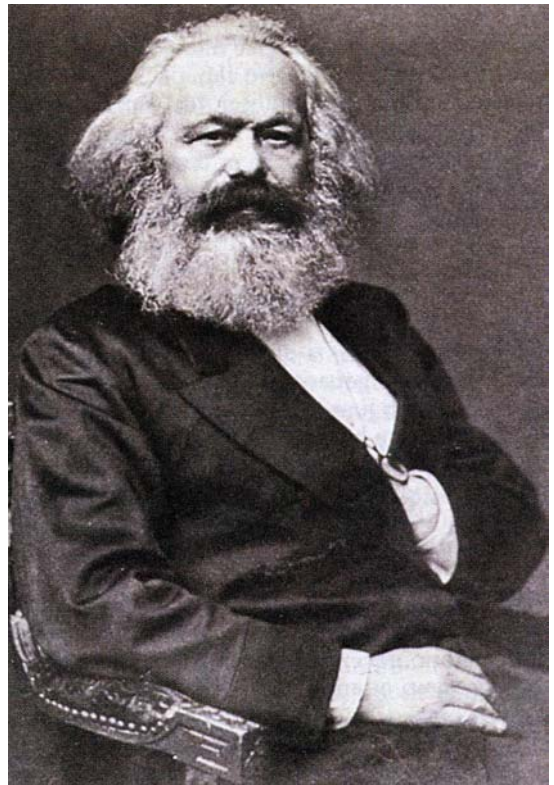


# Il materialismo storico nel pensiero di K. Marx

## La vita.

Marx, Karl (Treviri 1818 - Londra 1883), filosofo, economista e uomo politico tedesco. Figlio di un avvocato, riceve una educazione di impronta liberale ed illuministica. Incomincia studi di diritto all'università di Bonn, poi a quella di Berlino, finché non si volge verso la filosofia, secondo l'impulso a «cercare l'Idea nella realtà stessa», alimentato dalla lettura di Hegel. A Berlino, Marx stringe amicizia con **B. Bauer** e con altri «giovani hegeliani». Addottoratosi a Jena nel 1841 con una dissertazione sulla *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*. Marx rinuncia alla carriera accademica, in seguito all'allontanamento di Bauer dall'università. Collaboratore, dal maggio 1842, e poi redattore capo del giornale liberale «Rheinische Zeitung», Marx conduce, fino alla vigilia della soppressione di esso (marzo 1843), una puntigliosa battaglia nei confronti delle istituzioni statali, basandosi su una concezione del diritto come figura razionale della libertà.



Ritratto fotografico di K. Marx (1818-1883)

Nel corso di successivi ripensamenti intorno alla natura dello stato, Marx si attesta su una radicale posizione di difesa dell'orientamento politico democratico. In queste sue prime fasi egli confida in una «tendenza della *società civile* a trasformarsi in *società politica*», specialmente attraverso una «partecipazione il più generale possibile dei suoi componenti al potere legislativo» (di qui la richiesta del suffragio universale). In altri termini egli ripropone **la centralità del tema della alienazione**, come concetto chiave per intendere la condizione più propria dell'uomo occidentale moderno, scisso in sé stesso fra *interesse privato* da un lato, ed *istanza della partecipazione alla totalità* dei simili dall'altro.

Marx fa merito a Hegel di avere descritto tale scissione, però in modo tale da assorbirla in una idealizzazione dello stato quale «fine immanente» della sfera «etica», e non prospettando nessuna soluzione politica per questa scissione, asserendo bensì di poterla ricomporre unicamente «sul piano del pensiero». Nei manoscritti della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1843, editi nel 1927) Marx prende di mira appunto questa prospettiva hegeliana, giovandosi tra l'altro di argomenti sostenuti da Feuerbach nella sua discussione del metodo speculativo di Hegel.

Nell'ottobre 1843 Marx si trasferisce a Parigi per dare vita, insieme con A. Ruge, ai «Deutsch-französische Jahrbücher», un tentativo di fondere il proprio radicalismo filosofico

con il democratismo francese. Della rivista esce un solo fascicolo, contenente, di Marx, gli scritti *Sulla questione ebraica* e *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*. Introduzione, oltre che alcune lettere. Marx sostiene ora la necessità di una «emancipazione umana», consistente in una *ri-appropriazione*, ad opera della società, delle essenziali forze umane estraniare nello stato. Marx indica già ora, come portatrice di una azione rivoluzionaria in Germania, la classe proletaria in formazione. Non per questo Marx, che a Parigi viene in contatto sia con i socialisti francesi sia con gli operai e dirigenti comunisti tedeschi, aderisce ad alcuna delle posizioni socialiste o comuniste allora esistenti, ma tiene fermo il principio della emancipazione umana, intesa in un senso integrale, pratico e teoretico insieme. Al riguardo, egli compie un passo innanzi a Feuerbach: il fenomeno della alienazione religiosa, colto da Feuerbach come alienazione nella coscienza, è sì rivelatore, ma va a sua volta riportato ad una alienazione nel mondo reale dell'uomo, nella attività stessa dell'uomo. A Parigi Marx compie anche un primo studio **dell'economia politica**, di cui ravvisa il punto di forza in una concezione del lavoro affine a quella hegeliana (*lavoro come processo di appropriazione-oggettivazione*).

Nei cosiddetti *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (editi nel 1932) egli perviene a illuminare la situazione del lavoro nella attuale società capitalista, come «lavoro alienato» sotto tre aspetti: a) separazione del produttore-lavoratore (l'operaio) rispetto ai prodotti della sua attività; b) separazione del produttore rispetto alla sua stessa attività, ossia autoestranazione nella produzione; e) alienazione dell'uomo rispetto alla sua essenza di «uomo o ente generico».

Espulso da Parigi su richiesta del governo prussiano, all'inizio del 1845 Marx si reca a Bruxelles. Qui, da un lato prosegue un'intensissima attività di studio, scrivendo con l'amico **F. Engels** *L'ideologia tedesca* (pubblicata nel 1932), ove si trova esposta per la prima volta la sua più importante innovazione filosofica: la concezione materialistica della storia.

Dall'altro lato, svolge con Engels un'intensa attività di organizzazione rivoluzionaria: nel corso di un viaggio a Londra conosce Wilhelm Weitling, capo teorico della "Lega dei Giusti", formata in prevalenza di artigiani tedeschi emigrati, e sostenitore di un comunismo "evangelico", ispirato ai principi della fratellanza universale; forma un "Comitato di corrispondenza" per coordinare le attività dei socialisti tedeschi, francesi e inglesi; aderisce, sempre con Engels, alla "Lega dei Giusti", che nel 1847 diviene "Lega dei comunisti", dandosi una struttura meno settaria e più democratica.

Per il secondo congresso della Lega Marx ed Engels scrivono il *Manifesto del partito comunista*, pubblicato a Londra nel febbraio 1848. Avendo disatteso l'obbligo di non pubblicare testi di carattere politico, Marx viene arrestato ed espulso dal Belgio: all'inizio di marzo raggiunge dunque Parigi, dove lo ha richiamato il governo provvisorio rivoluzionario.

Estendendosi la rivoluzione anche in Germania, Marx si reca a Colonia, dove fonda la "Nuova Gazzetta renana", quindi a Berlino e a Vienna. La sconfitta della rivoluzione del '48 determina una nuova espulsione di Marx dalla Germania e il suo ritorno a Parigi. Poiché tuttavia il governo francese è disposto ad accoglierlo solo a condizione che egli accetti di vivere in provincia, nei pressi di una paludosa zona della Bretagna, Marx ripara a Londra, dove nell'autunno del 1848 lo raggiungono la moglie Jenny e i tre figli. A Londra Marx rimarrà sino alla morte, salvo brevi interruzioni per viaggi. Almeno sino alla metà degli anni cinquanta, quando alcuni lasciti ereditari miglioreranno la sua situazione economica, l'esistenza di Marx e della sua famiglia è gravata da uno stato di ristrettezza, a tratti di vera e propria miseria. Il tempo di Marx è quasi interamente assorbito dal febbrile studio

dell'economia, svolto presso la ricca biblioteca del British Museum. Le poche entrate provengono dagli articoli che egli pubblica sul quotidiano americano progressista "New York Tribune". Per il resto, sono la solidarietà e l'amicizia di Engels a consentirgli, per lungo tempo, di sfamare la famiglia. La morte di due figli nati da poco e poi quella del suo favorito, Edgar, di otto anni, rendono ancora più duri e amari questi anni dell'esilio londinese.

Marx si dedica a quella grande opera sull'economia in cui progetta di fornire un'analisi complessiva della società capitalistica borghese e una compiuta teoria sulla quale fondare la prospettiva del *socialismo scientifico*. Il lavoro teorico, che egli non riuscirà a completare, produrrà nell'ordine: i *Lineamenti fondamentali della critica dell' economia politica* (Grundrisse), pubblicati nel 1859; le *Teorie su plusvalore*, ed il cui primo volume de *II Capitale*, che viene pubblicato, dopo lunghissime revisioni, nel 1867. Il secondo e terzo libro (stesi rispettivamente nel decennio 1869-79 e nel 1865) saranno pubblicati postumi a cura di Engels nel 1885 e nel 1894.

A fianco di questa attività scientifica, e particolarmente negli ultimi quindici anni della sua vita, Marx si dedica, sempre con Engels, alla battaglia politica all'interno del movimento operaio europeo. Nel 1864 partecipa alla fondazione della *Prima internazionale*, per la quale scrive *'Indirizzo inaugurale*: la linea politica qui disegnata da Marx prevede la creazione di un forte movimento operaio internazionale capace di superare ogni settarismo e di coordinare la lotta per la conquista del potere politico e l'abolizione delle classi, senza rinunciare a rivendicare obiettivi di carattere sindacale che possono migliorare le condizioni di vita dei lavoratori e la loro compattezza politica.

Negli anni della Prima internazionale, Marx combatte una serie di battaglie per affermare la sua linea politica all'interno dell'organizzazione. Particolarmente rilevanti sono quelle contro Bakunin. Contro Bakunin e gli anarchici (che verranno infine espulsi dall'organizzazione) Marx afferma che la classe rivoluzionaria è il proletariato di fabbrica, per la sua stessa collocazione nel processo produttivo, e che i fini della lotta non sono l'abbattimento del potere dello stato e la creazione di piccole comunità, ma la conquista del potere politico, l'abolizione della proprietà e delle classi, il governo operaio all'interno di una società industriale sviluppata.

È questo anche il punto centrale della sua interpretazione della Comune di Parigi, contenuta nello scritto *Le guerre civili in Francia* (1871), dove i provvedimenti del governo rivoluzionario (elezione a suffragio universale delle cariche pubbliche, esercito popolare, revocabilità degli eletti, unificazione di legislativo ed esecutivo) gli sembrano prefigurare una forma del tutto nuova di autogoverno operaio. Concetti ribaditi in occasione del congresso di Gotha del Partito operaio socialdemocratico tedesco (1875), ove si unificarono le posizioni di Lassalle e quelle di Liebknecht e Bebel: Marx scrive alcune note di grande importanza per intendere il suo pensiero politico, che verranno pubblicate da Engels nel 1891 con il titolo *Critica del programma di Gotha*.

Gli ultimi anni di Marx sono caratterizzati dal rapido peggioramento di una condizione fisica che non era mai stata particolarmente felice. La morte di Jenny (1881) è il colpo definitivo per Marx. che si spegne nel marzo 1883.

## La critica dialettica al pensiero hegeliano

Con la sua lungamente elaborata costruzione teorica, il filosofo K. Marx intese sin da giovane collocarsi sulla traccia del pensiero europeo illuminista che aveva da sempre inteso saggiare la concreta possibilità di *fondare razionalmente l'esigenza di progresso e di razionalità*. Al giovane Marx, questo ideale dell'incontro tra realtà e razionalità si fa innanzi attraverso la filosofia di Hegel. Nell'ambito del movimento dei "giovani hegeliani" egli matura la convinzione che occorra rifiutare la prospettiva idealistica hegeliana della lotta alla condizione di alienazione propria della modernità occidentale. Per Hegel la razionalità filosofica non vale ad edificare un mondo reale al di là della «scissione», vale invece a ricomporla sul piano del pensiero. Ebbene, bisogna partire dall'idea che per Marx la filosofia deve valere invece come lo strumento principe per attuare con la *prassi rivoluzionaria* l'edificazione di una nuova società.

Sulle origini del suo pensiero, Engels ha scritto che tre sono le influenze culturali che stanno alla base del marxismo: la filosofia classica tedesca da Hegel a Feuerbach; l'economia politica borghese da Smith a Ricardo; il pensiero socialista da Saint-Simon ad Owen.

Queste tre esperienze intellettuali, che fungono da coordinate teoriche della genesi del marxismo, vengono ripensate da Marx alla luce di una sintesi creativa che, pur muovendo da esse, procede criticamente oltre i loro risultati, mettendo capo ad una nuova visione del mondo, la quale ha potentemente inciso nella costituzione della nostra contemporaneità.

Il rapporto Hegel-Marx risulta assai complesso e oggetto di divergenti interpretazioni; pure, al di là della divergenti valutazioni critiche, è innegabile che l'hegelismo abbia esercitato su Marx, per affinità o per opposizione, un notevole *influsso*, che gli studiosi attuali tendono a precisare sempre meglio: anche quando Marx si allontanerà maggiormente da Hegel, qualcosa del «verbo» dell'antico maestro resterà sempre.

Intanto va detto che la distanza teorica da Hegel il giovane Marx la prende sottoponendo la filosofia hegeliana del diritto ad una *critica serrata che procede da un duplice punto vista* : un piano più propriamente *filosofico-metodologico*, ed un piano più specificamente *storico-politico*.

Il primo colpisce al cuore il *metodo* di Hegel, cioè il suo modo stesso di filosofare. Secondo Marx lo «stratagemma» di Hegel consiste nel fare delle *realtà empiriche* delle manifestazioni *necessarie* dello Spirito. Questo significa che invece di limitarsi a *constatare*, ad esempio, che in certi ordinamenti storici esiste la monarchia, Hegel afferma che lo Stato presuppone *per necessità* una sovranità, la quale si incarna necessariamente nel monarca, che è la sovranità statale *personificata*. Inoltre, poiché ciò che è necessario, per Hegel, è anche razionale, egli deduce la piena «logicità» della monarchia, identificandola con la razionalità politica in atto.

Sulla traccia di indicazioni che risalgono alla filosofia di Feuerbach, Marx definisce questo procedimento «misticismo logico», poiché in virtù di esso le istituzioni, anziché comparire per ciò che *di fatto* sono, finiscono per essere «allegorie» o personificazioni di una realtà spirituale che se ne sta occultamente *dietro* di essi. Esaminando il «mistero» di questa «costruzione speculativa», Marx arriva alla conclusione che essa è il risultato del capovolgimento idealistico del rapporto empirico fra soggetto e predicato, fra piano del concreto e quello astratto.

L'idealismo fa dunque del concreto la manifestazione dell'astratto, e di ciò che viene empiricamente prima la manifestazione di ciò che viene dopo. Ecco in che senso Hegel, dopo essersi costruito il concetto astratto di Spirito partendo *dalla* realtà, finisce per fare

della realtà la manifestazione dello Spirito. Al metodo «mistico» di Hegel, Marx oppone polemicamente il *metodo trasformativo*, che consiste nel ri-capovolgere ciò che l'idealismo ha capovolto, ossia nel riconoscere di nuovo ciò che è *veramente* soggetto e *veramente* predicato.

Oltre che essere fallace sul piano filosofico, il metodo «mistico» di Hegel è anche *conservatore* sul piano politico, poiché porta a «canonizzare» o a «santificare» la realtà esistente, ossia a «razionalizzare» i dati di fatto, trasformandoli in manifestazioni *razionali* e *necessarie* dello Spirito. Per cui l'esito del *giustificazionismo speculativo* di Hegel (secondo il quale ciò che è reale è razionale) è un *giustificazionismo politico*, che, facendo la corte ai fatti (Marx parla di «crasso positivismo»), conduce all'accettazione delle istituzioni statali vigenti, puntellando ideologicamente la reazione. La «demistificazione» dell'hegelismo non toglie che Marx riconosca ad esso dei meriti notevoli, che si assommano nella sua visuale «dialettica», ossia nella concezione generale della realtà come totalità storico-processuale, costituita di elementi concatenati fra di loro e mossa dalle *opposizioni*.

In un primo tempo Marx sottolinea soprattutto quest'ultimo aspetto, riconoscendo ad Hegel il merito di «cominciare ovunque con l'opposizione delle determinazioni», anche se gli muove l'appunto di aver giocato troppo sulle opposizioni «concettuali», anziché su quelle «reali» e di aver cercato una troppo facile mediazione e sintesi fra gli opposti, dimenticando che nella realtà gli opposti stanno invece come «due armate nemiche», fra cui non c'è sintesi, ma solo lotta od esclusione (schema che in seguito Marx applicherà al rapporto proletariato-borghesia).

## **La critica della civiltà moderna e del liberalismo: emancipazione «politica» ed emancipazione «umana»**

Alla base della teoria di Marx e della sua adesione alla prospettiva politica del socialismo, vi è una critica globale della civiltà moderna e dello Stato liberale, che rappresenta uno dei nuclei teorici più *importanti* del marxismo.

Il punto di partenza del discorso di Marx è la convinzione, mutuata da Hegel, che la categoria del *moderno* si identifica con quella della «scissione», che prende corpo, innanzitutto, nella frattura fra società civile e Stato. Mentre nella *polis* greca l'individuo si trovava in una unità sostanziale con la comunità di cui faceva parte, e non conosceva antitesi fra l'*ego* pubblico ed *ego* privato, fra sfera individuale e sfera sociale, fra società e Stato, nel mondo moderno l'uomo è costretto a vivere come due vite: una «in terra» come «borghese», cioè nell'ambito dell'egoismo e degli interessi *particolari* della società civile, e l'altra «in cielo» come «cittadino», ovvero nella sfera superiore dello Stato e dell'interesse *comune*.

Tuttavia il «cielo» dello Stato, secondo Marx, è puramente illusorio, poiché la sua pretesa di porsi come organo che persegue l'interesse comune, ossia come universale che media gli interessi particolari della società, è verificabilmente falsa. Infatti, anziché essere lo Stato ad imbrigliare la società civile, «innalzandola» al bene comune, è piuttosto la società civile che imbriglia lo Stato, «abbassandolo» a semplice strumento degli interessi particolari delle classi più forti. In altre parole, lo Stato, ben lontano dal perseguire mete generali, non fa che *riflettere e sanzionare* gli interessi particolari dei gruppi e delle classi. Tant'è vero che la stessa proclamazione dell'uguaglianza «formale» dei cittadini di fronte alla legge, che è la

grande conquista della Rivoluzione francese, non fa che presupporre e ratificare la loro disuguaglianza «sostanziale». *In sintesi, la civiltà moderna rappresenta, al tempo stesso, la società dell'egoismo e delle particolarità reali, ed anche della fratellanza e delle universalità "illusorie"*. Di conseguenza, gli individui dell'epoca borghese, pur essendo tutti diseguali nella società civile, si consolano di essere tutti eguali di fronte allo Stato, il quale, nel capitalismo, non può che assumere sembianze evanescenti.

Secondo Marx la falsa universalità dello Stato deriva dunque dal *tipo* di società che si è formata nel mondo moderno. Rifacendosi ancora una volta ad Hegel, che aveva descritto il sistema borghese come la società del *bellum omnium contra omnes*, Marx scorge i tratti essenziali della civiltà moderna nell'«individualismo» e nell'«atomismo», ossia nella «separazione» del singolo dal tessuto comunitario. E siccome lo Stato post-rivoluzionario derivato dalla Francia legalizza questa situazione, riconoscendo, quali «diritti dell'uomo», la libertà *individuale* e la proprietà *privata*, esso non è altro che la proiezione politica di una società strutturalmente a-sociale o contro-sociale. Questa critica filosofico-politica allo Stato è così radicale, in Marx, da far sì che egli rifiuti *in blocco* la civiltà liberale, comprese quelle che vengono comunemente ritenute le due conquiste più preziose della rivoluzione anti-feudale ed anti-assolutistica: il principio della «rappresentanza» (che presuppone già, per definizione, la «scissione» fra individuo e Stato) e quello della libertà individuale (espressione, come si è visto, dell'«atomismo» borghese).

Queste critiche allo Stato moderno, che scavano un abisso fra il marxismo ortodosso ed il liberalismo, si comprendono adeguatamente solo in rapporto *all'ideale* di società che Marx ha in mente, che si identifica con un modello di democrazia *sostanziale o totale*, in cui esiste una sorta di compenetrazione perfetta fra singolo e genere, individuo e comunità, e nella quale «ciascuno è realmente solo un momento dell'intero *demos*», che rappresenta, insieme agli altri, se stesso e la società. Marx ritiene che l'unico modo per realizzare tale modello di comunità solidale sia l'eliminazione delle disuguaglianze reali fra gli uomini, ed in particolare del principio stesso di ogni disuguaglianza: *la proprietà privata*. Ma come tradurre concretamente in atto questa «vera» democrazia? Mentre nella *Critica* del 1843 lo strumento cui ricorre Marx è il «suffragio universale», negli *Annali franco-tedeschi* e nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, l'arma cui egli fa appello è la rivoluzione sociale, di cui Marx ha ormai individuato anche il soggetto esecutore: il proletariato.

Infatti per il giovane Marx è proprio la classe priva di proprietà, ovvero la classe che soffre maggiormente dell'alienazione» prodotta dalla società borghese, quella destinata ad eseguire la condanna storica della civiltà proprietaria ed egoistica, e a realizzare la democrazia sociale. Di conseguenza, all'ideale dell'emancipazione *politica*, che mira alla democrazia e all'uguaglianza *formale*, Marx contrappone l'ideale di una emancipazione *umana* che mira alla democrazia e all'uguaglianza *sostanziale*, ovvero al recupero autentico dell'essenza sociale dell'uomo»

## **La critica dell'economia borghese e la problematica dell'«alienazione»**

I *Manoscritti economico-filosofici*, composti a Parigi nel 1844, segnano il primo decisivo approccio di Marx all'economia politica e rappresentano l'applicazione, in sede economica, degli schemi critico-dialettici applicati precedentemente al campo politico. Nei confronti

dell'economia «borghese», l'atteggiamento di Marx è duplice, poiché da un lato egli la considera come un'espressione teorica della società capitalistica, e quindi come una valida «anatomia» di essa, e dall'altro le muove l'accusa di fornire un'immagine globalmente *mistificata*, cioè falsa, del mondo borghese. Ciò è dovuto principalmente, secondo Marx, alla sua incapacità di pensare in modo «dialettico». Infatti, anziché collocarsi in una prospettiva storico-processuale, essa «eternizza» il sistema capitalistico, considerandolo non come *un* sistema economico fra i tanti della storia, ma come *il* modo naturale, immutabile e razionale di produrre e di distribuire la ricchezza. Tant'è vero che la stessa proprietà privata appare come un «fatto» da cui muovere, cioè come un *dato metastorico* che funge da *postulato* di ogni ricerca di economia «scientifica».

Inoltre l'economia politica classica non scorge la struttura *contraddittoria* del proprio oggetto, ossia la *conflittualità* che caratterizza il sistema capitalistico e che si incarna soprattutto nell' *opposizione* reale fra *capitale e lavoro salariato*, fra borghesia e proletariato.

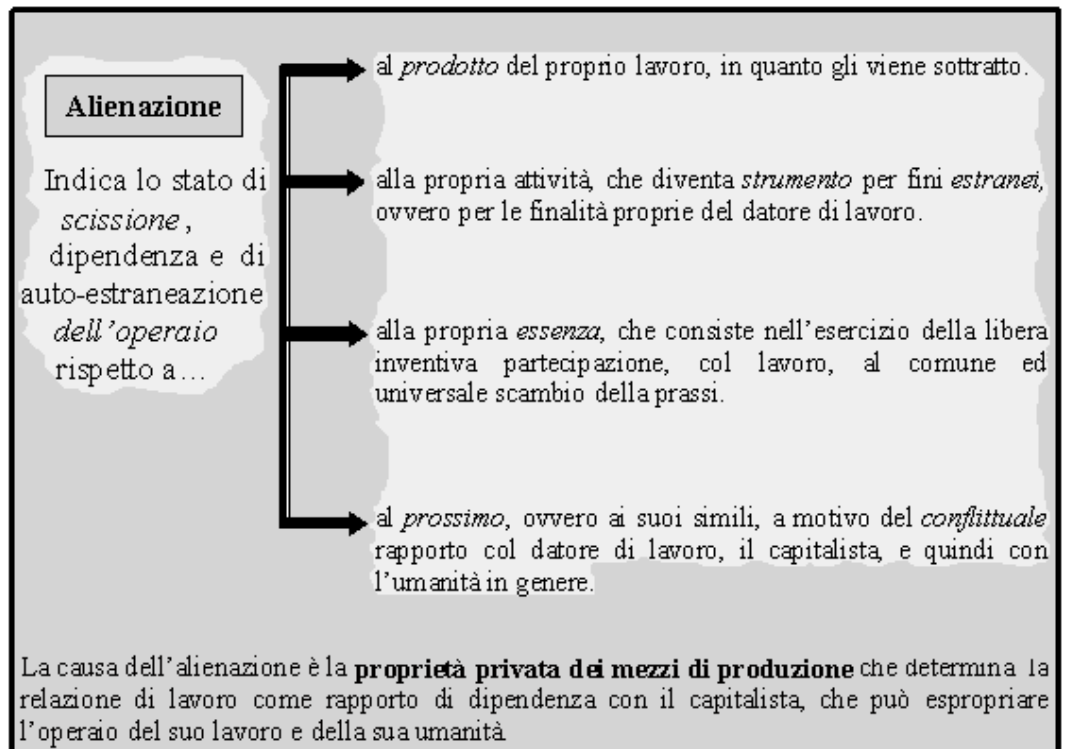
Nei *Manoscritti* tale contraddizione viene espressa mediante il concetto di «alienazione». Questo concetto affonda le sue radici nella filosofia tedesca precedente, ma trova le sue più proprie origini nel pensiero di J. J. Rousseau. Per Hegel l'alienazione è il movimento stesso dello Spirito, che si fa altro da sé, nella natura e nell'oggetto, per potersi ri-appropriare di sé in modo arricchito. Come tale l'alienazione riveste, in Hegel, un significato negativo e positivo al tempo stesso. In Feuerbach l'alienazione è qualcosa di puramente negativo, poiché si identifica con la situazione dell'uomo religioso, che, «scindendosi», si sottomette ad una potenza estranea (Dio) che lui stesso ha posto, «estraniandosi» in tal modo dalla propria realtà. Marx si rifa soprattutto a Feuerbach, da cui accetta la *visione formale* del processo costitutivo dell'alienazione, intesa appunto come una condizione patologica di «scissione», di «dipendenza» e di «autoestraniazione». Tuttavia, a differenza di Feuerbach, per il quale l'alienazione è ancora un fatto prevalentemente *coscienziale*, derivante da un'errata *interpretazione* di sé, in Marx essa diviene un fatto *reale*, di natura socio-economica, in quanto si identifica con la condizione storica del salariato nell'ambito della società capitalistica. L'alienazione dell'operaio viene descritta da Marx sotto quattro aspetti fondamentali, strettamente connessi fra di loro:

- a. Il lavoratore è alienato rispetto al *prodotto* della sua attività, in quanto egli, in virtù della sua forza-lavoro, produce un oggetto (il capitale), che non gli appartiene e che si costituisce come una potenza estranea e dominatrice nei suoi confronti.
- b. Il lavoratore è alienato rispetto alla sua stessa *attività*, la quale prende la forma di un «lavoro forzato» o «costrittivo», in cui egli è *strumento* di fini estranei (il profitto del capitalista), con la grave conseguenza che l'uomo si sente «bestia» quando dovrebbe sentirsi veramente «uomo», cioè nel lavoro sociale, e si sente uomo quando fa la bestia, cioè si «stordisce» nel mangiare, nel bere e nel procreare. Infatti sebbene queste ultime, puntualizza Marx, siano «anche funzioni schiettamente umane», esse, in quell'astrazione che le separa dalla restante cerchia dell'attività umana, e le fa diventare scopi *ultimi* e unici, sono funzioni animali.
- c. Il lavoratore è alienato rispetto alla sua stessa «essenza» o «genere». Infatti la prerogativa dell'uomo nei confronti dell'animale è il lavoro libero, creativo e universale, mentre nella società capitalistica è costretto ad un lavoro forzato, ripetitivo e unilaterale.
- d. Il lavoratore è alienato rispetto al prossimo, perché «l'altro», per lui, è soprattutto il capitalista, ossia un individuo che lo tratta come un mezzo e lo espropria del frutto

della sua fatica, facendo sì che il suo rapporto con lui, e con l'umanità in genere, sia per forza *conflittuale*.

La *causa* del meccanismo globale dell'alienazione, la quale fa sì che l'operaio sia ridotto a *strumento* per produrre una ricchezza che non gli appartiene e che si erge di fronte come potenza estranea, risiede dunque nella proprietà privata dei mezzi di produzione, in virtù della quale il possessore della fabbrica (= il capitalista) può *utilizzare* il lavoro di una certa categoria di individui (= i salariati) per accrescere la propria ricchezza, secondo una dinamica che Marx, nel *Capitale*, descriverà in termini di «sfruttamento» e «logica del profitto».

La negazione della alienazione dell'uomo si deve dunque identificare, nella prospettiva di K. Marx, con il superamento del regime della proprietà privata e con l'avvento del comunismo. Di conseguenza, per il Marx dei *Manoscritti*, la storia si configura come il luogo della *perdita* e della



possibile *riconquista*, da parte dell'uomo, della propria essenza, e il comunismo diviene «la soluzione dell'enigma della storia».

Questa *dialettizzazione* del corso storico rivela un evidente influsso della hegeliana *Fenomenologia dello Spirito*. Infatti, come per Hegel la coscienza, dopo essersi «perduta» in tante figure, «ritrova» finalmente se stessa nell'eticità e nello spirito assoluto, così per Marx, l'uomo, dopo aver smarrito se stesso nella civiltà di classe, ritrova finalmente se medesimo nella società assoluta del comunismo.

Ancora una volta, il *rapporto* Marx-Hegel, nelle analogie e nelle diversità, si rivela decisivo. Infatti nel capitolo finale dei *Manoscritti* Marx fa ancora una volta i conti col vecchio maestro. Egli riconosce ad Hegel una serie di meriti: 1) per aver concepito l'uomo in un'ottica *storica* e come *risultato della* propria attività, ossia come processo di autogenerazione; 2) per aver sottolineato in tale processo autoformativo l'importanza del *lavoro*; 3) per aver inteso tale processo in termini di alienazione e soppressione dell'alienazione; 4) per aver evidenziato «la dialettica della negatività come principio motore e generatore», ossia per aver intuito che la liberazione scaturisce dialetticamente dall'oppressione, in quanto l'unico modo di realizzarsi, per l'uomo, consiste nel negare le condizioni che negano il proprio essere. Tuttavia, sebbene Hegel, in tal modo, abbia colto "l'espressione astratta, logica, speculativa per il movimento della storia", i suoi limiti consistono sostanzialmente: 1) nell'aver ridotto l'individuo ad «autocoscienza» o «spirito», mettendo quindi, al posto dell'uomo reale, l'essenza astratta di esso; 2) nell'aver considerato soprattutto il lavoro spirituale e «speculativo», quale si incarna nella figura del filosofo; 3) nell'aver inteso l'alienazione e la disalienazione come delle operazioni *ideali*, che si consumano a livello coscienziale e filosofico e non sul piano *pratico*, 4) nell'aver identificato l'alienazione con il



processo di oggettivazione in quanto tale, ovvero come costituente ineliminabile e necessario della prassi del soggetto, non rendendosi conto che ciò che aliena l'individuo non è l'oggettivazione *in quanto tale*, ma quell'oggettivazione negativa e disumanizzante che è propria del lavoro operaio nella società capitalistica.

In sintesi, Hegel non ha fotografato la storia *vera* ed il suo processo *concreto* di alienazione e disalienazione, poiché si è limitato a descrivere una storia *ideale* ed *astratta*, che si svolge tutta nel cerchio del puro pensiero e che non presuppone degli interventi *pratici* sul mondo. Di conseguenza, la teoria di Hegel non ha niente a che fare con l'alienazione e la disalienazione effettiva, essendo piuttosto lo specchio mistificato di essa. Ma se l'alienazione economica è un fatto reale, che sta *alla base* di tutte le altre alienazioni, soprattutto di quella politica e di quella religiosa, l'unico modo per abbatterla, secondo Marx, è l'atto *reale*, e non puramente pensato, della rivoluzione e dell'instaurazione del socialismo, inteso come «umanismo giunto al proprio compimento».

## La concezione materialistica della storia

La decisiva scoperta del *fondamento immotivato* del principio della proprietà privata posto a base delle teorie della economia politica classica (Smith e Ricardo); l'essere venuto in chiaro circa la funzione costitutiva dell'alienazione svolta dai rapporti economici propri dell'economia di mercato capitalista, segnano il *passaggio di Marx dall'umanismo al materialismo storico*, ovvero la transizione dall'antropologia speculativa e filosofica dell'idealismo al «sapere reale» della storia.

Il testo in cui si concretizza tale processo è *L'ideologia tedesca*, scritta da Marx ed Engels insieme, con la collaborazione di M. Hess, durante l'esilio di Bruxelles (1845-1846) e rimasta inedita sino al 1932. Più di dieci anni dopo, Marx dirà di quest'opera: «Decidemmo di mettere in chiaro, con un lavoro comune, il contrasto tra il nostro modo di vedere e la *concezione ideologica* propria della filosofia tedesca; di fare i conti, in altri termini, con la nostra anteriore coscienza filosofica».

Il discorso scientifico storico-materialistico di Marx ed Engels, in merito alla forma costituita della moderna alienazione, presuppone l'assunto che vi sia una basilare contrapposizione fra *due ordini dell'universo solitamente designato come "sapere"*: fra la «scienza reale e positiva» da un lato, e l'«ideologia» dall'altro.

Quest'ultimo termine, alla fine del Settecento aveva assunto in Francia il significato di un'analisi gnoseologica delle idee nel loro processo di derivazione dalle sensazioni, ossia uno studio sulla base empirica del sapere socialmente accessibile agli uomini. Marx ed Engels riprendono tale nozione, usandola per lo più in modo *negativo*, ma dando ad essa nuovi e profondi significati.

Sotto il termine di «ideologia» sostanzialmente essi indicano la «falsa rappresentazione» della realtà, e sottolineano come sia della massima importanza intendere il processo per cui alla «comprensione oggettiva» dei rapporti reali fra gli uomini, invariabilmente si sostituisca un'immagine *deformata* di essi. In altre parole, discorrere di rappresentazione ideologica del mondo equivale a parlare di rappresentazione costituzionalmente *mistificante* di esso. Evidentemente l'intento di Marx è quello di svelare, al di là delle ideologie, la *verità* sulla storia, mediante il raggiungimento di un punto di vista *obbiettivo* sulla società, che permetta di descrivere non ciò che gli uomini «possono apparire nella rappresentazione propria o altrui, bensì quali sono realmente» (*L'ideologia tedesca*, p. 12). Questo

programma comporta, ovviamente, la distruzione della vecchia filosofia idealistica e l'inaugurazione di una nuova «scienza».

Ma che cos'è l'umanità, intesa finalmente in modo scientifico e non ideologico? Marx risponde che essa è una specie evoluta, composta di individui associati, che in primo luogo sono chiamati a lottare per la propria sopravvivenza. Di conseguenza, la storia non è, *primariamente*, una serie di eventi spirituali, ma un processo *materiale* fondato sulla dialettica bisogno-soddisfacimento:

«Il vivere implica prima di tutto il mangiare e bere, l'abitazione, il vestire e altro ancora. La prima azione storica è dunque la creazione dei mezzi per soddisfare questi bisogni; la produzione della vita materiale stessa... che ancora oggi, come millenni addietro, deve essere compiuta ogni giorno e ogni ora semplicemente per mantenere in vita gli uomini» (*ivi*, 18).

Ed è proprio quest'azione «materiale» che umanizza l'uomo. Infatti, commenta ironicamente Marx, si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole, ma essi cominciarono di fatto a distinguersi dagli animali allorché, in virtù della necessità, cominciarono a *produrre* i loro mezzi di sussistenza. Alla base della storia vi è dunque il *lavoro*, che Marx intende come creatore di civiltà e di cultura e come ciò attraverso cui l'uomo si rende tale, emergendo dall'animalità primitiva e distinguendosi dagli altri esseri viventi.

Nell'ambito di quella «produzione sociale dell'esistenza» che costituisce la storia, bisogna distinguere, secondo Marx, due elementi di fondo: le *forze produttive da un lato e i rapporti di produzione dall'altro*.

Per forze produttive Marx intende tutti gli elementi necessari al processo di produzione, ossia, fondamentalmente : 1) gli *uomini* che producono (= la forza-lavoro); 2) i *mezzi* (terra, macchine ecc.) che essi utilizzano per produrre (= i **mezzi di produzione**); 3) le *conoscenze* della



**Hans Mocznay:** *Marx giovane a colloquio con operai di Parigi*

tecnica e di tipo scientifico di cui si servono per organizzare e migliorare la loro produzione. Per rapporti di produzione Marx intende i rapporti che si instaurano fra gli uomini nel corso della produzione e che regolano il *possesso* e l'impiego dei mezzi di lavoro, nonché la ripartizione di ciò che tramite essi si produce. I rapporti di produzione trovano la loro espressione giuridica nei *rapporti di proprietà*.

Forze produttive e rapporti di produzione costituiscono, nella loro globalità, il «modo di produzione» di un certo periodo. L'insieme dei rapporti di produzione, o, più in generale, la

*base economica*, quale si esprime nel «modo di produzione» costituisce la *struttura*, ovvero lo scheletro economico, della società, intesa come organismo complessivo.

Infatti, rispetto alla totalità sociale, la struttura rappresenta il piedistallo concreto su cui si eleva una sovrastruttura giuridico-politico-culturale. In altre parole, il termine sovrastruttura sta ad indicare che secondo il materialismo storico i rapporti giuridici, le forze politiche, le dottrine etiche, artistiche, religiose e filosofiche non debbono essere intese, idealisticamente, come delle realtà a sé stanti ed indipendenti, ovvero come libere produzioni della libera coscienza razziocinante, ma come delle *espressioni* più o meno dirette *dei rapporti che definiscono la struttura di una certa società storica*.

«La mia ricerca arrivò alla conclusione che tanto *i rapporti giuridici* quanto le forme dello Stato non possono essere compresi né per se stessi, né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici, piuttosto, nei rapporti materiali dell'esistenza; e che *l'anatomia della società è da cercare nell'economia politica*. Il risultato generale al quale arrivai e che, una volta acquisito, mi servì da filo conduttore nei miei studi, può essere brevemente formulato così:

nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, **necessari**, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva la sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza...»  
(Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*).

Di conseguenza, non sono le leggi, lo Stato, le forze politiche, le religioni, le filosofie ecc. che determinano la struttura economica della società (= idealismo storico), ma è la struttura

economica che determina le leggi, lo Stato, le religioni, le filosofie ecc. (= materialismo storico). Da quanto si è detto emerge chiaramente come il termine «materialismo», usato da Marx per denominare la propria dottrina, non alluda, come nel linguaggio



filosofico tradizionale, alla tesi *metafisica* secondo cui la materia è la sostanza e la causa delle cose, "ma al convincimento secondo cui le vere forze motrici della *storia* non sono di natura spirituale, come pensavano per lo più i filosofi precedenti, bensì di natura socio-economica". In altri termini, quello di Marx è un materialismo storico che si contrappone all'idealismo storico.

Nell'ambito delle interpretazioni il rapporto struttura-sovrastuttura è stato oggetto di molteplici e talora imprecise raffigurazioni. Senza entrare in merito a tali discussioni è bene osservare che:

1) Quando Marx impiega il termine sovrastruttura intende sottolineare, per mezzo di un'immagine visiva, la *dipendenza* dei fenomeni politici e culturali *dalla base economica*, ma non intende ridurre questi ultimi a qualcosa di superfluo o di poco importante.

2) Per indicare il rapporto di dipendenza fra struttura a sovrastruttura (ovvero il complesso dell'ideologia propria di una determinata epoca storica, Marx fa uso di due termini: «determinare» e «condizionare».

3) Marx non nega che le idee possano *influire* sugli avvenimenti storici, anche se ciò, dal suo punto di vista, può accadere soltanto perché le idee esprimono già, a loro volta, determinati mutamenti di struttura (ad esempio è vero che le idee dei *philosophes francesi* hanno agito sugli avvenimenti successivi della rivoluzione, ma ciò è potuto accadere solo perché le idee «rivoluzionarie» in Francia rispecchiavano a loro volta una situazione già oggettivamente «rivoluzionaria». Per cui, stando ai testi di Marx, l'unico elemento veramente determinante della storia, e l'unico fattore che si auto-determina, è la struttura economica, mentre la sovrastruttura, con tutto ciò che ne fa parte, è unicamente un riflesso della struttura, che partecipa solo indirettamente della sua storicità.

## La dialettica della storia

Forze produttive e rapporti di produzione, oltre che rappresentare la chiave di lettura della *statica* della società, si configurano anche come lo strumento interpretativo della sua *dinamica*, poiché si identificano con la *molla propulsiva* del suo divenire, ovvero con la *legge* stessa della storia. Marx ritiene infatti che ad un determinato grado di sviluppo delle forze produttive tendano a *corrispondere* determinati rapporti di produzione e di proprietà (ad esempio, rapporti di produzione di tipo feudale corrispondono a forze produttive di tipo agricolo). Tuttavia i rapporti di produzione si mantengono soltanto sino a quando *favoriscono* le forze produttive e vengono distrutti quando si convertono in *ostacoli* o catene per le medesime.

Ora, poiché le forze produttive, in connessione con il progresso tecnico, si sviluppano più rapidamente dei rapporti di produzione, che esprimendo delle relazioni di proprietà tendono a rimanere statici, ne segue periodicamente una situazione di *frizione* o di *contraddizione* dialettica fra i due elementi, che genera "un'epoca di rivoluzione sociale".

Infatti, sostiene Marx, le *nuove* forze produttive sono sempre incarnate da una classe in *ascesa*, mentre i *vecchi* rapporti di proprietà sono sempre incarnati da una classe dominante *al tramonto*.

Di conseguenza, risulta inevitabile lo *scontro* fra di esse, che si gioca non solo a livello sociale, ma anche politico e culturale (sotto forma, in quest'ultimo caso, di «battaglia ideologica»). Alla fine finisce sempre per trionfare la classe che risulta espressione delle nuove forze produttive, che in tal modo riesce ad imporre la propria maniera di produrre e di distribuire la ricchezza, nonché la sua specifica visione del mondo (ideologia).

«Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè la classe che è la potenza *materiale* dominante è in pari tempo la sua potenza spirituale dominante».

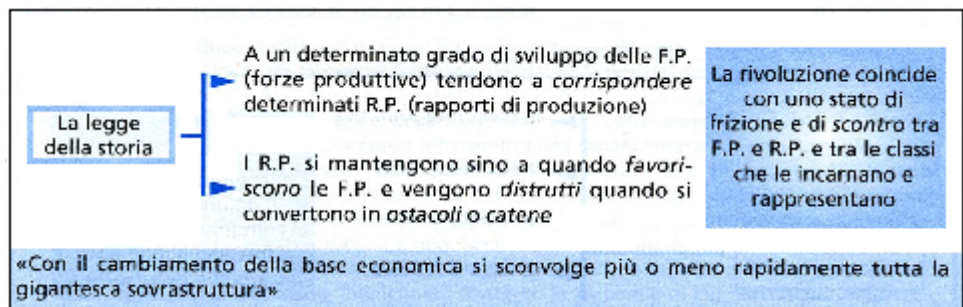
Questo modello teorico, secondo Marx, trova la sua *tipica* esemplificazione, per quanto riguarda il tempo presente, nel capitalismo moderno: nella sua **forma economica** si sta delineando una contraddizione sempre più «esplosiva» fra forze produttive *sociali* e rapporti di produzione *privatistici*. Infatti la fabbrica moderna, pur essendo *proprietà* di un

capitalista (o di un gruppo di azionisti), produce soltanto grazie al lavoro *collettivo* di operai, tecnici, impiegati, dirigenti ecc. Ma se *sociale* è la produzione della ricchezza, *sociale* deve essere, secondo Marx, la distribuzione di essa. Ma questo significa che **il capitalismo porta in sé, come esigenza dialettica, il socialismo.**

Marx afferma che il capitalismo pone le *basi* del socialismo, in quanto genera, per la prima volta nella storia, le “condizioni oggettive” favorevoli ad una rivoluzione socialista mondiale.

La legge della «corrispondenza» e della «contraddizione» tra forze produttive e rapporti di produzione permette dunque a Marx di delineare un quadro generale della, storia passata e presente, e di *scandire* il cammino dell'umanità nel tempo secondo alcune grandi *formazioni economico-sociali*,

qualificate da determinati modi di produrre, da specifici rapporti di proprietà, da peculiari istituzioni giuridico-politiche e da corrispondenti



forme di coscienza. Marx è convinto che la storia proceda dal comunismo primitivo (comunque inteso o prospettato) al socialismo futuro, attraverso il momento intermedio della società di classe, la quale si basa sulla divisione del lavoro e sulla proprietà privata (due concetti che per Marx sono identici, in quanto «con la prima si esprime in riferimento all'attività esattamente ciò che con l'altra si esprime in riferimento al prodotto dell'attività»). Parimenti Marx è convinto che il diagramma storico dello sviluppo della civiltà implichi di necessità il dovere considerare la storia umana come un cammino orientato ad una meta, che esso abbia una finalità interna, ed infine che si debba considerare il socialismo come lo sbocco *inevitabile* della dialettica storica:

«Il comunismo per noi non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presenti».

L'autentico carattere «dialettico» del materialismo storico di Marx, ed il suo persistente legame con Hegel risultano dunque evidenti. Infatti anche per Marx, come per



Hegel, la storia si configura – sul piano formale - come una totalità processuale dominata dalla forza della contraddizione, e mette capo ad un «risultato finale». Però con questa notevole differenza di contenuto: che Marx ritiene di aver fatto camminare la dialettica di Hegel «sui piedi», anziché sulla «testa»: 1) in quanto il soggetto della dialettica storica non è più lo Spirito, ma la struttura economica e le classi; 2) in quanto la «dialettica» del processo storico è concepita come «empiricamente» e scientificamente «osservabile» nei fatti stessi; 3) in quanto le opposizioni che muovono la storia non sono astratte e generiche,

bensi concrete e determinate, pur riconducendosi tutte a quella dialettica tra forze produttive e rapporti di produzione che rappresenta il cuore ed il centro strategico di tutta la scienza che Marx istituisce delle moderne società di mercato.

## Borghesia, proletariato e lotta di classe

Nel testo de *II Manifesto* (1848), nel quale Marx si propone di esporre «in faccia al mondo» gli scopi e i metodi dell'azione rivoluzionaria, viene rappresentata una stringata ma efficace *summa* della concezione marxista del mondo. I punti salienti di esso sono: 1) l'analisi della funzione storica della borghesia; 2) il concetto della storia come «lotta di classe» ed il rapporto fra proletari e cultura socialista.

Nella prima parte del *Manifesto* Marx descrive, con un'eloquenza brillante, la vicenda storica della borghesia, sintetizzandone, dal suo punto di vista, meriti e limiti. *A differenza delle classi che hanno dominato nel passato, che tendevano alla conservazione statica dei modi di produzione, la borghesia, secondo Marx, non può esistere senza rivoluzionare continuamente gli strumenti di produzione e tutto l'insieme dei rapporti sociali.* Di conseguenza, la borghesia appare una classe costituzionalmente dinamica, che ha dissolto non solo le vecchie condizioni di vita, ma anche idee e credenze tradizionali.

La borghesia ha modificato la faccia della terra in una misura che non ha precedenti nella storia, mostrando ai popoli che cosa possa l'attività umana. Ha compiuto ben altre meraviglie che le piramidi d'Egitto, gli acquedotti di Roma e le cattedrali gotiche; ha portato a termine ben altre spedizioni che gli spostamenti dei popoli e le Crociate in Terrasanta. La borghesia ha realizzato per la prima volta l'unificazione del genere umano, poiché il bisogno di una dimensione di scambio sempre più estesa per i suoi prodotti l'ha spinto a percorrere tutto il globo terracqueo. Agevolando le comunicazioni e trascinando nella civiltà tutti i paesi, assoggettando l'Oriente all'Occidente, è riuscita a costruire un mercato *mondiale* e a porre le basi per un reale cosmopolitismo. Nello stesso tempo ha assoggettato la campagna alla città, distruggendo le antiche civiltà contadine e creando centri urbani immensi. In una parola, scrive Marx, essa si è creata un mondo a propria immagine e somiglianza.

Senonché questa borghesia, che ha evocato come per incanto forze così gigantesche, non riesce più a dominare le potenze infernali da essa evocate. Infatti le moderne forze produttive, sempre più sociali, si rivoltano contro i vecchi rapporti di proprietà, ancora privatistici e sottomessi alla logica del profitto personale, generando delle *crisi* terribili, che mettono in forse l'esistenza stessa del capitalismo. Tanto che il proletariato, la classe oppressa della società borghese, non può fare a meno di mettere in opera una dura *lotta di classe*, volta al superamento del capitalismo e delle sue forme istituzionali e ideologiche.

Il concetto della storia come «lotta di classe» è uno dei più significativi del *Manifesto*. Infatti, se in *L'ideologia tedesca* Marx pone come motore dello Sviluppo sociale la dialettica tra forze produttive e rapporti di produzione, in questa opera individua, come soggetto autentico di storia, la lotta fra le classi.

«La storia di ogni società, esistita fino a questo momento, è storia di lotte di classi. Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, membri delle corporazioni e garzoni, in breve, oppressori e oppressi, furono continuamente in reciproco contrasto, e condussero una lotta ininterrotta, ora latente ora aperta; lotta che ogni volta è finita o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la comune rovina delle classi in lotta».

Come abbiamo già accennato, parlare di dialettica tra forze produttive e rapporti di produzione da un lato e di lotta di classe dall'altro, dal punto di vista di Marx, nonostante qualche equivoco da parte dei suoi interpreti, significa dire la *stessa* cosa, poiché le forze produttive e i rapporti di produzione non sono «strutture senza soggetto», ma risultano incarnate concretamente da quei gruppi di «individui umani viventi» che sono le classi.

Infatti per lui: 1) l'esistenza delle classi è legata a determinate fasi storiche di sviluppo della produzione; 2) le classi si definiscono essenzialmente in relazione alla proprietà o meno dei mezzi di produzione, la quale fa sì che in ogni epoca vi siano sempre due classi *fondamentali*. Si noti come una delle caratteristiche del marxismo sia la distinzione fra classe «in sé» e classe «per sé». Con questa terminologia, che compare in seguito ma che sottintende un concetto già presente nel *Manifesto*, Marx intende dire che un conto è la classe intesa come aggregato di individui che in una data società si trovano in una situazione economico-sociale pressappoco identica, ed un conto è la classe intesa come unità autocosciente che lotta in modo solidale per i medesimi obiettivi. Evidentemente, una classe si trasforma in soggetto *rivoluzionario* solamente quando *perviene* alla *coscienza di classe* e aderisce al movimento reale di lotta per la propria liberazione.

## «Il Capitale»:

Il testo centrale de *Il Capitale* si propone di mettere in luce i meccanismi strutturali della società borghese, al fine di «svelare la legge economica del movimento della società moderna» (*Prefazione* al libro I). Esso rappresenta quindi il capolavoro di Marx ed il testo-chiave della sua dottrina. Il fatto che *Il Capitale* rechi, come sottotitolo, *Critica dell'economia politica*, rivela l'esplicita contrapposizione di Marx all'economia classica (Smith e Ricardo). Come si è già accennato, Marx si differenzia dai grandi teorici dell'economia borghese - da Smith a Ricardo - soprattutto per il suo metodo storicistico-dialettico. Infatti, a differenza di tali autori, Marx è convinto che :

- non esistano leggi *universali* dell'economia, e che ogni formazione sociale abbia caratteri e leggi *storiche* specifiche (le leggi che valgono per il feudalesimo, ad esempio, non valgono per il capitalismo).
- In secondo luogo, Marx è convinto che la società borghese porti in se stessa delle *contraddizioni* strutturali che ne minano la solidità, ponendo le basi oggettive della sua fine.
- In terzo luogo, Marx è persuaso che l'economia debba far uso dello schema dialettico (mutuato da Hegel) della *totalità organica*, studiando il capitalismo come una struttura i cui elementi risultano strettamente *connessi*.

«Il risultato al quale perveniamo non è che produzione, distribuzione, scambio, consumo, siano identici, ma che essi rappresentano tutti dei membri di una totalità, differenze nell'ambito di un'unità... Una forma di produzione specifica, quindi, determina un consumo, una distribuzione, uno scambio determinati, nonché i determinati rapporti tra questi diversi momenti».

Un'altra caratteristica del metodo di Marx è di studiare il capitalismo *distinguendone* gli elementi di fondo *facendo astrazione* da quelli secondari, al fine di metterne in luce le caratteristiche *strutturali* e le *tendenze* di sviluppo, per poi formulare, su di esso, alcune «previsioni».

Si noti infine che *Il Capitale* non è soltanto un libro di economia. Infatti, poiché Marx vede nella sfera economica la chiave di spiegazione della società nel suo insieme, con la sua elaborazione teorica egli non intende studiare *un* segmento della vita reale, isolato dagli altri, ma dare invece una fotografia critica della civiltà capitalistica, intesa come **struttura complessiva**.

## Merce, lavoro e plus-valore

Secondo Marx, la caratteristica specifica del modo capitalistico di produzione, rispetto alle società precedenti, è di essere **sistema di produzione generalizzata di merci**, ovvero di esigere due condizioni essenziali per il suo funzionamento:

- a) che tutti i fattori implicati di necessità nella produzione (anche il lavoro [l'uomo], la terra e la moneta) siano da assumersi socialmente come merci al pari di ogni altra, e come tali acquistabili sul mercato.
- b) che il principio individualistico e borghese, affermatosi come forma essenziale della modernità, possa dispiegare la sua opera di costruzione del mondo attraverso la regola centrale della **concorrenza** e l'affermazione del **profitto** quale motivazione centrale dell'azione economica.

Di conseguenza, la prima parte del *Capitale* è dedicata all'analisi del fenomeno «merce». Ora, in primo luogo una merce deve possedere un **valore d'uso**, in quanto deve poter servire a qualcosa, ossia essere utile, poiché nessuno acquista qualcosa che non venga incontro a determinati *bisogni*, sia che questi «provengano dallo stomaco o dalla fantasia».

In secondo luogo, una merce, per essere veramente tale, deve possedere un **valore di scambio**, che ne garantisca la possibilità di essere scambiata con altre merci. Ma in che cosa risiede il valore di scambio di una merce? Marx, nel rispondere a questa domanda chiave, si muove sulla scia degli economisti classici e della loro equazione  $\text{valore} = \text{lavoro}$ . E' nella teoria di A. Smith che è affermato *il principio per il quale il valore di una merce corrisponde alla quantità di lavoro (socialmente) necessaria per produrla, che è perciò oggettivato in essa*. Più lavoro è necessario per produrre una determinata merce e più essa vale. L'espressione «socialmente necessaria» è specificamente usata da Marx, e significa che egli intende riferirsi alla produttività sociale *media* esistente in un determinato periodo storico (infatti una merce che oggi vale  $x$ , in virtù di un mutamento della produttività sociale *media*, domani potrebbe valere  $y$ ). Secondo Marx il valore non si identifica tuttavia con il *prezzo*. Infatti su quest'ultimo influiscono altri fattori contingenti, per esempio l'abbondanza o la scarsità di una merce. Per cui il prezzo di una singola merce può superare il suo valore reale o stare al di sotto di esso, anche se Marx è convinto che, in condizioni normali, la somma complessiva dei prezzi delle merci esistenti in una determinata società equivalga alla somma complessiva del lavoro contenuto in esse, ossia al loro valore. Di conseguenza, sebbene nelle relazioni di mercato il valore non si presenti mai allo stato puro, ma sempre come prezzo, quest'ultimo non è il valore, ma *ha* il valore alla propria *base*.

La consapevolezza che alla radice di tutto sta il lavoro porta Marx a contestare il cosiddetto *feticismo* delle merci, che consiste nel considerare le merci come delle entità aventi valore *di per sé*, dimenticando che esse sono invece il *frutto* dell'attività umana e di determinati rapporti sociali.



Secondo Marx la caratteristica peculiare del capitalismo è il fatto che in esso la produzione non risulta finalizzata al consumo, bensì *all'accumulazione* di denaro. Di conseguenza, il ciclo capitalistico non è quello «semplice», prevalente nelle società pre-borghesi e descrivibile con la formula schematica:

**M.D.M.**  
(merce-denaro-merce).

Questa formula allude al doppio processo per cui una certa quantità di merce viene trasformata in denaro, e quella stessa quantità di denaro viene ri-trasformata in merce (come nell'esempio del contadino che vende del grano per comperarsi un vestito).

Il ciclo economico *peculiare* del capitalismo è piuttosto quello descrivibile con la formula schematica:

**D. M. D<sup>1</sup>.**  
(denaro-merce-più denaro).

Infatti nella società borghese abbiamo un soggetto (= il capitalista) che investe del denaro in una merce, per ottenere, alla fine, più denaro. Ma com'è possibile che qualcuno acquisti una merce che gli procura più denaro, e quindi - essendo il denaro l'equivalente del valore - più valore? Da dove deriva questo «più» monetario, ovvero tale plus-valore? A prima vista il processo di generazione del plusvalore appare una sorta di «mistero». Infatti il plus-valore (= D<sup>1</sup>) non può provenire né dal denaro in se stesso, che è un semplice *mezzo* di scambio, né dallo scambio medesimo, poiché gli scambi hanno sempre luogo fra valori equivalenti. Di conseguenza, Marx ritiene che l'origine del plus-valore non debba essere cercata a livello di *scambio* delle merci, bensì a livello della *produzione* capitalistica delle medesime. Infatti nella società borghese il capitalista ha la possibilità di «comperare» ed «usare» una merce *particolare*, che ha come caratteristica quella di produrre *valore*. Tale è la «merce umana», ossia, fuor di metafora, l'operaio.

Infatti il capitalista compera la sua forza-lavoro, pagandola come una qualsiasi merce, ovvero secondo il *valore* corrispondente alla quantità di lavoro socialmente necessario a produrla, che, nel caso dell'operaio, corrisponde a quello dei mezzi che gli sono necessari per vivere, lavorare e generare, ossia al *salario*. Tuttavia *l'operaio* - ed è questa la fonte del plus-valore - *ha la capacità di produrre un valore maggiore di quello che gli è corrisposto col salario*.

Chiarendo il tutto con un esempio: poniamo che un operaio lavori 10 ore al giorno e che in questo tempo produca un valore pari a 10. Evidentemente, se l'imprenditore gli corrispondesse *tutto* il valore prodotto, non avrebbe, per sé, alcun guadagno. Di conseguenza, il valore equivalente al salario deve per forza essere *inferiore* al valore globale prodotto dall'operaio. Poniamo che esso sia pari a 6. In tal caso, l'operaio, in 6 ore di lavoro, si sarebbe già guadagnato il proprio salario, «regalando» al capitalista 4 ore di plus-lavoro, che equivalgono ad una quantità corrispondente di plus-valore.

*Il plus-valore discende quindi dal plus-lavoro dell'operaio, e si identifica con l'insieme del valore da lui gratuitamente determinato per il capitalista.* Con questa teoria Marx ha voluto fornire una spiegazione «scientifica» dello «sfruttamento» capitalista, che si identifica quindi con la possibilità, da parte dell'imprenditore, di utilizzare la forza lavoro altrui a proprio vantaggio. Ciò avviene in quanto il capitalista dispone dei *mezzi di*

*produzione*, ovvero perché ha *il comando* della produzione, mentre il lavoratore dispone unicamente della propria energia lavorativa ed è costretto, per vivere, a «vendersi» sul mercato in vista del salario.

## Analisi del profitto

Dal plus-valore deriva il **profitto**. Plus-valore e profitto, però, per Marx non sono la *medesima* cosa, come talora impropriamente si afferma, in quanto il profitto, pur presupponendo il plus-valore, non coincide totalmente con esso. Per comprendere la ragione di questa tesi risulta indispensabile tener presente la distinzione marxiana fra capitale *variabile* (cosiddetto perché coincide col capitale mobile investito in salari) e capitale *costante* (che coincide con il capitale investito nelle macchine e in tutto ciò di cui abbisogna la fabbrica per funzionare efficacemente).

Poiché il plus-valore nasce solo in relazione ai salari, ossia al capitale variabile (in quanto più aumenta il plus-lavoro più cresce il plus-valore), il saggio del plus-valore risiede nel *rapporto*, espresso in percentuale, tra il plus-valore medesimo e il capitale variabile:

$$\text{saggio del plus-valore} = \frac{\text{plus-valore}}{\text{capitale variabile}}$$

Cerchiamo di *chiarire* quanto sopra con un esempio. Se il capitale variabile è 6 e il plus-valore è 4, il saggio del plus-valore sarà =  $4 / 6$ , ovvero  $2 / 3$ . Moltiplicando questo rapporto per 100, otterremo 66,6% ( $2 / 3 \times 100 = 66,6\%$ ). Cifra che esprime appunto, in percentuale, il saggio (o il tasso) del plus-valore conseguito rispetto al capitale variabile anticipato.

Ma il capitalista, per poter dirigere la fabbrica, è costretto ad investire non solo in salari (capitale variabile), ma anche in impianti (capitale costante). Per cui, il saggio del profitto non coincide con il saggio del plus-valore, ma scaturisce dal *rapporto*, espresso in percentuale, tra il plus-valore da un lato e la *somma* del capitale variabile e del capitale costante dall'altro.

$$\text{saggio del profitto} = \frac{\text{plus-valore}}{\text{capitale costante} + \text{variabile}}$$

Ad es. se il plus-valore è 4, il capitale costante 1 e il capitale variabile 6, il saggio del profitto sarà uguale a  $4 / 1+6 = 4 / 7 = 57,1\%$ .

Di conseguenza, il saggio del profitto è sempre minore (come appare chiaro dalla maggior grandezza del denominatore) rispetto al saggio del plus-valore, ed esprime in modo più preciso il guadagno del capitalista.

## Tendenze e contraddizioni del capitalismo

Poiché il capitalismo si regge sul ciclo D.M.D', il suo fine strutturale immanente è la maggior quantità possibile di plus-valore. Ciò fa sì che il capitalismo inseguia tutte le vie possibili per raggiungere tale scopo, caratterizzandosi come un tipo di società retto dalla logica del profitto *privato*, anziché dalla logica dell'interesse *collettivo*. Delineando un'analisi del capitalismo a sfondo tragico, Marx descrive le varie strade imboccate da esso in vista del proprio auto-accrescimento, mostrando come tale sistema generi una serie di

contraddizioni e difficoltà, che ne minano la sopravvivenza, preparandone la morte futura. Analizziamo alcune tappe significative di questo processo.

In un primo momento il capitale cerca di accrescere il plus-valore aumentando la giornata lavorativa (poniamo sino a quindici ore). Ma questa dilatazione d'orario, pur generando maggior plus-lavoro, e quindi maggior plus-valore, presenta dei limiti invalicabili, poiché oltre un certo numero di ore la forza-lavoro dell'operaio cessa di essere produttiva. Di conseguenza, più che attraverso il prolungamento della giornata lavorativa (che Marx chiama *plus-valore assoluto*), il capitalismo punta alla riduzione della parte di giornata lavorativa necessaria ad integrare il salario (che Marx chiama *plus-valore relativo*). Infatti se l'operaio, anziché impiegare sei ore per guadagnare il proprio salario ne impiega quattro, risulta evidente che il plus-valore intascato dal capitalista è più grande. Ovviamente, tutto ciò si può ottenere solo mediante una maggior *produttività* del lavoro. Da ciò discende la necessità *strutturale*, per il capitalismo, di introdurre in continuazione nuovi e più efficienti metodi e strumenti di lavoro.

La grande svolta del modo capitalistico di produzione è la nascita dell'*industria meccanizzata*, che introduce, nel ciclo lavorativo, la macchina, ossia «il mezzo più potente per l'accorciamento del lavoro», capace di aumentare enormemente la quantità di merce prodotta nello stesso tempo con lo stesso numero di operai, e quindi di erogare maggior plus-valore relativo. Le macchine, che non hanno bisogno di riposo, permettono anche una maggior estrazione di plus-valore assoluto, allungando la giornata lavorativa.

Inoltre, rendendo meno faticose le operazioni lavorative, i capitalisti possono ricorrere alla forza-lavoro delle donne e dei bambini, meno costosa e più docile.

Mettendosi dal punto di vista dei salariati, Marx denuncia i "costi umani" dell'utilizzazione capitalistica delle macchine. Mentre nella manifattura era l'operaio ad usare gli strumenti di lavoro, ora è piuttosto «l'automa semovente» del macchinario di fabbrica ad usare il salariato, che diviene solo un'appendice o un «servo» della macchina. Mentre prima donne e bambini non erano forze concorrenti decisive, ora lo sono diventate, favorendo il contenimento o l'abbassamento dei salari. Inoltre, la velocità dei macchinari produce un'intensificazione del lavoro, distruggendo non solo ogni creatività individuale, ma generando *stress* psico-fisico. Per tutti questi motivi, fra lavoratore e macchina si instaura un'inevitabile relazione di *ostilità*, che nei primi movimenti operai, incapaci di distinguere fra macchine ed *uso* capitalistico delle medesime, prende la forma (v. il luddismo) di una *distruzione* del macchinario.

Ma proprio l'aumento di produttività conseguito con l'uso delle macchine genera, accanto alla conflittualità operaia, il fenomeno delle *crisi cicliche di sovrapproduzione* proprie del capitalismo. Mentre nei secoli precedenti le crisi erano generate dalla *scarsità* di beni (a causa di carestie, epidemie, guerre ecc.) nel capitalismo sono provocate da una sovrabbondanza di merci. *Paradossalmente, nel capitalismo c'è crisi non perché vi sia poca merce in circolazione, ma perché ne esiste troppa.* Questo è dovuto al fatto che il capitalismo (almeno quello «classico» dei tempi di Marx) risulta caratterizzato dal fenomeno dell'*anarchia della produzione*, la quale fa sì che i capitalisti si precipitino «alla cieca» nei settori dove il profitto è più alto, facendo sì che, ad un certo punto, si verifichi un eccesso di produzione rispetto alle esigenze di mercato. Tutto ciò genera la *crisi*, che ha come effetti concomitanti sia la *distruzione capitalistica dei beni* (spesso proprio quelli di cui avrebbero più bisogno le classi povere: caffè, frutta ecc.) sia la *disoccupazione*, che va ad accrescere il cosiddetto «esercito industriale di riserva».

La necessità, per il capitalismo, di un continuo rinnovamento tecnologico, genera anche un altro inconveniente strutturale: *la caduta tendenziale del saggio di profitto*.

Con questa espressione Marx intende quella legge per cui, accrescendosi smisuratamente il capitale *costante* (costituito dalle macchine e dalle materie prime) rispetto al capitale *variabile*, ossia aumentando ciò che egli denomina la «composizione organica del capitale», diminuisce per forza il saggio di profitto. Per comprendere adeguatamente questa legge, cui Marx attribuisce una grande importanza, bisogna tener presente che:

- 1) il plus-valore non è generato dalle macchine di per sé, ma dal lavoro vivo, che viene pagato con il capitale variabile;
- 2) il saggio di plus-valore è dato dal rapporto fra il plus- valore stesso e il capitale variabile;
- 3) il saggio di profitto è dato dal rapporto fra il plus- valore da un lato e il capitale costante ed il capitale variabile dall'altro.

Ora, se **V** (= capitale variabile) resta stabile, resta stabile anche **P** (= il plus-valore); ma se nel frattempo **C** (= capitale costante) è accresciuto, risulta ovvio che il saggio di profitto è diminuito, come mostra il seguente prospetto matematico:

$$\text{saggio del profitto} == \frac{P}{C + V} \text{ oppure } \frac{P}{C} \text{ (ove } C = c + v)$$

In altri termini, succede grosso modo che il profitto, per quanto elevato, risulti *progressivamente* sempre più scarso rispetto a tutto il capitale *impiegato*, in virtù, appunto, della crescita smisurata del capitale costante. La legge della caduta tendenziale del saggio di profitto equivale quindi ad una legge dei *rendimenti decrescenti*, «demotivante» rispetto agli investimenti capitalistici. Sebbene Marx abbia elencato talune «cause antagonistiche» che possono attenuare o rallentare l'efficacia della legge in questione, come ad esempio l'acquisto di materie prime all'estero, ad un prezzo minore di quello richiesto in patria, con la conseguente diminuzione del capitale costante, egli ha considerato la legge della caduta tendenziale del saggio di profitto come il vero "tallone d'Achille» del sistema capitalistico, legge che, dal suo punto di vista, può essere eventualmente ritardata nei suoi effetti, ma non distrutta nei suoi esiti catastrofici per la società borghese.

Tale legge, secondo Marx, tende a mettere in difficoltà la borghesia, e, sommandosi con i fenomeni della *concorrenza* e delle crisi cicliche congenite, finisce per produrre quell'ultima e decisiva tendenza del capitalismo che è la *scissione della società in due sole classi antagonisti che*.

Marx ha una visione sostanzialmente dualistica della società di classe incentrata sulla proprietà privata e sull'economia di mercato, ebbene questa dottrina, portata ad attribuire minore importanza alle classi medie, riflette compiutamente, a giudizio di Marx, la situazione del capitalismo industriale avanzato, nel quale, in seguito al fenomeno della concorrenza e delle crisi, da un lato abbiamo una progressiva «espropriazione di molti capitalisti da parte di pochi monopolisti», avente come effetto «la diminuzione costante dei magnati del capitale», e dall'altro abbiamo una massa sempre più grande di salariati, occupati e disoccupati. In altre parole, Marx tende a prospettare la situazione *finale* del capitalismo in termini dualistico-dialettici: da un lato una minoranza industriale, dalla gigantesca ricchezza e dall'immenso potere, dall'altro una maggioranza proletaria sfruttata. Questa situazione, dato il carattere internazionale del capitalismo, tende a prodursi su scala *mondiale*, denunciando il limite massimo cui è pervenuta la contraddizione che sta alla base di tutte le altre contraddizioni del capitalismo: il contrasto tra forze produttive sempre più

*sociali* ed il carattere *privatistico* dei rapporti di produzione e di proprietà. Da ciò il celebre epilogo del I libro del Capitale: «La centralizzazione dei mezzi di produzione e la socializzazione del lavoro raggiungono un punto in cui diventano incompatibili col loro involucro capitalistico. Ed esso viene spezzato. *Suona l'ultima ora della proprietà privata capitalistica. Gli espropriatori vengono espropriati*».

Alla fine di questo percorso nel pensiero di K. Marx si dovrebbe facilmente intendere che la radice fondamentale della sua critica alla modalità di produzione capitalistica non risiede - come spesso si dice - nel fatto che all'operaio sarebbe sottratta - con il plus-lavoro - una parte del valore prodotto. La questione è che **mentre il modo di produzione della ricchezza è sociale**, come mostra in modo evidente la fabbrica, luogo di produzione attraverso il lavoro di molti operai, **l'appropriazione di questa ricchezza è privata**.

Perciò, a differenza delle tesi liberal-democratiche o di quelle del Socialismo utopistico, Marx sostiene che non si tratta tanto di estendere a tutti la proprietà, quanto di **superare la proprietà privata come condizione e forma dei rapporti** fra gli uomini. I rapporti di proprietà, infatti, non sono espressione della natura umana, né costituiscono un ordinamento immutabile. La società capitalistica, da un lato estende a livelli inauditi la produzione delle merci e, dall'altro accentua il carattere privato del possesso dei mezzi di produzione. Essa stessa, quindi, alimenta una contraddizione oggettiva, insanabile, fra i proprietari dei mezzi di produzione e coloro che posseggono solo la loro capacità di lavoro, tra borghesi e proletari. L'*oggettività* di tale contraddizione sta nel fatto che l'imprenditore è *costretto* dalle leggi del mercato a sfruttare al massimo la forza-lavoro, per essere *competitivo*, quindi per non essere cacciato dal mercato ad opera di altri capitalisti concorrenti.

L'accumulazione capitalistica non dipende dalle volontà individuali, ma da leggi oggettive. Questa è, secondo Marx, la struttura logica del funzionamento storico del capitalismo. La dialettica dell'economia si traduce, così, in una prospettiva storica sulla quale riposa un progetto politico ultimo: la costruzione di una società nuova.

Diritti dei capitalisti e diritti dei proletari sono, si è visto, formalmente "uguali" davanti alla legge, mentre le condizioni di vita sono sostanzialmente disuguali: di qui lo scontro fra le due classi, la lotta di classe nella quale decidono solo i *rapporti di forza*. Per questo Marx non limita la sua attività ad un ruolo puramente scientifico, di elaborazione teorica.

Come si è visto, la sua intera vita è stata impegnata e sacrificata ad un compito eminentemente *politico*: **la conquista del potere da parte della classe operaia**. Il conseguimento di questo obiettivo richiede per lui la costruzione di un'organizzazione che aiuti il proletariato a combattere - storicamente - le sue battaglie, facendo crescere la sua consapevolezza critica e creando le basi per l'avvicinamento della prospettiva comunista.

Ora, se si eccettuano alcune - poche - pagine del periodo giovanile, non si trova in Marx una descrizione della società comunista. Marx non voleva incorrere in una visione utopistica, che egli stesso aveva criticato in altri. Il comunismo è - per lui - lo stato dei rapporti fra gli uomini che sorge solo quando le strutture materiali della società capitalistica vedono nei rapporti proprietari che la costituiscono non una condizione di crescita, ma un ostacolo, un impedimento per il loro ulteriore sviluppo.

Il **comunismo** appare a Marx come l'unica forma sociale nella quale sia possibile una restituzione dell'uomo a se stesso, perché, con la soppressione della proprietà privata, esso dovrebbe sopprimere i fattori di lacerazione della società e della stessa coscienza umana. Esso è da lui visto arrivare al culmine dello sviluppo produttivo umano, stadio nel quale si abbia un grande aumento della ricchezza, perché esso non può essere una "socializzazione

della miseria", ma deve essere una forma compiuta di "socializzazione della ricchezza", scrive Marx, deve cioè portare ad un benessere generalizzato. Per questo, inoltre, il comunismo non può realizzarsi in un solo Paese, ma deve investire l'umanità intera.

## Testo:

### K. MARX: La concezione materialistica della storia

#### Struttura e sovrastruttura

*Negli anni '50 Marx intensifica gli studi di economia politica dai quali hanno origine alcune delle sue più famose opere, tra cui, nel 1859, Per la critica dell'economia politica. Nella famosa Prefazione di quest'opera egli traccia una spiegazione molto chiara del materialismo storico imperniata sui concetti di struttura e sovrastruttura. La struttura è la base economica di una società sulla quale si eleva sempre una sovrastruttura (che comprende politica, diritto, morale, ecc.) ad essa funzionale. I cambiamenti strutturali determinano cambiamenti sovrastrutturali. È peraltro vero che Engels in seguito è sembrato correggere questa sorta di determinismo economico scrivendo: "Secondo la concezione materialistica della storia, il momento decisivo nella storia è, **in ultima istanza**, la produzione e la riproduzione della vita reale. Né Marx, né io abbiamo mai affermato di più. Se dunque qualcuno intende distorcere ciò, nel senso che l'unico decisivo fattore sarebbe il momento economico, costui tramuterà questa affermazione in una frase vuota, astratta e insensata"*

*Il brano che segue è tratto dalla Prefazione scritta da K. Marx a "Per la critica dell'economia politica"*

Il primo lavoro intrapreso per sciogliere i dubbi che mi assalivano fu una revisione critica della filosofia del diritto di Hegel. La mia ricerca arrivò alla conclusione che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi né per se stessi, né spiegandoli con la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici, piuttosto, nei rapporti materiali dell'esistenza il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio degli inglesi e dei francesi del secolo XVIII, sotto il termine di «società civile»; e che l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica. Il risultato generale al quale arrivai e che, una volta acquisito, mi servì da filo conduttore nei miei studi, può essere brevemente formulato così.

Nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali.

L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono determinate forme sociali della coscienza. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, **il loro essere sociale** che determina la loro coscienza.

A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra

un'epoca di rivoluzione sociale.

Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti, è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, in una parola **le forme ideologiche**, che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo.

Come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso, così non si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento dalla rappresentazione che essa ha di se stessa; occorre invece spiegare questa rappresentazione con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente fra le forze produttive della società e i rapporti di produzione.

Una formazione sociale, peraltro, non perisce finché non siano sviluppate tutte le forze produttive per la quale essa offra spazio sufficiente; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza. Pertanto l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere, perché, a considerare le cose dappresso, si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione.

A grandi linee, i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marcano il progresso della formazione economica della società.

I rapporti di produzione borghese sono l'ultima forma antagonista del processo di produzione sociale; antagonista non nel senso di un antagonismo individuale, ma di un antagonismo che sorge dalle condizioni di vita sociali degli individui.

Le forze produttive che si sviluppano nel seno della società borghese [ *gli operai, ovvero il proletariato* ] creano in pari tempo le condizioni materiali per la soluzione di questo antagonismo.

Con questa formazione sociale si chiude dunque la preistoria della società umana.

K. Marx, *Prefazione a: Per la critica dell'economia politica*