un quesito: la Russia deve *necessariamente* passare attraverso una fase di industrializzazione (attraverso l'instaurazione del modo di produzione borghese) oppure è pensabile un *salto diretto* dalla sua condizione di arretrata economia agricola al socialismo?

Centro del dibattito è la cellula base dell'economia contadina russa: l'*obščina*, la comunità contadina in cui, ancora negli anni in cui Engels e Marx scrivono, vive almeno il 60% della popolazione. È questo il tema che risulta essere all'intersezione tra due grandi correnti del pensiero russo di quegli anni: le tradizioni slavofile e populiste, per lungo tempo erroneamente sovrapposte (dagli stessi Marx ed Engels). Se, in linea di massima, entrambi i filoni di pensiero tendono a sottolineare le potenzialità dell'*obščina*, le posizioni nel merito sono tra le più diverse. C'è chi, come Herzen, lega a doppio filo due obiettivi fondamentali: «preservare la comune e rendere libero l'individuo», credendo che dal primo dipenda necessariamente il secondo. Il focus è qui su quell'autonomia che viene, invece, in parte criticata da autori come Tkačëv, primo esponente della corrente del “materialismo economico”, il quale metteva in risalto la centralità dell'*obščina* nell'opposizione al modello liberale occidentale. Ai suoi occhi, quest'ultimo si legava indissolubilmente al modello individualista che egli tenacemente rigetta e combatte: alleggerisce così fortemente l'importanza del primo polo nella dialettica tra individuo e comunità (nella quale gli altri populisti vedevano lo specifico della comune russa) da attirarsi le accuse di voler raggiungere uno stato di totale livellamento dei bisogni (e annullamento dell'individuo).

Emerge chiaramente, di qui, come i russi abbiano uno sguardo, sì, costantemente rivolto a Occidente, ma il modo in cui ne recepisco le istanze varia dalla ricezione valorizzante, alla diffidenza sospettosa, all'aperta ostilità. È di quest'ultimo avviso, per esempio, Michajlovskij: la modernità è precisamente negazione dell'individualità, poiché essa, fondandosi sulla divisione sociale del lavoro, la rende funzione dell'insieme. Anticipando di alcuni anni le opere di Marx, si innesta su questa prospettiva una critica acutissima delle condizioni di reificazione,

¹³⁹ *Ibidem*.

alienazione e classismo su cui l'Occidente ha fondato la sua storia e, soprattutto, il suo *progresso*. Al contrario, l'*obščina* riesce ad essere luogo della piena realizzazione dell'uomo: «il contadino russo, come l'uomo primitivo, vive una vita povera ma piena; essendo economicamente autosufficiente egli è, di conseguenza, un uomo indipendente, 'compiuto', 'totale'. Soddisfa tutti i suoi bisogni con il suo lavoro, facendo uso di tutte le sue capacità è contemporaneamente sia contadino che artigiano, sia pastore che artista»¹⁴⁰. Posizioni che, come si può immaginare anche a fronte di queste poche parole, furono da subito tacciate di conservatorismo slavofilo. Ma, al contrario, Michajlovskij si richiamava a questo contesto “originario” per il suo potenziale rivoluzionario antizarista. E, per questo, predicava la necessità di un incontro tra gli ideali universali dell'intelligencija «sradicata» (che ha potuto viaggiare e vedere come stanno le cose nell'Occidente capitalistico, farsi portavoce di valori *universali*) e il popolo russo: tra un anticapitalismo “riflesso” e uno “naturale”. Una posizione che, non a caso, trovava la vicinanza di Tolstoj.

Anche Bakunin si impegnò sul tema, criticando impostazioni, come quest'ultima, che guardavano con occhio ottimistico la realtà dell'*obščina*. In essa non è possibile riscontrare un'effettiva, piena libertà perché inscritta in un assetto sociale (patriarcale) tipicamente asiatico: esso è fondato sulla sottomissione di tutto il popolo all'autorità unica ed assoluta dello zar. L'*obščina* non è che il tramite dell'esercizio di questo potere tirannico.

Il dibattito va via via inaridendosi fino ad esaurirsi definitivamente attorno agli anni Novanta del XIX secolo: il capitalismo ha, ormai, sviluppato i suoi germi e la possibilità di uno sviluppo dell'*obščina* in senso più ampio sembra già anacronistico. È questa la posizione dei sedicenti “marxisti russi”, soprattutto di Plechanov, che ne è il capofila. Sarà questa, peraltro, la sostanziale impostazione teorica della tradizione rivoluzionaria leninista, anche se, è qui bene osservarlo con Poggio, Lenin è, «tra i rivoluzionari russi, quello che più si avvicina alla posizione populista, soprattutto nel periodo della rivoluzione del 1905-7»¹⁴¹. In quegli anni, è ancora il 77% della popolazione contadina a vivere in *obščiny*: ritrattando rispetto a quanto aveva scritto in *Sviluppo del capitalismo in Russia* (riconoscendo cioè di averne sovrastimato la presa sulle campagne), Lenin si rende conto che è impossibile una rivoluzione priva del sostegno dei contadini: tra loro occorre allora trovare o dare vita a soggettività complici degli operai. Tuttavia, all'indomani della Rivoluzione d'ottobre, è proprio la dimostrazione di vitalità e forza dei contadini, che si riappropriarono delle terre che consideravano di loro comune

¹⁴⁰ A. Waliki, *Marxisti e populistici: il dibattito sul capitalismo*, Jaka Book, Milano 1973, p.54.

¹⁴¹ Poggio, *op. cit.*, p. 193.

proprietà, a renderne necessario un sanzionamento tramite la legge «Sulla socializzazione della terra» (1918). La prontezza della risposta contadina mostra come, nonostante i movimenti di profonda trasformazione che avevano attraversato la Russia almeno dalla simbolica data del 1861, le realtà comunitarie fossero ancora profondamente radicate del tessuto sociale e culturale del Paese – e continueranno, pur in forma diversa, ad esserlo.

Per tutto l'arco che va dall'inizio del movimento rivoluzionario in Russia sino ai nostri giorni, la questione agraria è il problema di fondo, la chiave per la comprensione dei processi storici ivi sviluppatasi e l'individuazione delle loro peculiarità. Questa conclusione è stata punto di partenza del movimento populista; il marxismo russo si svilupperà quando il diffondersi del capitalismo sembra stia livellando tutte le peculiarità, tutte le eredità storiche. Nondimeno la lotta sarà durissima, le rivoluzioni del 1905 e del 1917 sono due momenti fondamentali di questa lotta, la diade *obščina*-rivoluzione riappare dopo che a lungo, il punto all'ordine del giorno era stato uno solo: sviluppo del capitalismo, distruzione dell'*obščina*.¹⁴²

4. La posizione di Engels

Tra i marxisti russi, sia del XIX che del XX secolo, rimane aperta una questione, cui abbiamo già avuto modo di accennare: quello slavo è effettivamente un modello assimilabile a quello asiatico? È, come si è detto, la posizione prevalente tra i “marxisti russi” e gli anarchici rivoluzionari bukuniani, ma è, questa, anche la convinzione di Engels. Non è, però, quella di Marx – almeno da un certo momento in poi. Su questo tema, dunque, il solido connubio tra gli studiosi mostra la sua interna dialettica e, a nostro avviso, ciò ci dà modo di cogliere la singolarità del tema. La divergenza è tale da diventare anche motivo di scherzo. Al proposito, Lafargue riporta di un'occasione in cui Engels si sarebbe rivolto così all'amico: «Brucerei con piacere le pubblicazioni sulla situazione dell'agricoltura in Russia che ti impediscono, da anni, di portare a termine *Il capitale*»¹⁴³.

Per Engels è evidente il fatto che in Russia non ci sia modo di attuare una transizione rapida al socialismo. L'*obščina* non è ormai più da tempo, secondo Engels, una forma di comunismo primitivo, dove avviene, come sosterebbero i populisti, una piena realizzazione dell'uomo. Occorre riconoscere come «in Russia la proprietà comune si è ormai lasciata alle spalle da tempo il proprio periodo aureo e tutto lascia pensare che vada incontro alla propria dissoluzione»¹⁴⁴. Di più: l'*obščina* è ormai diventato uno strumento nelle mani dello Stato per

¹⁴² Poggio, *op. cit.*, p. 198.

¹⁴³ Paul Lafargue, in Enzensberger (a cura di), *Colloqui con Marx ed Engels*, cit., p. 429.

¹⁴⁴ Friedrich Engels, *Condizioni sociali in Russia* (1875), in Marx e Engels, *India Cina Russia*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 227.

l'esazione delle imposte (uno strumento di dominio da parte dell'autocrazia zarista) e la lottizzazione delle terre ha spinto irrimediabilmente la Russia sulla strada della divisione sociale del lavoro. In secondo luogo, è inutile cercare nella comune russa il segno di una naturale propensione al socialismo, dal momento che «la proprietà comune del suolo e della terra è un'istituzione che si ritrova, a un basso grado di sviluppo, presso tutti i popoli indoeuropei»¹⁴⁵. Tutto ciò, unito alle condizioni di isolamento reciproco «assoluto» delle comuni, «genera in tutto il paese interessi bensì omogenei, ma tutt'altro che comuni»: è questa «la base di partenza del *dispotismo orientale*; e questa forma sociale, dovunque è prevalsa – dall'India fino alla Russia –, l'ha sempre prodotto, vi ha sempre trovato il suo coronamento. Non solo lo Stato russo *in genere*, ma la sua forma *specificata*, il dispotismo zarista, lungi dall'essere sospeso in aria è dunque il prodotto logico e necessario della struttura sociale»¹⁴⁶.

E, comunque, «è storicamente impossibile che un grado di sviluppo economico inferiore scioglia i misteri e i conflitti che si sono sprigionati, e solo potevano sprigionarsi, da uno stadio molto superiore»¹⁴⁷.

Non rimangono che due vie perché in Russia si realizzi la rivoluzione e l'avvento del comunismo. La prima è che il processo di modernizzazione pervenga a compimento come è successo in Occidente e, così, l'instaurazione del modo di produzione capitalistico. Ciò realizza la premessa necessaria alla rivoluzione: la creazione di una classe antagonista a quella borghese, cioè il proletariato industriale. La seconda ipotesi è quella di un'effettiva transizione accelerata al comunismo, ma qui la condizione è che la rivoluzione sia fatta dapprima là dove è più vicina alla sua effettiva realizzazione, cioè nell'Occidente che ha dato vita per primo al modo di produzione capitalistico. E che di qui essa poi si espanda a tutto il mondo.

Solo quando l'economia capitalistica sarà superata nella sua stessa patria e nei paesi della sua fioritura, solo quando ai paesi meno progrediti sia dato d'imparare dal loro esempio 'come si fa', come si mettono al servizio della collettività le forze produttive moderne divenute patrimonio comune, solo allora essi potranno lanciarsi in questo processo abbreviato di sviluppo. Ma lo faranno con la sicurezza di riuscirvi. Ciò vale per tutti i paesi capitalistici, non solo per la Russia; per questa, tuttavia, sarà più facile che per altre nazioni perché qui una parte della popolazione si è già impadronita delle conquiste intellettuali dell'evoluzione

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 225.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 226.

¹⁴⁷ F. Engels, *Bilanci finale nel poscritto di Engels a «Condizioni sociali in Russia»* (1894), in Marx e Engels, *India Cina Russia*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 278.

moderna, e quindi la trasformazione sociale potrà avvenirvi, in periodo rivoluzionario, quasi contemporaneamente che da noi¹⁴⁸

Alla base di questa concezione sta una lettura “scientifica” della teoria espressa nel *Capitale* e nelle altre opere firmate da (e con) Marx. E questo, nella fattispecie, nell’interpretazione dei processi di evoluzione storica. Potremmo dire che Engels rimane molto più attaccato di quanto non faccia il Marx della maturità all’ipotesi stadiale nella sua concezione universale o, in altre parole, che «Engels non metterà mai in discussione l’idea della progressività del capitalismo e l’assunto deterministico che in esso scorge l’antefatto ineludibile del comunismo e la garanzia del suo immancabile avvento»¹⁴⁹. Il che non significa affatto che il cammino verso il comunismo sia una marcia trionfale del progresso. Anzi, l’accumulazione del capitale, per come si configurò in Europa Occidentale,

è un giochetto da bambini in confronto a ciò che si sta verificando in Russia. Prima di tutto, il fenomeno si riproduce su scala tre o quattro volte maggiore, in secondo luogo, il rivolgimento provocato nelle condizioni del lavoro contadino da questo passaggio è infinitamente più radicale. Il contadino francese venne assorbito nell’orbita della manifattura solo lentamente; quello russo è travolto dalla sera alla mattina nel vortice della grande industria. Se la manifattura uccise i contadini col seicentesco moschetto, la grande industria li uccide col fucile a ripetizione dell’ottocento.¹⁵⁰

5. Marx e i Russi

Ma cosa ne pensa Marx di tutto ciò? Come interagisce con questo mondo, dal quale è estremamente affascinato, nel momento del suo massimo fermento? Che opinione si fa sull’obščina?

Inizialmente, «pochi giorni dopo» aver ricevuto la proposta di pubblicazione del *Capitale* da Daniel’son, «in un lettera a Engels, Marx aveva definito una “porcheria” il sistema della comune contadina (l’obščina, fulcro del progetto populista), pronosticandone con compiacimento l’imminente dissoluzione»¹⁵¹. Ma la lettura di Flerovskji, prima, e il contatto

¹⁴⁸ *Ivi*, pp. 278-279. Cfr. Engels a Daniel’son, 17 ottobre 1893: «Non si sarebbe potuto, in Russia più che altrove, sviluppare il primitivo comunismo agrario in una forma sociale superiore, se questa non fosse già esistita in un altro paese in modo da servirle da campione. Poiché questa forma superiore, dovunque si renda possibile storicamente, è il prodotto necessario della forma di produzione capitalistica e dell’antagonismo sociale dualistico da essa provocato, la possibilità che si sviluppasse direttamente dalla comune rurale, se non come imitazione di un modello altrove esistente, era da escludere».

¹⁴⁹ Burgio, *op. cit.*, p. 207.

¹⁵⁰ Friedrich Engels, *Cause e riflessi della grande carestia 1891* (1893), in Marx e Engels, *India Cina Russia, cit.*, p. 255.

¹⁵¹ Burgio, *op. cit.*, p. 203.

con Lopatin, il primo traduttore del Capitale, poi, gli fecero cambiare idea. Fu infine la lettura dei testi di Černyševskij a cambiare le sue opinioni in modo definitivo, facendogli superare «la diffidenza che l’aveva sin qui indotto ad assimilare populisti a slavofili ed anarchici facendo di tutt’un erbe un fascio. E si persuade dell’importanza della lotta rivoluzionaria che i primi vanno conducendo sulla base di un programma socialista»¹⁵².

Di Černyševskij, lo colpisce anzitutto la descrizione della capacità che l’*obščina* mostra di resistere alla pressione fiscale e all’«incipiente sviluppo capitalistico: è la capacità di preservare al proprio interno una salda rete di relazioni umane, dove l’autonomia degli individui e del lavoro non confligge con la solidarietà del gruppo e con un fondamentale sentimento egualitario»¹⁵³. Essa viene insomma descritta come luogo di piena e simultanea liberazione e realizzazione della persona umana e, al contempo, della stessa comunità. Tanto che Marx scriverà a Daniel’son della sua volontà di farne tradurre degli scritti per renderlo noto al pubblico occidentale e sostituirà, nella nuova edizione del primo libro del *Capitale*, l’accenno polemico ai populisti con un elogio del «grande e dotto critico russo Černyševskij»¹⁵⁴.

Quest’ultimo apparteneva alla corrente dei populisti che, invece di sottolineare le continuità tra il contesto russo e il modo di produzione asiatico, ponevano l’accento sulle peculiarità del primo. Questo, in virtù, *in primis*, del singolare rapporto che qui intercorre tra Stato e società civile: il primo non risulta essere né un «rappresentante» della comunità né una sua «sintesi astratta». Quello che si instaura tra popolo e imperatore è un rapporto di tipo «mistico-religioso», piuttosto che politico: manca, di fatto, un «rapporto organico» con la società – la quale, per parte sua, legittima il potere imperiale in quanto potere essenzialmente militare: capace di difendere i confini e di mobilitare il popolo per espandersi (lo abbiamo già visto).

Lo Stato russo ha imposto la sua autorità sulla vita quasi vegetativa delle «comuni» presentandosi come il loro difensore contro la minaccia asiatica dei nomadi prima, di tutti gli Stati confinanti dopo; così in Russia, come ripetutamente è stato detto, lo Stato è essenzialmente una macchina militare che deve continuamente

¹⁵² *Ivi*, p. 204.

¹⁵³ *Ivi*, p. 210.

¹⁵⁴ Marx, *Il capitale*. Libro I, cit., p. Cfr. la testimonianza di Dimitrij Richter del 1875, che, entrando nello studio di Marx, dice: «Marx infatti era in casa. Stava, come al solito, nel suo studio, un vasto locale con tre o quattro finestre, che davano sulla strada. L’arredamento era semplice, come immaginavo: lungo le pareti scansie piene di libri, quasi al centro della stanza una scrivania disadorna non molto grande, e un paio di seggiole e di poltrone; non ricordo se ci fosse anche un divano, e dipinti o ritratti alle pareti. Notai solo una cosa: sulla mensola del camino, in una semplice cornice, c’era una fotografia di Černyševskij, una copia della famosa immagine presa quando egli partiva per l’esilio. Era un dono, come Marx mi raccontò in seguito, di un amico russo, probabilmente di Lopatin.» (Dimitrij Ivanovič Richter, in Enzensberger (a cura di), *Colloqui con Marx ed Engels*, cit., pp. 338).

cercare di riproporre la sua funzione, da cui l'espansionismo continuo del regime zarista, che tanto impressionava gli europei del secolo scorso. D'altra parte, mancando un rapporto organico con la società, lo Stato russo può reggersi solo bloccando ogni evoluzione interna; il dispotismo è una scelta obbligata.¹⁵⁵

Quello che dunque prende corpo è un «rapporto esogeno» dello Stato con l'*obščina*. Il che lo rende essenzialmente diverso dal modello asiatico. Ed è questo, anche, il motivo per cui tra i militanti populistici nasce una frangia rivoluzionaria che mira a colpire lo zar, «incarnazione» dello Stato. Se cadesse lo zar, cadrebbe il potere imperiale tutto. Tant'è che, quando ciò avvenne, in Russia non rinacque più un partito zarista.

È qui da sottolineare come ad accomunare i populistici sia, tuttavia, esattamente un tratto rivoluzionario che fonda la possibilità della transizione sul ridefinirsi del rapporto Stato-*obščina*: «i populistici sono coloro che volevano abbattere lo Stato per liberare l'*obščina*. Non si può far rientrare nella corrente populista chi mirava semplicemente ad una conquista dello Stato, ad una gestione del potere da parte di una minoranza rivoluzionaria; non si può considerare populista rivoluzionario chi pensava alla possibilità di una coesistenza tra Stato e *obščina*»¹⁵⁶. E, in realtà, l'opzione terroristica fu sempre presente all'interno del gruppo di «Terra e Libertà». È solo dopo la sua rinascita e la sua scissione nei due gruppi di «Ripartizione nera» e «Volontà del popolo» che si rende più sensibile la divergenza: mentre la prima giudicò l'azione terroristica di secondo piano o da evitare, la seconda la seguì fino all'attentato ad Alessandro II.

In questa fase, apparteneva al primo gruppo anche Vera Zasulič, che, dopo aver compiuto un attentato ai danni del capo della polizia di San Pietroburgo, si era rifugiata a Ginevra. Di qui, il 16 febbraio del 1881, spedì una lettera al 41 di Maitland Park Road, dove Marx poté leggerla qualche giorno dopo. La giovane rivoluzionaria gli si rivolgeva, esprimendogli la sua ammirazione, per cercare un suo parere sulle vicende e lo scenario politico russo: lui che ha, con *Il capitale*, profondamente influenzato le «discussioni sulla questione agraria e sulla (...) comune rurale (...) meglio di chiunque altro» avrebbe potuto indirizzarne il prosieguo. Era, diceva la Zasulič, questione «di vita o di morte» – anche in senso letterale, per il «destino personale dei (...) socialisti rivoluzionari».

Questo il dibattito, per come viene presentato nelle parole della Zasulič:

¹⁵⁵ Poggio, *op. cit.*, p. 191.

¹⁵⁶ Poggio, *op. cit.*, p. 192.

La comune rurale, liberata dalle eccessive esigenze del fisco, dai pagamenti alla nobiltà e dall'amministrazione arbitraria, è capace di svilupparsi sulla strada socialista, ovvero di organizzare, poco a poco, la sua produzione e la sua distribuzione dei prodotti sulle basi collettiviste. In questo caso, i socialisti rivoluzionari devono dedicare tutte le loro forze alla liberazione della comune e al suo sviluppo. Se, al contrario, la comune è destinata a perire, ai socialisti, come tali, non resta che darsi al calcolo, più o meno esatto, per scoprire tra quante dozzine d'anni la terra dei contadini russi passerà dalle loro mani a quelle della borghesia e in quanti centinaia di anni, forse, il capitalismo raggiungerà in Russia uno sviluppo simile a quello dell'Europa occidentale. Essi dovranno, allora, fare la propaganda solamente tra i lavoratori delle città, che saranno continuamente sommersi dalle masse di contadini che, in seguito alla dissoluzione della comune, verranno gettati sulle strade delle grandi città alla ricerca di un salario.

La seconda fazione è composta da coloro che, dichiarandosi «discepoli [di Marx] per eccellenza: “Marxisti”» – «e il più forte dei loro argomenti era “è Marx che lo ha detto”» – credevano che la «comune rurale [fosse] una forma arcaica che la storia, il socialismo scientifico – in una parola tutto ciò che c’[era] di più indiscutibile –, condannava a perire».

La missiva, tutto sommato abbastanza stringata, arrivava al punto: la richiesta di una risposta, almeno «sotto forma di una lettera (...), da tradurre e pubblicare in Russia», che esprimesse la sua opinione «sul destino possibile della (...) comune rurale e sulla teoria della necessità storica per ogni paese del mondo di attraversare tutte le fasi della produzione capitalistica»¹⁵⁷.

È una richiesta che arriva, lo sappiamo, mentre Marx è intento a studiare questioni esattamente contigue. Ma la lettera della Zasulič diventa, per un verso, un motivo di approfondimento di specifici filoni dei ragionamenti in cui Marx è impegnato; per l’altro, coglie in modo estremamente limpido e semplice un punto talmente denso dell’opera di Marx che questi è costretto a “scoprire le carte” – o, meglio, a far pervenire a maturazione una serie di presupposti latenti in tutta la sua opera.

6. Ortodossie marxiste

«Per quasi tre settimane, Marx rimase immerso nelle sue carte, essendo ben consapevole di dover fornire una risposta a un interrogativo teorico di grande spessore e, ancor più, di dover esprimere la sua posizione su una concreta e dirimente questione politica»¹⁵⁸. Il risultato di questo lavoro è una risposta tutto sommato minuta, scritta in francese. Minuta, soprattutto se

¹⁵⁷ Traggo queste citazioni dalla traduzione della lettera di Vera Zasulič a Marx da parte dell’autore di Musto, *L’ultimo Marx, cit.*, pp. 51-52.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 62.

confrontata ai tre lunghi abbozzi che ne avevano preceduto la stesura. Addirittura, Marx si scusa di non aver pienamente soddisfatto la richiesta rivoltagli di spedirle qualcosa che sarebbe potuto andare in stampa e diffuso.

È, questa, una delle ragioni per cui questa lettera, per noi di estrema importanza, fu a lungo poco considerata dagli studiosi di Marx – ma non è di certo il primo dei motivi: in realtà sarà la stessa Zasulič a decidere, su consiglio di Plechanov, di non diffondere la risposta di Marx, i cui abbozzi furono ritrovati solo nel 1911 da Rjazanov.¹⁵⁹ E a motivare ulteriormente la confusione è un altro disguido della storia. Nel 1877 Marx scrisse una lettera a una celebre rivista pietroburchese, gli *Otečestvennye zapiski*. Doveva essere la replica a un articolo qui comparso firmato da Nikolaj Michailovskij, altro rappresentante di primo piano del movimento populista, che imputava a Marx di aver sostenuto l'impossibilità della sopravvivenza della comune agricola russa. Egli si rifaceva, per la verità, solo all'accento polemico rivolto ad Herzen (di cui Michailovskij condivideva se non altro l'idea di fondo dell'importanza e della vitalità della comune contadina russa) contenuto nella appendice alle note del *Libro I* del *Capitale*. Marx, «che detestava l'ambiguità teorica»¹⁶⁰ e che, nel frattempo, aveva avuto modo di studiare ben più approfonditamente le condizioni storico-sociali e il panorama culturale e politico russo, volle far immediata chiarezza sulle sue posizioni. È, quello della lettera agli *Otečestvennye zapiski*, un testo che, letto in parallelo alla lettera alla Zasulič e ai relativi abbozzi, non lascia spazio al dubbio. Ma, anche in questo caso, per ragioni che non è dato sapere, la lettera rimase allo stato di bozza e non fu mai spedita. Verrà pubblicata solo quasi dieci anni dopo a Ginevra. Marx era mancato tre anni prima.

Per tutti questi motivi, la posizione di Marx sulla situazione russa rimase a lungo poco conosciuta e altrettanto a lungo si è discusso circa la trasparenza della risposta di Marx alla Zasulič. Furono *in primis* i «marxisti» come Plechanov, come si è visto, a passare sotto silenzio l'ipotesi marxiana, che presto prenderemo diffusamente in esame. Non solo né tanto con la “censura” dei testi da cui questa traspariva, quanto con la loro lettura, che presto divenne *ortodossia marxista*, imponendosi cioè come canone interpretativo dell'opera di Marx.

Anche Lenin, per esempio, commentando la lettera diretta agli *Annali patrii*, sostenne che «dalla dichiarazione di Marx risulta in modo assolutamente chiaro che egli ha evitato di rispondere sulla sostanza». Questa risposta ci mostrerebbe «con particolare evidenza che Marx evita di rispondere sulla sostanza della questione, di analizzare la situazione russa sulla cui

¹⁵⁹ Cfr. Burgio, *op. cit.*, p. 231, nota 105.

¹⁶⁰ Musto, *op. cit.*, p. 60.

*base soltanto si può risolvere il problema»*¹⁶¹ Di qui i tentativi di censura degli scritti incriminati, per volontà di Lenin e poi di Stalin.¹⁶²

Anche Martin Buber analizza diffusamente la lettera alla Zasulič in *Sentieri in Utopia*: «benché si tratti soltanto di una serie di abbozzi frammentari, queste note mi sembrano il tentativo più importante di abbracciare sinteticamente il tema delle comunità di villaggio russe»¹⁶³. Ma, poi, arriva a formulare un giudizio conclusivo che sostiene esista una «ambiguità» nella posizione presa da Marx - vero è che Buber non doveva avere presente la lettera all'*Otečestvennye zapiski*¹⁶⁴.

Tuttavia, ci pare di concordare con Poggio (e con Musto, che si dice anch'egli concorde con la tesi di quest'ultimo¹⁶⁵), nel sostenere che la posizione assunta da Marx sia tutt'altro che ambigua o torbida. Semmai, se ci fu esitazione (che sarebbe confermata dalla presunta volontà dell'autore di non recapitare la prima lettera e dall'asciuttezza del testo della redazione definitiva seconda), ciò si può addurre al fatto che, senz'altro, il tema in questione era «esplosivo (...) per le sue implicazioni politiche e teoriche» (come la Zasulič giustamente diceva: ne va dei *destini* di singoli rivoluzionari). Se anche Marx ci apparisse timido, insomma, c'è un perché. Ma non sembra da ciò di poter concludere che la sua risposta sia, nella sua sostanza, equivocabile.

7. Marx e l'*obščina*

Infine, poiché ritengo dover impedire "ogni estrapolazione," parlerò senza ambagi. Per poter giudicare in conoscenza di causa lo sviluppo economico della Russia, ne ho appresa la lingua e quindi studiato per lunghi anni le pubblicazioni, ufficiali e non, guardanti questo soggetto. Sono giunto alla seguente conclusione: se la Russia continua a battere il sentiero sul quale dal 1861 ha camminato, perderà la più bella occasione che la storia abbia mai offerto a un popolo, e subirà tutte le inevitabili peripezie del regime capitalistico.¹⁶⁶

Questa è la posizione di Marx, finalmente. E qui è chiaro: l'istaurazione del modo di produzione capitalistico non è inevitabile. Questo perché, *in primis*, in Russia non si è ancora realizzato un passaggio decisivo: quello alla proprietà privata. Qui, dunque, non si è ancora

¹⁶¹ V. I. Lenin, *Chi cosa sono gli «amici del popolo» e come lottano contro i socialdemocratici*, p. 268.

¹⁶² Poggio, *op. cit.*, p. 157.

¹⁶³ Martin Buber, *Sentieri in Utopia*, Marietti, Milano 1967, p. 109.

¹⁶⁴ Poggio, *op. cit.*, p. 145.

¹⁶⁵ Musto, *op. cit.*, p. 72 (nota 92).

¹⁶⁶ Karl Marx, *Lettera alla redazione degli "Otečestvennye zapiski" (1877)*, in Marx, Engels e Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, Feltrinelli, Milano 1970, p. 285.

realizzato il movimento tipico dell'accumulazione che, per come è stato descritto nel capitolo sull'accumulazione originaria, realizza il passaggio da un tipo particolare di proprietà privata ad un altro tipo di proprietà privata. In Russia, invece, permane ancora una forma di proprietà collettiva.

In tutti gli abbozzi, nella redazione finale della lettera alla Zasulič e anche nella lettera diretta alla redazione degli *Otečestvennye zapiski*, Marx richiama un passaggio: quello pubblicato nell'introduzione all'edizione francese del *Capitale*, che recita così: «alla base del sistema capitalista si trova dunque la separazione radicale del produttore dai suoi mezzi di produzione... la base di ogni evoluzione è l'espropriazione dei coltivatori. In modo radicale essa si è compiuta solo in Inghilterra... Ma tutti gli altri paesi dell'Europa occidentale sperimentano lo stesso movimento (*Il capitale*, ed. francese, p. 325)». Commenta lo stesso Marx: «La "fatalità storica" di questo movimento è dunque espressamente limitata ai paesi dell'Europa occidentale. Il motivo di questa limitazione è indicato nel seguente passaggio del capitolo XXXII: "La proprietà privata, basata sul lavoro personale... sarà soppiantata dalla proprietà privata capitalistica, basata sullo sfruttamento del lavoro altrui. sul lavoro salariato" (I. c., p. 340)»¹⁶⁷. Il passaggio era *inevitabile* solamente date le condizioni storiche presenti nell'Europa occidentale. Pienamente (nella loro «forma classica») solo in Inghilterra.

Polemizzando con Michailovskij (ma soprattutto con i sedicenti "marxisti"¹⁶⁸), che gli imputavano (o riconoscevano) una matrice deterministico-fatalista della sua teoria, dopo aver riportato questa descrizione del percorso dell'esproprio dei contadini in Europa occidentale, Marx domanda:

¹⁶⁷ Karl Marx, *Lettera a Vera Zasulič*, in Marx, Engels e Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, Feltrinelli, Milano 1970, p. 278.

¹⁶⁸ Cfr. Poggio, *op. cit.*, p. 148 (nota 99): «Anche a questo proposito si deve notare che spesso si considera la lettera all' *Otečestvennye zapiski* come una risposta ad un attacco di Michajlovskij. È vero invece che Marx deve cominciare a difendersi dai marxisti. Michajlovskij si era limitato ad evidenziare in quale impasse sarebbero caduti i sostenitori dell'applicazione meccanica dell'analisi mariana concernente il passaggio dal capitalismo al socialismo nelle specifiche condizioni russe. Marx non accetta l'interpretazione che Michajlovskij dà della sua teoria dello sviluppo sociale, interpretazione che peraltro non fa che riprendere e portare alle estreme conseguenze quella dei discepoli russi di Marx. Quindi la polemica di Marx è in definitiva rivolta contro i suoi interpreti "ortodossi" e solo contingentemente contro Michajlovskij. Non ci sembra abbia afferrato i termini della questione lo Zilli che pure si sofferma sull'episodio (cfr. V. Zilli, *La rivoluzione rasa del 1905*, Napoli 1963, p. 194); questi, in generale, non sembra tenere in alcun conto – non diciamo il significato complessivo dell'opera marxiana – ma le esplicite prese di posizione che vi si trovano a proposito della Russia. A suo avviso infatti Marx «era intento a ricercare le leggi universali dello sviluppo storico valide per ogni paese e per ogni età, e mirava [...] ad una formulazione 'scientifica' dell'attività rivoluzionaria» (*op. cit.*, p. 182). Per questo motivo in Russia, anche dopo gli anni 70, la sua dottrina continuava a suscitare riserve e critiche più che consensi incondizionati, in quanto persisteva la convinzione che il suo schema di sviluppo non potesse applicarsi alla peculiare situazione russa (*ibid.*, pp. 188-189). Ora, a parte lo "schema di sviluppo", neologismo che Marx avrebbe sicuramente respinto, come è possibile passare sotto silenzio il fatto che lo stesso Marx fu il primo a rifiutare una meccanica applicazione del suo schema alla peculiare e specifica situazione e realtà russa?».

Ora, quale applicazione alla Russia il mio critico poteva fa da questo mio schizzo storico? Soltanto questa: se la Russia durante tende a diventare una nazione capitalistica alla stessa stregua delle nazioni dell'Europa occidentale – e durante questi ultimi anni si è molto prodigata in tal senso – essa non lo potrà senza aver prima trasformato una buona parte dei contadini in proletari; dopo di che, una volta arrivata nel turbine capitalistico, esse ne subirà, come le altre nazioni profane, le sue leggi inesorabili. Ecco tutto. Ma per il mio critico è troppo poco. Egli sente l'irresistibile bisogno di trasformare il mio schizzo storico della genesi del capitalismo nell'Europa occidentale in una teoria storico-filosofica della marcia generale fatalmente imposta a tutti i popoli indipendentemente dalle circostanze storiche nelle quali essi sono posti, per giungere infine alla forma economica che garantisce con il maggior slancio del potere produttivo del lavoro sociale lo sviluppo più integrale dell'uomo. Ma io gli chiedo scusa. (È farmi insieme troppo onore e troppo torto.)¹⁶⁹

Torneremo più diffusamente sul senso di questo passaggio e su ciò che evoca nel prossimo capitolo. Basti per ora sottolineare il decisissimo scarto rispetto alle interpretazioni deterministiche di una pretesa filosofia della storia marxiana. A prevalere è invece la descrizione della forma specifica della proprietà della terra e l'osservazione delle condizioni storiche precipue in cui essa si iscrive. Che forma è, dunque, quella presente nella Russia dell'inizio degli anni Ottanta del XIX secolo?

Torniamo qui alla questione rispetto alla quale, come abbiamo visto nel paragrafo 4 di questo stesso capitolo, Engels si discostava dalla lettura marxiana. Due sono i motivi: il primo riguarda le condizioni di contesto nelle quali vive l'*obščina* del tempo; il secondo la sua natura specifica.

Per Marx, l'*obščina*, in quanto comune agricola, è «il tipo più recente della formazione arcaica delle società e, nel processo storico dell'Europa orientale, il periodo della comune agricola appare come un periodo di transizione dalla formazione primaria alla formazione secondaria» e questo accade «dovunque»¹⁷⁰. È, questa, una forma che l'Europa occidentale ha salutato ormai da secoli. Della forma germanica, in particolare, sappiamo qualcosa grazie a Cesare, ma nulla più dopo quanto descritto da Tacito: «da allora l'abbiamo persa di vista» – aggiunge nel terzo abbozzo – «essa però oscuramente del mezzo delle guerre e delle incessanti migrazioni; essa morì probabilmente di morte violenta»¹⁷¹.

Ma, invero, «la sua *naturale vitalità*» fa sì che, anche a distanza di secoli, nel cuore della stessa Europa ne siano rimaste tracce. La sua storia continua, «attestata da due fattori»: la

¹⁶⁹ Marx, *Lettera alla redazione degli "Otečestvennye zapiski"*, cit., p. 286.

¹⁷⁰ Marx, *Lettera a Vera Zasulič (primo abbozzo)*, cit., pp. 259-260.

¹⁷¹ Ivi, *Terzo abbozzo*, pp. 273-274. Cfr. nel *primo abbozzo* (Ivi, op.257-258).

presenza di comunità che si sono conservate nonostante il generale progredire dei fenomeni storici; il lascito di forme di possesso comune di beni che sono resi indisponibili alla proprietà privata:

Innanzitutto vi sono esemplari sparsi che si sono mantenuti fino ai nostri giorni al di là di tutte le peripezie del Medioevo: per esempio nel mio paese natale, il distretto di Treviri. Ma, ciò che è più importante, la comune arcaica ha impresso a tal punto i propri caratteri sul tipo di comune ad essa successiva nel quale la terra coltivabile è diventata proprietà privata, mentre le foreste, i pascoli, le terre incolte ecc., sono rimaste di proprietà collettiva che Maurer decifrando quest'ultima (più recente) di formazione secondaria, ha potuto ricostruire il suo prototipo arcaico. Grazie ai caratteri originari mantenuti, la nuova comune, introdotta dai Germani in tutti i paesi conquistati, divenne durante tutto il Medioevo la sola fonte di libertà per la vita popolare.¹⁷²

Quali sono i «tratti caratteristici» della comune agricola?

Anzitutto, secondo Marx lettore di Morgan, in questa forma sociale gli uomini raggiungono un maggior grado di libertà grazie al superamento dei forti legami “naturali” che lo legano alla «parentela naturale». Perciò, «rompendo questo forte ma ristretto legame, la comune agricola è maggiormente in grado di adattarsi, di estendersi e di subire il contatto con gli stranieri»¹⁷³. Ma ciò rappresenta un vantaggio anche per i singoli: «la ‘comune agricola’ fu il primo raggruppamento sociale di uomini liberi, non vincolati strettamente dai legami di sangue»¹⁷⁴.

In secondo luogo, questa fase è quella nella quale si innesca una dialettica tra privato e collettivo, individuale e comunitario. Lo si vede nel modo in cui si organizzano gli spazi della vita-lavoro. Scompare la «casa comune e l’abitazione collettiva» tipica delle comunità primitiva e viene rimpiazzata da una casa, munita di corte rustica, appartenenza privata del coltivatore (anche se, talvolta, le case «cambiano periodicamente di possessore»). È la terra a rimanere, invece, «proprietà inalienabile e comune, (...) periodicamente divisa tra i membri della comune agricola in modo tale che ognuno sfrutta in proprio i campi a lui assegnati e si appropria individualmente dei frutti»¹⁷⁵. Anche qui si presenta uno scarto rispetto alle comuni primitive, che praticavano forme collettive anche del lavoro e della redistribuzione dei prodotti. Come tutti

¹⁷² Ivi, p. 258. Mi sembra interessante che Marx, ben prima (e ben più profondamente) dei gran discorsi dei nostri giorni sui “beni comuni”, ne indichi la natura nella persistenza di forme legate a un modo di produzione che non esiste più.

¹⁷³ Ivi (primo abbozzo), p. 258.

¹⁷⁴ Ivi (terzo abbozzo), p. 274.

¹⁷⁵ Ivi, pp. 274-275.

i rapporti dialettici, anche quello che si sviluppa in seno alla comune agricola reca in sé i presupposti del proprio superamento. Per un verso, «possiamo capire come il *dualismo* inerente alla costituzione della comune agricola possa dotarla di una vita vigorosa»: la «proprietà come del suolo e i rapporti sociali che ne derivano, le garantiscono una solida base» e qui anche l'individualità può ben svilupparsi: «la casa privata e la corte rustica, dominio esclusivo della famiglia individuale, la coltura parcellare e l'appropriazione privata dei suoi frutti, danno all'individualità un impulso incompatibile con (la struttura) l'organismo delle comunità primitive»¹⁷⁶. Per l'altro, il *dualismo* è elemento di rischio fatale:

Tuttavia, non è meno evidente che alla lunga, questo stesso dualismo possa trasformarsi in germe di decomposizione. A parte tutte le influenze ostili che vengono dall'esterno, la comune porta nei propri fianchi i suoi elementi deleteri. La proprietà fondiaria privata si è già introdotta con la casa e la sua corte rustica e può diventare la roccaforte degli interessi contrari alla comune. Ciò è già accaduto. Ma, ancor più grave è il lavoro parcellare come fonte dell'appropriazione privata. Esso genera l'accumulazione dei beni mobili, per esempio il bestiame, il denaro, e a volte perfino gli schiavi e i servi. Questa proprietà mobile, che sfugge al controllo della comune, è fonte di scambi individuali in cui hanno libero sfogo l'astuzia e l'incidente, determinerà sempre più l'insieme dell'economia rurale. È questo il solvente dell'eguaglianza economica e sociale delle comunità primitive. Esso introduce elementi eterogenei che provocano in seno alla comune conflitti di interessi e passioni capaci di intaccare, in un primo momento, la proprietà comune delle terre coltivabili, poi, quella delle foreste, dei pascoli, delle terre incolte, ecc., le quali una volta convertite in annessi comunali della proprietà privata, alla lunga cadranno sotto lo stesso regime della proprietà privata.¹⁷⁷

Si rende dunque pensabile solamente l'ipotesi della sua dissoluzione? No: Marx adotta, lo vediamo nuovamente, una posizione possibilista, cioè dialettica. Scriveva nel *primo abbozzo*: «Dal punto di vista storico, l'unico argomento serio portato a favore della *fatale dissoluzione* della comune contadina russa, è il seguente: Risalendo nei secoli, troviamo ovunque nell'Europa occidentale un tipo più o meno arcaico di proprietà comune; il processo sociale ha determinato ovunque la sua scomparsa. Per quale ragione essa sfuggirebbe alla stessa sorte in Russia?»¹⁷⁸. Qui si tratta, dunque, di «scendere dalla teoria pura alla realtà russa»¹⁷⁹. E inoltrarci pertanto nelle condizioni particolari che vive la Russia cui Marx sta guardando. Tre ci sembrano decisive.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ivi* (*primo abbozzo*), p. 256.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 262.

Anzitutto, a differenza di quanto si osserva ad Occidente, la comune contadina è ancora ampiamente estesa su tutto il territorio dello Stato: «la Russia è il solo paese in Europa in cui la proprietà comunale si sia mantenuta su vasta scala, nazionale»¹⁸⁰. In secondo luogo, la Russia non è «isolata nel mondo»: essa «esiste in un ambiente storico moderno, essa è contemporanea di una cultura superiore, essa si trova legata a un mercato mondiale in cui predomina la produzione capitalistica»¹⁸¹. Perché questo dovrebbe risultare un vantaggio? Perché, così stando le cose, essa può sfruttare i risultati buoni raggiunti dal capitalismo all'estero. In particolare, Marx pensa indispensabile l'introduzione dell'uso di macchine nella attività agricola e che la stessa «configurazione fisica della terra russa suggerisce lo sfruttamento agricolo con l'impiego delle macchine, organizzato su vasta scala (nelle mani) per mezzo del lavoro cooperativo»¹⁸². È possibile introdurre queste innovazioni senza che sia al contempo introdotto il modo di produzione capitalistico tutto? È il dubbio posto, in Russia, dai «sostenitori del sistema capitalistico»¹⁸³. Ma, agli occhi di Marx, la «possibilità *teorica* di tale evoluzione»¹⁸⁴ si scontra con l'evidenza dei fatti:

per sfruttare le macchine, i bastimenti a vapore, le ferrovie, ecc., la Russia è forse stata costretta, come l'Occidente, a passare per un lungo periodo di incubazione dell'industria meccanica? Mi spieghino pure come hanno fatto ad introdurre presso di loro in un batter d'occhio tutti i meccanismi dello scambio (banche, società di credito, ecc.) che sono costati secoli di elaborazione all'Occidente?¹⁸⁵

Non solo: in Russia l'acquisizione di queste tecnologie è possibile in un periodo del tutto peculiare nella storia del modo di produzione capitalistico. Esso ha ormai superato la fase nella quale «il sistema sociale odierno si presentava ancora come intatto»¹⁸⁶. Il 1871 è la data spartiacque: il capitalismo è entrato, da allora, in una crisi irreversibile. Vedremo, più avanti, che anche Gramsci ritiene lo stesso. Ma quanto consegue a queste considerazioni è, per noi, di una importanza meravigliosa: il capitalismo si

trova oggi, nell'Europa occidentale come negli Stati Uniti, in lotta con la scienza, con le masse popolari e con le stesse forze produttive generate nel suo seno (in breve, trasformato in una arena di fragorosi antagonismi, in conflitti e periodici disastri, rivelandosi al più sprovveduto come un sistema di produzione

¹⁸⁰ *Ivi* (secondo abbozzo), p. 270.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ivi* (primo abbozzo), p. 263.

¹⁸³ *Ivi* (secondo abbozzo), p. 270.

¹⁸⁴ *Ivi* (primo abbozzo), p. 256.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 257.

transitorio, destinato essere eliminato dal ritorno della soc[ietà] a (...). In altri termini lo trova in una crisi che finirà soltanto con la sua eliminazione e col ritorno delle società moderne al tipo "arcaico" della proprietà comune forma in cui come dice un autore americano' tutt'altro che sospetto di tendenze rivoluzionarie, e finanziato nei suoi lavori dal governo di Washington (il "piano superiore") "il sistema nuovo" al quale tende la società moderna "sarà una rinascita (*a revival*) in una forma superiore (*in a superior form*) di un tipo sociale arcaico...".¹⁸⁷

È vero che, qui, Marx ha cancellato la parte tra parentesi. È vero che, poi, non ha inserito l'intera sezione nella lettera poi spedita alla Zasulič. Ma queste parole non possono che colpirci. Marx sta leggendo la comune contadina russa alla luce di Morgan (l'«autore americano») – ne si ricordi la pagina copiata da Marx nei suoi *Quaderni*¹⁸⁸. Sta prospettando un futuro che si configura come una riappropriazione – meglio, con lui: «una rinascita in forma superiore di un tipo sociale arcaico».

Per tutti questi motivi – motivi che sono condizioni storiche specifiche – l'*obščina* «può diventare il *punto di partenza diretto* del sistema economico al quale tende la moderna società cambiando pelle senza suicidarsi»¹⁸⁹. Teniamo a rimarcarlo: può *ora*. Cioè date queste peculiari caratteristiche sue e del contesto storico in cui vive. La proprietà comune del suolo, che è ancora sufficientemente fertile da garantire una buona produzione ma da richiedere un lavoro cooperativo; la diffusione del contratto d'*artel*, che faciliterà «la transizione dal lavoro parcellare al lavoro collettivo»¹⁹⁰; il dualismo interno; la possibilità di avvantaggiarsi dei prodotti del modo di produzione capitalistico – nel momento della sua crisi.

Anche l'*obščina* è però entrata in una fase di crisi. Marx lo scrive a più riprese negli abbozzi. Le motivazioni di questa crisi sono sia interni ad essa che esterni.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ Significativo il passaggio: «La storia della decadenza delle comunità primitive (si commetterebbe un errore a metterle tutte sullo stesso piano, al pari delle formazioni geologiche vi sono nelle formazioni storiche una serie di tipi primari, secondari e terziari, ecc.) non è ancora stata fatta. Fino a oggi sono stati fatti scarni abbozzi. In ogni modo l'esplorazione è abbastanza avanti per poter affermare: 1) che la vitalità delle comunità primitive era incomparabilmente più grande di quella delle società semitiche, greche, romane, ecc., e quindi di quella delle moderne città capitalistiche; 2) che le cause della loro decadenza derivano da fattori economici che impedivano loro di superare un certo grado di sviluppo, da ambienti storici per nulla analoghi all'ambiente storico dell'odierna comune russa. Qualche scrittore borghese, soprattutto di estrazione inglese, quale per esempio, Se Henry Maine, hanno soprattutto lo scopo di dimostrare e di fare l'elogio della superiorità del sistema capitalistico. Gente infatuata da questo sistema, incapace di capire la [...]. Leggendo la storia delle comunità primitive scritta da studiosi borghesi bisogna prendere le dovute distanze. Non indietreggiano (di fronte a nulla) nemmeno di fronte alle falsificazioni. Sir Henry Maine per esempio, il quale fu un ardente collaboratore de governo inglese nel suo operato volto alla distruzione violenta delle comunità indiane ipocritamente ci racconta che tutti i nobili sforzi intrapresi dal governo inglese per sostenere tali comuni fallirono contro la forza spontanea delle leggi economiche!» (*Ibidem*, n.2).

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 262. In modo quasi identico, nel *terzo abbozzo*: «può diventare il *diretto punto di partenza* del sistema economico al quale tende tutta la società moderna e cambiare così pelle senza incorrere nel suicidio» (*Ivi*, p. 276).

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 263.

Abbiamo già visto che esiste un «germe» interno «di decomposizione»: è esattamente quel *dualismo* che fa la robustezza della stessa comune agricola. Così come l'elemento collettivo può prevalere su quello privato e dare avvio diretto, dalle condizioni date, a uno sviluppo della comune in senso comunista, allo stesso modo è possibile che l'elemento privato vinca quello collettivo: si innescherebbe quel ciclo che dalla circolazione semplice porta al dominio del valore di scambio e della divisione sociale del lavoro: alla instaurazione del modo di produzione capitalistico – anche in Russia.

È proprio quella dinamica che, com'è tipico della prima fase dell'accumulazione, lo Stato dello zar (una forza *extraeconomica*) ha cercato di innescare:

Fin dalla cosiddetta emancipazione dei contadini, la comune russa venne costretta dallo Stato in condizioni economiche anormali e da quel tempo non ha cessato di assimilarla con le forze sociali concentrate nelle sue mani. Spossata dalle esazioni fiscali presto divenne una materia inerte, facile preda dello sfruttamento da parte dei traffici, della proprietà fondiaria e della usura. Questa oppressione che veniva dall'esterno ha scatenato in seno alla comunità stessa, il conflitto di interessi già presente e sviluppato rapidamente i germi della sua disgregazione. Ma questo non è tutto. (A spese dei contadini si sono sviluppate come in una calda serra delle escrescenze capitalistiche di facile acclimazione quali, la borsa, la speculazione, le banche, le società per azioni, le ferrovie delle quali salda i deficit e anticipa i profitti per gli imprenditori ecc.) A spese dei contadini lo Stato (ha prestato la sua opera per fare) ha fatto crescere come in una calda serra alcune branche del sistema capitalistico occidentale che, senza sviluppare affatto le primizie produttive dell'agricoltura, sono le più indicate a facilitare e far precipitare il volo dei suoi frutti per mezzo di intermediari improduttivi. Lo Stato ha così cooperato all'arricchimento di una nuova feccia capitalistica che succhia il sangue già mancante della "comune rurale".¹⁹¹

Dunque: pressione fiscale e sviluppo delle *infrastrutture* tipiche del modo di produzione capitalistico, che testimoniano peraltro come sia facile appropriarsi dei risultati ottenuti dai percorsi storici avvenuti altrove.

L'*obščina* vive uno stato d'assedio. E, al contempo, ciò avviene perché i capitalisti del paese hanno capito che è il momento giusto per sferrare l'attacco.

Poiché vari interessi, e soprattutto quelli delle nuove "colonne sociali" erette sotto l'impero benigno di Alessandro II hanno trovato il loro tornaconto nell'attuale stato della "comune rurale", perché essi consapevolmente cospirano per la sua morte? Perché i loro rappresentanti denunciano le piaghe da loro inflitte alla comune dandole come prove inconfutabili della sua caducità naturale? Perché essi vogliono uccidere la gallina dalle uova d'oro? Semplicemente perché i fatti economici, la cui analisi ci porterebbe

¹⁹¹ Ivi, p. 265.

lontano, hanno fatto emergere che l'attuale stato della comune non è più sostenibile e che in base alla sola logica dei fatti l'attuale modo di sfruttare non sarà più di moda. Occorre dunque del nuovo, e il nuovo che si insinua nelle forme più diverse si riconduce sempre a ciò: abolire la proprietà comune, costituire in classe di coproprietari rurali la minoranza più o meno agiata dei contadini, convertire senza indugiare la grande maggioranza di essi in proletari.¹⁹²

8. La necessità della rivoluzione

Tuttavia, non dimentichiamoci che Marx sta rispondendo qui ad una rivoluzionaria che gli sta chiedendo, oltre ad un'analisi teorica, quale sia la strada più efficace *per realizzare una transizione al socialismo*. E, abbiamo visto, Marx non esclude affatto (anzi, incoraggia), la possibilità di un *salto diretto*. È per questo che, nonostante il quadro fosco di insieme, Marx domanda: «Ma ciò vuol forse dire che il carattere storico della comune agricola fatalmente dovrà sfociare in questa direzione? Niente affatto. Il suo dualismo fondamentale permette una alternativa: o il suo elemento di proprietà privata prevarrà sul suo elemento collettivo, oppure quest'ultimo prevarrà sull'altro. Tutto dipende dall'ambiente storico in cui essa si trova»¹⁹³.

Qual è l'ambiente storico? Lo abbiamo già descritto. E si è visto che esso è un contesto di crisi, che non prevede nessuna soluzione *a priori*. È possibile, dunque, una via d'uscita diversa, che permetta di risparmiare il passaggio dalle «forche caudine», dal «suicidio» del modo di produzione capitalistico¹⁹⁴. «Ma, affinché il lavoro collettivo possa soppiantare, nell'agricoltura propriamente detta, il lavoro parcellare – forma dell'appropriazione privata – sono necessarie due cose: il bisogno economico di tale trasformazione e le condizioni materiali per poterla compiere».

¹⁹² *Ivi*, p. 266. Si vedano al proposito i dati riportati da Marx nel manoscritto *annotazioni sulla riforma del 1861 e il conseguente sviluppo in Russia* (1881-82), in Karl Marx e Friedrich Engels, *Marx Engels Opere. Vol. 24*, Edizioni lotta comunista, Sesto San Giovanni 2021, p. 611 e ss. Soprattutto è qui interessante l'analisi degli effetti conseguiti sulla situazione dei contadini dalla emancipazione del 1861: «Dopo aver osservato che la situazione economica dei contadini nella zona della terra nera (nella parte di quella dove vige il sistema della rotazione triennale, non nella regione delle steppe) in generale «è peggiore di quanto fosse sotto la servitù della gleba» Janson estrae dalle pubblicazioni ufficiali relative alla produzione di bestiame (sempre nella zona della terra nera) quanto segue: Nel governatorato di Kazan' il patrimonio zootecnico (degli ex servi, che potevano condurre il loro bestiame sui pascoli dei loro signori) si è ridotto considerevolmente; motivi della riduzione: mancanza di pascoli, vendita del bestiame per poter pagare le tasse, raccolti scarsi. Nel governatorato di Simbirsk il patrimonio zootecnico si è un po' ridotto; i contadini più ricchi, quando condizioni sono propizie, vendono il bestiame in eccesso, per non doverlo vendere per pagare gli arretrati delle tasse, per le quali la comunità è responsabile (collettivamente) (molti membri insieme o tutti). Altro motivo lo stralcio di pascoli dal *nadel* [appezzamento di terreno spettante alla comunità contadina, *ndr*], soprattutto parti del bosco. (...) I loro appezzamenti sono generalmente insufficienti - nei distretti non delle terre nere- anche solo per il sostentamento dei contadini. Questi governatorati settentrionali sono anche quelli industriali, ma i salari delle industrie locali non sono sufficienti a colmare il deficit (neppure lavorando come braccianti presso i proprietari terrieri); essi sono costretti a cercare lavoro salariato molto lontano dalle loro residenze, nel Sud, nella Nuova Russia, al di là degli Urali, in Siberia e in Asia centrale» (*Ivi*, p.622-623)

¹⁹³ Marx, *Lettera a Vera Zasulič (terzo abbozzo)*, *cit.*, p.276.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

Quanto al *bisogno economico*, abbiamo analizzato la situazione di crescente oppressione degli agricoltori. Sin dalla «cosiddetta emancipazione dei contadini», si è detto, questi sono stati messi alla prova dal punto di vista fiscale, essendosi di fatto l'emancipazione configurata come un'imposizione ai servi della gleba "liberati" di maggiori gabelle esatte dai lontani proprietari terrieri perché fosse loro riconosciuta l'effettiva potestà sui campi che da tempo immemore coltivavano. Una volta eliminata questa oppressione, rimarrebbe comunque necessario, per Marx, il passaggio ad una forma più avanzata della produzione: «è passato il tempo in cui l'agricoltura russa richiedeva soltanto della terra e un coltivatore parcellare provvisto di strumenti più o meno primitivi (e la fertilità della terra). Questo tempo è tanto più scaduto in quanto l'oppressione subita dal coltivatore colpisce e sterilizza il suo campo. Attualmente gli è necessario il lavoro cooperativo organizzato su vasta scala»¹⁹⁵.

E questo si può realizzare (ecco le «condizioni materiali» per poter compiere la transizione), come si è già notato, perché per la Russia è possibile un'acquisizione di forze produttive potenziate dallo sviluppo interno al modo di produzione capitalistico e perché sia la terra si confà ad una loro applicazione produttiva, sia l'assetto sociale è integrabile in una struttura di lavoro cooperativo.

Manca, per la verità, un ultimo elemento. Ed è, per noi, quello cruciale. A mancare è ancora un soggetto che si renda artefice del cambiamento. In sua assenza, succederà esattamente quanto prospettato nella lettera all'*Otečestvennye zapiski*: «se la Russia continua a battere il sentiero sul quale dal 1861 ha camminato, perderà la più bella occasione che la storia abbia mai offerto a un popolo, e subirà tutte le inevitabili peripezie del regime capitalistico»¹⁹⁶. Sarà allora inevitabile passare attraverso le «forche caudine» evitabili nel caso in cui a prevalere sia la spinta alla collettivizzazione dei mezzi di produzione. Insomma, «per salvare la comune russa è necessaria una rivoluzione russa. (...) Qui non si tratta più di risolvere un problema; si tratta di abbattere un nemico»¹⁹⁷. E, come scrive Marx nel secondo abbozzo, questo nemico ha un volto: «ciò che minaccia la vita della comune russa, non è né una fatalità storica, né una fatalità teorica:

¹⁹⁵ *Ivi* (primo abbozzo), p.263. In aggiunta: «(Ma, di fronte ad essa si erge la proprietà fondiaria che tiene tra le sue grinfie quasi la metà del suolo (la sua parte migliore, senza menzionare i domini dello Stato), e la sua parte migliore. È per questo motivo che la conservazione della comune rurale attraverso un ulteriore sviluppo si identifica con il movimento generale della società russa, la cui rigenerazione può avvenire solo a questa condizione. (Anche dal punto di vista economico...) sarebbe vano per la Russia cercare di uscirne attraverso il fitto capitalistico all'inglese al quale si contrappongono tutte le condizioni sociali del paese. Gli stessi Inglesi hanno fatto un simile tentativo nelle Indie Orientali; sono riusciti tanto a rovinare l'agricoltura indigena e a raddoppiare il numero e l'intensità delle carestie.)» *Ivi* (terzo abbozzo), p. 276.

¹⁹⁶ Marx, *Lettera alla redazione degli "Otečestvennye zapiski"*, cit., p. 285.

¹⁹⁷ Marx, *Lettera a Vera Zasulič* (primo abbozzo), cit., p.266.

è l'oppressione da parte dello Stato e da parte degli intrusi capitalisti, resi potenti a spese dello Stato»¹⁹⁸.

È per questo che il vero «anatema che colpisce la comune – il suo isolamento, la mancanza di legami tra la vita di una comune con la vita delle altre comuni, tale microcosmo localizzato che finora ha impedito ogni iniziativa storica scomparirebbe in seno a una commozione generale della società russa»¹⁹⁹.

In Russia nessun destino è scritto, ma è un momento decisivo. Qui, per la particolare congiuntura storica in cui essa vive, è pensino pensabile un passaggio diretto dalla comune contadina alla società comunista. A fare da ponte serve un rivolgimento generale: «per salvare la comune russa è necessaria una rivoluzione russa»²⁰⁰. Perché ciò accada occorre una soggettività politica che se ne faccia promotrice.

Marx, nel suo primo abbozzo, si lancia addirittura in un'ipotesi: «Oggi tuttavia [l'isolamento] rappresenta un ostacolo facilmente sormontabile. Bisognerebbe sostituire semplicemente al *volost*, istituto governativo, un'assemblea contadina scelta dalle stesse comune che serva da organo economico e amministrativo dei loro interessi»²⁰¹.

Siamo giunti, con Marx, alla conclusione delle sue pagine dedicate a Vera Zasulič. Nella lettera infine speditale, recante data 8 marzo 1881, queste erano le ultime righe:

L'analisi contenuta nel Capitale non comporta ragioni né pro né contro la vitalità della comune rurale, ma lo studio particolare da me condotto, di cui ho cercato materiali nelle fonti originali, mi ha convinto che tale comune è il punto di appoggio della rigenerazione sociale in Russia, ma, affinché essa possa funzionare in quanto tale, bisognerebbe innanzitutto eliminare le influenze deleterie che l'affliggono da ogni lato e garantirle in seguito le condizioni normali per uno sviluppo spontaneo...²⁰²

A fronte di quanto descritto, si capisce dunque perché Marx scriva alla stessa Zasulič che «i 'marxisti' di cui voi mi parlate mi sono completamente sconosciuti»²⁰³. E, a tratti, stupisce che si sia potuta rafforzare – quantomeno così rapidamente – una “ortodossia marxista” sì distante dalle convinzioni espresse da Marx in queste pagine. Non fu soggetto certo alle stesse peripezie delle lettere, infatti, un testo che tutti, in Russia, conobbero l'anno successivo:

¹⁹⁸ *Ivi* (secondo abbozzo), p. 272.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 276.

²⁰⁰ *Ivi* (primo abbozzo), p. 266.

²⁰¹ *Ivi* (primo abbozzo), p. 261.

²⁰² *Ivi* (lettera inviata), p. 278.

²⁰³ *Ivi* (secondo abbozzo), p. 269.

Consideriamo ora la Russia! Durante la rivoluzione del 1848-49 non solo i principi, ma anche i borghesi europei trovarono nell'intervento russo l'unica salvezza di fronte al proletariato che si risvegliava proprio allora per la prima volta. Lo zar fu proclamato capo della reazione europea. Oggi è prigioniero di guerra della rivoluzione a Gatčina, e la Russia è l'avanguardia dell'attività rivoluzionaria in Europa. Il «Manifesto comunista» si poneva il compito di proclamare l'inevitabile, imminente dissoluzione della moderna proprietà borghese. In Russia però, di fronte al capitalismo selvaggio che sta rapidamente crescendo e a una proprietà terriera borghese che si sviluppa proprio ora, troviamo che oltre la metà del suolo è in proprietà comune dei contadini. Si pone il problema: può l'*obščina* russa, una forma sia pure fortemente minata dell'originaria proprietà comune della terra, trapassare direttamente nella forma più elevata della proprietà comunistica della terra? O deve piuttosto, al contrario, attraversare prima lo stesso processo di dissoluzione che costituisce lo sviluppo storico dell'Occidente? L'unica risposta a tal proposito, oggi possibile, è questa: se la rivoluzione russa sarà il segnale di una rivoluzione proletaria in Occidente, così che entrambe si completino reciprocamente, allora l'attuale proprietà comune russa della terra potrà servire come punto di partenza di un'evoluzione comunista.²⁰⁴

²⁰⁴ Karl Marx e Friedrich Engels, *Prefazione alla seconda edizione russa del «Manifesto del Partito Comunista»*, in Marx e Engels, *Marx Engels Opere*, cit., p. 630.

IV. L'UNITÀ DEL METODO

1. Una svolta epistemologica?

Con riguardo al deciso antideterminismo che abbiamo cercato di descrivere a proposito della lettura marxiana del caso russo, occorre forse parlare di una cesura rispetto ad un precedente modo di guardare alla storia?

A lungo è stata, questa, l'interpretazione prevalente. Associata, talvolta, ad una svalutazione delle opere dell'ultimo Marx. Come se, di pari passo con il suo indebolimento fisico, anche la sua capacità intellettuale – e, soprattutto, la sua creatività – venissero meno. Secondo Hobsbawm, per esempio, «dai primi anni '70 in poi l'opera teorica e pratica di Marx è scarsa»²⁰⁵. E, come sappiamo, le radici storiche di questa interpretazione sono assai longeve: risalgono fino ai tempi della prima ricezione dell'opera marxiana: le stesse lettere che abbiamo preso in considerazione nello scorso capitolo nascono precisamente da questo problema – Marx che non si riconosce nelle interpretazioni che vogliono fare del *Capitale*, *in primis*, un'opera segnata dal tratto deterministico.

Quando decide di replicare a Michajlovskij (e a maggior ragione quando, quattro anni dopo, risponde a Vera Zasulič), Marx ha piena consapevolezza di queste contrapposizioni e del coinvolgimento, in esse, delle sue teorie. Quella che gli si impone è una non facile scelta tra una prospettiva deterministica che, fedele al tema della cogenza dei processi materiali, tende tuttavia a trasformare il *Capitale* nel «libro dei borghesi» (ciò che puntualmente avverrà, negli anni Novanta, ad opera dei «marxisti legali»), e una posizione volontaristica che, per non dilapidare le potenzialità rivoluzionarie immanenti nel paese, corre talvolta il rischio di trasfigurare romanticamente ambigui cascami del passato e di assumere i toni di un soggettivismo estremo.²⁰⁶

Ancora una volta, Marx rimane fedele al suo motto «*de omnibus dubitandum*»²⁰⁷. Lasciarsi sempre interrogare – su tutto dalla storia, dal reale. È così che, nell'opera di Marx, «l'esperienza diretta di un processo di crisi filtra nel pensiero teorico (...) determinandovi modificazioni e riassetamenti»²⁰⁸. Due gli accenti che vengono a consolidarsi negli ultimi anni della sua attività: gli studi antropologici e su luoghi lontani, congiuntamente a quelli di scenari temporalmente *distanti*, fanno sì che sia assai intiepidito il connotato eurocentrico che traspare invece da altri scritti – di qui anche l'enfasi, come abbiám visto negli scritti sulla Russia, su

²⁰⁵ Eric Hobsbawm, Prefazione, in *Storia del marxismo*, vol. I, p. XVII, nota 2.

²⁰⁶ Burgio, *op. cit.*, p. 223. È Gramsci, come vedremo, a definire così il *Capitale*.

²⁰⁷ Musto, *op. cit.*, p. 75.

²⁰⁸ Burgio, *op. cit.*, pp. 223-224.

quei passaggi che, anche nel *Capitale*, circoscrivono la teoria al perimetro dell'Europa occidentale (individuando, anche al suo interno, vuoti e pieni); il secondo aspetto che merita menzione, a ciò strettamente legato, riguarda la natura realmente progressiva del modo di produzione capitalistico e della modernità:

L'analista del lavoro salariato, lo scopritore – com'è stato detto – del capitalismo, appare affascinato da una organizzazione della produzione in cui non vi è accumulazione né movimento di valore [l'*obščina*, ndr]. Il teorico della superiorità del mondo moderno sembra come colto da un dubbio radicale circa la funzione progressiva della sua violenza. Difficilmente l'ultimo Marx riproporrebbe le valutazioni formulate da giovane, quando gli era parso di potere scorgere nella dominazione britannica in India il compimento di un «destino» e di una «missione» civilizzatrice, finalizzata a «gettare le basi materiali di un ordine sociale occidentale in Asia. Se fino agli anni Sessanta la denuncia delle devastazioni causate dall'espansione geografica del capitalismo (oltre che dal suo sviluppo nella metropoli europea) si era puntualmente accompagnata al confortante convincimento che ne sarebbe comunque sortito il progresso su tutti i piani (economico, sociale, culturale, politico) delle popolazioni «sussunte», ora la certezza vacilla. (...) La riflessione sulla Russia accresce in Marx la consapevolezza di quanto complesso fosse (sia) il problema dello sviluppo economico quando lo si declini in relazione a «forme sociali» diverse, non contemporanee nella contemporaneità. Piuttosto, appare condivisibile il giudizio di quanti, su questa base, colgono nell'ultima ricerca di Marx il porsi di problemi inediti – i temi dello sviluppo ineguale e della dipendenza delle periferie dal centro del sistema capitalistico.²⁰⁹

Questo porta Marx, di conseguenza, ad una revisione, in particolare, dell'ipotesi stadiale, cioè dell'idea che la storia abbia un corso di *sviluppo* descrivibile *a priori*, fondato sulla successione di una serie di passi – il cui ultimo è immancabilmente quello compiuto dall'Occidente moderno, grande punta della freccia del vettore della storia. Tanto da pensare, come abbiamo lungamente cercato di mettere in luce, che, paradossalmente, «l'essersi fermata a uno stadio arretrato abbia collocato la Russia in una posizione più avanzata rispetto alla meta della costruzione di una società in grado di autogovernarsi e nella quale il lavoro sia finalmente libero dallo sfruttamento»²¹⁰.

Ma quanto è qui nostra intenzione mostrare è, piuttosto, che questo risultato altro non sia che un esito di presupposti tutti già interni all'opera di Marx. Il movimento sarebbe dunque quello dell'emersione, non dell'inversione. E, nella fattispecie, che sia il culmine della maturazione del «midollo» dell'intera opera di Marx: il metodo del cosiddetto «materialismo

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ *Ivi*, p. 225.

storico». E, sia concesso dirlo in questo modo, è solo al culmine del percorso che Marx si spegne.

2. Teoria ed esperienza

A dover essere interrogato è, crediamo, il rapporto che, nell'intera opera di Marx, intercorre tra due polarità tipicamente moderne: teoria ed esperienza. Innegabilmente, Marx è un uomo del suo tempo, ma con la stessa certezza sentiamo di poter affermare che sia capace di letture che, dal suo tempo, sono state capaci – e tuttora lo sono – di fornire strumenti a loro modo profetici, chiavi di lettura, spesso rimaste ai margini delle ortodossie, grvide di possibilità.

A ragione, a nostro avviso, Burgio parla, a proposito dell'opera marxiana, di una

cesura sul terreno epistemologico: un mutamento preliminare in virtù del quale muta il rapporto tra esperienza e lavoro teorico (...). In Marx l'edificio analitico mostra, per così dire, un doppio fondo: al piano dell'esperienza diretta si direbbe affidata la funzione di inquadrare l'ipotesi teorica per relativizzarla, in una divisione dei compiti che, nel trasformare l'impresa intellettuale (nel ridefinire le ambizioni conoscitive in connessione con la dimensione pratica) determina il passaggio dalla filosofia alla teoria della storia.²¹¹

Rispetto alle costruzioni teoriche che nella modernità riflettono sulla storia, sul principio della sua coerenza ed il suo verso, Marx adotta una prospettiva che, per così dire, concede di più a quest'ultima: se «in Kant e in Hegel la filosofia ha l'ambizione teorica di racchiudere in sé l'intera realtà», Marx accetta in modo più aperto e sincero la sfida di quest'ultima, accogliendola nella sua inesauribile e costitutiva «eccedenza» rispetto a qualsiasi rappresentazione. È un passaggio decisivo messo in atto da Marx rispetto ai suoi maestri (Kant e Hegel): quello «dalla filosofia alla teoria della storia». Intendendo con quest'ultima il lavoro – più «modesto» – di «produrre mappe per definizione provvisorie, utili all'orientamento pratico, strumenti destinati a scadere ogni qual volta nuove esperienze provvederanno a sconvolgere il panorama precedente». Questo perché, torneremo a sottolinearlo con insistenza, a guidare il lavoro di Marx è sempre la vocazione politica dello studio teorico. La porosità della teoria permette sì ai fatti di penetrare in essa, ma altrettanto rende lo schema teorico capace di operatività sul reale, *utile all'orientamento pratico*.²¹²

Da Weber a Sorel, Croce, Gentile e Popper, sono molti e illustri i nomi di chi, tuttavia, riconduce invece le formulazioni di Marx esattamente nell'alveo di una filosofia della storia:

²¹¹ Burgio, *op. cit.*, p. 146.

²¹² Ivi, pp. 146-147.

suo vizio, soprattutto ad uno sguardo novecentesco, sarebbe il tentativo, tipicamente moderno, di individuare una chiave di lettura unica, onnicomprensiva, per l'appunto, capace di spiegare il senso e la dinamica precipua di ciascun fenomeno storico. È l'economicismo ad esser preso di mira, cioè, esattamente, quello che viene individuato come il cuore della teoria marxiana: il fatto economico come base del reale, con funzione costitutiva nei confronti del resto dell'esistente (un gesto speculare – cioè opposto ma uguale – a quello idealista).

Sebbene già dall'*Ideologia tedesca* parlasse delle categorie concettuali come semplici strutture ordinatrici e, dunque, «di per sé, separate dalla storia reale, queste astrazioni non hanno alcun valore»²¹³, vuote, Marx osservava che i fatti sono «maliziosi»: sono sempre ambigui, poligonali. Il concetto è ciò che permette al fatto di emergere, di rendersi riconoscibile, raggiungere una sua coerenza. Cosicché, in fondo,

a questo punto le critiche di idealismo dalle quali si sono prese le mosse paiono recuperare credibilità. Se l'intero discorso marxiano converge nella sanzione della funzione costitutiva della scienza, se l'«empirismo» di Marx è soltanto la maschera di una impostazione saldamente teoretizzante, non sarà che anche tutte le sue indagini «storiche», le sue ipotesi relative alla struttura fondamentale delle «formazioni sociali», le sue analisi «sperimentali» dei processi economici, sono a loro volta il riflesso di semplici pregiudizi, la mera razionalizzazione di una teleologia e di una metafisica filosofico-storica?²¹⁴

E questo troverebbe una conferma ancora maggiore se si considerasse il fatto che, secondo Marx, dal modo di produzione dipende la configurazione di ciascuna «formazione sociale» e, con essa, anche la specifica forma della temporalità «che scandisce la vita nel contesto delle singole forme sociali e ne informa l'autorappresentazione»²¹⁵.

Ma se si volge lo sguardo alla produzione marxiana politica, giornalistica, storica ed epistolare, ci si rende immediatamente conto dell'abbondanza dell'analisi dei fatti, soprattutto quelli contemporanei e ancor più quelli vissuti in prima persona. Ne emerge un'immagine che si potrebbe dire per molti versi opposta a quella *impostazione teoretizzante* che gli viene imputata. Non è qui però, chiaramente, solo una questione di quantità di dati ad essere sufficiente per smontare la lettura critica: quanto cerchiamo di dimostrare è invece che il cuore del metodo marxiano sia fondato su un rapporto dialettico tra la dimensione teorica e quella empirica:

²¹³ Karl Marx e Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1958, p. 24.

²¹⁴ Burgio, *op. cit.*, p. 156.

²¹⁵ *Ivi*, p. 161.

Si tratta di cogliere l'articolazione e l'unità di un lascito complessivo. L'idea è che se da un lato le acquisizioni del lavoro teorico via via depositate nelle opere sistematiche certamente influiscono sull'esperienza personale di Marx, condizionando giudizi, interpretazioni e aspettative; dall'altro, l'incontro con situazioni, personaggi ed eventi sconosciuti e inattesi incide, talvolta in misura rilevante, sui convincimenti acquisiti e sulle ipotesi teoriche, giungendo a determinarvi crisi più o meno profonde ma anche a schiudere nuove prospettive di ricerca.

Oltre a ciò, ci interessa sapere quanto Marx sia consapevole del modo in cui fa interagire la dimensione teorica e quella materiale.

Si abbia presente qual è, sin dall'inizio, una delle molle fondamentali all'origine dell'opera di Marx: la critica all'economia politica classica. Tutto il discorso ruota attorno all'idea che questa tradizione abbia un portato di falsificazione in quanto rimane alla *superficie* dei fenomeni. Lo abbiamo visto anche noi, quando abbiamo citato la «favola» dietro la quale si nasconde la violenza della vicenda dell'accumulazione. Il metodo di Marx consiste nel ricondurre i fenomeni alle loro radici storiche, cioè nel reinserirli all'interno della trama di interconnessioni da cui prendono e cui danno senso, anche laddove questo necessiti di andare alla ricerca di qualcosa che è stato occultato. È un metodo che “si sporca le mani”.

Ma questo emerge con particolare chiarezza al di fuori delle opere in senso stretto teoriche o sistematiche. Perché nelle lettere e negli articoli, nelle opere di storia, «centro del suo interesse non è più il senso della storia, il suo presunto significato o fine: è il modo in cui essa procede, il suo *meccanismo*». Perché l'interesse, in ultima analisi, è qui nel configurare un «*programma d'azione*»²¹⁶.

3. I modelli e la storia

Marx, è indubbio, ricorre a modelli. E, forse, la loro capacità di mostrare meccanismi generali dell'incedere storico ha fatto la fortuna della sua opera. Si pensi, in particolare, alla *Prefazione* del '59 a *Per la critica dell'economia politica*, in cui viene tratteggiato, in modo sintetico e proprio per questo celebre, lo schizzo del funzionamento della dinamica della crisi organica. Proprio a partire da un testo come questo si possono descrivere le caratteristiche essenziali delle modellizzazioni – marxiane e non – dei processi storici. A loro fondamento sta l'espunzione, nella loro dinamica, del ruolo delle soggettività concrete e della temporalità.

Nell'enunciazione del modello non viene citato nessun personaggio storico: addirittura, è la struttura economica a determinare la coscienza. Sembrerebbe il trionfo dell'economicismo,

²¹⁶ Ivi, pp. 166-167.

del determinismo, del materialismo schietto. Nessuno spazio per soggettività perturbatrici: semmai, esse sono epifenomeno di cambiamenti che avvengono su un piano diverso, più profondo e più fondamentale. Nel modello «l'autonomia dei soggetti che si esprime, *sul piano storico*, in termini conflittuali diviene, *sul piano logico* (proprio del modello), eteronomia (svolgimento di funzioni sistemiche)»²¹⁷. La modellizzazione necessita la sospensione di variabili. Esattamente come fa lo scienziato del laboratorio, che crea sistemi isolati e mette tra parentesi le variabili. Non perché esse non esistano e non operino, ma perché il suo mestiere è quello di ricercare regolarità e costanti. «Tale carattere dell'analisi marxiana è colto con chiarezza già da Labriola, che in questo sottolinea come la “naturalizzazione della storia” ne costituisca un fondamentale presupposto metodico»²¹⁸.

Oltre a quella legata all'intervento delle soggettività storiche, l'altra variabile fondamentale da cui la modellizzazione deve guardarsi ed essere isolata è il tempo. La sua caratteristica è l'invarianza rispetto allo scorrere della storia. I modelli fissano i processi, ricomponendone gli istanti in un'immagine unitaria e immota. «Lo sguardo teorico azzerava il tempo» e, agendo sui processi in causa per fornirne una spiegazione, «si posa sul loro dispiegarsi tematizzato nel suo insieme, sulla successione delle loro fasi considerata come una totalità storica, come un sistema strutturato (nell'idea di storia sembra si contenuta quella di struttura), del quale si tratta di comprendere la logica complessiva»²¹⁹.

In negativo, invece, possiamo ora cogliere le caratteristiche fondamentali dell'«esperienza extra-teorica». La sua «informalità» è tratto costitutivo: qui le singole, specifiche (storiche) soggettività hanno un ruolo talvolta cruciale. Qui il tempo torna a vivere nella sua «concretezza e discontinuità», agendo esso stesso come soggetto in campo, variabile da cui discende il concreto dispiegarsi degli eventi. Marx lo sa estremamente bene: è testimone in prima persona di fatti nei quali a segnare svolte sono elementi impreveduti e, spesso, nemmeno facilmente riconducibili a motivazioni profonde, a «dinamiche strutturali». Il politico riacquista autonomia e Marx si rende conto di come «gli eventi politici, per non parlare delle guerre, possano giocare un ruolo decisivo nella crisi sociale e ai fini di una transizione o del suo mancato avvio»²²⁰. È questione che sappiamo fin troppo bene rispetto al caso russo, ove tutto dipenderà dalla capacità di costruire un soggetto che si faccia artefice della rivoluzione. L'azione della storia, dal punto di vista di chi ne tenta una «narrazione», specie se vi partecipa,

²¹⁷ *Ivi*, p. 170.

²¹⁸ *Ivi*, pp. 170-171.

²¹⁹ *Ivi*, pp. 171-172.

²²⁰ *Ivi*, p. 177.

è disgregatrice: lo «sguardo aperto al *novum* (...) irrompe come rottura della legalità costituita»²²¹.

L'ottica distaccata del costruttore di modelli deve cedere il passo allo sguardo dell'osservatore partecipe, assumerne la problematicità, il carico di incertezze e rischi, la costitutiva aporeticità imposta dalla struttura stessa – aleatoria, multiforme e mutevole – delle connessioni esistenziali. L'irrompere della soggettività decide un radicale mutamento della legalità dei processi, ora non più assimilabile a quella che l'analisi formale attribuisce ai processi naturali. E lo sostituisce (vi torneremo tra breve, considerando il problema delle previsioni) una necessità flessibile («ipotetica»), inclusiva di nuove variabili (riconducibili in primis alle decisioni di soggetti non del tutto eteronomi), dunque riferita a un novero più o meno ampio di alternative aperte, di possibilità.²²²

Come può interagire, dunque, con la modellizzazione? Come di fatto ciò avviene nell'opera di Marx?

Quello che qui si configura è

un moto pendolare [che] collega osservazione dell'evento e dimensione concettuale, tensione partecipativa e prospettiva strutturale. (...) Questa pendolarità riflette la circolarità costitutiva di eventi e strutture. Come queste risultano dalla formalizzazione di nessi eventuali (le strutture «traspaiono attraverso il [...] dispiegarsi» degli eventi), così a loro volta, gli eventi prendono forma sullo sfondo di schemi formali. Le strutture non si limitano a dare un ordine ai fatti: conferiscono loro una fisionomia e così facendo li traducono in eventi. In questo senso (come è emerso analizzando la posizione antiempiristica di Marx) non c'è narrazione senza spiegazione, né, più radicalmente, possibile uso del linguaggio senza riferimento a quadri teorici. Tra eventi e strutture si dipana, fondato sulla «reciproca necessità, il dialogo dinamico», che presiede al moto di quello che è stato chiamato il «biciclo della storia».²²³

L'azione corrosiva e destabilizzante della storia, che cerca e predilige l'«atipicità» rompe la linearità del modello ai fini di una loro ricomposizione ad un grado di sintesi maggiore e più esaustiva. Come Sisifo²²⁴, Marx fa la spola tra i fatti – di cui si fa esperto lettore, sommergendo le sue scrivanie di *blue books*, opere storiche, *report* di fatti, analisi economiche, corrispondenze con persone informate, le prime opere etnografiche – e l'elaborazione di modelli. I quali mirano tutti – così è dal *Manifesto* alla lettera alla Zasulič – all'individuazione di schemi operativi, di piste per un'azione pratica che modifichi il reale.

²²¹ *Ivi*, p. 175.

²²² *Ivi*, p. 174.

²²³ *Ivi*, p. 175. Le citazioni sono da Lotman.

²²⁴ La metafora è sempre di Burgio. *Ivi*, p. 147.

4. Le previsioni: storia e soggettività

In che misura Marx è consapevole del suo stesso metodo? Pare utile seguire ancora Burgio nell'argomentazione, laddove indica nel terreno delle previsioni marxiane il luogo privilegiato per cogliere il modo in cui egli lavora e si mostra consapevole del modo in cui lo fa.

Sono le stesse previsioni che, oggi come sempre, sono servite ai critici di Marx per squalificarlo: la rivoluzione non si è ancora vista; il proletariato – se esiste ancora – non ha vinto sulla borghesia; di certo non viviamo in una società comunista. Ma occorre entrare più nel dettaglio dell'incedere argomentativo marxiano per capire se questo modo di presentare le cose sia giustificato o meno. Anzitutto, occorre una divisione preliminare: organizzando una tassonomia delle diverse tipologie di previsione, occorre riscontrarne l'esistenza di almeno due diverse. Esistono previsioni *univoche*, che descrivono l'inevitabile presentarsi di un evento in un dato momento futuro; esistono previsioni *probabilistiche*, la cui natura è di «individuare eventi futuri come possibili (indicandone, al più, il grado di probabilità) senza poterne mai affermare con certezza l'accadimento»²²⁵. Ora, «è ovvio che il mancato verificarsi di un evento falsifica la previsione univoca che lo aveva pronosticato come certo, ma non falsifica la previsione probabilistica, che lo riteneva soltanto possibile»²²⁶. Il problema è che molti dei lettori di Marx non distinguono i passi nei quali questi formula previsioni di un tipo dall'altro. E ciò comporta interrogativi in chi si è prodigato per un esito rivoluzionario della lotta (quando arriva il tempo della rivoluzione?) e compiaciuta derisione in chi vede nel non essersi verificato un sovvertimento generale del dominio borghese un ottimo strumento per invalidare le previsioni di Marx e, di qui, l'intera sua opera – che a questo tenderebbe.

«È innegabile che Marx formuli talune previsioni univoche. Per cominciare da due prognosi sulle quali si è da sempre appuntata l'attenzione dei suoi critici, sono tali le previsioni di crescente immiserimento della componente proletarizzata della popolazione e di polarizzazione della società capitalistica in due classi antagonistiche»²²⁷. Ora non è qui il caso di inoltrarci nel tentativo di dimostrare il fatto che tali previsioni si siano realizzate e continuino, immancabilmente, a presentarsi, acuendo sempre più i divari e, pertanto, la polarizzazione della società in un gruppo sempre più ristretto di ricchi che si arricchiscono e di poveri che si immiseriscono, aumentano di numero. Su questi temi la bibliografia è sconfinata.

²²⁵ *Ivi*, p. 182.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ *Ivi*, p. 183.

Veniamo invece alla previsione di quella che Marx, in diversi suoi scritti, descrive come una rivoluzione imminente. È, come dicevamo, una delle tesi che più sembra aver prestato il fianco a critiche. Ma quanto qui è importante sottolineare è che questa è precisamente una delle previsioni (del tutto maggioritarie, nell'opera marxiana) di tipo probabilistico.

L'unica previsione univoca formulata da Marx a proposito della crisi organica del capitalismo e delle prospettive della rivoluzione operaia concerne in realtà la struttura formale dei processi critici: per riprendere l'espressione di Antonio Labriola, si tratta di una previsione «morfologica», che si limita a individuare la dinamica fondamentale delle crisi nel conflitto tra le forze produttive di cui una «formazione sociale» dispone e i rapporti di produzione che ne governano (e intralciano) la riproduzione.²²⁸

Ciò che qui viene predetto, sia chiaro, è la *dinamica* che presiede al cambiamento, alla trasformazione e, dunque, al momento rivoluzionario. Se ne descrive la struttura, il meccanismo – non il momento dell'appuntamento con la storia. Proprio per questo questa previsione non è «confermata né falsificata dalla storia»²²⁹.

Ciò che è previsto è altresì che il capitalismo, entrato in crisi organica a far data dal 1871, non possa che continuamente tornare a presentare nuove occasioni perché una cesura rivoluzionaria possa avere luogo: «raggiunta la propria maturità e imboccata la strada della crisi potenziale, il capitalismo non può non riprodurre di continuo le condizioni base del conflitto rivoluzionario. In questo senso la possibilità della rivoluzione è inevitabile, è una possibilità necessaria»²³⁰. Ci sono «condizioni obiettive» che la rendono tale: non è una possibilità astratta, un'eventualità. Che cosa manca perché il passaggio si realizzi? Un soggetto capace di sfruttare tali condizioni obiettive perché, effettivamente, siano portate a valore. E Marx, lo stesso che Engels racconta con preoccupazione di non riuscire a muovere così spesso dalla scrivania dei suoi studi, è un dirigente politico. Che senso avrebbe altrimenti il suo sforzo in questo senso? Sarebbe null'altro, come taluni hanno infatti sostenuto, che un ulteriore paradosso della vicenda di vita di un uomo che, descrivendo leggi meccaniche della storia, pur sempre cerca di lavorare per una sua trasformazione attiva.

Ecco invece realizzato, in pienezza, il connubio tra la dimensione teorica, che nasce e si radica nell'analisi dei fatti, e quella empirica, che reimmette nel modello i fattori perturbanti delle soggettività in campo e del tempo. Nulla è già scritto: non esistono leggi universali

²²⁸ *Ivi*, pp. 186-187.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ *Ivi*, p. 191.

meccaniche a regolare l'andamento degli eventi. Esistono solo «ipotesi, decifrazione di tendenze, calcolo di probabilità»²³¹. Perché la storia e il reale sono sempre eccedenti.

Come scriveva Marx alla Zasulič, anche a Roma «vi furono da un lato degli uomini 'liberi', spogliati di tutto fuorché della loro forza-lavoro e dall'altro, per sfruttare tale forza-lavoro, i detentori di tutte le ricchezze accumulate. Che cosa successe? I proletari romani divennero, non dei lavoratori salariati, bensì plebaglia fannullona e più abietta dei 'poor whites' degli Stati meridionali dell'Unione, e accanto ad essi si sviluppò un modo di produzione, non capitalistico, ma schiavistico». Ciò mostra, anzitutto, il fatto che «eventi di una analogia sorprendente, verificatisi in ambienti storici affatto diversi, condussero a risultati diversi»: cruciale è il ruolo degli agenti in campo, al di là di una loro schematizzazione teorica. Da ciò discende, poi, il fatto che «studiando ognuna di queste evoluzioni separatamente e poi confrontandole in seguito si troverà facilmente la chiave di questi fenomeni, ma non ci si arriverà mai col *passe-partout* di una teoria storico-filosofica generale, la cui virtù suprema consiste nell'essere soprastorica»²³². Ecco perché la Russia è un caso tanto emblematico, nell'intera opera di Marx, per la maturazione di elementi latenti e per la sua comprensione del lavoro dello storico della filosofia. A fronte di quella che Musto definisce come una «concezione multilineare, alla quale Marx giunse nel periodo della sua piena maturazione intellettuale», divenne fondamentale prestare attenzione «alle specificità storiche e allo sviluppo diseguale delle condizioni politiche ed economiche tra paesi e contesti sociali differenti»²³³. Non solo: ecco perché Marx, nello studiarla, è così interessato a venire a conoscenza delle forze in campo. In diverse lettere Marx si mostra pienamente consapevole delle formazioni createsi all'indomani della scissione di «Terra e libertà» in «Ripartizione nera» e «Volontà del popolo»: «da una parte ci sono i critici (per lo più giovani professori universitari e anche alcuni pubblicisti) e dall'altra c'è il Comitato centrale terrorista». Ai primi (gruppo nel quale militavano anche Plechanov e Zasulič) egli non riserva giudizi entusiasti: «essi (...) costituiscono, al contrario dei terroristi che rischiano la pelle, il cosiddetto partito della propaganda (per fare propaganda in Russia si trasferiscono a Ginevra: che *qui pro quo*). Questi signori sono contrari a ogni azione politico rivoluzionaria. La Russia dovrebbe balzare nel millennio anarchico-comunista-ateista con un salto mortale! Nel frattempo, preparano questo balzo con un noioso dottrinarismo»²³⁴. I primi, invece, ai quali Marx scrisse alla Zasulič di aver

²³¹ *Ivi*, p. 194.

²³² Marx, *Sulle società precapitalistiche*, cit., p. 257

²³³ Musto, *op. cit.*, p. 75.

²³⁴ Karl Marx a Friedrich Sorge, 5 novembre 1880, in Marx-Engels, *Lettere 1880-1883 (marzo)*, cit., p. 35.

promesso di intervenire sulla questione che lei poneva alla sua attenzione, sono descritti alla figlia Jenny come «brave persone, senza pose melodrammatiche, semplici, concrete, eroiche. Urlare e fare sono opposti inconciliabili»²³⁵. Date le condizioni storiche obiettive presenti in Russia, non è possibile, per Marx, alcuna profezia, come gli è chiesta da più parti. Ma è possibile una previsione probabilistica, che lascia aperti scenari. Ma la palla passa, a questo punto, nelle mani dei soggetti storici, gli unici che hanno la capacità di imprimere alla storia stessa una direzione particolare.

La previsione formulata a stretto contatto con gli eventi nel loro stesso divenire non è tutt'altra cosa (già Kant lo aveva rimarcato) dall'indicazione di un obiettivo politico. Marx ne è consapevole, così come è consapevole della fluidità dei processi che appariranno poi, retrospettivamente, scanditi da leggi ferree e inviolabili. Molto (non certo tutto) dipende dalla capacità dei soggetti: e la storia può riaprirsi, prendere un corso nuovo, come pure, invece, ristagnare lungo binari morti. È vero: quando pensa a rivoluzioni imminenti Marx segue la linea del possibile che la teoria gli permette di tracciare. (...) Ma è vero anche l'opposto: l'intelligenza teorica vive di esperienza, da essa apprende il nuovo e se ne nutre. Almeno così accade a Marx e Marx lo sa. Per questo non si affida mai ai suoi schemi e non li considera mai definitivi. Il lavoro ricomincia sempre daccapo. Le reti formali sono inesorabilmente insufficienti. La teoria fa la sua parte, includibile costruisce modelli, ne perfeziona struttura e logica interna. Ma è un momento, solo una parte del tutto. Poi c'è la politica, ci sono le lotte, gli incontri, le speranze. Ci sono le domande che giungono dalle regioni più lontane: allora si tratta di rimettersi in cammino, Marx legge, si documenta, chiede, e lascia che nuove idee prendano forma. L'ultimo decennio della sua vita (...) offre un quadro per molti versi sconcertante. La Russia, della quale Marx deve occuparsi per le nuove parti del Capitale, è il paese che segue con più attenzione il suo lavoro; ma è anche la patria del dispotismo più arcaico e il baluardo della reazione internazionale; è un residuo di medioevo alle porte d'Europa, ma è anche la terra in cui sopravvivono comunità di socialismo naturale; è un luogo fuori del tempo, immoto, senza storia, ma anche il teatro di sconvolgimenti radicali, resi inediti dalla contemporaneità con la vicenda occidentale segnata dal vorticoso sviluppo del capitalismo industriale. Marx si getta a capofitto nello studio di questa realtà sconvolgente, e se ne lascia a poco a poco conquistare. Non al punto di gettare alle ortiche, come si pretende, quanto ha fatto sino ad allora. Altro è l'occidente moderno, al quale ha dedicato decenni di lavoro, altro un mondo simile al feudalesimo. Realtà incommensurabili. Ma prendere atto fino in fondo di queste differenze libera la mente e porta scompiglio nell'ordine precedente dei pensieri. In Russia il quadro del conflitto sociale e politico presenta un ventaglio di possibilità (a cominciare dall'alternativa tra modernizzazione capitalistica e generalizzazione della agricoltura comunitaria) che si tratta di riconoscere, valutare e, nella misura del possibile, favorire (o ostacolare). Altro non è concesso, nessuna previsione certa di sviluppi ulteriori, in gran parte dipendenti dalle scelte e dai comportamenti delle forze in lotta. Marx rifiuta il ruolo del profeta che, trepidanti per le prospettive del proprio paese, gli interlocutori russi vorrebbero attribuirgli. Ma se questo è sempre vero, se il fattore soggettivo svolge una funzione decisiva in tutti i processi di crisi

²³⁵ Karl Marx a Jenny Longuet, 11 aprile 1881, in Marx-Engels, *Lettere 1880-1883 (marzo)*, cit., p. 68.

organica e di transizione, un motivo in più, in questo caso particolare, induce Marx alla cautela. La Russia sembra volere imboccare strade nuove, sconosciute, sembra voler spiccare un salto dal passato remoto del dispotismo a un futuro lontano per lo stesso occidente sviluppato. La flessibilità della sequenza stadiale della «formazione economica della società», intravista già all'altezza delle *Formen*, diviene ora una conquista di importanza strategica. Se la transizione dal feudalesimo al capitalismo non può essere considerata inevitabile per il solo fatto che si è verificata in occidente (il capitalismo è solo l'ultimo e non fatale risultato di una lunga serie di catastrofi e conflitti), tanto meno vi è certezza «soprastorica» del nesso tra capitalismo e comunismo. Nulla, in linea di principio, vieta di pensare possibile, sullo sfondo di determinate condizioni, un «salto immediato» dall'assolutismo premoderno all'autogoverno di una comunità liberata dal dominio. Per questo il caso russo è paradigmatico. Non si tratta solo del ruolo della soggettività determinante in ogni fase critica. La scoperta della Russia schiude agli occhi di Marx nuovi scenari, diversi da quelli stilizzati nei modelli. La teoria deve fare, per il momento, un passo indietro, attendere che la realtà faccia il suo corso per poterla poi «consumare produttivamente»: per trarne conferma dei modelli esistenti o costruirne di nuovi, più adeguati a orientare il giudizio e la prassi politica.²³⁶

5. Gramsci: la necessità storica

Ci sembra ora utile allungare la falcata per tornare, alla fine di questo capitolo, dagli ultimi anni della vita e attività di Marx ai suoi primi scritti. La storia della ricezione di Marx, abbiamo già avuto modo di indicarlo, è lunga, intricata, controversa. Ma per leggere con maggior chiarezza quanto abbiamo cercato di mostrare sin qui e spingerci oltre, nel verso delle nostre considerazioni conclusive, ci lasceremo guidare dalle intuizioni del più celebre e studiato teorico marxista italiano: Antonio Gramsci.

La prima parte della trattazione riguarderà, in particolare, le consonanze che si notano nel modo in cui Gramsci e Marx leggono il funzionamento (qui l'espressione non è delle più felici) della storia. Questione tanto più degna di attenzione quanto si abbia presente il fatto che Gramsci non disponeva delle opere su cui noi più abbiamo lavorato e, anche per questo, critica il modo di procedere di Marx su questi temi. La seconda parte dell'analisi, invece, cercherà di far confluire il discorso sulla storia – per come si configura in Gramsci e in un Marx correttamente inteso – e quello, per così dire, antropologico-filosofico. Si tenterà di mostrare come, alla base di entrambi, sia una particolare connessione tra la dimensione teorica e quella pratica. Centrale tornerà ad essere la nozione di *lavoro*.

«Non si evade dal dominio della necessità storica», afferma Gramsci in un testo, *Il nostro Marx*, pubblicato sul «Grido del Popolo» nel centenario della nascita di Marx. È il tipico *marxismo*

²³⁶ Burgio, *op. cit.*, pp. 196-198.

alla Plechanov? Affatto. Per capire in che senso Gramsci parli di «necessità storica» occorre tuttavia snocciolare una serie di questioni tra loro concatenate.

Anzitutto, Gramsci – sin dai suoi primi scritti – denuncia aspramente la «valenza controrivoluzionaria»²³⁷ delle letture deterministiche dei fenomeni storici. Questa lettura «riduce la dottrina di Marx a uno schema esteriore, a una legge naturale, fatalmente verificantesi all’infuori della volontà degli uomini»²³⁸. Ed è, questa, agli occhi del giovane dirigente del Partito Socialista, la posizione tipica dei suoi avversari interni al partito, che trovano il loro punto di riferimento, in particolare, in Amadeo Bordiga: è il paradosso di una linea di partito che ritiene «inutile muoversi e lottare giorno per giorno»²³⁹, dal momento che sarà la storia stessa a far sorgere il sole dell’avvenire: una «passività politica»²⁴⁰ contraddittoria e illusoria.

Ma allora che ne è della «necessità storica»? In breve, necessità è qui da intendersi non come ineluttabilità (in senso appunto deterministico), ma come ordine e regolarità; come logica e legalità (una legalità specifica, ben differente da quella vigente in natura). È dunque un’idea che non evoca alcuna fatalità, nessun destino. Si pone semplicemente in antitesi all’idea secondo cui la storia non sarebbe che una sequenza di accidentalità, caotica e informe.²⁴¹

La storia segue un «flusso regolato» che, in quanto tale, «la teoria (in primo luogo la teoria rivoluzionaria) può e deve decifrare», ma ciò non significa che non possa prevedere l’irrompere di elementi imprevedibili e casuali, irrazionali rispetto alla legalità che la coerenza degli eventi sembra mostrare: i marxisti «neg[ano] la necessità di ogni apriorismo»²⁴². «Ma naturalmente per Gramsci decifrare la dinamica del movimento storico non è tanto un’esigenza intellettuale. L’aspetto essenziale investe, dal suo punto di vista, il nesso tra storia e prassi, quindi il rapporto tra necessità e libertà»²⁴³. Perché Gramsci, come Marx, è un intellettuale e riflette sulla storia e sulle dinamiche che presiedono al suo dispiegarsi, ma è, anche, un dirigente politico. Che scrive non solo per intellettuali, ma anche per operai. E, soprattutto, scrive per innescare un mutamento nello stato di cose. Non tanto nel senso che la realtà retroagisca o condizioni ciò di cui si occupa (questo è vero, al più, quanto al registro utilizzato): nel senso,

²³⁷ Alberto Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, Derive Approdi, Roma 2014, p. 23.

²³⁸ Antonio Gramsci, *La Città futura 1917-1918*, a cura di Sergio Caprioglio, Einaudi, Torino 1982, pp. 554-555.

²³⁹ Antonio Gramsci, *La costruzione del Partito comunista 1923-1926*, Einaudi, Torino 1974, p. 248.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 503.

²⁴¹ Burgio, *Gramsci, cit.*, p. 24.

²⁴² Gramsci, *La Città futura, cit.*, p. 215.

²⁴³ Burgio, *Gramsci, cit.*, p. 25.

piuttosto, che è la prassi rivoluzionaria a motivare (ad essere lo scopo ultimo) della indagine teorica.

La storia, la realtà esterna, regno della *necessità*, se compresa nella sua legalità, può subire quella che nei quaderni Gramsci chiama «catarsi»: dall'essere elemento soverchiante, cui si può solo passivamente obbedire, o, in modo uguale, in quanto materiale refrattario e insensato, diviene lo spazio di azione delle soggettività, «mezzo di libertà»²⁴⁴. Anzitutto occorrerà allora domandarsi: a che tipo di legalità risponde la dinamica storica? Qui Gramsci coglie il debito che Marx stesso riconosce nei confronti dell'economia politica classica, in particolare di quel Ricardo che per primo individua la nozione di «legge di tendenza», che permette di «coniugare (...) la libertà (relativa) dei soggetti e l'essere condizionato del loro agire»²⁴⁵. Comprendere questo, se impone un *vincolo di realtà* alla prassi, le libera al contempo dalla pesantezza paralizzante di un materialismo deterministico. In *questo* senso, «la storia è insieme libertà e necessità»²⁴⁶.

Di più: comprendere la storia e comprendersi come attori storici fa tutt'uno con il riconoscersi suoi artefici. È il tema, squisitamente gramsciano, della coscienza. Discostandosi, in apparenza, proprio da quel testo del 1859 posto a introduzione a *Per la critica dell'economia politica*, nel già citato *Il nostro Marx*, Gramsci sostiene che «non la struttura economica determina direttamente l'azione politica, ma l'interpretazione che si dà di essa e delle così dette leggi che ne governano lo svolgimento»²⁴⁷. La coscienza di sé come soggetti storici coincide con la coscienza di sé come soggetti capaci di esser portatori di vettori trasformativi: la coscienza diviene attore del cambiamento.

Per vedere come questo nesso inscindibile tra condizioni obiettive (ciò che è necessario) e ruolo delle soggettività e della loro coscienza (libertà) si renda operativo, ci sembra utile, a questo punto, concentrare la nostra attenzione su due momenti cruciali per la vicenda inscindibilmente intellettuale e politica di Gramsci: la Rivoluzione d'ottobre e il Biennio rosso. All'indomani dell'Ottobre, Gramsci scriveva: «i fatti hanno superato le ideologie», «hanno fatto scoppiare gli schemi critici», hanno «spoltri[to] le volontà» e «creato la volontà sociale del popolo russo», fino a persuaderlo dell'inutilità di «aspettare» lo sviluppo del capitalismo (il rinnovarsi della «storia dell'Inghilterra») in Russia, e della possibilità, per contro, di «mettersi

²⁴⁴ Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere. Edizione critica dell'Istituto Gramsci*, a cura di Valentino Gerratana. Einaudi, Torino 1975, p.1244.

²⁴⁵ Burgio, *Gramsci, cit.*, p. 94.

²⁴⁶ Antonio Gramsci, *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, a cura di Valentino Gerratana e Antonio A. Santucci, Einaudi, Torino 1987, pp. 129-130.

²⁴⁷ Antonio Gramsci, *Il nostro Marx 1918-1919*, a cura di Sergio Ca prioglio, Einaudi, Torino 1984, p.205.

in breve tempo” (“in meno tempo di quanto avrebbe fatto il capitalismo”) al passo con i paesi occidentali industrializzati»²⁴⁸. È l’emblema, per Gramsci, del fatto che «la storia fa dei salti, a malgrado gli sforzi dei borghesi»²⁴⁹: sono i salti impressi dalle cesure rivoluzionarie. Queste, per prendere luogo, devono essere senz’altro precedute dal presentarsi di condizioni obiettive, ma sta alla coscienza della classe (alla «volontà») il compito di farsene artefici. Il partito, che deve ricoprire un ruolo di «avanguardia», ha esattamente questa funzione: consapevolizzare le masse, creare coscienza di classe. Locomotiva di questo percorso sono gli intellettuali. È un posizionamento perimetrale a quello di chi, invece, pensa che l’unico ruolo che può spettare loro sia di ricostruire *ex post* come sono andate le cose, «che i canoni del materialismo storico valgano solo *post factum*, per studiare e comprendere gli avvenimenti del passato, e non debbano diventare ipoteca sul presente e sul futuro»²⁵⁰. È, in fondo, esattamente la posa che Marx critica ai sedicenti «marxisti» russi e, qui è rilevante ricordarlo, è l’atteggiamento che Gramsci sembra riconoscere, a valle di un’*ortodossia* già consolidata, allo stesso autore del *Capitale* – che, proprio per questo, all’indomani della Rivoluzione del ‘17 Gramsci definisce «libro dei borghesi, più che dei proletari»²⁵¹.

Invece, i rivoluzionari devono avere gli occhi sulle leggi di tendenza evinte dallo studio del passato, ma solo nella misura in cui questo consente al soggetto rivoluzionario di cogliere il momento opportuno per «forzare i tempi», effettuare il salto, la cesura: essere un acceleratore di processi storici – inevitabili.

Letto da questo punto di vista, il Biennio rosso fallisce esattamente per questa mancanza. Per Gramsci, il problema storico del socialismo italiano è l’incapacità organizzativa – ovvero: «l’incapacità di mettere a valore condizioni oggettive favorevoli e di evitare a un tempo il fallimento dell’occupazione delle fabbriche e l’avvento del fascismo»²⁵². Coscienza senza organizzazione che va a braccetto con lo «spontaneismo» dei dirigenti politici: la concezione bordighista secondo cui la storia si sarebbe fatta da sé. Si perde, così, la più grande *chance* rivoluzionaria che abbia visto la storia d’Italia – che è tale nella misura in cui il proletariato, nelle fabbriche occupate, aveva realizzato la «catarsi» auspicata da Gramsci: era riuscito a «fare diventare “soggettivo” ciò che era dato “oggettivamente”»²⁵³.

²⁴⁸ Burgio, *Gramsci, cit.*, p. 89. [CF 513-6].

²⁴⁹ Gramsci, *Il nostro Marx, cit.*, p. 305.

²⁵⁰ Gramsci, *La città futura, cit.*, p. 255.

²⁵¹ *Ivi*, p. 513.

²⁵² Burgio, *Gramsci, cit.*, p. 38.

²⁵³ Gramsci, *Quaderni del carcere, cit.*, p. 1138.

È mancata la saldatura che solo l'*organizzazione* riesce a fornire: solo il partito può operare attivamente affinché l'autocomprensione della massa come classe si trasformi in prassi. Lettore del *Che fare?* leniniano, Gramsci commenta: «Si parla di spontaneità delle masse (...); ma lo sviluppo spontaneo del movimento operaio conduce – scrive Lenin – alla subordinazione di questo alla ideologia borghese (...) In altri termini la volontà delle masse corrisponde all'istintivo; sottomettersi all'istintivo è sottomettersi alla ideologia borghese»²⁵⁴. Nella prospettiva – sia leniniana che gramsciana – di un partito di tutti dirigenti, cioè di intellettuali che, per il tramite del consenso razionale, si trovano concordi ben al di là dell'«algebra democratica». Un partito così configurato, interpretando correttamente la legalità storica, che segue una sua propria razionalità (quella della «necessità storica»), impara ad agire efficacemente su essa e per mezzo d'essa, cogliendo le congiunture in cui si rende possibile un'accelerazione dei tempi, e forzandole.

Si colga l'estrema somiglianza con la modellizzazione della storia e ruolo delle soggettività secondo l'immagine che abbiamo cercato di descrivere a partire dalle ultime opere di Marx (in disaccordo con l'immagine che ne recepisce Gramsci). Un parallelo che si fa tanto più evidente proprio quando si affronta il versante delle previsioni anche nell'opera di Gramsci. Per questi, il «genio politico» ha, come si è visto, il compito di individuare momenti e modi dell'azione e «un uomo politico è grande in misura della sua forza di previsione»²⁵⁵. E la previsione si fonda sulla dialettica tra condizioni obiettive e potenzialità concrete.

Non sono previsioni paragonabili a quelle dello scienziato «perché – al pari di ogni sorta di giudizio sulla realtà storico-sociale – coinvolgono per forza di cose e a vario titolo la soggettività del previsore, il suo punto di vista, il suo interesse, la sua stessa propensione all'azione. Il fatto che “chi fa la previsione in realtà ha un ‘programma’ da far trionfare”, leggiamo in un'importante nota sul Machiavelli, rende “assurdo pensare a una previsione puramente ‘oggettiva’”, in quanto “la previsione è appunto un elemento di tale trionfo” [Q1810]»²⁵⁶. Ma, proprio perché il buon politico è capace di buone previsioni e queste ultime si radicano su ciò che, date premesse obiettive, si può realizzare, Gramsci fa riferimento, «già negli scritti precedenti il carcere, alla necessità di lavorare sul “potenziale”, l'“essenziale”, l'“organizzabile” (in una parola, sul *concretamente possibile*), evitando di chiudere sull'esistente l'orizzonte della prassi»²⁵⁷. Ed è il soggetto storico-politico del partito a dover far

²⁵⁴ Gramsci, *La costruzione del Partito comunista, cit.*, p. 246.

²⁵⁵ Gramsci, *La città futura, cit.*, p. 109.

²⁵⁶ Burgio, *Gramsci, cit.*, p. 95.

²⁵⁷ *Ivi*, p. 99.

arrivare a compimento il potenziale ancora inespresso ma latente. Gramsci parla in questo senso di «necessità immanente»²⁵⁸, che non può che realizzarsi. Esattamente come Marx, Gramsci è convinto che il modo di produzione capitalistico sia entrato dal 1871 in una crisi irreversibile e che, pertanto, non possa che proporre le condizioni perché la classe oppressa si faccia artefice del salto rivoluzionario. Così, per esempio, osservando quanto succede in Bulgaria nel 1918, non può che essere convinto del fatto che «la rivoluzione è rimandata, non è evitata»²⁵⁹. Il capitalismo, per mezzo di rivoluzioni passive progressive (come il taylorismo) o regressive (come il fascismo) può continuare a *durare*, ma la sua *epoca* è ormai tramontata: occorre solo che la *massa* (il momento in sé) si riconosca come *classe* (per sé), seguendo quelle porzioni all'avanguardia del proletariato che, come gli operai, hanno già fatto diventare *soggettivo* ciò che era dato *oggettivamente*.

6. La struttura logica della prassi

Anche la storia è bifronte, ha due sensi di lettura. Essa può essere colta *in sé*, come insieme delle condizioni date oggettivamente, quella realtà materiale *là fuori*, luogo, contesto della prassi storica, spazio dell'agire umano. Ma essa può divenire storia *per sé*, se colta nel movimento riflessivo di chi *studia (fa)* storia. Ora, tra questi due momenti non c'è mai, agli occhi di Gramsci, una separazione. È la lezione di Marx, erede della dialettica hegeliana e suo innovatore – come Gramsci dice: «storicista concreto»²⁶⁰, capace di cogliere il nesso inscindibile tra teoria e prassi, tra storia e azione.

Infatti, la storia può essere colta solo per mezzo di concettualizzazioni (i *modelli* di Marx), che Gramsci chiama «schemi pratici»²⁶¹. Sono «idee generali» che organizzano il magma della storia in eventi, tra loro legati da leggi di tendenza che, all'esame di chi si volge indietro, li riuniscono in una coerenza relativa. Ma, a ben vedere, questi stessi *schemi* sono nient'altro che il frutto della analisi storica medesima: sono il precipitato della riflessione storica che, a valle del suo percorso, fornisce chiavi di lettura capaci di cogliere il suo proprio dispiegarsi. Al contempo, tuttavia, questi strumenti sfruttati dallo storico nel suo lavoro, non hanno una dimensione solamente intellettuale: essi diventano i presupposti dell'azione *nella* storia. Il moto, come si capisce, è circolare: storia in sé - storia per sé (riflessione/analisi storica) - operatività dei modelli che dà corpo a prassi - mutamento nella materia storica.

²⁵⁸ Gramsci, *Il nostro Marx, cit.*, p. 116.

²⁵⁹ *Ivi*, p. 303.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 16.

²⁶¹ *Ivi*, p. 49.

Esempio emblematico è quello della categoria del *proletariato*: esso, nella storia, non esiste non solo come soggetto, ma nemmeno come oggetto. È l'analisi di chi guarda alla storia a riunirlo, a *nominarlo*. Questo atto, poi, rende possibile una presa di coscienza, un autoriconoscimento del proletariato (il passaggio dal momento *in sé* della massa a quello *per sé* della classe): di qui discende, infine, la possibilità della *prassi*. In altre parole, il proletariato è uno «schema pratico» perché esso, pur non essendo altro che «un concetto, un'astrazione determinata»²⁶², è, per il tramite del movimento riflessivo, soggettività capace di azione e trasformazione (per questo Gramsci sfrutta anche la nozione di «entità potenziale» in parallelo a quella di «schema pratico»). «Dunque attività *tendenziali* di entità *potenziali*: di questo si tratta quando si guarda al passato con lo sguardo rivolto al futuro, quando si studia la storia avendo a cuore la trasformazione della realtà»²⁶³.

È per questo che la «struttura logica della prassi» si configura, «contro la prospettiva dualistica (pre-hegeliana) dura a morire», come «osmosi ontologica tra soggetto e oggetto. Nella convinzione che la comprensione di tale nodo teorico – “scoperto” da Marx in quanto erede del nocciolo realistico della dialettica hegeliana – costituisca un presupposto fondamentale (trascendentale) della conoscenza storica: una condizione della sua possibilità»²⁶⁴.

Per questo la storia è una forma particolare di lavoro intellettuale: è un

sapere pratico, produttivo della soggettività e in particolare – nel caso della storia narrata nei *Quaderni* – della soggettività *del lavoro*, consapevole della propria potenza creatrice di realtà. Di qui l'importanza politica (oltre che della dialettica storico-materialistica in quanto “filosofia della praxis”) della ricostruzione storica e della riflessione su di essa, non per caso centrale nel contesto discorsivo dei *Quaderni*.²⁶⁵

Ma questa struttura dialettica tra soggetto ed oggetto non riguarda, naturalmente, solamente il lavoro dello storico. Alla sua base è l'idea, ben più generale, del «superamento dialettico della scissione tra soggetto e oggetto caratteristica delle filosofie dualistiche. Per Gramsci – come per Marx e, già, per Hegel – la realtà è una totalità della quale il pensiero è parte allo stesso titolo della materia pensata, che a sua volta comprende in sé pensiero oggettivo, “morto”»²⁶⁶.

²⁶² Burgio, *Gramsci, cit.*, p. 92.

²⁶³ *Ivi*, p. 93.

²⁶⁴ *Ivi*, p. 139.

²⁶⁵ *Ivi*, pp. 139-140.

²⁶⁶ *Ibidem*.

Esemplare di questo stile concettuale è l'insieme di note (dei quaderni 4, 7 e 8, riformulate nel quaderno 11) che discutono il problema dell'oggettività della conoscenza prendendo le mosse dalla critica della posizione speculativa e "mistica" propria del senso comune (e del materialismo volgare). «Il senso comune – osserva Gramsci in uno degli appunti filosofici dedicati alla questione – afferma l'oggettività del reale in quanto la realtà, il mondo, è stato creato da dio indipendentemente dall'uomo, prima dell'uomo; essa è pertanto espressione della concezione mitologica del mondo» [Q1456]. La nozione corrente (vulgare ed egemone, perché spontanea) di oggettività sottende presupposti religiosi (o magici) nella misura in cui allude a un piano trascendente: evoca – e simula – la rappresentazione del reale che si offrirebbe, per dir così, allo sguardo di Dio. In questo senso, sostiene Gramsci, il «concetto di "oggettivo" del materialismo metafisico pare voglia significare un'oggettività che esiste anche all'infuori dell'uomo», laddove in realtà tra oggettività e soggettività sussiste un nesso inscindibile, preliminare alla conoscenza, in virtù del quale l'oggettività si configura come un processo (un'entità essenzialmente in divenire, plastica e dinamica), al pari della soggettività per la quale (e in relazione alla quale) si costituisce. In una battuta, noi conosciamo la realtà solo in rapporto all'uomo e siccome l'uomo è divenire storico anche la conoscenza e la realtà sono un divenire, anche l'oggettività è un divenire ecc.» [Q1416].²⁶⁷

È ciò che avviene con le categorie della geografia fisica: i punti cardinali, indubbiamente convenzionali, creazione astratta dell'uomo, hanno però una specifica operatività, una forma di obiettività: ci permettono di muoverci e, soprattutto di «giungere proprio dove si era deciso di giungere, di “prevedere” il futuro, di oggettivare la realtà, di comprendere la oggettività del mondo esterno»²⁶⁸. Inizia a prendere corpo, si spera, il tratto specifico della filosofia marxiana (e del marxismo gramsciano): quello di una continua connessione tra il momento soggettivo ed oggettivo, della libertà e della necessità. Il materialismo dialettico marxiano ricuce il reale lacerato dalla modernità: «per la filosofia della praxis l'essere non può essere disgiunto dal pensare, l'uomo dalla natura, l'attività dalla materia, il soggetto dall'oggetto»²⁶⁹.

«Tra le fonti di Gramsci, il testo-chiave è in proposito la prima *tesi* marxiana su Feuerbach»²⁷⁰:

Il difetto principale di ogni materialismo fino ad oggi, compreso quello di Feuerbach, è che l'oggetto, il reale, il sensibile è concepito solo sotto la forma di oggetto o di intuizione; ma non come attività umana sensibile, come attività pratica, non soggettivamente. È accaduto quindi che il lato attivo è stato sviluppato dall'idealismo in contrasto col materialismo, ma solo in modo astratto, poiché naturalmente l'idealismo

²⁶⁷ Ivi, pp. 140-141.

²⁶⁸ Gramsci, *Quaderni del carcere, cit.*, p. 1419-1420.

²⁶⁹ Ivi, p. 1457.

²⁷⁰ Burgio, *Gramsci, cit.*, p. 141.

ignora l'attività reale, sensibile come tale. Feuerbach vuole oggetti sensibili realmente distinti dagli oggetti del pensiero; ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività oggettiva. Perciò nell'*Essenza del cristianesimo* egli considera come schiettamente umano solo il modo di procedere teorico, mentre la pratica è concepita e fissata da lui soltanto nella sua raffigurazione sordidamente giudaica. Pertanto egli non concepisce l'importanza dell'attività "rivoluzionaria", dell'attività pratico-critica.

Marx lavora, fin dal 1845, al tentativo di smontare la cesura tra soggetto ed oggetto e lo fa, inizialmente, prendendo le distanze dalla propria storia filosofica: muovendo una critica simmetrica all'idealismo da un lato, al materialismo naturalistico dall'altro. Il primo commette l'errore di presentare la realtà come produzione integrale del soggetto, non considerando le condizioni della realtà su cui opera. *Condizioni* nel duplice senso di limite e di contesto. A mancare è la materia – Marx, studioso di Democrito ed Epicuro, ne conosce l'importanza. Il materialismo si macchia di una colpa speculare: schiaccia tutto sul polo dell'oggettività, che non permette, secondo Marx, di riconoscere il ruolo che la prassi umana ha nel plasmare questa stessa realtà – porta ad una gabbia deterministica. Il filosofo, allora, avrebbe davvero solo la possibilità di guardare come sono andate le cose e descriverle, *interpretarle ex post*.²⁷¹ È tempo di chiamare in causa un altro, precoce ed acutissimo lettore di Marx:

Labriola – l'unico rivoluzionario italiano che, secondo Gramsci, abbia seriamente studiato il marxismo [CPC 54] – vede nella «filosofia della praxis» il «midollo del materialismo storico» precisamente perché, nel mette[re] termine ad ogni forma d'idealismo» e di «materialismo naturalistico» (ancora i termini della prima tesi marxiana), la concezione marxiana della prassi come circolo di teoria e pratica (sintesi di pensiero e azione, «delle attitudini mentali e delle attitudini operative») permette di concepire l'uomo come essere «storico e quindi sempre [...] sociale».²⁷²

²⁷¹ Marx compie qui un'operazione cruciale, mostrando la sostanziale equivalenza di materialismo e idealismo, e la necessità di superare criticamente entrambi al fine di comprendere la realtà («oggettività») del pensiero e la storicità (soggettività) della materia. Il materialismo è astratto (immediato e unilaterale) perché incapace di leggere la realtà come prodotto dell'attività umana. L'idealismo è altrettanto astratto (e compie un errore speculare) poiché riconosce l'importanza dell'attività ma non ne coglie il profilo oggettivo, non la intende come «reale, sensibile». Su questa base dialettica Marx pone le premesse per quella nuova concezione della prassi che rappresenta la sua prima, e fondamentale, rivoluzione teorica. Il dualismo fallisce nel tentativo di offrire un'interpretazione soddisfacente dell'attività umana in quanto non è in grado di concepirla né come produzione del reale da parte del soggetto né come oggettivazione del soggetto stesso (come risultato concreto dell'efficacia produttiva della sua volontà). Il che ne attesta l'incapacità di comprendere la prassi in ciò che la connota come espressione propria dell'essere umano: costitutiva del rapporto dialettico (specificamente umano) tra il soggetto pensante-agente e l'oggetto intenzionato e condizionante, e in questa misura creatrice del mondo storico, plasmato dall'uomo e (perché) indispensabile alla vita dell'uomo. (*Ivi*, pp. 141-142).

²⁷² *Ibidem*.

La prassi è descritta nei *Saggi sul materialismo storico* come quel rapporto all'interno del quale soggetto ed oggetto, umanità e natura, operano l'uno sull'altro, così *concrescendo*:

le cose cessan dall'esser per noi dei meri obietti rigidi della visione perché si vanno, anzi, generando sotto la nostra guida; e il pensiero cessa dall'essere un presupposto, o un'anticipazione paradigmatica delle cose, anzi diventa *concreto*, perché cresce con le cose, a intelligenza delle quali viene progressivamente *concrescendo*.

Circolo che abbatte la separazione ontologica tra il momento teorico e quello pratico: c'è, anche qui, *osmosi ontologica*. Così come l'uomo agisce, tramite il pensiero, sulla realtà, cosicché quello diventa concreto come questa; altrettanto la realtà agisce sul pensiero, alimentandolo e trasformandolo. Il fatto è, dice Gramsci, che «l'umanità è ancora tutta quanta aristotelica e la comune opinione segue ancora quel dualismo, che è proprio del realismo greco-cristiano. Che il conoscere sia un "vedere" anziché un "fare", che la verità sia fuori di noi, esistente in sé e per sé, e non una nostra creazione, che la "natura" e il "mondo" siano delle intangibili realtà, nessuno dubita e si rischia di passare per pazzi quando si afferma il contrario»²⁷³. Alla mossa con la quale i moderni (sulla scia del modello aristotelico e cristiano²⁷⁴) hanno diviso soggetto e oggetto rendendoli ontologicamente differenti e, dunque, introdotto una teoria della conoscenza che dovesse fare i conti con questo fatto, occorre rispondere, in modo uguale e contrario, agendo su entrambi i piani, in unico e duplice superamento del dualismo: è questo ciò che viene realizzato nella prospettiva della prima delle *tesi su Feuerbach*.

7. Lavoro alienato e rivoluzione

Come non può che succedere, anche le forme della produzione corrispondono a questa opzione ontologica. Di qui la polarizzazione, sempre più marcata nella storia della modernità, tra lavoro teorico e lavoro pratico, «tra funzioni manuali (il "fare") e funzioni intellettuali (il "vedere")»²⁷⁵. Spaccatura che si radicalizza e culmina nel taylorismo di cui Gramsci è attento osservatore ed analista. Qui l'uomo diventa «gorilla ammaestrato»²⁷⁶, regredendo dallo stato umano a semplice funzione della produzione – che gli è alienata.

²⁷³ Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1296.

²⁷⁴ Ma faremmo meglio a dire, al più, cattolico.

²⁷⁵ Burgio, *Gramsci*, cit., p. 143.

²⁷⁶ Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 2171.

È la stessa mutazione antropologica che abbiamo visto operata dalla accumulazione: là vedevamo come la separazione in atto sia quella del soggetto dai mezzi di produzione e riflettevamo sul fatto che ciò significhi separare, per un verso, il soggetto da sue *componenti inorganiche*, per l'altro, il soggetto dalla sua intrinseca natura sociale: è il processo di individualizzazione che rende possibile lo sfruttamento del contadino in regime di proprietà privata – come *libero lavoratore*. Dal momento che «per forza-lavoro o capacità di lavoro intendiamo l'insieme delle attitudini fisiche e intellettuali che esistono nella corporeità, ossia nella personalità vivente d'un uomo, e che egli mette in movimento ogni volta che produce valori d'uso di qualsiasi genere»²⁷⁷, l'esproprio delle capacità intellettuali realizza un passaggio ulteriore ma pienamente in linea, equivalente, a quello dell'esproprio della terra (sono tutte, queste, componenti del soggetto, che vengono scisse dall'esproprio):

Gestito dal capitale, il sapere sociale consolida le gerarchie di classe fondate su una divisione tra lavoro intellettuale e manuale che si riflette fedelmente in quella tra pensiero e azione e tra soggetto e oggetto, Anche se – va subito aggiunto – la cesura del nesso pratico, costitutivo dell'umano (della sua natura, per quanto controversa e problematica tale mozione sia), non potrebbe riuscire senza una catastrofe tombale della civiltà, senza una regressione a tal punto profonda da provocare la fine della stessa umanità come soggetto storico – portatore di cultura– e biologico (posto l'intreccio inestricabile tra ragione e vita tra volontà e decisione, tra coscienza e bisogno). Di qui la resistenza, sinora invincibile, all'attacco che la nuova tecnica rischia di portare direttamente sulla costituzione psico-fisica dell'uomo messo al lavoro.²⁷⁸

Proprio in virtù del fatto che non c'è scarto ontologico tra soggetto e oggetto, ciò tra umanità e natura, ma invece un *continuum*, la separazione del soggetto dai suoi mezzi di produzione – possiamo qui tornare a dirlo – non può che configurarsi come vera e propria mutilazione dell'umano²⁷⁹. A differenza dell'agricoltore che condivide una proprietà collettiva

²⁷⁷ Marx, *Il capitale. Libro I*, p. 200.

²⁷⁸ Burgio, *Gramsci, cit.*, p. 144.

²⁷⁹ Cfr. Marx, *Il capitale. Libro I*: «Abbiamo visto nella quarta sezione, in occasione. dell'analisi della produzione del plusvalore relativo, che entro il sistema capitalistico tutti i metodi per incrementare la forza produttiva sociale del lavoro si attuano a spese dell'operaio individuo; tutti i mezzi per lo sviluppo della produzione si capovolgono in mezzi di dominio e di sfruttamento del produttore, mutilano l'operaio facendone un uomo parziale, lo avviliscono a insignificante appendice della macchina, distruggono con il tormento del suo lavoro il contenuto del lavoro stesso, gli estraniano le potenze intellettuali del processo lavorativo nella stessa misura in cui a quest'ultimo la scienza viene incorporata come potenza autonoma; deformano le condizioni nelle quali egli lavora, durante il processo lavorativo lo assoggettano a un dispotismo odioso nella maniera più meschina, trasformano il periodo della sua vita in tempo di lavoro, gli gettano moglie e figli sotto la ruota di Juggernaut del capitale. Ma tutti i metodi per la produzione di plusvalore sono al tempo stesso metodi dell'accumulazione e ogni estensione dell'accumulazione diventa, viceversa, mezzo per lo sviluppo di quei metodi. Ne consegue quindi, che nella misura in cui il capitale si accumula, la situazione dell'operaio, qualunque sia la sua retribuzione, alta o bassa, deve peggiorare. La legge infine che equilibra costantemente sovrappopolazione relativa, ossia l'esercito industriale di riserva da una parte e volume e energia dell'accumulazione dall'altra, incatena l'operaio al capitale in maniera più

della terra e dell'artigiano, pensiero ed azione vengono separati, essendo il primo *espropriato* e riunito nelle mani del padrone capitalista: è l'interruzione della circolarità ad essere alla base dell'accumulazione.

La filosofia della prassi, metodo alla base della rivoluzione che dà alla luce la società comunista, è invece una *riappropriazione* dell'unità, una restaurazione dell'umanità frantumata. In questo senso «il pensiero è già, per Labriola, una forma di azione (è lavoro)»²⁸⁰. Ecco perché «l'attività pratico-critica» ha valore «rivoluzionario», come aveva sostenuto Marx nella prima delle *Tesi*. Ecco perché la filosofia, che finora ha solo *interpretato* il mondo, può e deve ora *cambiarlo*: è la *filosofia della prassi*,

secondo la duplice valenza del genitivo: non solo comprensione teorica dello statuto logico e ontologico della prassi trasformatrice da parte del soggetto operaio, ma anche autocomprensione teorica della prassi stessa, conquista della consapevolezza del proprio statuto complesso, di azione ricca di senso, fondata sulla conoscenza critica dell'esistente, della sua genesi e delle sue potenzialità sovversive.²⁸¹

Al contempo, come abbiamo visto, ciò porta a rinnovare lo statuto «storico e quindi sempre [...] sociale» dell'umano: questi è rimesso in connessione con l'altro-da-sé umano e naturale (qualora abbia ancora un senso distinguere). A lui viene riguadagnata la comunanza con i suoi mezzi di produzione e la sua originaria caratterizzazione comunitaria: è, in termini marxisti, la socializzazione dei mezzi di produzione, da cui dipende anche un rinnovato assetto della vita associata. Come scrive Marx in *Sulla questione ebraica*, due anni prima delle *Tesi*: «every emancipation is a restoration of the human world and of human relationships to man himself. (...) when he has recognized and organized his own powers (forces propres) as social powers so that he no longer separates this social power from himself as political power».

Ho come l'impressione che, se Marx rimase tanto affascinato dal modo di produzione delle comunità agricole russe, fu proprio perché, a fronte delle indagini che andava conducendo sulla condizione operaia in Europa, là intravide qualcosa di perduto e di prezioso. Rimette così in discussione l'ipotesi stadiale, ma lo fa in piena fedeltà al suo metodo, nelle sue diverse dimensioni. Due, nella fattispecie, che si intrecciano: quella relativa alla teoria della storia e quella che riguarda l'antropologia, cioè il modo in cui si struttura l'umano.

salda che i cunei di Efesto non saldassero alla roccia Prometeo. Questa legge determina un'accumulazione di miseria proporzionata all'accumulazione di capitale. L'accumulazione di ricchezza all'uno dei poli è dunque al tempo stesso accumulazione di miseria, tormento di lavoro, schiavitù, ignoranza, brutalizzazione e degradazione morale al polo opposto ossia dalla parte della classe che produce il proprio prodotto come capitale

²⁸⁰ Burgio, *Gramsci, cit.*, p. 143.

²⁸¹ *Ivi*, p. 146.

8. Un metodo unitario

Sembra di particolare interesse il termine con cui Marx descrive che cos'è l'*emancipazione umana* (qui contrapposta, nel testo, a quella *politica* dei diritti liberali): è una *restaurazione*. Marx ha in mente il fatto che qualcosa sia andato perduto – e a Morgan fischiano le orecchie. E lo indica, insieme, nel testo (appena citato da *La questione ebraica*) in cui

afferma – per la prima volta in modo così netto (...) – che l'unità concreta di individuale e collettivo, il costituirsi di quello che, con un lemma di derivazione feuerbachiana, definisce *Gattungwesen* (l'«ente generico»; il «membro della specie» umana, secondo la traduzione di Hannah Arendt), *passa per il lavoro* e implica precisamente il riconoscimento della dimensione sociale del lavoro individuale e l'organizzazione della «forze proprie» dei singoli come forze sociali, appartenenti agli individui in quanto membri di una collettività (e, sullo sfondo, del genere umano). (...) Marx mette l'accento su un'analoga *mutazione antropologica*, solo spostando il tiro sull'importanza cruciale del lavoro, sulla sua obiettiva dimensione sociale e connotazione politica. Non è altro che un cenno anticipatore della critica della struttura contraddittoria del rapporto sociale capitalistico in forza della quale ciascuno tende a concepire il proprio lavoro come un fare particolare, isolato, perdendone di vista il carattere oggettivamente sociale ed essenzialmente eteronomo. Niente di più che un accenno, che però indica una fondamentale direzione di marcia.²⁸²

Dobbiamo qui tornare ancora una volta all'ultima sezione del primo capitolo, per riportare all'attenzione del lettore la dinamica precipua dell'accumulazione. Si cercava di indicare come, alla base della *mutazione antropologica* stesse esattamente una riconfigurazione del rapporto di proprietà, da cui derivava direttamente una modifica del modo in cui si strutturava il *lavoro*. È una trasformazione di importanza vitale, dal momento che, come Marx scrive nell'*Ideologia tedesca*, «si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a *produrre* i loro mezzi di sussistenza»²⁸³, cioè a lavorare. Cosa succede allorché, con il momento dell'accumulazione, il lavoro diventa *lavoro alienato*?

il lavoro alienato 1) aliena all'uomo la natura, e 2) aliena all'uomo se stesso, la sua attiva funzione, la sua attività vitale, aliena così all'uomo il *genere*; gli riduce così la *vita generica* ad un mezzo della vita

²⁸² Burgio, *Il sogno di una cosa*, cit., pp. 132-133.

²⁸³ Marx e Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 17.

individuale. In primo luogo estrania l'una all'altra la vita generica e la vita individuale, in secondo luogo fa di quest'ultima nella sua astrazione lo scopo della prima, parimente nella sua forma astratta e alienata.²⁸⁴

Il passaggio al modo di produzione capitalistico implica: la dissoluzione del rapporto organico tra produttore e mezzi di produzione; l'istituzione della proprietà privata come forma generale della proprietà; dunque, la scissione del singolo dalla collettività. Il lavoro cessa di essere cooperazione con la natura, perché questa diventa, per il tramite dell'esproprio, astratta. È la natura, ancora, di Hegel:

La natura come natura, ossia in quanto si distingue sensibilmente da quel significato segreto in essa riposto, la natura separata, distinta da queste astrazioni, è *niente*, è un *niente confermantesi* come *niente*, è *senza significato*, o ha soltanto il significato di una esteriorità ch'è stata superata. (...) Ché il vero è ancora e sempre l'idea: e la natura è soltanto la *forma* del suo *esser-altro*. E poiché il pensiero astratto è *l'essere*, ciò che gli è esterno è essenzialmente soltanto *esteriorità*. Il pensatore astratto riconosce del pari come essenza della natura la *sensibilità*, *l'esteriorità* in opposizione al pensiero *in sé* moventesi. Ma al contempo esprime questa opposizione nel senso che tale *esteriorità della natura* è la sua *antitesi* al pensiero, è il suo proprio *difetto*, e che essa, in quanto si differenzia dall'astrazione, è essere manchevole.²⁸⁵

La natura come pura *oggettività*, il *soggetto* senza capacità di entrare in relazione con essa: l'antropologia filosofica della modernità, che propone questa immagine dell'*uomo naturale*, compie un passaggio parallelo a quello che l'economia politica fa rispetto alla teoria economica del liberalismo. Questo (questo modo di dare un nuovo volto al lavoro e alla natura e al contempo naturalizzarne la nuova immagine) ha ripercussioni molto generali sul modo di concepire la storia: quello che ora possiamo chiamare *individuo*, in senso stretto, privo di connessioni con la *natura* e con la collettività, diviene membro di una *massa in sé inerte*. E la storia, con le sue leggi, appare ineluttabile: dinanzi alla «gabbia d'acciaio» non c'è alternativa.

È su questo contesto che opera la *filosofia della prassi*, riattivando le circolarità, i *continuum* interrotti nell'attività sclerotizzante del plusvalore. Ciò che lascia affascinati, a nostro modo di vedere, è la capacità di questo metodo di cogliere e reagire al meccanismo della modernità nel suo cuore, al suo nocciolo. Cosicché, con un solo grimaldello concettuale (ma, anche, immediatamente *pratico, concreto*), si riconosce e smonta la teoria e il funzionamento del modo di produzione capitalistico su tutti i livelli, da quello della filosofia/teoria della storia

²⁸⁴ Marx, *Manoscritti economico-filosofici del '44*, cit., p. 199.

²⁸⁵ *Ivi*, pp. 277-278.

a quello antropologico-filosofico: riattivando la dinamica dialettica di cui Hegel è primo (ri)scopritore della modernità.

Così come sul piano storico i rivoluzionari concepiscono la datità del reale come presenza di condizioni obiettive guidate da leggi tendenziali con le quali le soggettività possono e devono interagire nella *prassi*; così la rivoluzione comunista elimina e supera il lavoro alienato e, per il tramite della abolizione della proprietà privata, riattivando l'interdipendenza, in seno alla dinamica produttiva, tra pensiero e azione, tra uomo e natura – esattamente come diceva Labriola.

Sia sul piano della riflessione/prassi storica che su quello del lavoro ciò significa puntare sulla collaborazione con la materialità di ciò che è dato, sulla valorizzazione del *concretamente possibile*, sul ruolo, in ultima analisi cruciale, delle soggettività storiche ed alla loro capacità di *prassi* – una prospettiva, dal punto di vista di chi scrive, insieme capace di realismo e di dischiudere orizzonti di possibilità, liberante. Risultato della confluenza tra studi antropologici e di contesti politici lontani, è questo il lascito notevolissimo degli ultimi anni dell'opera di Marx, che consegna ancora una volta alla nostra capacità di *interpretazione e cambiamento* la possibilità di una alterità.

V. ANTROPOLOGIA E DIALETTICA

1. Antropologia della violenza coloniale

L'antropologia nasce e si sviluppa proprio a partire da e all'interno di un contatto violento tra mondi: lo sguardo antropologico è, da subito, sguardo coloniale e razzializzante, oppressivo sia in modo irriflesso (frutto, per così dire, di un inconscio coloniale) che operativo (spesso – abbiamo visto quanto, di ciò, Marx sia consapevole – gli autori dei primi resoconti etnografici sono impegnati al diretto servizio dei governi colonizzatori e scrivono per meglio indirizzare questa stessa impresa di dominio).

Proprio per questo passato (e presente²⁸⁶), quando una certa antropologia, dotata ormai di uno strumentario fondamentale e giunta ad un certo grado di maturazione disciplinare, si trova a fare i conti con la propria nervatura violenta, guardandosi allo specchio e operando così il movimento riflessivo che solo ora può più consapevolmente compiere, non può che tornare a considerare e riscrivere il modo in cui abitare precisamente quel contatto tra mondi. Contatto che, per gli ultimi cinque secoli almeno, è in realtà una storia di conquista, saccheggio e genocidio, cioè, come già si diceva, di continua induzione di *apocalissi culturali* – fine di mondi.

È questo lo spazio in cui l'antropologia, incrociando gli studi post-coloniali, inizia a studiare che cosa abbia significato e tutt'ora comporti la relazione tra l'Occidente e i mondi degli altri, soprattutto nella prospettiva di questi ultimi – e un fatto si impone all'attenzione di queste ricerche: il capitalismo, entro cui invariabilmente l'Occidente moderno “coinvolge” le popolazioni che conosce, non è affatto qualcosa di ricercato, desiderato, guardato come allettante dai *nativi*. Anzi, è un sistema-mondo disprezzato e combattuto e che, pertanto, non può che imporsi grazie alla propria forza – disgraziatamente potente.

È il cuore, tra gli altri, dello studio condotto negli anni Settanta da Michael Taussig in due zone dell'America Latina: le piantagioni di canna da zucchero della Colombia occidentale e le miniere di stagno in Bolivia. Due zone che, ancora all'inizio del secolo scorso, vedevano una massiccia intrusione delle potenze occidentali impegnate nella disintegrazione dei legami sociali locali allo scopo di creare una massa di lavoratori proletari al servizio delle industrie europee e statunitensi. Due zone, non a caso, in cui

²⁸⁶ Non si dimentichi come oggi antropologi ed antropologhe siano spesso impegnati al servizio di governi in zone di guerra o anche solo in altre, nuove, forme di colonialismo, come quello del turismo (“barbaro” e “selvaggio” – tipicamente quello da crociera).

la militanza politica e la coscienza di sinistra sono molto sviluppate. Prima della recente repressione e riorganizzazione della forza-lavoro, una larga parte dei lavoratori nelle piantagioni della valle del Cauca appartenevano a sindacati esperti combattivi. Gli scioperi e le occupazioni erano frequenti. La militanza dei minatori boliviani è leggendaria. Fin dalla sua fondazione, nel 1945, il sindacato dei minatori ha controllato l'intero movimento operaio boliviano (Klein 1969: 19); June Nash afferma, ad esempio, che a seguito di un'incessante lotta politica i lavoratori delle miniere di San José sono diventati uno dei segmenti più profondamente politicizzati della classe operaia latinoamericana (1972: 223).²⁸⁷

Il rifiuto aperto delle condizioni di lavoro e vita imposte dal nuovo modo di produzione non è un caso qui isolato: come nota Taussig, già Weber stupiva dinanzi al «tradizionalismo primitivo» dei contadini della Slesia, che, rifiutando di lavorare di più per guadagnare di più, sembravano rifiutare la razionalità calcolatrice dello “spirito del capitalismo”. Lo stesso nota, negli stessi anni, Malinowski a proposito del curioso comportamento dei nativi delle Trobirand:

né la più grande corruzione né le esche economiche, né le pressioni personali dei commercianti bianchi né la passione competitiva per la ricchezza (riuscivano) a far mollare ai nativi le loro attività in favore di quelle che venivano loro imposte. Quando i guardiani sono in piena attività, "quei maledetti negri non si muovono neanche se li riempi di kaloma e tabacco", come mi fu detto da uno dei miei amici commercianti.²⁸⁸

E lo stesso segnala anche Marshall Sahlins, studiando le *economie dell'età della pietra*:

Assunti nelle piantagioni, gli indigeni spesso si mostravano restii a un lavoro continuo. Indotti a coltivare un prodotto commerciale, non sapevano adeguarsi alle fluttuazioni del mercato: interessati com'erano a procurarsi principalmente specifici beni di consumo, producevano molto meno quando i prezzi salivano e molto di più in caso contrario. E l'introduzione di nuovi utensili o impianti capaci di accrescere la produttività del lavoro poteva allora soltanto ridurre la durata del lavoro necessario, i benefici esaurendosi in una dilatazione del riposo invece che della produzione. Tutte queste reazioni e altre simili sono espressione del carattere permanente della tradizionale produzione domestica, una produzione, cioè, di valori d'uso, definita nei suoi scopi e quindi discontinua nella sua attività.²⁸⁹

Insomma, riassume Taussig:

L'indifferenza o la palese ostilità dei contadini e dei membri delle tribù di tutto il mondo verso la partecipazione all'economia di mercato come lavoratori salariati ha stupito innumerevoli osservatori e imprenditori bramosi di manodopera indigena. Un tema particolarmente appassionante per gli storici della Rivoluzione industriale europea e per i sociologi dell'economia dello sviluppo nel Terzo Mondo è il comportamento apparentemente irrazionale dei lavoratori

²⁸⁷ Michael T. Taussig, *Il diavolo e il feticismo della merce*, DeriveApprodi, Roma 2017, p. 34.

²⁸⁸ Bronislaw Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic*, Indiana University Press, Bloomington 1965, vol I, pp. 19-20.

²⁸⁹ Marshall Sahlins, *L'economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Bompiani, Milano 1980, pp. 94-95.

appena iniziati alla condizione moderna della manodopera salariata. La prima reazione al coinvolgimento, spesso forzato, nelle imprese commerciali moderne come lavoratori salariati è di frequente, se non sempre, quella di indifferenza dinanzi agli incentivi salariali e alla razionalità che anima l'*homo œconomicus* non poche occasioni tale risposta ha scoraggiato gli imprenditori capitalisti.²⁹⁰

Lo abbiamo notato: all'interno dei confini dell'Occidente, così come nelle sue zone di espansione, la scena che non può che riprodursi è quella originaria della accumulazione, cioè della violenza. È solo allorché, per mezzo di quest'ultima, il modo di produzione capitalistico si struttura, destrutturando ciò che era preesistente, che le sue leggi possono essere accettate e percepite come *leggi naturali*.

2. L'antropologia filosofica dell'individuo

Anche all'interno dell'Occidente non mancarono reazioni di sdegno dinanzi all'affermarsi del modo di produzione capitalistico: è che si tralascia l'importanza di adottare «una certa prospettiva storica. Si dimentica fin troppo facilmente che, alle origini, il capitalismo industriale era descritto da un'eloquente minoranza dell'Europa occidentale come profondamente inumano e, in tal senso, innaturale». Tra gli altri ne fa parte, ricorda Taussig, John Ruskin, che nel 1851 guarda con estremo disprezzo le nuove forme di «schiavitù» introdotte dalla meccanizzazione del lavoro («mille volte più amara e degradante di quella dell'africano flagellato o del servo greco»²⁹¹) e

l'urlo lancinante che si solleva da tutte le nostre città manifatturiere, più forte dello scoppio della fornace, sta tutto, in realtà, in questo: noi qui fabbrichiamo tutto, eccetto l'uomo; sbianchiamo il cotone, e potenziamo l'acciaio, e raffiniamo lo zucchero, e modelliamo la ceramica; ma il rischiarare, il rinforzare, il raffinare o il modellare un singolo spirito vivente non rientrano affatto nel nostro calcolo dei profitti.²⁹²

Ruskin non è affatto il solo a guardare in modo estremamente critico ciò che succede nella sua contemporaneità: sono gli stessi anni dell'attività di slavofili e populistici. Ciò che immediatamente emerge da un'analisi come quella di Ruskin – e di Taussig – è il fatto che la modernità operi una rivoluzione fondamentale, in ogni luogo in cui, a partire dall'Europa, si espande. E lo sviluppo di un mondo nuovo implica sempre una frizione: parafrasando il Marx delle *Formen*, Taussig indica che «il conflitto espresso in tale scontro è quello tra l'uomo visto

²⁹⁰ Taussig, *op. cit.*, pp. 39-40.

²⁹¹ John Ruskin, *The Stones of Venice*, George Allen and Unwin, London 1925, vol. 2, p. 160.

²⁹² *Ibidem*.

come fine della produzione e la produzione vista come fine dell'uomo»²⁹³. Il passaggio investe lo statuto dell'uomo, ciò che lo fa tale e il modo in cui si rappresenta. Come già Ruskin lucidamente intravede, fondamentale è il tema della divisione sociale del lavoro, cui, invero, si è dato un «nome falso. Non è, a dire il vero, il lavoro a essere diviso, bensì l'uomo-diviso in meri segmenti di uomo-frantumato in schegge minute e in briciole di vita, così che tutti i pezzetti d'intelligenza che gli sono lasciati non sono sufficienti a fare uno spillo, o un chiodo, ma si esauriscono nel farne la punta o la capocchia»²⁹⁴. Il passaggio da un modo di produzione basato sul valore d'uso ad uno che ruota sul valore di scambio implica una diretta ridefinizione della soggettività. E il tratto saliente della mutazione consiste precisamente nel processo di frammentazione subita dall'umano, che perde, come avrebbe detto Kireevskij, la sua *integralità*. Ancora una volta: a spezzarsi è, in primo luogo, la continuità tra ciò che è umano e ciò che non lo è – lo si nota, soprattutto, in relazione all'attività produttiva.

Perché il nostro sistema di produzione industriale funzioni, le capacità produttive delle persone e le risorse naturali devono essere organizzate in mercati e razionalizzate in sintonia con la contabilità industriale: l'unità di produzione e la vita umana vengono spezzettate in subcomponenti quantificabili sempre più piccoli. Il lavoro, un'attività che fa parte della vita stessa, diventa qualcosa di separato dalla vita, viene astratto come tempo-lavoro che può essere.²⁹⁵

La loro [delle società precapitalistiche] cultura, così come il loro lavoro, connette organicamente l'anima con la mano, e il mondo di esseri incantati da loro creato sembra tanto profondamente umano quanto le relazioni, che fanno parte dei prodotti materiali. L'inedita esperienza della produzione di merce frammenta e mette in pericolo tale connessione organica.²⁹⁶

Ad attraversare l'umano, scindendolo, è la nuova *grande partizione* che separa umano e non umano, spirito e materia, storia e fisica, natura e cultura. Il mondo *fuori* dell'uomo assume uno statuto ontologico diverso, caratterizzato dalle leggi necessarie modellate della fisica classica, da sole cause efficienti²⁹⁷. Il «disincanto» del mondo che, coevo proprio alle scoperte geografiche del Cinquecento, disegna un nesso *triangolare* tra capitalismo, colonialismo e scienza moderna. Come se l'esuberanza del nuovo fosse il perturbante da rimuovere, il troppo da nascondere per salvare l'ordine delle cose.

Nel momento stesso in cui l'esplorazione dei nuovi mondi espone gli europei al ritorno perturbante della molteplicità, la scienza comincia a descrivere oggettivamente la sola natura per come questa si manifesta nei fenomeni, eliminando tutte le qualità che rimandino, per la loro determinazione,

²⁹³ Taussig, *op. cit.*, p. 30.

²⁹⁴ Ruskin, *op.cit.*, pp. 162-63.

²⁹⁵ Taussig, *op. cit.*, p. 22.

²⁹⁶ *Ivi*, 30.

²⁹⁷ Stefania Consigliere, *Antropo-logiche, cit.*, pp. 73-74.

all'opinione umana. L'opposizione fra natura e cultura, declinazione dell'opposizione fondativa fra essere e non essere e fra verità e opinione, assume così la preminenza che manterrà poi per tutta l'epoca moderna e contemporanea. Al di sotto dei mutevoli costumi degli umani, e delle loro ancor più mutevoli opinioni, la scienza nascente si assumeva come *strutturalmente* universale, descrittiva di ciò che è invariante, naturale, indipendente dall'interpretazione, vero senza eccezioni e sotto ogni cielo. Variabilità dei valori da un lato, universalità della natura e della sua conoscenza dall'altro.²⁹⁸

È proprio questo «dispositivo-disincanto», accordato al metodo dell'accumulazione e della frammentazione, ad operare sull'uomo come «rescissione degli attaccamenti che collegano gli umani al mondo, il collasso dell'individuo su se stesso: il *soggetto sovrano*»²⁹⁹. Sulla nuova epistemologia scienziata nasce l'individuo, paradigma delle costruzioni etiche e politiche della modernità. Un nuovo «crinale ontologico»³⁰⁰ che separa, rescinde, sclerotizza: se è vero che «l'oggettività è definita come l'assenza, nella descrizione dell'oggetto, di qualsiasi riferimento a colui che lo descrive»³⁰¹, specularmente ciò significa che non può che darsi «la sensazione di non appartenere, in quanto umani, all'universo calcolabile che la nostra scienza così accuratamente descrive»³⁰² – una separazione, insomma, che ha tutta la tonalità dell'esilio.

E con grandi guai per la scienza stessa, che non riesce a spiegare la nostra posizione di «*soggetti conoscenti*», data l'«incolmabilità dello iato» tra questi e il *mondo fenomenico*.

La conoscenza che ne deriva è tendenzialmente disincarnata: riguarda la testa, il computo, la combinazione astratta e il gioco intellettuale; ma non può farsi carico del divenire dei soggetti che con essi non entrano in relazione, né stabilire relazioni diplomatiche con altre forme di conoscenza e coi loro portatori.³⁰³

Il soggetto come *in-dividuo*, cioè come ciò che non può essere ulteriormente diviso, è un soggetto atomico, esattamente come la materia: «ciò vuol dire che le relazioni e i contesti non sono costitutivi degli enti, non ne influenzano la traiettoria se non accidentalmente. L'atomizzazione del soggetto rispecchia la compiuta atomizzazione di tutti gli enti»³⁰⁴. L'individuo perde qualsiasi possibilità di contatto con l'altro-da-sé: è, come l'essere parmenideo, unico e in sé concluso; è, per dirla con Francesco Remotti, l'uomo dell'*identità*. Questo, oltre alle implicazioni in campo gnoseologico, ha fortissime ripercussioni in termini

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ Stefania Consigliere, *Favole del reincanto. Molteplicità, immaginario, rivoluzione*, DervieApprodi, Roma 2020, p. 43.

³⁰⁰ Consigliere, *Antropo-logiche, cit.*, p. 77.

³⁰¹ *Ivi*, p. 76.

³⁰² *Ivi*, p. 77.

³⁰³ Consigliere, *Antropo-logiche, cit.*, p. 86.

³⁰⁴ *Ivi*, p. 88.

sociali e politici. Lo testimonia la prima grande costruzione filosofico politica della modernità: il *Leviatano* di Thomas Hobbes. Se l'unica razionalità possibile in questo mondo disincantato è quella meccanica della massimizzazione dell'utile, ciò significa inevitabilmente che il soggetto sia un essere «intrinsecamente competitivo», che vede nell'altro solamente un ostacolo alle proprie bramosie. Naturalmente, allora, il soggetto non può convivere con gli altri se non facendo un passo oltre, fuori, questa sua *natura* e dando vita ad un'organizzazione sociale che non può che essere quella *artificiale* del *contratto*. Come se l'uomo dovesse *acquistare* (nel senso della transizione commerciale) la possibilità di entrare in relazione con gli altri, la propria socialità.

Questo paradosso socialmente istituito sorge perché, a differenza delle forme di organizzazione precedenti, che univano le persone in relazioni dirette di produzione e scambio (rese possibili dal controllo sui mezzi di produzione), il mercato interpone se stesso tra le persone, mediando la consapevolezza diretta delle relazioni sociali con le leggi astratte delle relazioni fra merci.³⁰⁵

L'uomo identico perde ogni storicità: rimane sempre uguale a se stesso, non caratterizzato dalle relazioni con gli altri, con lasciti ed eredità.

A partire da una concezione atomica ed essenzialista dell'individuo e degli enti, le relazioni non possono che essere pensate come esteriori, mere connessioni che non modificano il nucleo del soggetto. Poco importano, allora, i nomi dei padri e delle madri, la situazione sociostorica nella quale ci si trova, i percorsi conoscitivi-attraversati, i legami fondanti: la soggettività astratta (così come, prima di essa, l'anima) è al riparo dagli accidenti biografici. Ed è anche profondamente disincarnata: l'individuo autonomo non appartiene né a un popolo, né a una terra, né a una famiglia e neppure alle relazioni affettive; è drasticamente separato da ogni appartenenza possibile, fino al punto di percepire il suo stesso corpo come qualcosa di esteriore e accidentale, di cui, in definitiva, si potrebbe fare a meno.³⁰⁶

E se l'umanità ricusa, nella modernità dell'*homo œconomicus*, ogni contatto con la storia, ciò comporta anche una fuga dalla possibilità di immaginare una trasformazione della storia per mezzo della sua azione. È l'industria siderurgica nella quale l'individuo si fa artefice della propria *gabbia d'acciaio* – e l'*otro mondo posible* reclamato dagli ultimi *dannati della terra* che si ostinano nelle loro lotte contadine sembra faticare dinanzi al verdetto neoliberista del *there is no alternative*. Genova lo ha mostrato, con le torture e i manganelli. Ma è solo in momenti molto particolari che la forza coercitiva statale deve dispiegarsi apertamente. Abbiamo già visto, trattando dell'accumulazione, ciò che ci ricorda ancora Taussig – riportando un passaggio del *Capitale* che anche noi abbiamo avuto modo di citare:

³⁰⁵ Taussig, *op. cit.*, pp. 46-47.

³⁰⁶ Ivi, p. 88.

Come osserva Marx, la transizione al modo capitalista di produzione è completa solo quando la forza diretta e la potenza coercitiva delle condizioni economiche esterne sono usate soltanto in casi eccezionali. La classe operaia dovrà sviluppare un insieme completamente nuovo di tradizioni e abitudini affinché il senso comune possa accogliere come naturali le nuove condizioni «Non basta che le condizioni di lavoro si presentino come capitale a un polo e che all'altro polo si presentino uomini che non hanno altro da vendere che la propria forza-lavoro. E non basta neppure costringere questi uomini a vendersi volontariamente. Man mano che la produzione capitalistica procede, si sviluppa una classe operaia che per educazione, tradizione, abitudine, riconosce come leggi naturali ovvie le esigenze di quel modo di produzione».³⁰⁷

La straordinarietà dell'alterità diviene scontatezza del quotidiano tramite l'originario dispiegamento di forza e violenza, finché il nuovo *status quo* non diventa esso stesso il nuovo *va da sé* delle cose e la carica violenta iniziale e permanente subisce un processo di occultamento. È la «disvisione»³⁰⁸ dell'origine e della natura reale delle cose. Vero è che ogni «impresa culturale è instaurazione di mondo a partire da ciò che i miti chiamavano caos (e cioè un reale eccessivo, inabitabile perché troppo al di là delle limitate forze umane), [e] allora ogni mondo umano, per poter esistere, deve compiere delle scelte ontologiche, ammettere qualcosa a esclusione di qualcos'altro», e che, dunque, «in una certa misura, il disvedere è essenziale alla tenuta dei mondi e viene accuratamente insegnato ai bambini fin dalla più tenera età (in alcune zone dell'Africa subsahariana si dice che occorre “chiudere gli occhi” ai bambini perché, nella loro selvaggia capacità di vedere tutto, mettono in pericolo sé stessi e gli altri)»³⁰⁹. Ma la peculiarità del modo di produzione capitalistico, della modernità è il suo autismo, la sua «fissità traumatica»³¹⁰:

Fra il disvedere e la rimozione c'è una bella differenza e la gran parte dei mondi umani esistenti ed esistiti ha elaborato mezzi sofisticati per restare in una relazione sensata con ciò che, per costituirsi, ha dovuto porre ai propri margini: i mondi degli altri (costruiti in base a differenti presupposti), l'immaginario e il preindividuale, le entità umane e non umane che abitano il cosmo. Sanno di dover disvedere e, per questa ragione, predispongono luoghi e tempi dove sia possibile, per il tempo che serve, tornare a vedere. Di questi “dispositivi di dis-disvisione” fanno parte, fra l'altro, l'onirocritica, la trance, la meditazione, la divinazione, molte forme di terapia, la diplomazia fra mondi, certe procedure iniziatiche, e ciascuno di essi è ben attagliato al mondo che lo pratica.³¹¹

³⁰⁷ Taussig, *op. cit.*, pp. 43-44.

³⁰⁸ Stefania Consigliere e Cristina Zavaroni, *Disvisioni. Servitù volontaria e cecità selettiva ai tempi del Covid-19*, su *Giap*, 16/07/2021.

³⁰⁹ *Ibidem*.

³¹⁰ Consigliere, *Antrop-logiche*, cit., p. 81.

³¹¹ Consigliere e Zavaroni, *op. cit.*

Invece, in Occidente regna incontrastata una potentissima cosmovisione³¹²: quella della scienza moderna si presenta infatti come «l'unica *cultura naturale*, la sola ad aver dismesso le vesti etniche che ricoprono le altre culture per affrontare, nuda, la nuda natura. La sola disincantata, perché il nostro sapere è conoscenza della natura che a tutto soggiace, che perdura immutabile sotto il gioco mobile ed effimero dei valori umani»³¹³. Per questo la nostra cultura, quella *scientifica* (meglio: scienziata) è l'unica desiderabile e, traduzione epistemologica della *scala naturae*, quella a cui tutte *le culture* non possono che *naturalmente* tendere, se si *razionalizzano*. Questa «potentissima naturalizzazione dei nostri valori – in assoluto i più desiderabili e i più giusti perché i soli fondati su leggi universali»³¹⁴ è esattamente ciò di cui parla Taussig con un'altra metafora visiva, quando afferma: «nella cultura capitalista questa *cecità* per la base sociale delle categorie prime rende profondamente sconcertante ogni interpretazione sociale di ciò che è ritenuto naturale»³¹⁵. Certamente: significherebbe riconoscere un portato culturale di ciò cui invece siamo portati ad attribuire naturalità ed universalità.

Privo di sostegni perché monadico, l'individuo può appoggiarsi solo a sé e al mercato. Costretto a mantenersi nella sola postura che gli garantisce di rispondere al dettato del plusvalore e continuare a godere dei suoi privilegi, il soggetto moderno è monofasico, conosce ed è autorizzato a praticare una sola forma di esperienza e di coscienza. Così imprigionato, si consola raccontandosi che la sua gabbia è superiore a tutte le altre e sufficiente a dare accesso all'intero dell'esistente, del vero e del giusto. Ogni altro modo di esperienza viene quindi derubricato a disordine e follia. In ciò, ne va della sua tenuta psichica. Il lungo addestramento a non guardare mai a ciò che succede ai margini del mondo in luce comprende anche l'incapacità di pensare le esperienze che esulano dallo stato ordinario e dalla ragione strumentale. E quindi incapace di muoversi nelle zone in ombra del conosciuto, nell'instabilità ontologica, nell'incertezza, nei processi non ordinari di esperienza. Nessuna linea d'ombra da transitare, per i moderni soggetti sovrani, nessun contatto con ciò che supera la strutturazione ordinaria, con il non-umano, con ciò che ci precede e ci eccede: niente più di ciò che porta i viventi a sperimentare nuovi modi di relazione e a co-divenire con il mondo in maniera creativa. Troppo alto il rischio di perdere i privilegi, per chi si avventura sulla *wild side*. Per questo, in quanto moderni, abbiamo dovuto imparare a ignorare i nostri sogni, a tenerci a distanza da ogni relazione trasformativa, a temere le intuizioni e a considerare bambini, folli, morenti e profeti come *minus habens*: a ignorare le sincronicità, il perturbante e l'analogia: a dimenticare la felicità delle rivoluzioni e degli amori. Se pure queste cose le viviamo, in quanto moderni siamo tenuti a non farcene mai niente: non pensarle, non esplorarle, non cogliere le possibilità di altrimenti che portano in sé. Questa identità a sé comporta l'impossibilità dell'esperienza, perché questa non è altro che conoscenza della trasformazione (e, viceversa, non c'è conoscenza che non sia trasformativa). Non esistono transizioni nel nostro mondo, non ci sono soglie significative, ma solo accumuli di sempre-

³¹² Quella che, con Ingold, Consigliere chiama la «*filosofia con la gente dentro*: le convinzioni silenziose che danno forma alla nostra vita e costituiscono l'orizzonte del mondo nostrano» (Consigliere, *Antrop-logiche*, cit., p. 43).

³¹³ *Ivi*, p. 80.

³¹⁴ *Ivi*, p. 81.

³¹⁵ Taussig, *op. cit.*, p. 22. Corsivo mio.

identico, ammassi di tempo uniforme: l'ideale è quello dell'adulto produttivo alla ricerca dell'ultimo gadget, degli eterni allievi in formazione, degli individui monocultura capaci di abitare solo un habitat ristretto, determinato dalle esigenze della produzione e oggi largamente informatizzato. Nessuna scelta che non sia preordinata, nessuna soglia critica: tutto deve avvenire nel nome dell'Uno, della continuità, dell'uniforme. Si chiarisce lo *spleen* dei melancolici e dei romantici: non un passato edenico ci manca, ma la possibilità dell'altrimenti. Anche se è facile confonderli. Va detto, a onor del vero, che lo sforzo è stato titanico: ci sono voluti secoli di potere disciplinare e di alienazione per ottenere individui abbastanza induriti da raggiungere gli altri enti del mondo solo tramite mediazione invisibile del mercato, di raggiungerli, cioè, come merci o tutt'al più come partner d'impresa. Non è facile separare gli umani fra loro e dai loro sogni, dalle relazioni che danno senso al mondo. In primo luogo li si deve isolare, recidendone i legami. In questa prima fase la violenza è la forza maggiormente produttiva dev'essere subito dimenticata. Poi occorre mantenerli separati, impedendo che i legami si ricostituiscano. Applicata dapprima per disarticolare i mondi esistenti, la violenza viene poi impiegata per evitare la ricomposizione degli umani in collettivi che abbiano la pretesa di autodeterminarsi (le fasi di crisi del lavoro sono, da questo punto di vista, esemplari). E poiché gli umani tendono spontaneamente a stabilire relazioni e a muovere verso piste imprevedibili, bisogna intercettare e flettere questo movimento prima che prenda forma, fornendo a compenso i benefici che vengono della violenza strutturale e l'utopia di una vita senza dolore. L'efficacia totalizzante del capitalismo sta anche nella sua capacità di proporsi come orizzonte unico della desiderabilità. Qui entra in scena il trucco più proprio della modernità: la perversione dell'incanto a rinforzo del disincanto.³¹⁶

3. Il metodo dello straniamento

Ecco perché, dal nostro punto di vista – e crediamo che questo sia anche quello di Marx – ha senso guardare ed interrogare il mondo dei contadini. Perché qui, dove ancora qualcosa di intatto rimane dinanzi alla voracità inclusiva del capitale, «il significato del capitalismo è soggetto a significati precapitalistici e il conflitto espresso in tale scontro è quello tra l'uomo visto come fine della produzione e la produzione vista come fine dell'uomo»³¹⁷. Perché – almeno «finché il nuovo spirito, lo spirito del capitalismo, non destituirà le creazioni dell'immaginario che danno senso alla vita nel mondo precapitalistico, e finché le nuove regole del gioco non saranno del tutto assimilate»³¹⁸ – il loro sguardo non è ancora naturalizzato alla mutazione del modo di produzione e della soggettività. Interrogare questi sguardi impone uno sbilanciamento che rende possibile tornare a vedere la possibilità di un altrove e di un altrimenti. La loro vita, la testimonianza vivente di questo, mette in *crisi* la nostra monofasicità, perché lì è ancora attivo il *conflitto* tra mondi. E questo permette di riaprire domande sepolte – che noi, nel percorso di queste pagine, abbiamo cercato di riesumare.

Con la loro reazione alla cultura capitalista, i contadini sono testimonianza vivente dell'eredità ideologica che, lungo gli anni, ha criticato lo scambio di mercato come qualcosa di innaturale: come una forma di società che mina la base dell'unità sociale, sovvertendo la creatività e la soddisfazione dei bisogni con un sistema che privilegia la ricerca del profitto e rende l'uomo

³¹⁶ Consigliere, *Favole del reincanto*, cit., pp. 50-52.

³¹⁷ Taussig, *op. cit.*, p. 30.

³¹⁸ *Ibidem*.

un'appendice dell'economia e uno schiavo del processo di lavoro, anziché il suo padrone. Come nota Marx, anche nei suoi scritti più maturi e meno sentimentali, nella società antica la questione riguarda sempre quale tipo di società e di economia siano più adatte ai bisogni dell'uomo; e per quanto quella società possa oggi apparire forzata e ristretta, quant'era più soddisfacente e nobile quando il fine della produzione era l'uomo?³¹⁹

È, quello dello sbilanciamento, il metodo di cui noi – ancora una volta seguendo le impronte di Marx – ci serviamo per un fine peculiare: denaturalizzare il nostro sguardo, sottrarre le cose all'ovvio, riconsegnandole alla loro integralità tridimensionale e, pertanto, chiaroscurale. Esporsi allo spaesamento è un mettersi in *bilico*, parola legata etimologicamente ad *ombelico*: sbilanciarsi permette di rimettersi in contatto con il proprio centro, l'*omphalòs* dei greci, e con ciò che ci ha nutriti, con la nostra storia. Sono note due vie per realizzare questo fecondo straniamento che ci fa dubitare dello scontato (*de omnibus dubitandum!*): l'archeologia e l'etnografia. Una via *esterna* ed una *interna*, ma con un

medesimo effetto corrosivo sul pensiero e sulle abitudini che lo istanziano. Il loro effetto è una potente denaturalizzazione di noi stessi e del mondo che crediamo di abitare. Entrambe mostrano, in ultima analisi, che non è possibile stabilire primogeniture o preminenze assolute; che al fondo non c'è alcun valore in grado di ripararci definitivamente dalle tempeste della storia; e che, anzi, i valori a cui dobbiamo stare più attenti sono proprio quelli che sentiamo come più fondativi e inderogabili. Entrambe, inoltre, permettono il passaggio fra politico e cognitivo, fra normativo e fattuale: superano dunque la barriera, supposta assoluta, tra conoscenza e potere, mostrando che tra i due non c'è lo iato categorico che presupponiamo. L'archeologia parte dalle conoscenze cristallizzate ma il suo termine è politico, è un nuovo posizionamento dell'umano; nel proporre un'interpretazione alternativa a quella canonizzata, produce un codice al tempo stesso etico e interpretativo, un nuovo modo di valutare le cose e di stare al mondo; l'antropologia, al contrario, con lo scandalo di altri modi etici di stare al mondo e di pensarlo, produce un preciso effetto epistemologico: porta a relativizzare le nostre categorie, destabilizzando la fiducia che riponiamo in esse.³²⁰

Taussig concorda pienamente: di qui la sua indicazione operativa – «da principio occorre una certa prospettiva storica»³²¹ – e il suo impegno nel lavoro etnografico:

Se in quella missione che è l'antropologia – lo «studio dell'uomo» – esiste oggi un obiettivo complessivo intellettualmente e moralmente ammirevole, esso non sta solo nel fatto che lo studio di altre società rivela il modo in cui esse sono influenzate dalla nostra, ma anche nel fatto che queste ricerche ci forniscono leve critiche con cui valutare e comprendere gli assunti, intoccabili e inconsapevoli, che le nostre forme sociali incorporano e fanno emergere.³²²

³¹⁹ *Ivi*, p. 51.

³²⁰ Consigliere, *Antropo-logiche*, cit., pp. 40-41.

³²¹ Taussig, *op. cit.*, p. 39.

³²² *Ivi*, pp. 31-32.

L'antropologia fornisce il metodo per effettuare quell'uscita dall'identico, dalla gabbia del monismo sclerotico ed autistico della modernità e del modo di produzione capitalistico. Vedersi con gli sguardi degli altri permette di riaprire quegli occhi che il modo di produzione capitalistico vorrebbe definitivamente chiusi – significa riguadagnare la possibilità di un'alternativa alla cecità. O, almeno, di vedere le proprie cecità: quali piste effettivamente sono precluse dal nostro *modo e mondo*:

Non solo la nostra percezione è storicamente condizionata, al punto che gli occhi diventano un organo della storia e le sensazioni una forma di attività, anziché passive copie carbone del mondo esterno, ma la storia che informa quest'attività mette in forma la nostra comprensione del vedere e della storia stessa. E il più potente e stucchevole lascito della storia moderna nel formare la nostra esperienza, e quindi i nostri strumenti concettuali, è senz'altro la relazione alienata tra persona e natura, tra la soggettività e il suo oggetto, nonché le relazioni formate dalle classi sociali, dalla produzione di merci e dallo scambio mercantile.³²³

4. La molteplicità che ci abita, che abitiamo

Scartarsi dalla metafisica dell'Uno divoratore di mondi permette di riaprire la possibilità di un'umanità differente, in un diverso rapporto con gli altri umani e con ciò che umano non è (già lo vediamo: tra soggetto ed oggetto). E, ancora una volta, è un affondo storico a permetterci di addurre ulteriori argomenti che convergono in questa stessa direzione, guardando al processo per mezzo del quale l'umano diventa umano. A questa questione è possibile fornire due risposte: due genealogie – dell'uomo come specie o come singolarità.

La prima delle due risposte implica un lungo giro. Per lungo tempo, a farla da padrone è l'evoluzionismo secondo lo schema ad albero: la sequenza dei vari *stadi* della specie *homo* che pian piano si fa *sapiens*. Questo si sommerebbe a un'idea evolutiva che punta tutto sull'encefalo come motore del processo di sviluppo. Ma, per un verso, negli ultimi venticinque anni si è andato via via affermando, di pari passo con le scoperte dei paleontologi, un modello diverso da quello "abramitico" dell'unica stirpe eletta: al suo posto si rafforza un'ipotesi "a cespuglio", cioè di diverse zone in cui, in epoche diverse, l'uomo compie cambiamenti simili. «Non è più sicuro che l'Africa sia stata (...) l'unica culla dell'umanità: (...) i ritrovamenti in Indonesia di reperti datati 18.000 anni fa e dalle caratteristiche anatomiche particolari hanno rimesso in causa l'esistenza di un'unica linea evolutiva recente (col suo sinistro immaginario di 'conquista del mondo' da parte di una specie che, vittoriosa nella lotta per la sopravvivenza, elimina tutte le

³²³ Ivi, p. 27.

altre)»³²⁴. In secondo luogo, pensare allo sviluppo del cervello come unica variabile che casualmente, si dimostra dominante e, pertanto, si afferma e diffonde,

presuppone che l'intelligenza, di cui il cervello è sostrato, sia in sostanza quella computazionale e strumentale; essa evolverebbe in isolamento, o comunque autonomamente, rispetto alle altre funzioni, in parallelo all'incremento nelle dimensioni encefaliche e confermata nel suo procedere dalla progressiva "presa" sul mondo oggettivo (che si fa conoscibile, dicibile, prevedibile e lavorabile), ma sostanzialmente soggiacente al meccanismo classico dell'evoluzione per mutazione casuale e selezione naturale. Ancora una volta la relazione di individuazione viene spezzata, individuo e ambiente separati.³²⁵

Ciò che mostra la paleoantropologia è piuttosto che «non è (...) l'anatomia a averci fatti umani, né l'apparato endocrino e neppure le dimensioni dell'encefalo». Non sono infatti cambiamenti fisici a precedere la «comparsa dell'umano», bensì il loro essere coinvolti in un processo di «individuazione collettiva» con il quale essi interagiscono e, diremmo noi, *concretano*. Ed è proprio questo, non l'insorgenza di varianti anatomiche, il tratto specifico dell'umano: «l'individuazione che caratterizza la specie *Homo sapiens* deve dunque essere interamente interpretata come il progressivo approfondimento di un regime di individuazione che, nel fare il soggetto umano, fa anche il collettivo che esso deve avere come ambiente suo proprio»³²⁶.

A questo punto si aggancia la seconda genealogia: quella ontogenetica. E, indagando in che modo il singolo embrione diventa effettivamente umano, si deve rilevare come, «già a partire dalla vita intrauterina», c'è una compresenza di tutti i livelli, dalla biologia alla vita psichica a quella collettiva.

Questo equivale a dire che il processo che ci individua come umani individua anche, nel medesimo tempo, un *ambiente umano*. Il collettivo informa il nostro divenire fin dai suoi primi momenti: non arriva in fondo, a individuazione biologica e psichica concluse, a sovrapporvi un nuovo livello, ma è già sempre attivo; è nel suo ambito e alla sua luce che prendiamo forma come individui ancor prima che come soggetti. Non ci sono passi progressivi nella messa in forma: l'individuazione umana non si compie sopra la biologia, o oltre la psiche, o al di qua della storia, ma attraverso di esse. Nell'individuazione collettiva l'individuo si fa soggetto: è fatto, dunque, come metà accoppiata di un contesto storico.³²⁷

La dialettica tra umano e non umano è qui completa: c'è un *continuum* tra uomo e natura – che equivale a ricomporre la frattura originaria per la modernità tra *res cogitans* e *res extensa*.

³²⁴ Consigliere, *Antropo-logiche*, cit., p. 225.

³²⁵ *Ivi*, p. 230.

³²⁶ *Ivi*, p. 229.

³²⁷ *Ibidem*.

Un modello di umano che, naturalmente, non cessa in nessun momento di essere in contatto con l'altro-da-sé: basti pensare agli studi più recenti di microbiologia, che mostrano come il nostro corpo sia in continua interazione con batteri, virus, funghi. Non è una relazione estrinseca: sono questi organismi che, vivendo in noi, ci permettono di vivere. E che, come mostrano alcune ricerche in campo epigenetico, potrebbero determinare anche l'attivazione di certe componenti del nostro DNA, il santo dei santi dell'identità moderna. Sarebbe proprio il caso di parlare degli esseri che ci abitano come *componente* a pieno titolo *della soggettività*, tanto che, al proposito, è parso d'uopo iniziare a parlare dell'umano come *simbionte*. È quello che Francesco Remotti chiama, nelle sue opere più recenti, *condividuo*.

Raccontando dello studio appassionato condotto negli ultimi anni in materia biologica, Remotti fa sempre riferimento al momento in cui, da quando gli si è resa manifesta l'infinita molteplicità di esseri da cui siamo composti, ha iniziato a faticare a dire "io". L'identità, il modello individuale, salta completamente, da questa prospettiva: sia da un punto di vista sincronico (l'estensione) che diacronico (storico). Se potessi fotografarmi nella mia totalità, avrei estrema difficoltà: il mio corpo, non circoscrivibile dalla sola epidermide, è in osmosi continua con elementi al suo interno e all'esterno che, effettivamente, lo costituiscono. Per altro verso, immerso come sono nella temporalità e nel suo cambiamento, non sono certo più lo stesso umano di vent'anni fa, nemmeno quello di venti giorni fa, ma, a ben vedere, non sono nemmeno identico a colui che ero venti secondi fa: il mio corpo e, con esso, tutto me stesso ha subito cambiamenti, è entrato in relazioni con nuovi organismi, sono morte cellule, ne sono nate altre. { Certo, si può tuttavia riconoscere una certa *somiglianza* con il me del passato. Ma il termine *somiglianza* evoca immediatamente uno scarto, una *differenza*. } È il risultato della riappropriazione da parte dell'uomo della sua temporalità e della sua costitutiva molteplicità.

Lo stesso genoma non si adatta, come hanno per primi indicato matematici e fisici, ad essere paragonato ad un programma: perché non si danno regole fisse in base alle quali il risultato del suo dispiegarsi sia in ogni momento prevedibile. Proprio perché il genoma è ciò che «permette la continuità nel tempo dell'individuo-specie» e «poiché la prestazione più caratteristica del vivente è proprio quella di continuare l'individuazione nel tempo», esso non può che configurarsi come «continuamente aperto all'indeterminato». In sintesi: «l'ontogenesi è un susseguirsi di soluzioni a quesiti evolutivi e a problemi di compatibilità in cui "un carattere ereditario non è un elemento predeterminato, ma un problema da risolvere"». Pertanto la storia umana, sia dal punto di vista filogenetico che ontogenetico è meglio raffigurabile, secondo la biologia contemporanea, come quella di un organismo che è «coerenza di vincoli» – di

filogenesi, di struttura, di ontogenesi, organici. Ma nella misura in cui, secondo il modello *eco-evo-devo* l'ambiente non è più «uno spazio uguale per tutti (...) ma l'emergere di un campo particolare di vincoli e possibilità accoppiato all'emergere di un particolare individuo» e l'ambiente è sempre un ambiente storico, ossia culturale (è un «paesaggio»), le stesse mutazioni sul percorso del divenire filogenetico ed ontogenetico non sono più pensabili come «esclusivamente casuali: le piste del divenire non sono completamente indeterminate, dipendono dalla storia, dalle forme, dalla tenuta complessiva»³²⁸.

È una terza via rispetto ai due rischi in cui sembrano sempre, inevitabilmente, intrappolarsi gli studiosi di antropologia biologica:

il primo è di sottolineare troppo le peculiarità della specie *Homo sapiens* e finire quindi per separarla dalle altre, facendone l'esito di un processo non descrivibile in base alle categorie che valgono per il mondo vivente e cadendo quindi in qualche forma di spiritualismo. Il secondo è di non ammettere per la nostra specie nessuna peculiarità che necessiti di modelli specifici, e ridurre quindi l'intero della nostra evoluzione e della nostra configurazione biogenetica a un gioco di variazioni adattive che tuttavia, infine, non riescono a render conto in modo plausibile delle caratteristiche fondanti di ciò che comunemente chiamiamo umanità: la facoltà di linguaggio, la storia, le piste di soggettivazione, i mondi culturali ecc.³²⁹

Spiritualismo o materialismo grezzo: è la stessa alternativa presentata dalla prima delle *Tesi su Feuerbach*, come ben si ricorderà. Per uscire da questa *impasse*, come abbiamo visto, occorre riconnettere le polarità sclerotizzate dalla modernità. L'approdo, lo stesso cui giungono per vie diverse epigenetica, antropologia biologica, paleoantropologia, e antropologia, è il proporsi di un nuovo modello: una pista verso un nuovo paradigma dell'umano.

Questa co-implicazione comporta la revisione del concetto stesso di umanità, che il nostro impianto naturalistico fa coincidere con l'insieme estrinseco degli individui appartenenti alla specie *Homo sapiens*. Intesa invece come contesto che coemerge nell'individuazione collettiva, l'umanità è un insieme di relazioni intrinseche di cui fanno parte sia elementi umani che elementi non umani. Dell'umanità, dunque, fanno parte gli spiriti, i miti, gli oggetti tecnici, le piante, gli animali, le istituzioni, le divinità, i dispositivi, gli enti del mondo fisico e tutto ciò che agisce nell'individuazione collettiva come termine di una relazione. È un punto importantissimo perché consente di non commettere il crimine ultimo della naturalizzazione: la naturalizzazione della storia stessa. La storia non è qualcosa di esteriore all'umanità, uno spazio vuoto e universale che si aprirebbe al di là della specie come esito della sua progressione evolutiva. Non è qualcosa a cui lo sviluppo del cervello dia un accesso uniforme e, per così dire, "biologicamente determinato". La

³²⁸ *Ivi*, pp. 210-211.

³²⁹ *Ivi*, p. 222.

storia è, volta per volta, l'istituzione di un collettivo composito, ibrido, entro cui la presa di forma può avere luogo: essa è dunque, sempre, storia interna, storia locale, storia di un mondo e di un modo dell'umanità. L'individuazione umana è la totalità delle relazioni che ci attraversano e ci fanno soggetti: non solo quella con altri umani, con le loro cure e con le loro parole, ma anche quella con la canzone imparata per strada, con l'oggetto portafortuna, con i luoghi, con la casa, coi vestiti, col vento, con l'animale incontrato nel bosco, con le narrazioni, coi nomi segreti, con ciò che appare a volte come numinoso. Possiamo abbandonare l'antico essenzialismo che faceva coincidere l'umanità con gli umani: essa è un collettivo misto, composto di individui umani e individui non umani, che prende forma nel processo con cui un umano si individua come tale.³³⁰

È un'umanità che riacquisisce contatto con l'alterità, superando il suo solipsismo identitario. E questo permette, esattamente come avviene nella dinamica marxiana e gramsciana della dialettica come struttura ontologica e critica (cioè come chiave di lettura del reale a tutti i livelli), di tornare a dare rilievo al ruolo della soggettività come *singolarità* (“ciò che è con” – in contrapposizione all'*in-dividuo*) all'interno dei vincoli oggettivi che la costituiscono.

5. Ritorno dialettico

Superato lo iato ontologico tra uomo e natura, assume parallelamente nuova forma anche la relazione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. La conoscenza dei moderni, che prevede una rigida separazione tra teoria ed esperienza, tra intelletto e sensibilità, preclude la possibilità di una reale co-implicazione di chi studia e chi è studiato. È un quadro, per la verità, che va in frantumi già prima della Seconda guerra mondiale e proprio all'interno delle stesse discipline *hard* (si pensi anche solo al principio di indeterminazione). Ma tutti i germi di cambiamento epistemologico – che avevano veramente del rivoluzionario – sono spazzati via dal trauma della “guerra dei trent'anni” (1914-1945). Tornano a tormentare l'animo di noi ostinati moderni all'interno delle scienze sociali, specialmente di quelle più “mollì”: tra tutte, proprio l'antropologia. Risulta sempre più evidente il problema dell'implicazione dell'osservatore nella descrizione di quanto viene osservato, dal suo sguardo come fattore esogeno, del suo corpo come estraneo, dei processi di rielaborazione che inevitabilmente questi gli impongono rispetto ai “fenomeni” osservati. Di qui la serie interminabile di premesse metodologiche che, in antropologia più che in ogni altra disciplina, gli studiosi sono costretti ad apporre a mo' di premessa. Chiarire il posizionamento: un'operazione che diventa – giustamente – fondamentale. Perché chi ha esperienza di campo, come si dice in antropologia,

³³⁰ Ivi, p. 234.

sa perfettamente che il suo studio non è un contatto dai confini chiari, «che rivela come il mondo è senza modificare il soggetto conoscente nella sua struttura di soggetto»³³¹. Per come, anzi, abbiamo avuto modo di descrivere quello che secondo noi è l'obiettivo di una buona antropologia, vocazione della disciplina è, invero, proprio una retroazione del nuovo contesto nel quale si è posizionato il soggetto che ha effettuato uno scarto rispetto all'ovvio ed il consueto. È uno scarto significativo rispetto al modello epistemologico dello scienziato newtoniano-galileiano, assolutamente estraneo all'esperimento – modello della scientificità (cioè, da noi, della conoscenza tutta), che «prevede di conoscere il fenomeno, l'oggetto nella sua datità, di calcolarne la traiettoria futura; e non prevede, invece, di conoscere il modo in cui oggetto e mondo co-evolvono»³³².

È bene ora operare una distinzione che sarebbe stato meglio fosse preliminare, ma che speriamo ora possa cogliersi più pienamente: ciò che sin qui abbiamo chiamato *antropologia* è da noi inteso in un senso specifico. Non è il semplice *scrivere dell'uomo*. Seguendo la distinzione tracciata da Ingold, semmai a questa ci si può riferire come l'arte dell'*etnografia*, spesso sovrapposta all'antropologia. Quale sarebbe lo scarto?

Quella che potremmo chiamare “ricerca” oppure “lavoro sul campo” è in realtà un lungo apprendistato in cui i novizi imparano gradualmente a vedere le cose, e anche a sentirle e a percepirle, allo stesso modo dei loro maestri. Ciò significa sottoporsi a un processo che lo psicologo ecologista James Gibson ha definito *educazione dell'attenzione* (Gibson, 1979, p. 254 vedi Ingold, 2001). Oltre a sottoporsi a questo tipo di educazione, tuttavia, molti ricercatori sul campo si propongono anche di documentare le vite e le circostanze storiche delle loro comunità ospitanti. Questo lavoro di documentazione è conosciuto con il nome di *etnografia*. Nella maggior parte dei casi, l'antropologo e l'etnografo sono la stessa persona, e le pratiche dell'antropologia e dell'etnografia procedono di pari passo. Tuttavia, antropologia ed etnografia non sono la stessa cosa, e la continua confusione tra le due ha causato problemi senza fine. Bisogna mettere le cose in chiaro. È sempre utile ragionare per esempi, così ne ho creato uno a questo scopo. Quando ero un giovane violoncellista dilettante, ero solito sognare, ovviamente in modo del tutto irrealistico, che un giorno sarei andato a studiare dal più grande maestro russo dello strumento, Mstislav Rostropovič. Mi sarei seduto ai suoi piedi a osservare e ascoltare, esercitandomi e ricevendo correzioni. Dopo aver fatto ciò per un anno o due, sarei ritornato a casa con una conoscenza molto accresciuta delle possibilità e potenzialità dello strumento, delle profondità e sottigliezze della musica, e di me stesso come persona. Questa conoscenza, a sua volta, avrebbe aperto sentieri di scoperta che avrei continuato a percorrere per gli anni avvenire. Adesso supponiamo invece che, magari a causa dei miei studi per una laurea in Musicologia, avessi deciso di intraprendere uno studio sui più importanti violoncellisti russi. L'idea sarebbe stata quella

³³¹ *Ivi*, p. 83.

³³² *Ivi*, p. 85.

di scoprire quali fattori li avessero spinti a intraprendere quel particolare percorso, in qual modo le loro successive carriere si fossero svolte, quali fossero le maggiori influenze sul loro modo di vivere e di suonare, e come vedessero se stessi e le loro opere nel contesto della società contemporanea. Avrei pianificato di passare del tempo con Rostropovič, usando il mio violoncello come una specie di lasciapassare per accedere a lui e alla sua cerchia, tutto ciò nella speranza di raccogliere informazioni utili al mio studio, che fossero conversazioni spicciole o interviste più formali. Avrei fatto lo stesso per un certo numero di violoncellisti sulla mia lista, per quanto meno famosi. E sarei tornato a casa con una mole di materiale su cui lavorare per la mia tesi di laurea dal titolo: "Orsi agli archi: violoncellisti e arte violoncellistica nella Russia contemporanea". Non è mia intenzione negare che uno studio del secondo tipo potrebbe costituire un valido contributo agli studi di musicologia. Esso potrebbe accrescere le nostre conoscenze su un argo mento altrimenti poco studiato. Avrebbe potuto addirittura valermi un dottorato di ricerca! Quello che voglio dire non è che il primo studio sia migliore del secondo, ma semplicemente che essi sono fundamentalmente diversi. Permettimi di sottolineare tre differenze cruciali per quello che voglio dire, per analogia, sulla distinzione tra antropologia ed etnografia. Per prima cosa, nel primo progetto, io studio *con* Rostropovič e imparo *dal* suo modo di suonare, mentre il secondo è uno studio *di* Rostropovič nel corso del quale imparo qualcosa *su* di lui. In secondo luogo, quello che ho imparato nel primo progetto mi porta a guardare *avanti*, pur riflettendo, ovviamente, anche sulle mie esperienze passate. Nel secondo progetto, al contrario, io guardo *indietro*, alle informazioni che ho raccolto, in modo da identificare tendenze e schemi dominanti. La terza differenza è che mentre il desiderio che guida il primo progetto è principalmente *trasformativo*, l'imperativo del secondo, invece, è essenzialmente *documentativo*. Queste sono, per sommi capi, le differenze tra antropologia ed etnografia. L'antropologia è uno studio *con* e un imparare *da*, essa è praticata nel corso di un processo vitale durante il quale una trasformazione prende luogo. L'etnografia è uno studio *di* e un imparare *riguardo a* qualcosa, e i suoi prodotti sono resoconti duraturi che hanno uno scopo documentativo.³³³

Questa distinzione ci pare estremamente preziosa. Antropologia è imparare *con* e *da*, *per* effettuare un cambiamento. Mi sembra che, così intesa, essa trovi il proprio *midollo* nella dimensione, diremmo ancora, della *prassi*. Il salto è notevole rispetto al modo di guardare al mondo e di essere nel mondo tipicamente moderno:

Nondimeno, c'è qualcosa di cui Newton dev'essere ritenuto responsabile è la divisione in due del nostro mondo. Ho detto che la scienza moderna - per dir meglio, non solo Newton ma la scienza moderna in generale: ha abbattuto le barriere che separavano il cielo e la terra, e che ha unito e unificato l'universo. È vero. Ma, come ho anche detto, l'ha fatto sostituendo al nostro mondo di qualità e di percezioni sensibili, il mondo nel qual viviamo, amiamo e moriamo, un altro mondo; il mondo della quantità della geometria deificata, un mondo nel quale, benché vi sia posto per ogni cosa, non c'è posto per l'uomo. Così il mondo

³³³ Tim Ingold, *Making. Antropologia, archeologia, arte e architettura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, pp.15-17.

della scienza, il mondo reale, si allontana e si separa interamente dal mondo della vita, che la scienza non è stata capace di spiegare – neanche con una spiegazione dissolvente che ne facesse un'apparenza "soggettiva". In verità questi mondi sono ogni giorno (e anche sempre più) connessi dalla *praxis*. Ma per la teoria, sono divisi da un abisso. Due mondi – questo significa: due verità. Oppure nessuna verità. È questa la tragedia della mente moderna, che "ha risolto l'enigma dell'universo", ma solo per rimpiazzarlo con un altro: l'enigma di se stessa.³³⁴

Chi può coglierlo meglio di chi continua a percepirsi e rappresentarsi come in continuità con l'organicità di un prato, di una foresta, di una mandria e l'inorganicità della pietra, del legno, dell'acqua e dell'aria? Per noi la terra si è fatta superficie nuda, astratta nella sua levigatezza: la immaginiamo, come dice Kant, come un «piatto», un «substrato» o una «scena» per la nostra azione. Ma, questa, non è che l'ennesima falsificazione – utile, come lo sono certe modellizzazioni – della sua essenza ultima. In realtà la terra è qualcosa di «infinitamente *variegato*», è «composita», soggetta a una «generazione continua». In ultima analisi, la terra non ha nulla di inerte: è attraversata da un mutamento, una crescita, un avanzare continui.

Non è dunque la superficie della Terra a garantire la separazione tra sostanze e mezzo o a confinarli nei loro rispettivi domini. È piuttosto il suo essere trasformata in superficie (*surfacing*). Con questo intendo un'operazione ingegneristica con cui la superficie della terra viene rivestita con uno strato di materiale duro e resistente come il cemento o l'asfalto, come nella costruzione di strade o nella posa delle fondamenta per lo sviluppo dell'edilizia. L'obiettivo di questa operazione è la conversione del suolo in una superficie simile a quella che i teorici della modernità hanno sempre postulato – una superficie orizzontale, omogenea, preesistente e inerte (Ingold 2008, pp. 1808-1809). Il fine è fare del suolo un palcoscenico, una piattaforma o una tavola o, in altre parole, creare un'infrastruttura, su cui costruire la sovrastruttura della città. A mio avviso una superficie rigida è ciò che contraddistingue gli ambienti costruiti. In questi ambienti la vita è vissuta sul o sopra il suolo, non dentro. Le piante crescono in vasi, le persone in appartamenti, l'acqua e il nutrimento provengono da fonti remote. L'ambiente costruito, come Gibson ha detto degli ambienti in generale, è ingombro di una molteplicità di oggetti la cui unica connessione con una porzione del suolo è il fatto di essere stati installati sopra di esso. Se tutto questo ingombro dovesse sparire, ci troveremmo in uno scenario desolato. Il mondo dalle superfici rigide, privo di arredo, è privo anche di elementi caratterizzanti: è sterile. Nulla può crescervi. Questa, tuttavia, è una condizione estrema e di fatto non si realizza mai, neanche negli ambienti che più sono stati sottoposti a operazioni ingegneristiche. A meno che non sia oggetto di manutenzione e venga costantemente rinforzato, nessun rivestimento rigido è in grado di resistere alle forze elementari del cielo e della terra che lo erodono dall'alto e lo sovvertono dal basso. Prima o poi si crepa e si sbriciola, e quando ciò succede – quando le sostanze sottostanti sono di nuovo esposte alla

³³⁴ Alexander Koyré, *Newtonian studies*, Chapman & Hall, London 1966, pp. 23-24.

luce, all'umidità e alle correnti dell'aria – la terra prorompe, torna a vivere, vanificando ogni tentativo umano di ricoprirla.³³⁵

Ma, come ricorda Ingold, la questione è che noi siamo immersi in questo mondo di materia in mutamento. Bene lo mostra l'esperienza del viandante che cammina ed esperisce la terra che *attraversa* tramite il suo stesso movimento (cinesticamente): per lui è evidente il fatto che la terra non abbia una superficie piatta e omogenea. Sente i muscoli tendersi risalendo i pendii ed oltrepassando gli ostacoli.

Il viandante è colui che, seguendo un percorso di vita, negozia o improvvisa passaggi man mano che procede (*goes along*). Nel suo muoversi, come nella vita, la sua preoccupazione è quella di cercare una via attraverso: non di raggiungere una destinazione specifica o un punto di arrivo, ma di continuare ad andare avanti. Sebbene si fermi per riposare, anche tornando ripetutamente e in maniera circolare al medesimo luogo per farlo, i periodi di riposo scandiscono un movimento continuo. Perché ovunque si trovi, e finché ci sarà vita, ci sarà sempre un altro luogo in cui potrà andare. Lungo la strada si verificano eventi, si fanno osservazioni e la vita si dipana. Il trasporto, al contrario, consente a un passeggero di attraversare una superficie piana e preconstituita. Il movimento è uno spostamento laterale piuttosto che una progressione lineare e collega un punto di imbarco con un punto di arrivo. L'obiettivo del passeggero è semplicemente andare da A a B, possibilmente nel minor tempo possibile. Ciò che accade lungo la strada non ha alcuna importanza, è rimosso dalla memoria e dalla consapevolezza. Nella situazione ideale, il passeggero viene consegnato al punto di arrivo in una condizione identica a quella in cui è partito, come se nulla fosse accaduto nel frattempo. A differenza delle continue manovre *tattiche* del viandante, che si fa strada *lungo* il suolo, il modo di avanzare del passeggero può essere inteso come una serie di mosse *strategiche* da un luogo a un altro – simili alle «mosse» di un pedone che attraversa la scacchiera nel gioco della dama o degli scacchi. In pratica, però, il trasporto puro è un ideale, irrealizzabile quanto il sogno di poter stare in due posti contemporaneamente. Il tempo passa e la vita continua – anche mentre il passeggero è in transito – e questo è possibile perché, come abbiamo visto, il mondo non può essere trasformato interamente in superficie. Le strade non sono altro che tratti di rivestimento rigido, steso per renderle percorribili da stivali in marcia o da veicoli che vi scorrono sopra, per fare in modo che non venga segnata al loro passaggio. Se però le strade forniscono il supporto, l'infrastruttura necessaria per trasportare le persone e i loro effetti da un punto all'altro, la vita quotidiana procede per lo più lungo sentieri tortuosi che infiltrano il terreno da entrambi i lati (Ingold – Lee Vergunst 2008, pp. 12-14). Gli abitanti sono viandanti e non passeggeri; per loro la strada è un ostacolo piuttosto che un mezzo di passaggio – si presenta come l'ennesimo elemento del terreno potenzialmente pericoloso con cui è necessario negoziare.³³⁶

³³⁵ Tim Ingold, *Impronte nel tempo-mondo: camminare, respirare, conoscere*, pp. 212-213.

³³⁶ *Ivi*, pp. 213-214.

Non esiste un mondo di dati inerte, là fuori, pura oggettività priva di soggettività. Esiste solo il co-emergere del percorso entro un contesto che muta con il passaggio. È, nella metafora artistica di Ingold³³⁷, la differenza che intercorre tra congiungere due punti con un righello e disegnare a mano libera. Nel primo caso tutto è già previsto, non si danno variabili e incidenti di percorso, che è «deciso in anticipo». Si ha quasi l'impressione che la linea di sovrapponga al foglio. Nel secondo caso, invece, il tratto si fa dipanandosi *nella* pagina, *con* la pagina. Esso dipende da quanto immediatamente lo precede, nella previsione probabilistica di quanto lo segue. È quanto indica John Ruskin, evocato anche da Ingold:

Ruskin riunì in un'unica figura una selezione di quelle che egli chiamò «linee astratte», convogliando in essa le sue osservazioni di cose grandi e piccole, da un ghiacciaio e una cresta montuosa fino a una foglia di salice e una conchiglia di nautilo, passando per un ramo d'abete. In ogni caso, egli sostenne, la linea è «espressiva di un'azione o di una forza di un certo tipo» (Ruskin, 1851, p. 268). Queste linee di azione e forza, come avrebbe poi chiarito nel suo trattato del 1857 sugli *Elementi del disegno*, vanno scovate in «l'animale in movimento, l'albero in crescita, la nuvola in corsa, la montagna nel suo processo di sfaldamento». Ruskin continua poi con un suggerimento per i suoi apprendisti: «Cerca sempre, mentre guardi una forma, di scorgere in essa le linee che hanno agitato la sua sorte passata e che influenzeranno la sua sorte futura. Sono le sue linee fatali: fa' in modo che non ti sfuggano, anche se dovessi trascurare altri elementi» (Ruskin, 1857, p. 107). *La saggezza, per Ruskin, sta nell'afferrare non tanto lo stato attuale delle cose quanto la direzione in cui andranno – vale a dire, nell'anticipazione – e ciò significa concentrarsi non sui profili delle forme ma sulle linee motrici delle forze.* Sono queste le linee fatali. Anche se sono astratte dal reale, come Spuybroek (2011, p. 115) fa notare, tale astrazione non comporta una riduzione ma una registrazione precisa di ogni sua variazione. Il potere sconvolgente di tali linee risiede proprio nella loro capacità di infrangere i confini che altrimenti intrappolano le cose all'interno dei loro contenitori, restituendole così alla pienezza del loro essere.³³⁸

Lavorare sul reale per coglierne le linee di tendenza generatrici di cambiamento. Nella consapevolezza che, per quanto le linee siano *fatali*, il reale conserva una sua eccedenza (le linee hanno la «capacità di infrangere i confini delle cose»). Uno sguardo capace di cogliere e *abitare* questa complessità sarà caratterizzato da una particolare forma di *cecità*, come rileva Ingold – incuriosendoci.

Chi cammina è cieco (...) non perché non ci sia nulla da vedere nel suo campo visivo. Al contrario, proprio perché il suolo è una superficie frattale, non c'è limite alla varietà di cose che si prestano a essere scrutate.

³³⁷ Ingold insiste sulle somiglianze tra arte e antropologia: cfr. Ingold, *Making, cit.*, p. 22 e ss.

³³⁸ *Ivi*, pp. 228-230. Corsivo mio. Citazioni tratte da Ruskin, *op. cit.* e John Ruskin, *Gli elementi del disegno*, Adelphi, Milano 2009.

Ciò che il viandante non può vedere, infatti, ciò che è invisibile all'occhio della sua mente e che neanche può essere visto sul suolo, è la più vasta trama o il motivo che si compone delle tracce del suo movimento. È una questione di scala. In rapporto all'estensione della sua camminata, gli occhi del viandante sono semplicemente troppo vicini al suolo.³³⁹

È la cecità che coglie dinanzi all'eccedenza del reale, che nella sua esuberanza confonde, spiazza. Soprattutto per chi, come noi, non è abituato alla pienezza della realtà, all'imprevedibile, a ciò che non è stato annunciato. Ed è proprio questa la complessità che occorre *abitare* e che per abitare occorre *attraversare*. Solo da questo movimento, come dalla mano libera di un artista i cui occhi non avessero la vista a volo d'uccello sulla pagina, ma, fossero come «da qualche parte nei pressi della punta della sua matita»³⁴⁰ – solo da questo tipo di attraversamento incerto e per questo attento nasce un sentiero: esso, anzitutto, «differisce dalla strada nella misura in cui è una traccia cumulativa, non tanto progettata in anticipo quanto generata dallo stesso movimento pedestre»³⁴¹; inoltre, implica quella co-emersione di cui ormai abbiamo trattato a più riprese, la quale supera, in questa *prassi*, attività creatrice, ogni dualismo: «la creazione di sentieri, tuttavia, non è tanto un'attività che aggiunge un altro strato figurativo alla superficie del terreno, quanto piuttosto un modo di intrecciare al suo interno un altro trefolo di movimento»³⁴²; infine, proprio perché superare il dualismo significa superare anche la dimensione identitario-individuale, questa è un'attività che non può essere compiuta da soli: «affinché il sentiero si renda visibile sul terreno come linea ininterrotta, deve essere percorso molte volte o da molte persone, di modo che le singole impronte si confondano»³⁴³.

6. Una «dialettica storicamente sensibile»

È questa una nuova teoria-pratica dell'essere-conoscere. Quella che riconosce la dimensione costitutiva del *fare*: siamo intrappolati in un'idea dell'educazione come *trasmissione* di conoscenze (solo quelle «approvate dalla società»), che ne precede l'*applicazione*, come se esistessero schemi teorici che di volta in volta dovessero essere *eseguiti* come programmi. Ma, invero, «noi cresciamo *all'interno* della conoscenza anziché averla consegnata nelle nostre mani. Questo è ciò che Jean Lave intende dire quando afferma che l'apprendimento è una questione di *comprensione in pratica* anziché di *acquisizione di cultura*»³⁴⁴. A ciò si

³³⁹ Ingold, *Impronte nel tempo-mondo*, cit., pp. 215-216.

³⁴⁰ *Ibidem*.

³⁴¹ *Ivi*, p. 214.

³⁴² *Ivi*, p. 216.

³⁴³ *Ibidem*.

³⁴⁴ Ingold, *Making*, pp. 34-35.

contrappone il *making knowledge*, definendo intendendo il “fare” «nel senso implicato dall’espressione “farsi strada” nel mondo. Non si tratta di una costruzione, governata da meccanismi cognitivi di qualche tipo, ma di un movimento spontaneo – un procedere (*going along*) o un mettersi in cammino (*wayfaring*) – che è aperto, che non conosce una destinazione finale»³⁴⁵.

Così, mentre il viaggiatore kantiano ragiona sulla base di una mappa contenuta nella sua mente, il viandante disegna un racconto ricavato dalle impressioni nel suolo. Più narratore che geometra, il suo scopo non è quello di «classificare e organizzare» o «collocare ogni esperienza nella sua classe», ma situare ogni impressione in relazione agli eventi che le hanno preparato il terreno, che si danno in concomitanza e che seguono. In questo senso la conoscenza del viandante non è classificatoria ma narrativa, non è totalizzante e sinottica ma aperta ed esplorativa (...) Il terreno della conoscenza – o della cognizione, se proprio vogliamo usare questo termine – non è un substrato neurale interno che somiglia al terreno esterno, ma il terreno stesso su cui camminiamo, dove terra e cielo si temperano nella produzione continua della vita. Come ha insistito Gregory Bateson, la mente non è delimitata dal corpo ma si estende lungo i molteplici percorsi sensoriali che connettono ogni essere vivente alla struttura del mondo. Questi percorsi, come abbiamo visto, vengono sia tracciati nel suolo, come tracce tangibili, che intessuti nell’aria, come scie di odore. Camminare, quindi, non è l’esito comportamentale di una mente racchiusa nel corpo di chi cammina. È piuttosto, di per sé, un modo di pensare e conoscere – «un’attività che si svolge per mezzo del cuore e della mente tanto quanto dei piedi» (Rendell). Come un danzatore, colui che cammina *pensa in movimento*. «Ciò che è caratteristico del pensare in movimento – scrive la filosofa della danza Maxine Sheets-Johnstone – non è il fatto che il flusso del pensiero sia cinetico, ma che lo sia il pensiero stesso. Il pensiero è motorio in tutto e per tutto». Il pensiero motorio, tuttavia, corre lungo il suolo. Così la complessa superficie del suolo è inestricabilmente coinvolta nel processo stesso del pensare e del conoscere. Fa parte di ciò che Andy Clark ha chiamato il *wideware* della mente, parola con cui indica i supporti essenziali per la cognizione che si trovano al di là del corpo e del suo cervello. In questo senso il suolo è uno strumento, non solo nel senso banale per cui è necessario per stare in piedi, ma anche nel senso che senza di esso verrebbe meno gran parte della nostra capacità di conoscere. Se le sue variazioni venissero cancellate e coperte da una superficie dura, saremmo ancora in grado di stare in piedi e camminare, ma non potremmo più conoscere mentre avanziamo. Come non c’è alcun «vedere» per l’illustratore che guarda un foglio bianco, così non c’è «conoscere» per il viandante che percorre la terra trasformata in superficie. Il suo camminare è ridotto alla mera meccanica della locomozione, che è un andare da un punto a un altro. In realtà, però, non solo la mente estesa del viandante filtra il terreno lungo una miriade di percorsi, ma anche, e inevitabilmente, forma grovigli con le menti degli altri abitanti. Il suolo costituisce un dominio in cui le vite e le menti dei suoi abitanti umani e non umani sono interamente interconnesse. Si tratta, come abbiamo già visto, di qualcosa di composito, intessuto di materiali diversi e la sua superficie è quella di tutte le superfici. Allo stesso modo, la conoscenza che scorre nella terra appartiene a tutte le conoscenze. È, in altre

³⁴⁵ Ingold, *Impronte nel tempo-mondo*, cit., p. 206.

parole, sociale. È quando infiltra il suolo, formando grovigli con le tracce lasciate da altri esseri, che la consapevolezza entra a far parte del regno del sociale, non disponendosi sulla superficie trascendente della ragione. (...) Spero di aver dimostrato, con il presente saggio, che questo terreno non è ausiliario alla formazione della conoscenza, ma che, come i modi di percorrerlo, è costitutivo. Non possiamo passarci sopra; non possiamo passarci sotto; dobbiamo attraversarlo.³⁴⁶

A che serve questo lavoro? A che serve concepire in modo diverso la conoscenza? A reinserire la conoscenza in una prospettiva trasformativa. Non si tratta più di una trasformazione individuale, come vorrebbe anche una parte dell'antropologia che, pure, ne coglie il potenziale di cambiamento. Infatti: «quale valore hanno le trasformazioni individuali se esse si fermano lì, se gli individui non continuano a trasformare a lor volta gli altri e il mondo in cui vivono?»³⁴⁷. Si tratta, invece, di una trasformazione collettiva che, una volta denaturalizzato lo sguardo fisso dell'ipotesi capitalista, la coglie nella sua dimensione costitutiva di opzione tra i possibili, aprendo la possibilità di nuovi e diversi *sentieri comuni*, riattivando la dialettica della storia, cioè la *prassi*. «Il riconoscimento di questa scelta è la prima necessità di una *dialettica storicamente sensibile*, che dovrà poi escogitare una via d'uscita dalla riconferma, socialmente convalidata, dei fatti sociali come entità autonome e materiali, simili alle cose immutabili e naturali»³⁴⁸.

È anche l'invito di Marx, il quale già nelle pagine della *Questione ebraica* indicava come «l'uomo conduc[a] non soltanto nel pensiero, nella coscienza, bensì nella realtà, nella vita, una doppia vita, una celeste e una terrena»³⁴⁹: qui si tratta di riunire, ricucire per ridare capacità operativa ai singoli e alle comunità in cui si intrecciano, perché, «per citare il filosofo dell'ambiente David Macauley, “con la testa immersa nella densità dell'atmosfera, con i polmoni e le membra ingaggiati dai venti circostanti, noi respiriamo, pensiamo e sogniamo nelle regioni dell'aria”»³⁵⁰. Se riprendere contatto con l'altro da sé significa riaprire la possibilità dell'altrimenti, allora questo significa poter tornare a sognare, con i piedi ben piantati nei vincoli del presente ma capaci di intravedere prospettive e punti di fuga. Ancora una volta significa tornare a vedere «che da tempo il mondo ha il sogno di una cosa, di cui deve solo aver la coscienza per averla realmente. Si vedrà che non si tratta di tracciare una linea fra passato e

³⁴⁶ *Ivi*, pp. 228-231.

³⁴⁷ Ingold, *Making, cit.*, p. 35.

³⁴⁸ Taussig, *op. cit.*, p. 27.

³⁴⁹ Karl Marx, *La questione ebraica*.

³⁵⁰ Ingold, *Impronte nel tempo-mondo, cit.*, pp. 230-231.

futuro, ma di realizzare le idee del passato. Si vedrà infine come l'umanità non inizi un lavoro nuovo, bensì attui consapevolmente il suo antico lavoro»³⁵¹.

³⁵¹ Karl Marx a

Conclusione

Quello del “ritorno alla terra” nell’Occidente capitalistico è più un adagio retorico, spesso, che non una scelta concreta. E, anche dove questa viene effettivamente condotta, il rischio che risulti essere null’altro che una riproduzione di dinamiche tipicamente capitalistiche è fortissimo. Chi ha fatto esperienze di questo tipo, lo ha potuto avvertire: il rischio di una semplice trasposizione di modi di fare caratteristici della vita nel mondo urbano in contesti di campagna: ecco il sorgere di agriturismi, nuove forme di imprese agricole, ecovillaggi.

In fondo, la costruzione dell’immagine arcadica della campagna, della montagna, della terra non è spesso altro che la proiezione di un bisogno tipicamente urbano su spazi che, difatti, sono resi nient’altro che valvola di sfogo per la vita nelle città, periferie in un mondo unicamente urbano. Così è Ceresole: a un’ora e mezzo da Torino, meta amata da ciclisti e motociclisti – spesso prevale il rombo dei motori sullo scampanare delle mucche.

Lo stesso rischio corre, indubbiamente, chi parla di modi di produzione e vita precapitalistici: dall’interno di un mondo per moltissimi versi rivoltante, è facilissimo incappare in estasi e idealizzazioni e generalizzazioni esotizzanti. Lo nota anche Taussig, all’inizio della sua ricerca:

è fin troppo facile scivolare in altre forme di idealismo e perfino di nostalgia acritica per i tempi andati, quando le relazioni umane non erano viste come realizzazioni oggettuali asservite alle strategie di mercato. Poiché l’etnografia di cui tratto riguarda prevalentemente le società cosiddette precapitalistiche, questi pericoli sono per me problemi pressanti: queste formazioni sociali inducono facilmente idealizzazioni problematiche nelle menti addestrate e affinate dalle istituzioni capitalistiche. La vita precapitalistica, contrapposta all’immagine che la società capitalista ha di se stessa, può allettare (o spaventare) per via del suo apparente idealismo e dell’incanto del suo universo, fatto di spiriti e fantasmi che rivelano il corso del mondo e la sua salvezza. Inoltre, sulle società precapitalistiche grava il peso di dover soddisfare il nostro desiderio alienato di una perduta età dell’oro. Dinanzi ai paradigmi esplicativi insoddisfacenti e politicamente indotti che si sono insinuati nelle fibre mentali della moderna società capitalista (il materialismo meccanicista e le sue forme alienate in religione e nostalgia), quale controstrategia è disponibile per illuminare la realtà, che non riproduca in modo subdolo le sue idee dominanti, le sue passioni dominanti e il suo incanto per se stessa? La domanda è per me tanto necessaria quanto utopica. E essenziale porre la sfida, ma è utopico credere che possiamo trovare una via di uscita dalla nostra cultura senza agire praticamente su di essa, in modo da alterarne le infrastrutture sociali. Per questo motivo, ciò che chiamo critica negativa è tutto ciò che, a livello intellettuale, è possibile, appropriato e richiesto. Questo comporta l’adesione a un modo interpretativo implacabilmente consapevole delle proprie procedure e categorie, così, il nostro pensiero si svela a se stesso come processo di autocritica esponenziale, che riporta infine l’autoconsapevolezza al regno dei fenomeni concreti da cui è partita l’indagine e da cui sono emerse le prime astrazioni e distorsioni empiriche. Ma se il modo di comprensione che adottiamo è una rete sempre più

ampia di descrizioni autoconsapevoli del concreto, allora bisogna comprendere con chiarezza che, come ha sottolineato Frederic Jameson (1971), questa autoconsapevolezza deve essere altamente sensibile alle radici sociali e alla storicità delle astrazioni che impieghiamo in ogni fase del processo.

Il rischio è, insomma, quello di creare un mito del mondo contadino. E, questo, è il massimo del torto che gli possiamo fare, nonché un estremo decreto di condanna. Perché? Per rispondere, occorre anzitutto chiarirsi su ciò che intendiamo con la parola *mito*.

Il mito, secondo quanto scrive Barthes nel 1957, è «un sistema di comunicazione, è un messaggio»³⁵². Ma la sua particolarità è che, a differenza del «linguaggio-oggetto», il suo punto di partenza è un elemento già di per sé significativo: esso è un *metalinguaggio*, fondato su un «*sistema semiologico secondo*»³⁵³. Esso si innesta su una catena di significato primaria che, come sostiene Saussure, collega un *significante*, di per sé vuoto, astratto, arbitrario, a un *significato*, dando origine a un *segno*. Quest'ultimo, nella strutturazione del mito, ne diventa il significante, che Barthes chiama *forma*. Questa si collega a un *concetto* e dà vita, nel mito, a un terzo termine che chiameremo *significazione*.

Scegliamo, abbastanza arbitrariamente, uno dei due esempi presentati da Barthes:

Sono dal parrucchiere, mi vien porto un numero di «Paris-Match». Sulla copertina, un giovane negro vestito di un'uniforme francese fa il saluto militare, con gli occhi verso l'alto, fissati certo su una piega della bandiera tricolore. Questo è il senso dell'immagine. Ma, per quanto ingenuo, vedo bene ciò che essa mi vuol significare: che la Francia è un grande Impero, che tutti i suoi figli, senza distinzione di colore, servono fedelmente sotto la sua bandiera, e che per i detrattori di un preteso colonialismo non c'è risposta migliore dello zelo di questo negro nel servire i suoi pretesi oppressori. Mi trovo perciò, anche qui, davanti a un sistema semiologico maggiorato: c'è un significante, esso stesso già formato da un sistema precedente (un soldato negro fa il saluto militare francese), c'è un significato (che qui è un misto intenzionale di francità e di militarità); c'è infine una presenza del significato attraverso il significante.³⁵⁴

Ora, c'è una dinamica che è peculiare a questa catena semiologica che ci preme mettere in evidenza. La forza del mito è basata sul fatto che il suo significante è, per così dire, bifronte, ambiguo: può essere guardato nella sua pienezza di significato (come *segno*, risultato della prima catena semiologica) o come *forma*, nella sua vuotezza. «Diventando forma, il senso allontana la contingenza; si svuota, s'impoverisce, la storia evapora, resta la lettera. Si ha (...)

³⁵² Roland Barthes, *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1974, p. 191.

³⁵³ *Ivi*, p. 196.

³⁵⁴ *Ivi*, p. 198.

una regressione anormale dal senso alla forma, dal segno linguistico al significante mitico»³⁵⁵. Attenzione: non si tratta di un'eliminazione del senso, bensì di un impoverimento: «il senso perde il proprio valore ma conserva la vita, di cui si nutrirà la forma del mito»³⁵⁶. Ora, che rapporto lega forma e concetto? Un rapporto, dice Barthes, che è «essenzialmente un rapporto di *deformazione*»:

In un sistema semplice come la lingua, il significato non può deformare assolutamente nulla, perché il significante, vuoto, arbitrario, non gli fa resistenza. Ma qui tutto è diverso: il significante in qualche modo ha due facce: (...) quello che il concetto deforma, è, evidentemente, la faccia piena, il senso (...). Ma questa deformazione non è un'abolizione: (...) li si amputa a metà, si toglie loro la memoria, non l'esistenza: sono, a un tempo, ostinati, silenziosamente radicati, e loquaci, parola interamente disponibile al servizio del concetto. Il concetto, alla lettera, deforma ma non abolisce il senso: un verbo farà intendere questa contraddizione: lo aliena.³⁵⁷

Soffermiamoci ancora su un'altra caratteristica del mito, in particolare in relazione al *concetto*. «Contrariamente alla forma il concetto non è per nulla astratto, bensì pieno di situazione. Mediante il concetto, tutta una storia nuova si innesta sul mito»³⁵⁸. Nell'esempio del «negro che saluta» è «legato alla totalità del mondo: alla Storia generale della Francia, alle sue avventure coloniali, alle sue difficoltà presenti»³⁵⁹. Ma, come si vede, il concetto non è un sapere definito, bensì caratterizzato da una «condensazione informe, instabile, nebulosa». Che cosa lega gli elementi che compongono questa costellazione? La loro funzione, cioè il fatto che il concetto mitico sia «*appropriato*», cioè la sua soggiacente *intenzione* di colpire un particolare «gruppo di lettori e non un altro»³⁶⁰: «il mito ha un carattere imperativo, interpellatorio: nato da un concetto storico, sorto direttamente dalla contingenza (...) viene a cercare *me*»³⁶¹. Tuttavia nel mito, grazie all'ambiguità costitutiva del suo significante, «l'intenzione è in qualche modo bloccata, purificata, eternata, resa *assente* alla lettera (*L'impero francese? ma è un puro e semplice fatto: questo bravo negro che saluta come uno sei nostri ragazzi*)»³⁶². La storia del significante, essendo al contempo *senso e forma*, è occultata nel legame di significazione mitica, perde la sua *letterarietà*, il suo significato nel linguaggio-oggetto:

³⁵⁵ *Ivi*, p. 199.

³⁵⁶ *Ivi*, p. 200.

³⁵⁷ *Ivi*, p. 204.

³⁵⁸ *Ivi*, p. 200.

³⁵⁹ *Ivi*, p. 201.

³⁶⁰ *Ibidem*.

³⁶¹ *Ivi*, pp. 205-206.

³⁶² *Ivi*, p. 205.

Perché questa parola interpellativa è contemporaneamente una parola congelata: al momento di raggiungermi, si ferma, gira su se stessa e *ricupera* una generalità: s'irrigidisce, si discolpa, è innocente. L'appropriatezza del concetto si ritrova immediatamente allontanata dalla letteralità del senso. C'è come un *arresto*, nel senso fisico e giudiziario del termine: l'imperialità francese condanna il negro che saluta ad essere un semplice significante strumentale: il negro m'interpella in nome dell'imperialità francese; ma nello stesso tempo il saluto del negro acquista spessore, si vetrifica, si coagula in una motivazione eterna destinata a *fondare* l'imperialità francese. Alla superficie del linguaggio qualcosa non si muove più: l'utilizzazione della significazione sta acquattata dietro al fatto, a comunicargli un andamento notificatorio; ma nello stesso tempo il fatto paralizza l'intenzione, le dà come un malessere d'immobilità: per dichiararla innocente, la ghiaccia. Perché il mito è una parola *rubata e restituita*. Solo che la parola riportataci non è più interamente quella sottratta: nel riportarla, non la si è esattamente rimessa al suo posto. Questo rapido furto, questo breve momento di una falsificazione, costituisce l'aspetto congelato della parola mitica.³⁶³

Che cosa, esattamente, è stato sottratto al segno di partenza, nel mito? La sua *storia*. Davanti al rischio che l'intenzione del mito risulti «troppo oscura per essere efficace, o (...) troppo chiara per essere creduta (...), il mito trova una terza via d'uscita»³⁶⁴. Elaborando un sistema semiologico secondo, il mito può «*naturalizzare*» il concetto:

Siamo di fronte al principio stesso del mito: il mito trasforma la storia in natura. Si capisce ora perché, agli occhi del consumatore di miti, l'intenzione, l'adpersonazione del concetto possa restare manifesta senza per questo apparire interessata: la causa che fa proferire la parola mitica è perfettamente esplicita, ma è immediatamente bloccata in una natura; non viene letta come movente, ma come ragione. Se leggo il «negro che saluta» come simbolo puro e semplice dell'imperialità, mi è giocoforza rinunciare alla realtà dell'immagine, che si scredita ai miei occhi diventando strumento. Inversamente, se decifro il saluto del negro come alibi della colonialità, annullo ancora più decisamente il mito sotto l'evidenza del suo movente. Ma per il lettore di mito la soluzione è completamente diversa: tutto avviene come se l'immagine provocasse *naturalmente* il concetto, come se il significante *fondasse* il significato: il mito esiste a partire dal momento preciso in cui l'imperialità francese passa allo stato di natura: il mito è una parola *eccessivamente* giustificata.³⁶⁵

Il saggio di Barthes si presenta come postfazione a una raccolta di *miti* della società francese che si affaccia agli anni Sessanta. Il tentativo, come lui stesso sostiene, è quello di tratteggiare un «abbozzo sincronico dei miti contemporanei». Non è una scelta estemporanea, dunque, bensì motivata «da una ragione obiettiva: la nostra società è il campo privilegiato delle significazioni

³⁶³ *Ivi*, pp. 206-207.

³⁶⁴ *Ivi*, p. 210.

³⁶⁵ *Ivi*, pp. 210-211.

mitiche»³⁶⁶. Perché la società di Barthes, esattamente come la nostra, è una società «ancora» – ma lo diceva già lui, settantacinque anni fa – borghese. E il meccanismo base della giustificazione dello stato di cose borghese è l'«e-nominazione» della borghesia stessa: «la borghesia si definisce come la *classe sociale che non vuole essere nominata*»³⁶⁷. Perché questo accada, storicamente la borghesia costruisce un suo *alter ego* ideologico nel quale si «diluisce»: l'idea di nazione. È l'impresa, di secoli, nella quale sono impegnate le borghesie di tutta Europa – e che si fonda, precisamente, sulla disgregazione delle comunità locali preesistenti, fondati su modi di produzione legati, generalmente, al valore d'uso.³⁶⁸ Questo tratto *politico* (cioè, come vedremo tra poco, *trasformativo*) della parola “nazione” viene via via esaurendosi: «il sincretismo nominale palesa ciò che pretendeva nascondere: una essenziale disparità»³⁶⁹. L'*e-nominazione* è piena allorché diventa il modo di pensare, di lavorare, di costruire relazione di tutti: quando diventa la *cosmovisione*, la *filosofia con la gente dentro* generale. Lo svuotamento della storia, la naturalizzazione è piena:

Questo anonimato della borghesia prende ancor più consistenza quando dalla cultura borghese propriamente detta si passa alle sue forme diffuse, volgarizzate, utilizzate, a quella che si potrebbe chiamare la filosofia pubblica, la filosofia che alimenta la morale quotidiana, i cerimoniali civili, di riti profani, in breve le norme non scritte della vita di relazione nella società borghese. È illusorio ridurre la cultura dominante al suo nucleo inventivo: c'è anche una cultura borghese di puro consumo. L'intera Francia è immersa in questa ideologia anonima: la stampa, il cinema, il teatro, la letteratura di largo uso, i cerimoniali, la Giustizia, la diplomazia, le conversazioni, il tempo che fa, il delitto che si giudica, il matrimonio a cui ci si commuove, la cucina dei nostri sogni, l'abito che si indossa, tutto, nella nostra vita quotidiana, è tributario dell'immagine che la borghesia si fa e ci fa dei rapporti fra l'uomo e il mondo. Queste forme «normalizzate» attirano poco l'attenzione, data anche l'estensione. La loro origine può perdervisi agevolmente. Esse si giovano di una posizione intermedia: non essendo né direttamente politiche, né direttamente ideologiche, vivono indisturbate fra l'azione dei militanti e il contenzioso degli intellettuali; abbandonate più o meno dagli uni e dagli altri, raggiungono l'enorme massa dell'indifferenziato, dell'insignificante, insomma della natura. Tuttavia, mediante la sua morale, la borghesia penetra la Francia: praticate a livello nazionale, le norme borghesi sono vissute come leggi evidenti di un ordine naturale: più la classe borghese propaga le sue rappresentazioni, più queste divengono natura. Il fatto borghese si assorbe in un universo indistinto di cui l'unico abitante è l'Uomo Eterno, né proletario né borghese. (...) La borghesia assorbe incessantemente nella sua ideologia tutta un'umanità priva di quello che è il suo profondo statuto e a cui è dato viverlo solo nell'immaginario, cioè in una fissazione e un impoverimento della coscienza. Diffondendo le sue rappresentazioni attraverso tutto un catalogo di immagini collettive ad uso piccolo-borghese, la borghesia consacra l'illusoria indifferenziazione delle classi sociali: l'e-nominazione borghese

³⁶⁶ *Ivi*, p. 218.

³⁶⁷ *Ivi*, p. 219.

³⁶⁸ Tra gli altri, cfr. Zygmunt Bauman, *Le sfide dell'etica* (1993), Feltrinelli, Milano 2018; Jürgen Habermas., *Lo Stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza*, in *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica* (1996), Feltrinelli, Milano 2008; Jürgen Habermas, *Inclusione: coinvolgere o assimilare? Sul rapporto di nazione, Stato di diritto e democrazia*, in *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica* (1996), Feltrinelli, Milano 2008.

³⁶⁹ Barthes, *op. cit.*, p. 219.

raggiunge il suo pieno effetto dal preciso momento in cui una dattilografa da venticinquemila franchi al mese si riconosce nel grande matrimonio borghese.³⁷⁰

La questione cruciale è che questo è il modo del dominio borghese: non è nulla di «accidentale, accessorio»: è il suo specifico modo di imporsi alla totalità. L'ideologia borghese è questa «immagine rovesciata», come dice il Marx dell'*Ideologia tedesca*, che rimpiazza la «realtà del mondo», la storia con la natura.

Lo statuto della borghesia è particolare, storico: l'uomo che essa rappresenta sarà universale, eterno; la classe borghese ha giusto edificato il suo potere su certi progressi tecnici, scientifici, su un'illimitata trasformazione della natura: l'ideologia borghese ci restituirà una natura inalterabile; i primi filosofi borghesi penetravano il mondo di significazioni, sottoponevano ogni cosa a una razionalità, decretandola destinata all'uomo: l'ideologia borghese sarà scienziata o intuitiva, constaterà il fatto o percepirà il valore, ma rifiuterà la spiegazione: l'ordine del mondo sarà sufficiente o ineffabile, non sarà mai significativa. In conclusione, l'idea prima di un mondo perfettibile, mobile, produrrà l'immagine rovesciata di un'umanità immutabile, definita da un'identità ricominciata all'infinito. In poche parole, nella società borghese contemporanea il passaggio dal reale all'ideologico si definisce come il passaggio da un'*anti-physis* a una *pseudo-physis*.³⁷¹

Ecco perché la nostra società è la società del mito: perché si fondano sulla stessa dinamica: «la semiologia ci ha insegnato che il mito ha il compito di istituire un'intenzione storica come natura, una contingenza come eternità. Ora questo processo è quello stesso dell'ideologia borghese»³⁷². Alla base sta lo stesso «gioco di prestigio»: «il mondo entra nel linguaggio come rapporto dialettico di attività, di atti umani: esce dal mito come un quadro armonioso di essenze»³⁷³ – lo stesso avviene quanto alla dialettica tra classi, che scompare, epurata, nell'ideologia borghese.

È possibile adesso completare la definizione semiologica del mito nella società borghese: il mito è una parola *depoliticizzata*. Naturalmente bisogna intendere *politica* nel senso profondo, come insieme dei rapporti umani nella loro struttura reale, sociale, nel loro potere di fabbricazione del mondo; soprattutto, bisogna dare un valore attivo al prefisso *de-*; esso rappresenta in questo caso un movimento operativo, attualizza incessantemente una defezione. Nel caso del negro-soldato, per esempio, svuotata non è certo l'imperialità francese (tutt'altro, è ben questa che bisogna rendere presente), ma la qualità contingente, storica, *fabbricata* insomma, del colonialismo. Il mito non nega le cose, anzi, la sua funzione è di parlarne; semplicemente le purifica, le fa innocenti, le istituisce come natura e come eternità, dà loro una chiarezza che non è quella della spiegazione, ma quella della constatazione: se io *constato* l'imperialità francese senza spiegarla, mi ci vuole ben poco per trovarla naturale, qualcosa che *va da sé* ed eccomi rassicurato. Passando dalla storia alla natura, il mito fa un'economia: abolisce la complessità degli atti umani, dà loro la

³⁷⁰ *Ivi*, pp. 220-221.

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² *Ibidem*.

³⁷³ *Ivi*, p. 223.

semplicità delle essenze, sopprime ogni dialettica, ogni spinta a risalire, al di là del visibile immediato, organizza un mondo senza contraddizioni perché senza profondità, un mondo dispiegato nell'evidenza, istituisce una chiarezza felice: le cose sembrano significare da sole.³⁷⁴

È vero si potrebbe dire «con Marx che l'oggetto più naturale contiene, per debole, dissipata che sia, una traccia politica», ma il mito ha il vantaggio di essere un *metalinguaggio*, di essere di per sé già alla debita distanza dalle cose. Il guaio è che sostanzialmente di tutto è possibile fare una mitologia: anche di un'accozzaglia senza senso di elementi: «ciò che la forma può sempre dare a leggere è il disordine in sé: essa può dare una significazione all'assurdo, fare dell'assurdo un mito»³⁷⁵. Anche del linguaggio matematico, «che ha preso tutte le precauzioni possibili contro l'*interpretazione*» è stato fatto un mito: pescando, al suo interno, un elemento che ne sintetizzi idealmente l'essenza (e l'estetica), che diventerà il «significante puro della matematicità». È quanto accaduto con l'einsteiniana $E = mc^2$ – che tutti abbiamo in mente appena tratteggiata in gesso su una lavagna di ardesia.

Ma, non per questo, si è sguarniti di qualsiasi possibilità di controffensiva dinanzi alla voracità del mito – che, come il capitale, tutto sembra in grado di fagocitare e ridurre a sé. L'obiettivo dev'essere quello di preservare la «parola che *rimane* politica». Essa, effettivamente, sfugge al mito ed è capace di opporvisi, perché sfugge costitutivamente all'*identità che ricomincia all'infinito*. È la parola trasformativa di chi lavora.

Se il mito è una parola depoliticizzata, c'è almeno una parola che si oppone al mito, la parola che rimane politica. È opportuno qui tornare alla distinzione tra linguaggio-oggetto e metalinguaggio. Se sono un boscaiolo e mi trovo a nominare l'albero che abbato, qualunque sia la forma della mia frase io parlo l'albero, e non *su* di esso. Ciò significa che il mio linguaggio è operativo, legato al proprio oggetto in maniera transitiva: tra l'albero e me non c'è niente oltre al mio lavoro, cioè un atto. Ecco un linguaggio politico. Esso mi rappresenta la natura solo nella misura in cui mi accingo trasformarla, è un linguaggio mediante il quale *agisco* l'oggetto: per me l'albero non è un'immagine, è semplicemente il senso del mio atto. Ma se non sono boscaiolo non posso parlare l'albero, posso solo parlare *di* esso, *su* di esso; il mio linguaggio non è più lo strumento di un albero agito, bensì l'albero cantato diventa lo strumento del mio linguaggio. Con l'albero ormai ho solo un rapporto intransitivo. L'albero non è più il senso del reale come atto umano, è una immagine a disposizione»: di fronte al linguaggio reale del boscaiolo, io creo un linguaggio secondo, un metalinguaggio, nel quale mi accingo ad agire non le cose ma i loro nomi, e che sta al linguaggio primo come il gesto all'atto. Questo linguaggio secondo non è interamente mitico, ma è il luogo stesso in cui si colloca il mito; perché il mito può lavorare solo sugli oggetti che hanno già ricevuto la mediazione di un primo linguaggio. C'è dunque un linguaggio che non è mitico ed è il linguaggio dell'uomo che produce: dovunque l'uomo parli per trasformare il reale e non più per conservarlo in immagine, dovunque egli leghi il suo linguaggio alla fabbricazione delle cose, il metalinguaggio è rimandato a un linguaggio-oggetto, il mito è impossibile. Ecco perché il linguaggio propriamente rivoluzionario non può essere un linguaggio mitico. La Rivoluzione si definisce come un atto catartico destinato a rivelare la carica politica del mondo: essa *fa* il mondo, e il suo linguaggio, tutto il suo linguaggio, è assorbito funzionalmente in questo

³⁷⁴ Ivi, pp. 223-224.

³⁷⁵ Ivi, p. 208.

fare. La Rivoluzione esclude il mito proprio perché produce una parola *pienamente*, cioè inizialmente e terminalmente politica, e non, come il mito, una parola inizialmente politica e terminalmente naturale. Allo stesso modo che l'e-nominazione borghese definisce contemporaneamente l'ideologia borghese e il mito, così la nominazione rivoluzionaria identifica la rivoluzione e la mancanza di mito: la borghesia si maschera come borghesia e con ciò stesso produce il mito; la rivoluzione si palesa come rivoluzione e con ciò stesso abolisce il mito. Qualcuno mi ha chiesto se ci sarebbero miti «a sinistra». Certo, e nella misura in cui la sinistra non è la rivoluzione.³⁷⁶

Dialogando con Opher, una cosa che mi raccontava emergesse dalle sue ricerche sulle terre interne è qualcosa che ha estremamente a che fare con gli spazi. Le persone sono attratte dal fatto che trasferendosi in campagna, nel giro di poco, tutto sommato, vedono gli effetti del loro *lavoro*: un campo che torna a produrre, una foresta che smette di avanzare, muri che cessano di crollare. Vedo il risultato del loro operare. In città, questo, non avviene mai: il continuo passaggio crea stratificazioni imperscrutabili, palinsesti inintelligibili. Il lavoro spesso perde di senso. Anche perché spesso non ne ha (è, con Graeber, *bullshit job*). Ciò che riappare e affascina è che si coglie la continuità delle cose e la possibilità di inserirvisi. Riemerge la storia. Finisce l'alienazione. Il mondo si ricomponе. È necessaria una rivoluzione.

³⁷⁶ Ivi, pp. 225-226.

Bibliografia

- Alquati R., *Per fare conricerca. Teoria e metodo di una pratica sovversiva*, Roma, DeriveApprodi, 2022.
- Basso L., *Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx*, Roma, Manifestolibri, 2021.
- Barthes R., *Miti d'oggi* (1957), Torino, Einaudi, 1974.
- Buber M., *Sentieri in Utopia*, Milano, Marietti, 1967.
- Burgio A., *Strutture e catastrofi. Hegel Kant Marx*, Roma, Editori Riuniti, 2000.
- Burgio A., *Gramsci. Il sistema in movimento*, Roma, DeriveApprodi, 2014.
- Burgio A., *Il sogno di una cosa. Per Marx*, Roma, DeriveApprodi, 2018.
- Candiani C., *Questo immenso non sapere. Conversazioni con alberi, animali e il cuore umano*, Torino, Einaudi, 2021.
- Colombo A. e Rahola F., *Who is it? Per un materialismo sensibile*, in Aa. Vv., *Materialismo magico. Magia e rivoluzione*, Roma, DeriveApprodi, 2023 (in uscita).
- Consigliere S., *Antropo-logiche*, Paderno Dugnano, Edizioni Colibrì, 2014.
- Consigliere S., *Favole del reincanto. Molteplicità, immaginario, rivoluzione*, Roma, DervieApprodi, 2020.
- Consigliere S. e Zavaroni C., *Disvisioni. Servitù volontaria e cecità selettiva ai tempi del Covid-19*, su «Giap», 16/07/2021, URL = <https://www.wumingfoundation.com/giap/2021/07/disvisioni-servitu-volontaria-e-cecita-selettiva-ai-tempi-del-covid-19/>.
- Danowski D. e de Castro E. V., *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Milano, Nottetempo, 2017.
- De Martino E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 2019.
- Engels F., *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Roma, Editori Riuniti, 1993.
- Enzensberger H. M. (a cura di), *Colloqui con Marx ed Engels*, Torino, Einaudi, 1977.
- Gramsci A., *Il materialismo storico*, Roma, Editori Riuniti, 1971.
- Gramsci A., *La questione meridionale*, Roma, Editori Riuniti, 1974.
- Gramsci A., *La Città futura 1917-1918*, a cura di Sergio Caprioglio, Torino, Einaudi, 1982.
- Gramsci A., *La costruzione del Partito comunista 1923-1926*, Torino, Einaudi, 1974.
- Gramsci A., *Il nostro Marx 1918-1919*, a cura di Sergio Caprioglio, Torino, Einaudi, 1984.
- Gramsci A., *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, a cura di Valentino Gerratana e Antonio A. Santucci, Torino, Einaudi, 1987.
- Gramsci A., *Quaderni del carcere. Edizione critica dell'Istituto Gramsci*, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, 4 voll.
- Gualtieri M., *Le giovani parole*, Torino, Einaudi, 2015.
- Gualtieri M., *Paesaggio con fratello rotto*, Torino, Einaudi, 2021.
- Hickel J., *The Divide. Guida per risolvere la disuguaglianza mondiale*, Milano, Il Saggiatore, 2018.
- Ingold T., *Making. Antropologia, archeologia, arte e architettura*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2019.
- Ingold T., *Impronte nel tempo-mondo: camminare, respirare, conoscere*,
- Koyré A., *Newtonian studies*, Londra, Chapman & Hall, 1966.
- Labriola A., *Scritti filosofici e politici*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1973.
- Latour B., *Fatture/fratture: dalla nozione di rete a quella di attaccamento* (2000), «I Fogli di ORISS», n. 25 (2006), pp. 11-32.

- Lewis H. Morgan, *La società antica*, Milano, Feltrinelli, 1970.
- Macherey P., *Lettere di Marx a Ruge*, su «Consecutio Rerum. Rivista critica della postmodernità», 22/10/2013, URL = <http://www.consecutio.org/2013/10/lettere-di-marx-a-ruge/>.
- Madina I. e Santos S., *recuperare e riabitare un mondo che un tempo era nostro*, «Nunatak», 58 (2022), pp. 35-44.
- Malinowski B., *Coral Gardens and Their Magic*, Bloomington, Indiana University Press, 1965.
- Mancinelli F., *Tutti gli occhi che ho aperto*, Milano, Marcos y Marcos, 2020.
- Marx K., *Il Capitale. Libro I* (1867), a cura di M. L. Broggeri, Roma, Editori Riuniti, 1970.
- Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze, 1970.
- Marx K., *Forme di produzione precapitalistiche*, Milano, Bompiani, 2009.
- Marx K., *Forme economiche precapitalistiche*,
- Marx K., *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1971.
- Marx K., *Secret Diplomatic History of Eighteenth Century*, London, 1969.
- Marx K. e Engels F., *India Cina Russia*, Milano, Il Saggiatore, 1965.
- Marx K. e Engels F., *Marx Engels Opere*, vol. XL, Roma, Editori Riuniti, 1973.
- Marx K. e Engels F., *Carteggio Marx-Engels*, 2 voll., Roma, Editori Riuniti, 1953.
- Marx K., *Versione primitiva di Per la critica all'economia politica*, in *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1963.
- Marx K., *Manoscritti economico-filosofici del '44*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1977.
- Marx K., Engels F. e Lenin V. I., *Sulle società precapitalistiche*, Milano, Feltrinelli, 1970.
- Marx K. e Engels F., *Marx Engels Opere. Vol. 24*, Sesto San Giovanni, Edizioni lotta comunista, 2021.
- Marx K. e Engels F., *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1958.
- Mosesso C. V., *La terza geografia*, Castel di Sangro, Neo, 2021.
- Mezzadra S., *La cosiddetta accumulazione originaria*, in Aa. Vv., *Lessico marxiano*, Manifestolibri, Roma, 2008.
- Musto M., *L'ultimo Marx. 1881-1883. Saggio di biografia intellettuale*, Roma, Donzelli, 2016.
- Oxoli M., *NextGenerationEu, Recovery Fund, PNRR: la messa a profitto dei territori montani*, «Nunatak», 58 (2022), pp. 13-24.
- Pellerey R., *Semiotica e decrescita. Obiezioni al consumo, cooperazione internazionale e sovranità alimentare: un nuovo paradigma*, Milano, Franco Angeli, 2015.
- Polanyi K., *La grande trasformazione* (1944), Torino, Einaudi, 2010.
- Poggio P. P., *La rivoluzione russa e i contadini. Marx e il populismo rivoluzionario* (1978), Milano, Jaka Book, 2017.
- Rousseau J. J., *Sull'origine e il fondamento della disuguaglianza tra gli uomini* (1754)
- Ruskin J., *The Stones of Venice*, Londra, George Allen and Unwin, 1925.
- Ruskin J., *Gli elementi del disegno*, Milano, Adelphi, 2009.
- Sahlins M., *L'economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Milano, Bompiani, 1980.
- Scirocco, *Di razzismo strutturale, mafia e colonialismo interno. Di nuovo da Sud*, su «Scirocco», 6/2020,
URL = <https://sciroccomadonie.noblogs.org/files/2020/06/colonmafia.pdf>.
- Taussig M. T., *Il diavolo e il feticismo della merce*, Roma, DeriveApprodi, 2017.
- “Unit3 nel disagio”, *L'urgenza dell'accesso alla terra, al tempo del conflitto climatico globale*, «Nunatak», 58 (2022), pp. 7-12.

Waliki A., *Marxisti e populisti: il dibattito sul capitalismo*, Milano, Jaka Book, 1973.