

Il Marx di Cesare Luporini

di Roberto Mapelli

Sommario

Parte prima	2
Realtà e storicità	
<i>Luporini ed Althusser</i>	
<i>Il concetto di realtà e il fondamento materialistico del marxismo</i>	
<i>Una divergenza sostanziale tra Marx ed Engels</i>	
<i>Le categorie di “genetico-formale” e di “genetico-storico”</i>	
<i>Il concetto di formazione economico-sociale</i>	
<i>La legge generale delle formazioni economico-sociali</i>	
<i>Il modello teorico del Capitale di Marx</i>	
<i>La realtà come sensibile/sovrasensibile</i>	
<i>La realtà degli uomini e la questione dell’umanesimo di Marx</i>	
<i>La dialettica di Marx</i>	
Parte seconda	20
Marx secondo Marx	
<i>Questioni filologiche: ancora sul concetto di formazione economico-sociale</i>	
<i>Questioni sistematiche: continuità e discontinuità</i>	
<i>Questioni sistematiche: unità e totalità</i>	
<i>Questioni sistematiche: statico e dinamico</i>	
<i>Questioni sistematiche: l’ingresso della storia</i>	
<i>Questioni sistematiche: la “Lettura” engelsiana di Marx</i>	
<i>Materialismo storico e critica dell’economia politica</i>	
Parte terza	37
Critica della politica e critica dell’economia politica	
<i>La questione della proprietà privata</i>	
<i>La questione del politico</i>	
<i>Un paradosso teorico</i>	
<i>Le conseguenze di una mancata concettualizzazione teorica</i>	
Parte quarta	44
La crisi del marxismo come paradigma teorico totalizzante	
<i>Marx senza marxismo</i>	
<i>Il pensiero di Marx come parte fondamentale di una generale teoria dei condizionamenti umani</i>	
<i>Marx e Luhman</i>	
Note	53

Parte prima **Realtà e storicità**

Fino alla metà degli anni '60 la ricerca marxista di Luporini ha imboccato principalmente due strade pressoché parallele, anche se non contrapposte. Da una parte, con al centro il saggio del 1960 *Verità e libertà*, il lavoro di Luporini si è concentrato intorno al tema del materialismo in senso marxista, dall'altra, con gli scritti successivi, ha affrontato il tema della dialettica. Questi due piani hanno in comune un atteggiamento critico antistoricistico: contro lo storicismo in merito al materialismo di Marx, contro lo storicismo in merito alla dialettica e al rapporto tra Marx ed Hegel. Il saggio *Realtà e storicità: economia e dialettica nel marxismo*, del 1966, rappresenta il primo scritto importante dove questa critica allo storicismo si trasforma in un approccio interpretativo positivo ed originale, di taglio sistematico ed unitario. Qui le ragioni dell'antistoricismo di Luporini si collocano dentro un piano interpretativo del pensiero di Marx di tipo strutturale, legato all'analisi delle forme scientifiche di sviluppo della realtà sociale: per questo Luporini parla di un passaggio "dallo storicismo alla riscoperta delle forme"¹.

Marx ha elaborato, nel *Capitale*, un modello astratto, e per questo scientifico, per l'analisi del modo di produzione capitalistico, della sua genesi e del suo sviluppo, anche se determinato empiricamente e storicamente. Il materiale storico-empirico è dunque da considerarsi una variabile entro limiti dati, non la "sostanza" unica del modello. L'attenzione quindi non viene posta esclusivamente sul "corso della storia" e sulla sua "legalità interna" (inevitabilmente teleologica), ma sulle strutture morfologiche, varianti e non, secondo leggi, del processo di costituzione della realtà sociale. In questo approccio "strutturalistico" Luporini è influenzato dallo studio, avvenuto tra il '64 e il '65, della moderna linguistica strutturale, e, soprattutto, dalla posizione filosofica di Luis Althusser, con la quale ha un rapporto dialettico: concordanza sostanziale sui suoi assunti basilari, considerati ineludibili per una nuova ricerca marxista; divergenza su alcune conclusioni, prima fra tutte quella relativa al problema dell'uomo e dell'umanesimo in Marx (come vedremo meglio in seguito).

Luporini ed Althusser

Secondo Althusser Marx compie, con il suo lavoro, una rivoluzione scientifica: quella che fornisce gli strumenti concettuali per effettuare una distinzione (scientifica) tra scienza ed ideologia, in merito all'analisi della realtà sociale. E compie questa rivoluzione proprio partendo da una radicale critica dell'ideologia (nell'*Ideologia tedesca*), che rappresenta una sostanziale "rottura epistemologica" col percorso precedente (l'antropologia filosofica imperante nei testi giovanili di Marx) e l'inaugurazione di una nuova "Teoria" scientifica, quella del materialismo storico, che permette la costituzione del lavoro più importante di Marx: la critica dell'economia politica. La distinzione implacabile tra scienza ed ideologia non significa, però, per Althusser, l'identificazione *tout court* della filosofia con l'ideologia; non è corretto, cioè, sancire, utilizzando Marx, la "morte della filosofia". A giudizio di Althusser Marx costituisce una nuova filosofia (che il filosofo francese chiama, con la maiuscola, "Teoria"); una filosofia scientifica, il cui carattere di irriducibilità è dimostrato dal suo atto di nascita: la "rottura epistemologica" stessa, di cui si diceva. Tutto il lavoro di Althusser, dal *Per Marx* fino ai saggi raccolti in *Leggere il Capitale*, è teso alla definizione di questa specificità irriducibile della teoria marxista; specificità che si rivolta contro ogni interpretazione che fa del pensiero di Marx una variante, se pur critica, di altre concezioni: sia che si trasformi la teoria di Marx in un economicismo deterministico e in una ingenua ontologia cosmologico-naturalistica (come il Diamat sovietico), sia che si introducano in essa i previcaci "miti ideologici" della tradizione occidentale, primo fra tutti quello della coppia opposizionale soggetto-oggetto.

Quindi il marxismo è, in negativo e innanzitutto, un antideterminismo e un antisoggettivismo. Per questo esso non è riducibile a nessun storicismo e, in particolare per Althusser, a nessun umanesimo

(allo storicismo necessariamente connesso)². L'impostazione fondamentale di Althusser, che è sempre di ricerca e mai conclusiva (il suo è un *work in progress*) trova in sintonia Luporini (che già in precedenza, come abbiamo visto, aveva espresso posizioni simili), soprattutto nell'esigenza, ivi esposta, della necessità "del ritorno consapevole e voluto a uno sforzo di strenua oggettività concettuale, di contro all'illusione di un lavoro filosofico in presa diretta sul vissuto, sul coscienziale, sull'esistenziale, ecc."³. L'accordo di Luporini è però presente su un punto più generale (e preliminare): quello relativo alla ricerca e alla preservazione dell'autonomia filosofica di Marx: qual è, in positivo, la "filosofia" di Marx? Che senso ha, nel profondo (ontologicamente), la sua rottura epistemologica? A domande così radicali Luporini non può che rispondere partendo dall'analisi di nozioni altrettanto fondamentali, quelle di "realtà" e di "storicità".

Il concetto di realtà e il fondamento materialistico del marxismo

Nei testi di Marx di "realtà" (*Wirklichkeit*) e di "reale" (*wirklich*) si parla ovunque, ma queste nozioni non sono prese esplicitamente a soggetto tematico. Secondo Luporini siamo noi a doverne specificare il senso e, in questo compito, risiede la possibilità di una interpretazione corretta del marxismo. Nel marxismo la nozione di "realtà" è connessa necessariamente con quella di materialismo. È a questo livello, quindi, che va rintracciato il punto d'avvio del discorso. A fondamento di quest'ultimo Luporini introduce una considerazione metodologica generale di grande importanza, tale da dare, da subito, un taglio specifico a tutta la trattazione successiva; scrive: "al marxismo è estranea originariamente, soprattutto per quanto concerne Marx, una problematica gnoseologica... Originario nel marxismo non è il problema della conoscenza, bensì quello della scienza"⁴.

L'insufficienza del solo punto di vista logico-gnoseologico per interpretare il pensiero di Marx era già stato affermato da Luporini in *Verità e libertà*. Qui al piano gnoseologico era stato contrapposto un piano di verità più profondo, quello ontologico, "la capacità di riferirsi all'essere delle cose", caratterizzato però materialisticamente come "piano generico e largamente storico (storico-biologico)". Ora Luporini riconferma la contrapposizione tra gnoseologia e ontologia e identifica il marxismo, come possibile interpretazione scientifica della realtà dell'essere sociale, con la costituzione materialistica di quest'ultima. Questo "punto di vista" generale (che in questo saggio Luporini andrà a puntualizzare concretamente "dentro Marx") permette inizialmente di "evitare il doppio pericolo di una decifrazione della nozione di 'realtà'...in chiave hegeliana, oppure in chiave feuerbachiana. Dall'analisi risulterà che anche una interpretazione naturalistica (o, in particolare, sensualistica), positivista (o, in particolare, empiristica), ingenuamente realistica, o anche immediatamente storicistica (in uno qualsiasi dei significati correnti di questa parola), sarebbe fundamentalmente sbagliata"⁵. Se il marxismo, che si pretende atteggiamento scientifico verso la realtà, pone alla sua base una ontologia materialistica, allora è proprio il materialismo a dover diventare primo argomento di discussione.

Una divergenza sostanziale tra Marx ed Engels

Luporini inizia producendo una difficoltà. Scrive Engels nel 1886: "La rottura con la filosofia hegeliana si produsse...attraverso il ritorno alla concezione materialistica. Ciò vuol dire che ci si decise a concepire il mondo reale (*die wirkliche Welt*) – natura e storia – nel modo come esso si presenta e chiunque vi si accosti senza ubbie idealistiche preconcepite (*vorgefasste idealistische Schrullen*), ci si decise a sacrificare senza pietà ogni ubbia idealistica che non si potesse conciliare con i fatti (*Tatsachen*) concepiti nel loro proprio nesso (*in ihrem eignen Zusammenhang*) e non in un nesso fantastico. E il materialismo non vuol dire altro che questo"⁶.

Queste parole di Engels sono riferite alle posizioni sue e di Marx nel 1845, quando lavoravano alla *Ideologia tedesca*, e significano sinteticamente che il mondo reale nel suo complesso (natura e sto-

ria) liberato (mediante la critica della ideologia e della speculazione idealistica) da ogni “ubbia idealistica” si dà ad ognuno così com’è, nel “proprio nesso”.

Questa posizione, che sembra valere ancora per l’Engels del 1886, era sicuramente valida anche per il Marx del 1845. Ma, si chiede Luporini, “è ancora valida per il Marx maturo, per il Marx che ha dato esecuzione alla sua grande impresa, al *Capitale*?”⁷. Ciò che Luporini vuole mettere in discussione non è la corretta pretesa e possibilità scientifica della messa in evidenza dei fatti nel loro proprio nesso (premessa necessaria, questa, di ogni materialismo), ma che ciò possa concretamente avvenire solamente con un’opera di svelamento ideologico, liberandosi, cioè, da “ogni dubbia idealistica”.

Le categorie di “genetico-formale” e di “genetico-storico”

A questa domanda che è, in parte, retorica, perché porta con sé una evidente risposta negativa, Luporini comincia a rispondere ponendo un’altra domanda più specifica: che cos’è il *Capitale* di Marx?

Luporini scrive: “esso è la costruzione di un modello scientifico astratto o ideale: il modello scientifico del modo di produzione borghese (capitalistico). Questa costruzione avviene attraverso un certo sviluppo (dialettico) di ‘forme’, che si presenta regolato da leggi interne al sistema (leggi di tendenza, di sviluppo, ecc.) e dal loro cooperare, convergere o anche possibile contrastare: onde appunto la dialetticità consistente nel modificarsi, o anche arrovesciarsi, di situazioni precedentemente accertate”⁸.

E in altra sede Luporini puntualizza: “la costruzione del modello teorico (*Il Capitale*) ha epistemologicamente, una natura formale-sistematica che si alimenta di dati storici. *Il Capitale* non è un’indagine storica, né tanto meno, quanto al metodo, storicistica. Esso ha come campo di riferimento ‘l’attuale società’ e come punto di partenza una formazione sociale pura (il ‘sistema dell’economia mercantile’) che in tale purezza non è mai esistita nella realtà storica. Il materiale storico-empirico è sì indispensabile alla costruzione di quel modello, ma la sua presenza è la presenza, sempre, di una variabile entro limiti determinati. Ecco perché il metodo del *Capitale* non è affatto un metodo storicistico. Esso è, piuttosto, un metodo strutturalistico, in coerenza col canone del materialismo storico”⁹.

Come è noto, a partire da Engels, il *Capitale* di Marx è stato letto, dal punto di vista contenutistico e metodologico, come costituito da parti sistematiche (o logiche) e da parti storiche; ma secondo Luporini, da ciò non consegue la possibilità di “leggere” ed “esporre” la materia del *Capitale* secondo due modi, indifferentemente buoni: quello “logico” e quello “storico”, come appunto riteneva Engels¹⁰: “sarebbe un grosso errore concepire quella alternanza come un più o meno occasionale ricorrere, secondo opportunità didascaliche ed espositive, ad analisi e a narrazioni diacroniche”¹¹.

In alternativa a ciò, se si vuole adottare, in prima istanza, la coppia epistemologica sincronia/diacronia, divenuta efficace specialmente nella linguistica, “si deve dire che il *Capitale* è tutto sincronico; ma che la costruzione formale che esso costituisce (costruzione dialettico-sistematica, o, se si vuole, genetico-sistematica: nel senso della deduzione genetica delle forme stesse) non è possibile – cioè non è possibile il passaggio dalle forme più semplici alle più complesse – se non via via includendo, in certi punti determinati e necessari, *tranche* storiche, che meglio che ‘diacroniche’ si dovrebbero dire ‘genetiche’ (per la funzione a cui adempiono), nel senso proprio o storico della parola”¹².

Al posto della imprecisa coppia sincronico/diacronico, Luporini introduce dunque una coppia epistemologica diversa: quella che si estende tra il **genetico-formale** (costruzione dialettico-sistematica o genetico-sistematica), nel senso della deduzione delle forme dalla più semplice alla più complessa, e lo **storico-genetico**, nel senso della specificazione storico-empirica di quello sviluppo formale.

Entrambi i termini della coppia sono essenziali alla intelleggibilità del *Capitale*, benché, come vedremo, il secondo è subordinato al primo. È interessante notare che Luporini utilizza la categoria di genetico in entrambi i poli della coppia, nonostante ci avverta, in una nota, del diverso significato che questa categoria assume in corrispondenza della sua posizione. Ma perché utilizzare la stessa categoria per indicare opzioni differenti, benché correlate? Credo che la risposta stia in ciò a cui abbiamo accennato all'inizio: se il marxismo, interpretato correttamente, è fondato su un'ontologia materialistica, il riferimento allo sviluppo e al dinamismo dei processi reali dev'essere costante e di viene di importanza centrale; è essenziale, cioè, il nesso con la genericità di tali processi, sia "astrattamente" in senso formale-sistematico, che "concretamente" in senso storico-empirico.

Il concetto di formazione economico-sociale

Questo percorso interpretativo Luporini lo compie in continuo parallelo con l'esempio della linguistica (anche la lingua funziona sincronicamente e si costituisce diacronicamente, come sostiene Roman Jakobson), ma ciò che distingue l'analisi marxista dell'accadere economico dall'analisi scientifica dell'accadere linguistico, è che nel primo caso è stato possibile produrre una nozione che rende conto della continuità storica: la nozione di formazione economico-sociale.

Secondo Luporini i tratti comuni di ogni possibile modello di formazione economico-sociale sono tre. In primo luogo il modello (come in generale ogni modello scientifico) "ha una funzione interpretativa rispetto all'accadere concreto dell'ambito a cui esso si riferisce e che delimita. Nella fattispecie questa funzione interpretativa permette di rilevare obiettive tendenze di sviluppo e compiere previsioni in tal senso. Si tratta di quel tipo di previsione, relativo ai caratteri propri del campo economico e delle sue leggi, che consente di inserire l'azione concreta: di una forza politica o di un gruppo sociale cosciente"¹³. Un buon esempio di applicazione di tale modello lo troviamo, a parere di Luporini, nell'opera di Lenin, *Lo sviluppo del capitalismo in Russia. Processo di formazione del mercato interno*, del 1898 (e anche, in parte, nell'opera di Kautsky, *Die Agrarfrage*). Ciò che in questo contesto vi è di importante è che, in primo luogo, la generalità (o se vogliamo, l'astrattezza) del modello non viene pregiudicata nella sua applicazione particolare (la Russia zarista) e che, anzi, quest'ultima è compresa nella sua profondità proprio perché, attraverso il modello interpretativo, è messa in relazione funzionale con un piano esplicativo più generale ed esaustivo. In secondo luogo, dal punto di vista politico, l'esempio leniniano "mostra...quale errore sia da ritenersi, in una organizzazione politica rivoluzionaria di classe, qualsiasi contrapposizione di economia e politica, più o meno esplicita, ma che in qualche modo tenda nella pratica a sostituire con l'esclusivo o quasi esclusivo predominio di uno dei due momenti, la loro necessaria complementarietà, la quale esiste secondo un verso obbligato, e cioè a partire dalla ricerca delle obiettive tendenze economiche di sviluppo del campo in cui si deve agire"¹⁴. Ciò significa che la ricaduta politica del modello, correttamente inteso, media "scientificamente" l'atteggiamento politico stesso, impedendone il declino sia verso l'economicismo che verso il volontarismo. Infatti, non a caso, la battaglia contro questa possibile doppia deformazione resta un grande merito di Lenin.

Altra caratteristica essenziale di ogni modello di formazione economico-sociale, in senso marxista, "è la sua capacità storiograficamente periodizzante. Non nel senso, naturalmente, che il modello contenga in se stesso una qualsiasi cronologia (o qualsiasi calendario). Bensì nel senso che, riportato alla analisi storica concreta, esso consente di stabilire periodi o epoche corrispondenti"¹⁵. Qui vi è una prima importante revisione rispetto a ciò che Luporini aveva sostenuto in precedenza nei suoi primi scritti (in particolare in *Marxismo e sociologia* del 1954). L'elemento di continuità, sulla cui base è possibile effettuare la periodizzazione, non è più connesso all'esistenza a priori di un continuum storico, ma alla determinatezza, rilevabile empiricamente, dei collegamenti oggettivi. Scompare qui, infatti, il legame tra questo contesto di problemi e il tema storicistico del progresso. In ciò

che si è affermato, continua Luporini, “non vi è nulla di aprioristico o platonizzante, poiché gli elementi di cui è costituito il modello sono essi stessi desunti dall’esperienza”¹⁶.

Ultima caratteristica è che “il modello si costituisce nella opposizione fra le leggi generali della produzione (valide cioè per ogni forma storica) e le leggi speciali – integranti o modificanti le precedenti – che definiscono la formazione economico-sociale”¹⁷. A questo punto Luporini, però, non si accontenta di aver determinato queste tre importanti caratteristiche; esse non ci illuminano su cosa stia alla loro base: “qual è la condizione della loro possibilità, teoreticamente determinabile? Che cos’è che ci garantisce della non-arbitrarietà delle corrispondenti costruzioni?”¹⁸. La risposta che a queste domande dà l’indirizzo marxista in economia politica (ad esempio Oscar Lange), e cioè il riferimento al cosiddetto carattere storico del procedere marxiano, non basta a giudizio di Luporini, poiché “la stessa storicità ha bisogno di venir fondata nella sua oggettività (oltre che nella sua specificità di campo)”¹⁹. Anche Lenin aveva cercato risposte a queste domande quando, nel 1894, in *Che cosa sono gli amici del popolo?*, aveva cercato di stringere il discorso intorno alle caratteristiche del “criterio oggettivo” introdotto da Marx. Egli ne aveva individuato due aspetti essenziali: in primo luogo lo stesso canone del materialismo storico, la separazione tra i rapporti di produzione come struttura della società e gli altri rapporti sociali, e, in secondo luogo, a partire da questo punto, la possibilità di applicare a tale canone il criterio scientifico alla reiterabilità: criterio che permette di illuminare le regolarità dell’analisi dei rapporti sociali materiali consentendo così la produzione della nozione scientifica di formazione economico-sociale e l’analisi della sua evoluzione empirica come, dice Marx, “processo storico-naturale”²⁰. L’interpretazione di Lenin, pur restando assolutamente superiore alla vaga impostazione di stampo storicistico, non risulta, secondo Luporini, comunque sufficiente; e questo perché lo “stesso riferimento di Lenin all’isolamento operato da Marx dei ‘rapporti di produzione quale struttura della società’ è sì, evidentemente, giusto; tuttavia è un riferimento a qualcosa di troppo ‘largo’, per poter stringere dappresso il criterio oggettivo che ci interessa”²¹.

La legge generale delle formazioni economico-sociali

Ora, a giudizio di Luporini, la risposta all’“insufficienza” di Lenin la si trova direttamente in Marx; si tratta solo di porla in relazione alla serie di problemi qui individuati. Scrive Marx nell’*Introduzione* del 1857 ai *Lineamenti fondamentali di critica dell’economia politica*, nel paragrafo “Il metodo dell’economia politica”: “In tutte le forme di società è una produzione determinata che assegna rango ed influenza a tutte le altre, come del resto anche i suoi rapporti assegnano rango ed influenza a tutti gli altri. È una luce generale in cui sono immersi tutti gli altri colori e che li modifica nella loro particolarità”²². Questa enunciazione di Marx, che, secondo Luporini, è da considerarsi la legge generale delle formazioni economico-sociali, “quella che ne consente la loro oggettiva (non arbitraria) costituzione in modelli determinati”²³, fa esattamente comprendere perché e in che senso i rapporti di produzione vengono chiamati “struttura economica” della società, che “non è affatto nel marxismo un concetto generico o una metafora, bensì una precisa nozione appunto strutturalistica”²⁴, e perché questa struttura deve essere considerata dotata di un carattere ontologico dominante. Questo momento dominante o soverchiante (*ubergreifendes Moment*), che Marx individua, è desunto dall’esperienza, è una determinazione o criterio oggettivo, non un “punto di vista” gnoseologico che si può scegliere a piacere. Commenta in proposito Luporini: “Quale sia infatti, in ogni determinata fase storica della produzione, la categoria dominante non è una scelta che il ricercatore possa compiere ad arbitrio; egli deve soltanto scoprirla attraverso la concreta indagine empirica. Indubbiamente si tratta di una indagine su materiali storici, ma non più ‘storici’ di quelli che si presentano, ad esempio, al fisico (nonché al linguista, ecc.). Storico è, qui, semplicemente uguale ad empirico. Questa conclusione non ha proprio nulla di traumatizzante, se non per i generici storicismi, delle cui confusioni, è proprio giunta l’ora, anche nel marxismo, di sgomberare i nostri cervelli”²⁵.

In questo modo non è esclusa definitivamente la complessità della nozione di storia; ci si incammina invece verso una sua corretta definizione: è nel binomio marxiano “storico-naturale” dove “è racchiuso il punto di partenza (ma soltanto questo) per la ricerca dei caratteri differenziali di una storicità specifica (quella relativa all’accadere economico). Tale strada è oggi l’unica metodologia che sembra aprirsi per una determinazione non verbalistica e non retorica (cioè non semplicemente connessa alla logica della persuasione, invece che a una logica scientifica) della nozione ‘storia’, almeno relativamente al mondo umano”²⁶.

Il “criterio oggettivo”, introdotto da Marx, permette di contrastare ogni relativismo storico e, con esso, ogni “filosofia della storia”; permette di guidare, in maniera scientifica, la scelta del materiale storico, nella sua essenzialità o meno. Scrive Luporini, infatti: “non basta contrapporre essenziale e inessenziale nella scelta dei caratteri empirici (storici) da includere nei modelli teorici, se non si sa quale sia il criterio per la determinazione del cosiddetto essenziale”²⁷.

Il modello teorico del *Capitale* di Marx

Alla luce di queste premesse Luporini ritorna all’analisi del *Capitale*. Benché esso, come modello scientifico, sia da considerarsi tutto sincronico (si occupa infatti dell’“attuale società”), d’altra parte esso non è costruibile se non attraverso inclusioni genetiche, in senso storico. Lo storico-genetico è quindi componente essenziale alla costruibilità del modello. Ciò ci è fatto comprendere dalla legge generale delle formazioni economico-sociali, la quale, però, ci mostra anche che “il carattere appunto dominante (cioè organizzante sistematicamente) che una determinata produzione sempre assume ci fa comprendere la costruibilità del modello, e quindi la posizione subordinata che spetta al momento storico-genetico rispetto a quello genetico-formale, ovvero sistematico”²⁸.

Lo storico-genetico è quindi insieme essenziale e subordinato al genetico-formale; permette a quest’ultimo il massimo di autonomia scientifica e di flessibile applicazione, a condizione però che lo si consideri correttamente come la “presenza di una componente...che dal punto di vista strettamente sistematico va intesa come presenza di una variabile (o insieme di variabili) entro limiti dati”²⁹. Scrive Luporini: “Il *Capitale* di Marx è un modello scientifico interpretativo dell’ordinamento economico borghese, o capitalistico, e nello stesso tempo – necessariamente – una illustrazione della sua genesi storica (secondo leggi). Ciò non sarebbe possibile se la componente genetico-storica non solo non mantenesse la sua presenza autonoma pur entro la forma sistematica, ma se essa non si riflettesse sull’insieme e sul risultato (condizionando appunto la costruzione sistematica). Nell’esecuzione dell’opera ciò comporta che, almeno indirettamente, il *Capitale* contiene anche il modello interpretativo della formazione economico-sociale precedente, quella feudale; in base ai materiali effettivamente studiati da Marx. Questa è la maniera in cui la variabile si determina. Sotto tale angolatura il *Capitale* di Marx contiene anche la descrizione delle transazioni tipiche (forme e leggi) in cui in una determinata società (o complesso più o meno intercomunicante di società, quelle occidentali) si è passati dal modo di produzione feudale a quello borghese”³⁰.

L’essenzialità del genetico-storico e la sua relazione sistematica di subordinazione con il genetico formale assegna al *Capitale* le sue due caratteristiche scientifiche più importanti: “l’universalità” e la “flessibilità” di applicazione”³¹. La posizione engelsiana di sostanziale eguaglianza teoretica tra “modo logico” e “modo storico” di leggere il *Capitale* non permette questa chiarificazione, esclude il genetico-storico come variabile, ed anzi si presta assai facilmente ad una dogmatizzazione, cosa che infatti è avvenuta in senso meccanicistico ed evolucionistico. Luporini ne ricorda due aspetti centrali. In primo luogo, durante il periodo staliniano, si è prodotta la tendenza ad imporre lo schema della storia occidentale (ad esempio il modo di produzione feudale) alla storia dei popoli orientali, espugnando dalla visione marxista il modo di produzione detto da Marx “asiatico”; e, in secondo luogo, si è prodotta l’idea, del tutto meccanicistica, che tutti i popoli, soprattutto quelli cosiddetti

sottosviluppati, dovessero percorrere le stesse tappe di sviluppo dei popoli occidentali (si è pensato quindi il capitalismo in una forma storica “unica”).

Questo tipo di dogmatizzazione, di stampo evoluzionistico, è un esempio sostanziale della scorrettezza derivante dall’identificazione tra il modello teorico presente nel *Capitale* e la sua genesi storica effettiva. È lo stesso Marx a darci un chiaro esempio della sua consapevolezza di questo grave errore quando, in una lettera del 1877, rispondendo ad un redattore della rivista russa *Otecestvennye Zapisky*, scrive: “Egli sente l’irresistibile bisogno di metamorfosare il mio schizzo della genesi del capitalismo nell’Europa occidentale in una teoria storico-filosofica della marcia generale fatalmente imposta a tutti i popoli, in qualunque situazione storica essi si trovino, per giungere infine alla forma economica che, con la maggiore somma di potere produttivo del lavoro sociale, assicura il più integrale sviluppo dell’uomo. Ma io gli chiedo scusa: è farmi insieme troppo onore e troppo torto”³².

In contrapposizione all’errata impostazione evoluzionistica, presente nella lettura del *Capitale* fatta dal redattore russo, che esclude la genesi storica come variabile determinata appunto storicamente, la posizione marxiana indica “la piena disponibilità teorica del modello, anche in direzioni diverse da quella dell’effettiva esperienza storica su cui esso è stato originariamente costruito”. Cioè, attraverso il modello, si può comprendere “come il sistema capitalistico possa venir trasportato, inserito e magari imposto e quindi fatto svolgere in società di esperienza storica (economico-sociale) del tutto diversa da quella delle società occidentali”³³. La lotta contro la deformazione evoluzionistica non deve comunque portarci a negare che in Marx esiste una idea di sviluppo, di relazione e di passaggio tra le diverse formazioni economico-sociali; c’è in Marx, in un certo senso, una idea di evoluzione, che però va chiarita molto attentamente. Scrive Marx: “La società borghese è l’organizzazione storica più sviluppata e differenziata della produzione. Le categorie che esprimono i suoi rapporti, la comprensione della sua struttura, permettono quindi in pari tempo di comprendere l’articolazione e i rapporti di produzione di tutte le forme di società scomparse, sulle cui rovine e con i cui elementi essa si è costruita...L’anatomia dell’uomo fornisce una chiave per l’anatomia della scimmia. Gli accenni a momenti superiori nelle specie animali inferiori possono invece esser compresi solo se la forma superiore stessa è già nota. L’economia borghese fornisce quindi la chiave di quella antica ecc. In nessun caso però procedendo come fanno gli economisti, i quali cancellano ogni differenza storica e in tutte le forme di società vedono sempre quella borghese”³⁴.

Nonostante le apparenze questo passo di Marx non va interpretato in senso evoluzionistico, magari sotto la suggestione del rapporto tra Marx e il darwinismo, che è pure avvenuto; l’analogia ivi presente con il rapporto anatomico uomo-scimmia non deve essere compresa, per quanto riguarda le formazioni sociali, in quel senso. Questo è dimostrato dalle stesse parole di Marx, che, poco oltre, non senza ironia, aggiunge: “La cosiddetta evoluzione storica si fonda generalmente sul fatto che l’ultima forma considerata pensa quelle trascorse come gradini che portano ad essa...”³⁵.

In proposito commenta acutamente Luporini: “Non è dunque il nesso evolutivo fra le diverse formazioni sociali che viene sottolineato da Marx, ma il fatto che muovendo dalla più complessa si comprendono le più semplici. Naturalmente per Marx esiste un ‘processo di sviluppo storico’ della produzione che ha attraversato ‘diverse fasi’: cioè le diverse ‘epoche storiche’ della produzione a cui corrispondono le diverse formazioni sociali. Ma la ricostruzione di questo processo appare nella sua concezione (se non le si sovrappongono immagini allotrie, sia pur sorte in seno al marxismo, posteriormente) possibile solo a posteriori. Il processo stesso infatti non appare dotato di alcuna necessità aprioristica o analitica (altrimenti sarebbe un processo in qualche modo finalistico)...Il processo storico d’insieme e l’ordine successivo delle formazioni economico-sociali non possono venire infatti dedotti dalle leggi generali della produzione, che non sono da tanto; e le leggi specifiche delle particolari formazioni sociali si riferiscono soltanto alle stesse: alla loro genesi e sviluppo. Non che il passaggio dall’uno all’altra sia lasciato da Marx alla pura accidentalità...Ma l’accadere concreto economico-sociale è non meramente accidentale soltanto perché realizza certe possibilità e non al-

tre: e queste possibilità, a loro volta, prese complessivamente, non sono in numero illimitato. Sono anzi in numero assai limitato, come mostra l'elenco delle categorie economiche che le esprimono, e i gradi di sviluppo determinabili delle medesime. Gradi che si evidenziano in rapporto non a un progresso storico totale, ma alla varia collocazione che trovano le categorie economiche nelle differenti formazioni sociali³⁶. Se questa interpretazione è corretta siamo quindi ben lontani dall'alternativa presentata da Engels tra "modo logico" e "modo storico": "qui – scrive Luporini – al 'modo logico' (cioè sistematico) non si presenta proprio nessuna alternativa. È evidente, all'opposto, che solo l'elaborazione sistematica potrà rendere intelligibili i fatti della storia. Senza di essa, il canone del materialismo storico, isolatamente preso, perderebbe quasi completamente la sua efficacia"³⁷. La deformazione evoluzionistica e necessitante, di impianto finalistico, relativa a questo punto cruciale del pensiero di Marx, ha anche ragioni politico-ideologiche, risponde all'esigenza di inculcare in grandi masse oppresse la fede incrollabile nell'avvento del comunismo, presentato infatti come esito e Fine necessario e quindi inevitabile. Ma in questo modo si perde "uno degli aspetti più caratteristici...del pensiero di Marx, a cui è connessa la stessa idea della 'necessità' del passaggio dal sistema borghese al socialista. E cioè il senso dello stringersi dei tempi storici, con l'avvento della società borghese, congiunto a quello dell'allargarsi e unificarsi del teatro d'azione...Ciò che Marx esprimeva, con Hegel e contro Hegel, nel concetto che la storia universale, la *Weltgeschichte*, è soltanto un risultato, ma un risultato ormai presente. La 'necessità' del passaggio dalla società borghese a quella socialista non ha poi in lui nulla di mistico, ma come ogni necessità scientifica è semplicemente legata a certe ipotesi, e da esse dipende"³⁸.

Questa necessità in senso marxiano è stata studiata attentamente dall'ultimo Lukàcs, il quale la fa dipendere dalle condizioni e possibilità reali, che sono intrecciate dialetticamente con le possibili "decisioni alternative" degli uomini e con gli "ulteriori risultati" che queste possono creare, indipendentemente dalla coscienza, sull'accadere storico. Lukàcs descrive molto significativamente questa necessità come "necessità" del "se – allora" (*Werm-Dam-Notwendigkeit*)³⁹. È assai significativo che Lukàcs, come Luporini, colleghi queste riflessioni sulla categoria di necessità con la critica ad Engels ed alla sua "griglia" di lettura del *Capitale*; ed è interessante che entrambi colleghino questa critica con una critica ad Hegel. Per Lukàcs la logicizzazione della storia compiuta da Hegel, e ripresa da Engels, "spoglia la storia della sua forma storica", per Luporini, contro Hegel, la storia universale come risultato non è l'esito di un processo logico predeterminato di stampo storicistico, ma, come per Lukàcs, l'effetto di un processo reale: la costituzione del mercato mondiale⁴⁰.

A questo punto, date queste premesse, si può comprendere fino in fondo il nesso che esiste tra ciò che è stato chiamato genetico-storico e la costruzione sistematica della produzione capitalistica compiuta da Marx. Marx parte dalla formazione economico-sociale data, il modo di produzione capitalistico, ma presa astrattamente come generale sistema dell'economia mercantile. Il carattere astratto di questa operazione (ma ricordiamo che astratto per Marx non significa assolutamente inesistente o irreali: non a caso parla di "astrazione concreta") è dimostrato dal fatto che Marx non include il "sistema dell'economia mercantile" tra i modi di produzione che designano lo sviluppo della formazione economica della società. Scrive Luporini: "è appunto questa iniziale operazione astrattiva a determinare potenzialmente fin dal primo momento l'universalità e flessibilità del modello. Ed è in funzione di essa che il passaggio da una formazione sociale precedente si presenta non come valore necessariamente predeterminato, ma come una variabile entro certi limiti. L'applicazione del modello a un qualsiasi *concretum* storico-sociale è resa, per latro, possibile solo dalla presenza di questi limiti, i quali coinvolgono sempre certe condizioni costituite storicamente, ma non di per sé (per necessità teoretica, cioè logicamente analitica), legate a questa piuttosto che a quell'altra formazione sociale antecedente"⁴¹.

Nel caso del sistema borghese-capitalistico le condizioni storiche a cui fa riferimento Luporini si riassumono nella presenza e disponibilità del lavoratore libero, nella definizione che ne dà Marx:

“Dunque per trasformare il denaro in capitale il possessore di denaro deve trovare sul mercato delle merci il lavoratore libero; libero nel duplice senso che disponga della propria forza lavorativa come propria merce, nella sua qualità di libera persona, e che, d’altra parte, non abbia da vendere altre merci, che sia privo ed esente, libero da tutte le cose necessarie per la realizzazione della sua forza-lavoro...Una cosa è evidente, però, la natura non produce da una parte possessori di denaro o di merci e dall’altra puri e semplici possessori della propria forza lavorativa. Questo rapporto non è un rapporto risultante della storia naturale e neppure un rapporto sociale che sia comune a tutti i periodi della storia. Esso stesso è evidentemente il risultato d’uno svolgimento storico precedente, il prodotto di molti rivolgimenti economici, del tramonto di tutta una serie di formazioni più antiche della produzione sociale. Anche le categorie economiche che abbiamo già considerato, portano le tracce della loro storia. Nell’esistenza del prodotto come merce, sono racchiuse determinate condizioni storiche. Per divenire merce, il prodotto non dev’essere prodotto come mezzo immediato di sussistenza per colui che lo produce. Se avessimo indagato per vedere in quali circostanze tutti, o anche soltanto la maggior parte dei prodotti, assumono la forma di merce, avremmo trovato che ciò avviene soltanto sulla base di un modo di produzione assolutamente specifico, cioè dal modo di produzione capitalistico. Ma tale ricerca era estranea all’analisi della merce. La produzione delle merci e la circolazione delle merci possono aver luogo anche se la massa, di gran lunga preponderante, dei prodotti destinati al fabbisogno del produttore, non si trasforma in merce, e dunque anche se ci manca ancor molto a che il processo sociale della produzione sia dominato in tutta la sua estensione e in tutta la sua profondità dal valore di scambio. La rappresentazione del prodotto come merce esige una divisione del lavoro entro la società, tanto sviluppata che la separazione fra valore d’uso e valore di scambio, che nel commercio di permuta diretta comincia soltanto, sia già compiuta.

Tale grado di sviluppo è però comune a formazioni sociali economiche storicamente diversissime l’una dall’altra”⁴². In questa pagina di Marx è espressa chiaramente la necessità della componente storico-genetica per la costruzione del modello dell’economia capitalistica, ma anche, e insieme, il suo carattere di variabili entro certi limiti, nettamente indicato dall’ultima frase. Concludendo questa serie di argomentazioni, scrive infatti Luporini: “la presenza di siffatta variabile è ciò che rende possibile la costruzione sistematica del modello: il genetico-formale che lo caratterizza dipende dal genetico-storico in quanto variabile. Si tratta di due aspetti di una sintesi (sincronico-genetica, o, più semplicemente, sistematico-genetica) fra loro inseparabili, in base alla costituzione del modello in questione. Che altrimenti andrebbe in pezzi”⁴³.

La realtà come sensibile/sovrasensibile

Ora Luporini passa ad analizzare l’argomento proprio del saggio e cioè il rapporto tra l’analisi compiuta da Marx nel *Capitale* e la nozione di “realtà”, e lo fa iniziando dal punto di partenza dello stesso Marx: la merce. Per questa analisi Luporini si riferisce, oltre che alla prima sezione del *Capitale*, all’ultimo lavoro economico di Marx, le *Glosse marginali al manuale di economia politica di Adolph Wagner* ⁴⁴, in cui si trovano utili elementi di precisazione. In questo lavoro Marx, di principio, definisce la merce in due modi: come la “forma sociale più semplice in cui si presenta il prodotto del lavoro nell’attuale società”, ma anche come un concretum, come il “più semplice concreto economico da analizzare”. In proposito Luporini scrive: “La comprensione del *Capitale* di Marx è in ultima analisi tutta legata all’intelligenza di questo punto: rendersi conto del perché l’analisi di tale concretum sia fin dall’inizio un’analisi di ‘forme’ che si sviluppano organicamente”⁴⁵. Il riferimento di Marx alla merce come concreto non va relazionata alla qualità del prodotto del lavoro in quanto valore d’uso o oggetto d’uso (in contrapposizione al valore di scambio, che ne costituirebbe la forma). La merce, scrive Luporini, “ha sì tale ‘doppia esistenza’, ma essa è un concretum per Marx non soltanto come valore d’uso, ma proprio in quella complessità che fin da principio possiede in quanto merce”⁴⁶. È lo stesso Marx ad indicarci questo aspetto quando, nelle stesse *Glosse a*

Wagner, introduce una terza definizione della merce come “figura” (espressione di chiara origine hegeliana), come “concreta figura sociale del prodotto del lavoro”. In proposito Luporini commenta: “La ‘figura’ si distingue dalla semplice ‘forma’ (non ci sarebbe senza quest’ultima) in quanto contiene un esplicito riferimento al ‘contenuto’ (*Inhalt*) della forma stessa. Il contenuto (si tratta, nella fattispecie, del valore) non ha infatti fenomenicamente la medesima determinazione della ‘forma’”⁴⁷. Il relazionarsi delle caratteristiche di queste tre definizioni lo troviamo in opera nell’andamento iniziale del *Capitale*, dove Marx analizza la merce “dapprima nella forma nella quale essa appare”, cioè in quella forma fenomenica che è il “valore di scambio”. Nel *Capitale* troviamo infatti un primo avvio di analisi del “valore di scambio”, che viene in qualche modo sospeso per compiere una determinazione autonoma del “valore”, quale oggettivazione di “lavoro” in quanto “astrattamente umano”; dopodiché si riprende l’analisi della forma fenomenica del valore, cioè del valore di scambio stesso. Luporini si chiede il motivo di tale situazione iniziale in qualche modo oscillante: “perché siffatto andirivieni? Appunto perché forma e contenuto non coincidono, non sono il medesimo... cioè tra le rispettive determinazioni sussiste una ‘hegeliana’ differenza. Che è appunto ciò che tutta l’economia classica non ha colto, confondendo ‘valore di scambio’ con ‘valore’. La criticità della situazione iniziale... è racchiusa intermanete in tale differenza. Si tratta infatti di una differenza di enorme importanza perché la forma fenomenica, la *Erscheinungsform* (‘valore di scambio’), non rivela immediatamente il proprio ‘contenuto’, ciò di cui essa è *Erscheinung* (il ‘valore’), ma tende invece a nascondere”⁴⁸. Per questo il compito della critica dell’economia politica è quello di mettere in evidenza questo nascondimento mediante, come è noto, il disvelamento del plusvalore. “Ma questo rapporto di nascondimento – scrive Luporini – non è per questo abolito nella realtà, finché il modo di produzione rimane lo stesso”⁴⁹. In questo caso allora la forma fenomenica del valore dà luogo a quello che Luporini chiama una “parvenza inevitabile”⁵⁰. La parvenza per cui i rapporti tra gli uomini, in quanto legati a cose, appaiono come rapporti tra cose: il tema cioè della reificazione o, più specificamente nel *Capitale*, dal feticismo delle merci. È interessante notare che Luporini, solo partendo da una impostazione corretta, supera in merito sia le posizioni del marxismo economicista, sia quelle del cosiddetto “marxismo occidentale” (espresse, in particolar modo, dal giovane Lukàcs, nel 1923, in *Storia e coscienza di classe*).

Contro l’economicismo, che considera la reificazione come un tema laterale, una conseguenza sociale-esistenziale, o peggio come un tema di matrice speculativa, Luporini conferma la sua strutturale importanza per comprendere il concetto stesso di realtà in Marx. Il “marxismo occidentale”, invece, considera sì la reificazione una questione centrale, ma la identifica con la concretizzazione materialistica del concetto hegeliano di alienazione, che, a sua volta, è identificato con il processo di oggettivazione. In questo modo si introduce nel marxismo la contrapposizione ontologica tra soggetto e oggetto e, di conseguenza, il suo superamento, di matrice hegeliana, in un soggetto-oggetto identico: soggetto assoluto che oltrepassa l’alienazione e con essa, perché ad essa identificata, anche l’oggettivazione; si apre così la strada all’abbandono del fondamento materialistico del marxismo. Contro questa impostazione, criticata già, anche se indirettamente, in *Verità e libertà*⁵¹, Luporini, come si è visto, riconduce la reificazione alla sua determinatezza storica e alla specificazione particolare che essa trova nel modo di produzione capitalistico.

La reificazione, in quanto situazione storica, è superabile concretamente, ma solo con il superamento di questo modo di produzione, a cui essa è strutturalmente legata. La reificazione non è assolutamente identificabile con il “naturale” comportamento alienativi presente nel lavoro e nella prassi umana, e non è superabile dentro un astratto percorso logico, se pur dialettico (e qui abbiamo di nuovo una profonda critica alla hegeliana “logicizzazione della storia”). La realtà complessa del modo di produzione capitalistico racchiude in se anche una “parvenza inevitabile”: “parvenza” perché nasconde una realtà più “vera”, originaria, l’estorsione del plusvalore; “inevitabile” perché è essa stessa realtà e realtà strutturale, cioè necessaria all’esistenza dell’intero sistema; scrive infatti

Luporini: “Non appena in un settore qualsiasi dell’economia si produce in vista dello scambio (cioè compare la ‘merce’) ha luogo anche quella ‘illusione’ (*Täuschung*) o quella ‘parvenza’ (*Schein*) oggettiva, al livello delle forme fenomeniche”⁵². È evidente che in questa situazione siamo ben lontani dalla posizione di Engels, espressa nel *Ludwig Feuerbach*, che abbiamo ricordato all’inizio. A questo livello non basta più la critica dell’ideologia, delle “ubbie idealistiche”, perché i fatti si presentano nel loro nesso interno. La reificazione non è una “ubbia idealistica”, ma un fatto concreto che ne mistifica altri. Per Marx, però, la merce non è soltanto una merce; essa è anche una “cosa” (*Ding*), un “oggetto d’uso” (*Gebrauchsgegenstand*), e questo carattere è indispensabile alla costituzione della merce stessa. Scrive Luporini: “nel caso della ‘merce’ l’oggetto d’uso, vale (*gilt*) come pura e semplice oggettivazione di lavoro umano. Tale ‘oggettivazione’ non appare (*erscheint nicht*) nella ‘forma naturale’ (*Inhalt*), abbiamo già visto, ‘viene rappresentato come carattere oggettivo della cosa’ (*als gegenständlicher Charakter der Sache dargestellt ist*)...Rimane tuttavia anche dopo la ‘critica’ – dopo la denuncia del ‘carattere di feticcio della merce’ e il disvelamento del suo ‘arcano’, anzi emerge come risultato di essa – che il lavoro umano sociale utile produce una sfera dell’oggettività (*Gegenständlichkeit*) diversa da quella naturale, ancorché edificata su questa. È il mondo dei rapporti sociali (storico-sociali) di cui l’economia costituisce la base perché è la sfera in cui l’uomo dapprima oltrepassa le proprie determinazioni naturali, cioè diventa uomo (individuo sociale)”⁵³.

Questa sfera dell’oggettività propria dell’essere sociale, cioè dell’attività pratica, sensibile-intelligente e tecnico-finalistica, dell’uomo, non ha il mero carattere “materialistico-sensualistico” della realtà di Feuerbach e nemmeno il carattere “idealistico” (se pur oggettivo) della realtà di Hegel. Marx, per indicare la specificità di questo carattere differente, utilizza la designazione molto significativa di “sensibile-sovrasensibile”. Scrive Marx: “A prima vista, una merce sembra una cosa triviale, ovvia. Dalla sua analisi risulta che è una cosa imbrogliaiosissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici. Finché è valore d’uso, non c’è nulla di misterioso in essa, sia che la si consideri dal punto di vista che essa soddisfa, con le sue qualità, bisogni umani, sia che riceva tali qualità soltanto come prodotto di lavoro umano. È chiaro come la luce del sole che l’uomo, con la sua attività, cambia in maniera utile a se stesso le forme dei materiali naturali. Per esempio quando se ne fa un tavolo, la forma del legno viene trasformata. Ciò non di meno, il tavolo rimane legno, cosa sensibile e ordinaria. Ma appena si presenta come merce, il tavolo si trasforma in una cosa sensibilmente sovrasensibile. Non solo sta con i piedi per terra, ma, di fronte a tutte le altre merci, si mette a testa in giù, e sgomitola dalla sua testa di legno dei grilli molto più mirabili che se cominciasse spontaneamente a ballare”⁵⁴. Questa peculiare espressione marxiana (sensibile-sovrasensibile), scrive Luporini, “non è la designazione di una coppia, bensì di una sintesi e in un certo modo (per un suo lato) di una ‘sintesi a priori’. Ma la cui origine è storico-genetica, come ogni determinazione del ‘mondo dell’uomo’ che si ponga al di sopra dei rapporti puramente animali, o li riassorba in sé. In essa il termine ‘sovrasensibile’ non designa nulla di sovrannaturale, o anche soltanto di ‘extrafenomenico’ (nonostante la ‘inevitabile parvenza’ di cui abbiamo parlato) perché la concezione marxiana dell’apparire fenomenico risulta qui, almeno per un aspetto (che è però decisivo), simile alla hegeliana; opposta cioè comunque a quella di Kant”⁵⁵. Infatti sia per Hegel che per Kant il fenomeno contiene in sé un rinvio ad altro, ma per Kant questo rinvio rimanda a qualcosa di in conoscibile, la famosa “cosa in sé”, ed indica una separatezza totale tra due campi rigidamente stabiliti. Per Hegel, invece (e così anche per Marx, se pur dentro una interpretazione differente, di tipo materialistico) questa separatezza ed eterogeneità non sussiste: la differenza-relazione tra il fenomeno e l’essenza è sempre penetrabile in ogni sua parte, mediante la conoscenza scientifica. In questo senso il termine “sovrasensibile” in Marx “designa semplicemente il riflesso della socialità (*Gesellschaftlichkeit*) in quanto essa è presente e operante nel prodotto del lavoro, e cioè, come si è visto, il ‘carattere sociale del lavoro ‘in quanto ‘dispendio di lavoro sociale’”⁵⁶. In questo modo Luporini ha delucidato l’insieme della sfera oggettuale del mondo umano, secondo Marx. In questo contesto, allora, si

comprende fino in fondo l'affermazione iniziale di questo saggio e cioè che nel marxismo originario (come del resto in Hegel) il problema della conoscenza, in senso stretto, non esiste: "L'uomo, in quanto animale sociale, vive e opera all'interno di forme fenomeniche prodotte dalla sua stessa attività (sensibile-intelligente) necessariamente indirizzata, innanzitutto, alla produzione e riproduzione della propria vita materiale. Il problema che si presenta è quello della riduzione scientifica di tali forme fenomeniche; cioè il problema è quello della scienza"⁵⁷.

L'impostazione marxiana va alla ricerca della genesi sistematica e storica dei processi reali e del loro sviluppo, ed è quindi di matrice ontologica e non gnoseologica. "L'impostazione del Capitale – continua Luporini – è la risposta critica all'esigenza di siffatta riduzione, per quanto concerne l'economia politica. Una riduzione, o riconduzione, dell'apparente al non apparente, attraverso la quale risultino spiegati i modi dell'apparente stessa, e quanto vi è in essa di reale o di irreale. Sotto tale riguardo (e non sotto quello di un mero sperimentalismo cosiddetto galileiano) l'analogia è profonda con il procedere delle scienze della natura dal '600 ad oggi"⁵⁸. La "riduzione scientifica" operata da Marx è comunque decisiva per il campo relativo alle scienze dell'uomo, ed è quindi fondamentale per ognuna di esse.

La realtà degli uomini e la questione dell'umanesimo di Marx

Da tutte queste considerazioni Luporini trae un'ulteriore domanda: che cos'è quella realtà che noi stessi siamo, gli "uomini"? Si pone cioè il problema, di nuovo, dell'umanesimo o meno di Marx. A questo livello la quasi piena concordanza teorica di Luporini con Althusser, dimostrata finora, mostra un'importante incrinatura: per Luporini la giusta critica radicale di ogni forma di storicismo non include, come per Althusser, il rifiuto necessario di ogni umanesimo. Come è noto nella storia del marxismo questo tema è stato messo in relazione all'analisi dello sviluppo, della coerenza e della continuità, del pensiero di Marx, dalle opere giovanili a quelle della maturità. Per Althusser è proprio in questo contesto che si situa la "rottura epistemologica" interna al pensiero di Marx.

Il giovane Marx, quello soprattutto dei *Manoscritti* del '44, pone a fondamento della sua riflessione una antropologia filosofica di tipo umanistico (il comunismo come naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura), mentre il Marx maturo l'abbandona completamente grazie ad un innovativo approccio scientifico (il materiale storico), il quale muove i primi passi nell'*Ideologia tedesca*, per giungere a completamento nel *Capitale*. Luporini è essenzialmente d'accordo con questa posizione; egli crede che in Marx ci sia un effettivo trasferimento dei fondamenti teorici da un ambito "filosofico" ad uno "scientifico". Ma da ciò non crede "di dover trarre conseguenze liquidatrici per il cosiddetto 'umanesimo' marxista, come fa Althusser, poiché in tale operazione liquidatoria vengono confuse due questioni affatto diverse: quella, appunto, dei fondamenti; e l'altra di una problematica dell'animale uomo (e, se vogliamo, del suo destino) nel quadro del marxismo"⁵⁹. Per affrontare questo tema, però, non si tratta, secondo Luporini, di tornare o peggio fermarsi al giovane Marx, bensì di muovere dalle basi scientifiche del marxismo e da tutti gli altri fondamenti scientifici ad esso integrabili, ad esempio la psicoanalisi. Nel giovane Marx dei *Manoscritti* del '44 esiste un salto tra la critica al "comunismo rozzo", assai elaborata e la concezione che gli si contrappone, la quale è essenzialmente la raffigurazione di un risultato. Qui il tema dell'emancipazione umana è interpretato quale integrale soluzione (comunistica) di tutte le antinomie conosciute (e, si direbbe, conoscibili) relative all'uomo. Scrive, infatti, Marx: "Il comunismo come soppressione positiva della positiva della proprietà privata intesa come autoestraniazione dell'uomo, e quindi come reale appropriazione dell'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo; perciò come ritorno dell'uomo per sé, dell'uomo come essere sociale, cioè umano, ritorno completo, fatto cosciente, maturato entro tutta la ricchezza dello svolgimento storico sino ad oggi.

Questo comunismo s'identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanesimo, in quanto umanismo giunto al proprio compimento, col naturalismo; è la vera risoluzione

dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, la vera risoluzione della contesa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e la specie. È la soluzione dell'enigma della storia, ed è consapevole di essere questa soluzione"⁶⁰. Il "salto" a cui abbiamo fatto riferimento è l'indicatore di una profonda mancanza, che Marx non poteva colmare perché nei *Manoscritti* non ne aveva i mezzi concettuali, non derivabili infatti da una antropologia filosofica; la mancanza che "concerne ciò che nella terminologia del marxismo maturo si chiama 'formazione sociale (o economico-sociale), che a sua volta presuppone la nozione dei rapporti di produzione, nella loro dialettica con le forze produttive. Socialismo e comunismo non possono non rientrare anch'essi in tale nozione (e quindi non venire a costituire, a un certo punto, uno stato di cose)"⁶¹.

Tuttavia Luporini riconosce che già nei *Manoscritti* del '44 è presente un primo germe di tale nozione. Infatti nella sezione dedicata al lavoro estraniato, Marx scrive: "Col lavoro estraniato l'uomo costituisce non soltanto il suo rapporto con l'oggetto e con l'atto della produzione come rapporto con forse estranee ed ostili; ma costituisce pure il rapporto in cui altri uomini stanno con la sua produzione e col suo prodotto, e il rapporto in cui egli sta con questi altri uomini"⁶². Generalizzando questa riflessione oltre i limiti del discorso sul lavoro estraniato, si intravedono i concetti di rapporti di produzione e di struttura economica della società. Per Luporini ciò è di estrema importanza; infatti, a partire da questo punto non c'è "più bisogno di presupporre negli individui una misteriosa e metafisica 'qualità sociale'; essenza la cui 'oggettivazione' produrrebbe la società e le sue istituzioni. Basta constatare e presupporre il fatto empirico del lavoro umano associato (di individui, cioè, associati e cooperanti, in qualche modo, nella produzione e riproduzione della loro vita materiale) la cui origine non spetta alla filosofia bensì a scienze empiriche ricercare e ricostruire per rendersi conto delle forme della società, delle loro mutazioni e dei loro svolgimenti"⁶³. Da questa scoperta fondamentale si deduce anche l'erroneità e la metafisicità della diametrica contrapposizione tra individuo e società; "gli individui sciolti – scrive Luporini – non li troviamo mai. Li troviamo o prigionieri nelle loro determinazioni naturali o condizionati dai 'rapporti sociali', o nel collegamento, che contiene necessariamente una componente genetica, dalla prima alla seconda situazione.

Questo non significa affatto però che l'individuo venga dissolto nelle relazioni sociali. All'opposto: questo significa che il problema dell'individuo non è semplice, e può essere correttamente impostato solo a partire dalla situazione indicata"⁶⁴. A seguito di tale situazione è spiegato perché l'espressione "individuo sociale", uno dei termini-chiave del marxismo maturo, non ha in Marx alcun colorito essenzialistico. Commenta Luporini: "La rottura con l'essenzialismo fa tutt'uno con la rottura con l'antropologia filosofica. Ad esso è sostituito un peculiare operativismo che un suo fondamento la nozione di lavoro umano e di produzione (in senso economico), ma che non deriva necessariamente dal lavoro ogni modello di prassi (come erroneamente crede Althusser): per il fatto stesso che il lavoro, in quanto di individui sociali, oltre che produrre oggetti d'uso, genera e mantiene in vita rapporti sociali (e quindi pratici) che hanno uno status ontologico toto genere diverso da quello della produzione materiale"⁶⁵. Tra il "germe" iniziale presente nei *Manoscritti* del '44 e lo sviluppo successivo del pensiero di Marx esiste, secondo Luporini, un testo di passaggio, rappresentato dalle *Tesi su Feuerbach*: esse "costituiscono un testo bifronte: il ponte, o meglio la sottile passerella lanciata sulla 'rottura epistemologica' che si è venuta producendo. Nel senso che costituiscono (complessivamente), per un verso il bilancio critico del lavoro compiuto, per altro verso l'apertura sulla nuova problematica"⁶⁶.

Questa apertura è particolarmente evidente nella VI tesi in cui Marx afferma: "...l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia imminente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'"insieme dei rapporti sociali"⁶⁷. Il carattere di passaggio di questa tesi è evidenziato dal fatto che in Marx e in Feuerbach vi è un termine comune che rimane fisso nel cammino marxiano dall'antropologia filosofica al materialismo storico, e cioè l'individuo (o meglio, gli individui, nella loro pluralità). Esso è,

per Marx, sempre in rapporto con un altro termine: quest'ultimo, nell'antropologia filosofica, e il "genere", mentre nella VI Tesi (e in seguito) è invece "l'insieme dei rapporti sociali. In entrambi i casi il secondo termine ha la funzione di costituire il legame tra gli uomini. "Ma – scrive Luporini – la sostituzione del secondo termine cambia anche la natura del legame e la sua localizzazione. Nel caso di Feuerbach (antropologia filosofica) l'individuo è inizialmente preso come isolato e quindi 'astratto' ed a esso si contrappone l'astrazione del genere.

Questa è a sua volta concepita come 'astrazione immanente' agli individui, 'universalità interna', che stabilisce tra loro un legame puramente 'naturale' ('naturale e muto', dice suggestivamente Marx). È una struttura che lascia fuori di sé, che non riesce cioè ad includere il 'corso della storia'. Nel nuovo rapporto invece non è il 'genere' ad essere interno agli individui ('astrazione immanente'), bensì sono gli individui ad essere collocati nell'"insieme dei rapporti sociali"⁶⁸. Dunque, continua Luporini, "nella VI Tesi la rottura con il fondamento antropologico-filosofico è compiuta nettamente. Siamo nello stesso tempo assai vicini all'interpretazione di Althusser e assai lontani da essa. Francamente, nonostante i grandi meriti che sono da riconoscerle, tale interpretazione ci sembra perdere per strada un termine che rimarrà sempre centralissimo nel discorso scientifico di Marx: gli individui umani nella loro pluralità individuale, che, congiunta al riconoscimento della loro concretezza sensibile, rappresenta in Marx il retaggio antispeculativo feuerbachiano (gli 'individui umani viventi' come unico 'presupposto' della storia, secondo la nota formulazione che si trova nella *Ideologia tedesca*).

La scientificità del discorso di Marx consiste, mi sembra, anzi proprio in questo: nel pensare le strutture in funzione degli individui (e viceversa): che nel caso in questione sono gli individui umani. Uno strutturalismo che perda o, in qualche modo, consumi tale presupposto (in cui gli unici individui o unici discreti divengano le strutture stesse) è mera ideologia, anche se di apparenza scientifica"⁶⁹. In definitiva, secondo Luporini, il rifiuto da parte di Althusser di ogni umanismo, lo porta a perdere una grande ricchezza dialettica presente in Marx, riguardo al tema dell'individuo sociale. Ma questa mancanza non può essere considerata laterale, perché comporta una possibile interpretazione riduttiva, immancabilmente ideologica, la quale non permette di distinguere il significato dell'astrazione marxiana dalla complessità e pluralità della concretezza reale. È vero che Marx assume gli uomini come "nudi individui", in quanto "portatori" (*Trager*) dei rapporti sociali, ma questa astrazione ha valore scientifico solo in funzione dei rapporti di produzione; non indica la realtà complessiva dell'uomo in senso concreto e plurale⁷⁰. Marx ha messo in luce il segreto del "valore" (ha scoperto cioè il "plusvalore") quando ha trovato la differenza tra il lavoro e la forza-lavoro: non è il lavoro ad essere una merce; non è il lavoro ad essere venduto sul cosiddetto "mercato del lavoro", bensì la forza-lavoro. ma la forza-lavoro è un'astrazione: non è essa che va al mercato del lavoro, bensì un uomo in carne ed ossa, il lavoratore; qui egli ha di fronte un altro uomo in carne ed ossa, il capitalista, che è portatore in senso opposto, dello stesso rapporto di produzione. Ma in carne ed ossa io percepisco sensualisticamente uomini grassi, magri, bianchi, scuri, ecc., non capitalisti ed operai. Per gli uomini siamo quindi di fronte ad una realtà complessa.

Scrivono infatti Luporini: "Anche l'individuo umano nella sua realtà (quella realtà storico-sociale per cui 'l'uomo è il mondo dell'uomo') è dunque 'sensibile-sovrasensibile': correlativamente a quanto accade per le 'cose' in quanto, al di là della loro 'forma naturale', esse sono prodotti utili del lavoro sociale. In altre parole: in quanto storico-sociale il soggetto umano ha gli stessi caratteri (perché li produce) della sfera oggettuale dei suoi 'valori d'uso' (quando essi siano non semplici 'oggetti naturali', ma altresì oggettivazioni del suo lavoro sociale o inglobati nella sua sfera)"⁷¹.

Questa condizione è da considerarsi strutturale e non accidentale; la sua comprensione è quindi di fondamentale importanza; ma essa "non è affatto la soluzione del problema dell'individuo (di quella realtà che noi stessi siamo), ma solo il punto di partenza per impostare il problema"⁷². Per ogni ricerca relativa agli uomini esiste cioè una condizione iniziale necessaria, che ha "come obbligatorio

punto di riferimento (il) rapporto funzionale tra individui e formazione economico-sociale specificata, o data”⁷³.

La dialettica di Marx

La realtà in senso marxiano ha, come si è visto, un segno fortemente contraddittorio e quindi un carattere marcatamente dialettico. Ritorna così, nelle conclusioni delle riflessioni di Luporini, il tema della dialettica e del rapporto tra Marx e Hegel. Nel famoso poscritto alla II edizione del I Libro del *Capitale*, Marx aveva intavolato con Hegel un duplice rapporto: dal punto di vista storico si era professato suo “scolaro”, dal punto di vista sistematico aveva affermato che il suo metodo non solo era differente da quello hegeliano, ma che ne era direttamente l’opposto: “Per Hegel il processo del pensiero, che egli, sotto il nome di Idea, trasforma addirittura in soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del processo del pensiero. Per me, viceversa, l’elemento ideale non è altro che l’elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini”⁷⁴.

In questo passo marxiano compare la coppia categoriale “materiale-ideale”, da cui deriva, nel marxismo, la contrapposizione tra idealismo e materialismo. In accordo con le argomentazioni fin qui svolte, Luporini avverte che sarebbe del tutto sbagliato interpretare il marxismo come se in esso la nozione di realtà si esaurisse e risolvesse soltanto nel secondo termine; tutto il discorso sulle “forme fenomeniche” è sufficiente a dimostrare l’erroneità di questa tesi, il suo meccanismo dogmatico. Secondo Luporini quel che è essenziale nel marxismo “è la precedenza di ciò che è inteso con il secondo termine, rispetto a ciò che è inteso col primo: precedenza sia in senso genetico-storico, sia in senso sistematico”⁷⁵.

Qui rintracciamo ancora una volta un punto essenziale del ragionamento di Luporini: troviamo il trasferimento sul piano ontologico (genetico-storico e sistematico) e metodologico di ciò che Marx ha definito “momento soverchiante” (*Ubergreifendes Moment*) in merito alla definizione del concetto di struttura come reale basis. Il momento soverchiante non è soltanto una scoperta empirica condizionata storicamente, la scoperta del fondamento economico della costruzione e sviluppo di ogni società, ma criterio scientifico generale di interpretazione della realtà, il canone stesso del materialismo storico. Questo punto decisivo caratterizza essenzialmente la differenza tra il marxismo e l’hegelismo, ma non dice molto, da solo, sulla questione della dialettica in Marx e sulla relazione di continuità o meno con Hegel.

Secondo Luporini, in proposito, non serve arrovellarsi sulle parole che Marx ci ha lasciato direttamente dedicate a tale problema: quelle famose relative alla liberazione della dialettica hegeliana dalla “scorza mistica” (*mystische Hulle*) per scoprirne il “nocciolo razionale” (*rationeller Kern*). Nello stesso tempo Marx presenta il suo “metodo dialettico” come il “diretto opposto” (*direkter Gegenteil*) di quello hegeliano (nel poscritto già citato) e anche come il medesimo, solo “applicato” (*angewandt*) in “maniera critica”⁷⁶.

Per Luporini la strada giusta muove dall’analisi della effettiva applicazione della dialettica in Marx. La concezione materialistica della storia di Marx si fonda su un criterio o canone di interpretazione scientifica, sulla ricerca del momento soverchiante. Esso consiste nell’isolamento del processo sociale della produzione, il quale mette in luce una totalità dinamica assunta come reale basis, come base materiale della società. A questo livello troviamo la dialettica fondamentale tra forze produttive e rapporti di produzione. Riassumendo Marx Luporini scrive: “I rapporti di produzione (rapporti fra uomini, di cui gli uomini sono portatori, da cui gli uomini sono condizionati) nascono dalle forze produttive (di cui la primaria è l’uomo stesso o la sua forza-lavoro, applicata alla natura) come loro forme di sviluppo (*Entwicklungsformen*).

Con l’ulteriore sviluppo delle forze produttive i rapporti di produzione si arrovesciano (*schlagen... um*) in catene delle medesime. Cioè è nata una ‘contraddizione’, a cui corrisponde nella realtà stori-

ca ‘un’epoca di rivoluzione sociale’⁷⁷. Tale percorso, in apparenza assai semplice, è in realtà il fondamento, ma solo questo, di una situazione concreta assai complessa, che a partire dalla divisione del lavoro, si compone di gruppi sociali diversi, dei loro rapporti antagonistici e del conflitto, latente o aperto, che di conseguenza si instaura (che non è detto che sia soltanto quello tra capitale e lavoro). “Perciò quella dialettica – continua Luporini – costituisce, appunto, un criterio o canone di interpretazione, non è una chiave universale che apra, aprioristicamente, le porte segrete della storia: questa anche dal punto di vista dell’accadere economico sociale e delle mutazioni che attraverso di esso si presentano va studiata e indagata in tutte le sue particolarità e particolari contraddizioni...La conclusione è questa: abbiamo una dialettica di ‘contraddizioni’ che nessuna ‘ragione’ (*Vernunft*) può conciliare. Esse rappresentano forze e situazioni ‘reali’ e vengono soppresse solo quando nel conflitto la vittoria di una di queste forze reali sopprime le basi o fonti della contraddizione stessa”⁷⁸.

Esiste quindi una rappresentazione mentale della dialettica, che è fondamentale per l’analisi scientifica, ma che non risolve in sé, in una eventuale sintesi, la realtà contraddittoria, la differenza tra i poli della contraddizione. Non a caso in un appunto posto alla fine della Introduzione del ’57, Marx scrive: “Dialettica dei concetti di forza produttiva (mezzi di produzione) e di rapporto di produzione, una dialettica di cui si devono determinare i limiti e che non annulla la differenza reale”⁷⁹.

In questo passo va messo in rilievo la contrapposizione tra il sostantivo “concetti” e l’aggettivo “reale”; la dialettica concettuale trova il suo limite nel non poter annullare la dialettica reale delle differenze; è quindi nella realtà materiale, e non nel pensiero, che dobbiamo scorgere il presentarsi e lo sviluppo delle contraddizioni. Il canone del materialismo storico trova qui il suo nucleo dialettico dove però assolutamente non si esaurisce. Scrive Luporini: “L’accadere storico complessivo (sincronicamente parlando) è un intreccio di specificità diverse, come indica il canone stesso. In concreto, cioè, non esiste una società puramente economica. I rapporti di produzione non sono tutta la società, ma solo la sua ‘anatomia’, o il suo ‘scheletro’. La struttura economica non è tutta la struttura della società. Vi sono altre ‘forme’ che costituiscono la cosiddetta sovrastruttura. L’organismo sociale è sempre la totalità strutturata e sincronica del loro insieme. Il carattere di ‘reale basis’ della ‘struttura economica’ indica solo il *versus* che rende intelligibile la struttura d’insieme”⁸⁰.

Qui Luporini riconferma di nuovo un punto fondamentale di carattere ontologico e metodologico: il “momento soverchiante”, la “determinazione in ultima istanza” non mette la parola fine alla comprensione della realtà, ma indica solo il *versus* (ontologico) che la rende intelligibile come totalità, come struttura d’insieme. Da questo punto di partenza, da questo “criterio oggettivo, si aprono le possibilità “scientifiche” di interpretazione e trasformazione della realtà sociale, che sono tutte da costruire, e, in parte, ma solo in parte, costruite anche da Marx. Dal nucleo dialettico tra forze produttive e rapporti di produzione, enunciato da Marx, non si deve arrestare il cammino, come in parte hanno fatto i marxisti, a partire già da Engels, i quali si sono accontentati di parlare di “azione reciproca” (*Wechselwirkung*) tra le parti del sistema sociale (in generale tra struttura e sovrastruttura). È Marx stesso infatti ad individuare un problema più profondo e di ben altra portata: quello dell’ineguale sviluppo delle altre attività umane. Su questo punto Luporini, seguendo il ragionamento che Marx compie alla fine della *Introduzione* del ’57, interpreta, credo, a senso unico: quello della discrepanza tra l’alto livello raggiunto da alcune attività umane (quella artistica o quella relativa all’elaborazione dei sistemi giuridici, ad esempio) e la “povertà” della produzione materiale; individua cioè il problema importantissimo dell’eredità storica e culturale nel passaggio da una formazione sociale ad un’altra, della “permanenza e trasmissione dei valori”⁸¹. Ma esiste un’altra questione, a questa comunque correlata, forse oggi più importante, che possiamo individuare plasticamente leggendo inversamente le intuizioni di Marx: quella cioè della discrepanza sempre più ampia tra il grandissimo sviluppo delle capacità produttive dell’umanità e lo sviluppo in senso umano della per-

sonalità individuale: il tema cioè dell'estraniamento umano, nella definizione datale, ad esempio, dall'ultimo Lukàcs, nell'*Ontologia dell'essere sociale*⁸².

Questo tema è strettamente connesso con il tema dell'emancipazione umana e quindi con il comunismo. Se è vero che il comunismo ha come sua condizione necessaria la liberazione dell'umanità dalla "scarsità" materiale, che ha quindi bisogno di un grande sviluppo delle forze produttive, ciò significa anche che questa condizione è solo un preliminare e che essa non assicura per niente sulla costruzione di una società senza classi. Anzi lo sviluppo del capitalismo moderno e la condizione dell'estraniamento dimostrano proprio questo. Il comunismo quindi non è per niente intrecciato con la tematica storicistica del progresso.

Secondo Luporini, infatti, il tema marxiano dello "sviluppo ineguale" permette anche di "mettere in questione la nozione di progresso, escludendone l'accezione comune"⁸³. Se esiste per Marx una sostanziale continuità accrescitiva nello sviluppo delle forze produttive, questa non si identifica con il continuum storico dell'inferiore al superiore, fino al comunismo, di ispirazione teleologica e storicistica. In conclusione, quindi, si intrecciano la questione della dialettica con quella dello "svolgimento storico"; la luce è di nuovo gettata necessariamente sul rapporto tra Marx ed Hegel. La dialettica di Hegel non è una semplice dialettica di tesi, antitesi e sintesi, la quale appartiene piuttosto a Fichte; essa è la dialettica delle differenze che si concretizzano e acutizzano in contraddizioni. Hegel non si ferma alla enunciazione della differenza: questa presuppone per lui la scissione di una unità semplice non ancora sviluppata, i cui "lati", i lati della differenza, esprimono non solo la propria determinatezza e posizione, ma anche, e questo è fondamentale, il movimento dell'interno, che nasce appunto dalla differenza stessa. Ora anche per Marx la merce è un semplice: semplice come forma e semplice come concreto. Così il valore di scambio, che si scinde immediatamente in due: la forma di valore relativo e la forma di equivalente. È a partire da questa prima scissione di un semplice in due "lati" che è possibile tutto il successivo sviluppo delle forme, cui è costituito il modello del *Capitale*. Ma questa scissione illustra il senso di un atto reale, non di un movimento di pensiero. La sua condizione concreta è l'esistenza di due merci di natura e qualità diverse, in possesso di persone diverse. Nessuno realmente scambia venti braccia di tela con venti braccia di tela. È proprio in ragione di siffatta diversità che le merci giocano due ruoli diversi; appunto quelli di valore relativo e di equivalente.

L'atto dello scambio è l'implicazione di due relazioni asimmetriche. "Questa dualità – scrive Luporini – non può in nessun modo venir interpretata come la scissione di un semplice. Viene distrutta così la dialettica? Niente affatto: essa viene soltanto illuminata non verbalisticamente. La dialettica del legame rimane. Essa non consiste nell'implicazione delle due relazioni asimmetriche reciprocamente inverse (altrimenti tutte le relazioni asimmetriche sarebbero *eo ipso* dialettiche), ma nel fatto che secondo l'angolo visuale in cui mi metto l'una assume il ruolo attivo (forma di valore relativo) e l'altra il ruolo passivo (forma di equivalente); e viceversa. Ripetiamo dunque: lo scindersi della forma semplice 'valore di scambio' esprime il significato di un atto reale, ma questo atto reale presuppone una doppia dualità reale: quella di tre individui, e due specie di merci. Per il primo aspetto la dialettica marxiana è identica a quella di Hegel, per il secondo se ne diversifica radicalmente: ma naturalmente l'intervento del secondo è decisivo. Il primo aspetto emerge infatti (analiticamente) sul piano epistemologico, ma questo piano epistemologico ha significanza non in sé, ma solo in quanto riferibile (e riferito) a ciò che viene empiricamente alla luce sul piano dei condizionamenti reali"⁸⁴.

Le dialettiche di Marx e di Hegel sono quindi insieme la stessa cosa e due cose radicalmente diverse. Potremmo dire che nella sua "basiliarità teoretica" (il piano analitico ed epistemologico) la dialettica di Marx è la stessa di Hegel (e in questo Marx è "scolaro" di Hegel, che infatti non va considerato un "cane morto"), ma, nella cosa più importante, il riferimento alla realtà, essa se ne distingue totalmente (ne è "direttamente l'opposto". Il piano dominante, quello dei "condizionamenti rea-

li”, è quello stesso della storia e dell’interpretazione ed intelleggibilità del suo corso. Luporini conclude infatti così il saggio che stiamo analizzando: “Il modo hegeliano di concepire la dialettica, come dialettica di un’unità che si scinde, si diversifica, si oppone, si moltiplica e arricchisce, per poi riunificarsi e conciliarsi nell’autocoscienza, anzi nel sapere assoluto...Comporta la visione di un finalismo immanente nel mondo. Perciò tutto il processo è da Hegel necessariamente presentato come processo dell’idea, o suo attuarsi. Essa sta all’inizio in quanto rappresenta la trazione finalistica del processo stesso; ed è quindi anche la verità obiettiva (idealismo assoluto-obiettivo) di ogni suo momento, che ad essa si commisura in maggiore o minore adeguatezza (o grado di realtà). Questo è, in definitiva, il ‘velo mistico’ della dialettica hegeliana. Il senso del capovolgimento marxiano e la sua lacerazione, cioè la messa fuori opera di un finalismo totale. Solo a partire da questa messa fuori opera...si può cominciare a scorgere ciò che Marx intendeva per ‘nocciolo razionale’”⁸⁵.

In definitiva Marx distrugge ogni filosofia della storia, che è sempre in qualche modo teleologica. Così inaugura gli strumenti per una possibile analisi scientifica, materialistica e dialettica, della realtà sociale, che esclude ogni determinismo assoluto ed ogni soggettivismo, e, con essa, apre la strada per una dimensione politica rivoluzionaria fondata su possibilità reali e non, volontaristicamente, su un fideismo idealistico.

Parte 2

Marx secondo Marx

In *Realtà e storicità* Luporini ha formulato una teoria generale di interpretazione del pensiero di Marx, puntando il discorso, essenzialmente sui *Grundrisse* e sul *Capitale*.

Qualche anno più tardi, nel 1972, egli scrive *Marx secondo Marx*¹, che è insieme una riformulazione e un aggiornamento di quella teoria e che, a ragione, va considerato il testo marxista più importante di Luporini. Questo testo trae origine da un confronto con Emilio Sereni, con il suo testo del 1970, *Da Marx a Lenin: la categoria di 'formazione economico-sociale'*², ma non si esaurisce a questo livello. Esso diventa infatti un excursus generale interpretativo fondato sulla ricerca di una definizione corretta di corrispondenza tra le due parti più importanti del pensiero marxiano: la teoria del materialismo storico e la critica dell'economia politica. Luporini percorre questo itinerario affrontando alcune "questioni" fondamentali, di ordine filologico e sistematico.

Questioni filologiche: ancora sul concetto di formazione economico-sociale

In *Marx secondo Marx* Luporini discute le tesi di E. Sereni in merito al rapporto di continuità tra Marx e Lenin, proprio in relazione alla categoria di 'formazione economico-sociale'. Il testo marxiano, preso in esame da Sereni, ove compare, per la prima volta, l'espressione "formazione economica della società", è la *Prefazione* del 1859 al *Per la critica dell'economia politica*. Secondo Luporini, Sereni legge questo testo con un'ottica preconstituita: quella del *Che cosa sono gli 'amici del popolo'?* di Lenin, (descritto nel primo capitolo della seconda parte) e ciò gli impedisce di considerare quale fosse l'ottica propria del Marx del '59, di leggere appunto *Marx secondo Marx*. "Questo condizionamento – scrive Luporini – è stato fino ad oggi proprio di tutti noi" (quindi anche di Luporini stesso nel '54), "di tutti noi formati al marxismo in una certa tradizione (postleniniana). Ma tematizzare l'espressione 'formazione economica della società' avrebbe dovuto significare fare lo sforzo di sospendere tale condizionamento e instaurare un confronto effettivo"³. Invece "Sereni – continua Luporini – subisce ancora l'effetto di una certa sacralizzazione delle posizioni teoriche espresse dai classici del marxismo, per cui il loro succedersi viene accolto soprattutto sotto l'angolo visuale dell'arricchimento e approfondimento e perciò dell'accumulazione; e non anche come eventuale sostituzione di concetti e teorie. Ma la storia della scienza si compone sempre dall'intreccio di questi due momenti e ciò deve essere valido anche per il marxismo (all'interno, per cominciare, dello stesso sviluppo del pensiero di Marx)"⁴. Dunque, questa "situazione filologica" scorretta fa sì che la posizione di Marx sia dedotta dalle tesi centrali dell'interpretazione di Lenin. Secondo Luporini, la forte sottolineatura di Lenin in merito alla "fondamentalità" e alla "primordialità" dei rapporti di produzione lo porta ad intendere la formazione economica solo come una specificazione strutturale delle formazioni sociali. A questo proposito la tesi di Luporini è che in realtà Lenin abbia prodotto una nozione nuova di formazione economica della società, che non c'è in Marx, nel Marx del 1859. "(Lenin) – egli scrive – lo ha fatto – in sede, si noti, di interpretazione metodologica del *Capitale*" (descrivendone lo "scheletro", come abbiamo già ricordato) "non in sede di riflessione sul 'materialismo storico' della prefazione del '59 – maneggiando un'espressione verbale che si trova in Marx ('formazione economica della società'), ma attribuendole di fatto un significato diverso da quello che Marx le assegnava. Ora, questo nuovo significato, una volta proiettato sulla prefazione del '59, ne deforma il senso, proprio per quanto concerne il termine tematizzato..."⁵. Ma allora, a parere di Luporini, come stanno veramente le cose in Marx? Prima di tutto egli fa notare che, analizzando la prefazione del '59, colpisce il fatto che l'espressione "formazione economica della società" sia usata al singolare, in contrapposizione, invece, ad una pluralità di "formazioni sociali".

Questo "singolare" ha una ragione logica, non grammaticale, cioè "teoreticamente" non ammette plurale. Questo perché esso, scrive Luporini, "designa evidentemente qualcosa che si presenta come

un unicum del campo considerato. (Nel) campo teorico correlato alla messa in serie storica di una molteplicità, di ‘modi di produzione’ che Marx enumera e a cui dà un nome (asiatico, antico, feudale e borghese). Ognuno di essi, dice Marx, può essere designato come un’ ‘epoca’. Ognuno di essi – possiamo commentare – rappresenta rispetto a quello successivo una ‘vecchia società’, cioè una ‘formazione sociale’ precedente”⁶. Per comprendere meglio ci conviene citare per intero il passo di Marx a cui si riferisce Luporini, eccolo: “Una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dare corso; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza. Ecco perché 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 progressive della formazione economica della società”⁷. Per Marx esiste una corrispondenza precisa tra i modi di produzione e le formazioni sociali; ad una pluralità determinata di modi di produzione corrisponde una pluralità determinata di formazioni sociali. Egli, come è noto, individua anche una “legge” in relazione al passaggio da una formazione sociale all’altra, chiamando in causa le forze produttive, e cioè che “una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive a cui si può dar corso”. Questa legge è dominata da una contraddizione dialettica i cui termini sono il perire della formazione sociale e lo sviluppo delle forze produttive. Mentre la formazione sociale decade, le forze produttive, il cui sviluppo stesso è causa di questa decadenza, non deperiscono anch’esse, ma si trasferiscono alla formazione sociale successiva, al nuovo modo di produzione.

“Questo significa – scrive Luporini – che deve esistere, teoreticamente distinguibile, un luogo della loro continuità nella discontinuità delle ‘epoche’ storiche. Questo luogo è ciò che Marx chiama ‘formazione economica della società’. Esso appare come un *unicum continuum* che si estende nel tempo, ma che è anche dotato di quantità intensiva; fondamentalmente per Marx nel senso dell’aumento o incremento), che attraversa la discontinuità delle epoche, dei modi di produzione e delle formazioni sociali”⁸. Lenin non poteva percepire questo significato dell’espressione “formazione economica della società”, perché, secondo lui, l’“economico” stava “semplicemente” ad indicare il lato “strutturale” della formazione sociale, relazionata cioè esclusivamente con i rapporti di produzione; per Lenin, a più formazioni sociali corrispondono più formazioni economiche.

Nello scritto *Per l’interpretazione della categoria ‘formazione economico-sociale’*, del 1977, Luporini fa notare, con maggiore precisione filologica, questa “unilateralità” di Lenin. Riferendosi ancora a quella parte della *Prefazione* del 1859, che abbiamo già citato, egli scrive in una nota: “Mi sembra molto significativo il fatto che in questo caso Lenin, traducendo una parte della *Prefazione* di Marx, ampiamente citata nel *Che cosa sono gli amici del popolo?*, deforma il concetto di Marx. Dove Marx infatti scrive ‘epoche progressive dello sviluppo della formazione economica della società’ (*progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation*) Lenin traduce ‘epoche progressive nella storia delle formazioni economiche della società’ (*progressivnye èpocche v istorii èkonomiveskich formacij obscestva*). Si inserisce il termine ‘storia’, assente in Marx, e in luogo di ‘formazione economica’ (al singolare) subentra ‘formazioni economiche’ (al plurale). Non si può pensare certo ad un errore volontario, ma tanto meno ad una svista perché non è certo fortuito il comparire della parola ‘storia’. Dunque Lenin, mentre traduce, intende chiarire il testo di Marx interpretandolo in quell’unico senso che era coerente con la sua propria concettualizzazione. Evidentemente Lenin ‘pensava’ dentro le parole. Ma questa è una riprova assolutamente fattuale della divaricazione dei due significati di *ökonomischen Gesellschaftsformation*”⁹. Dunque, secondo Luporini, il corretto significato di “formazione economico-sociale”, espresso da Marx nella *Prefazione* del 1859, è quello da lui messo in rilievo come unicum continuum, non certo in senso assoluto, ma relativo

all'effettiva contiguità temporale, geograficamente condizionata, di un grande contesto storico. Ma seguendo il percorso successivo di Marx le cose non cambiano.

A dimostrazione di ciò Luporini ricorda la *Prefazione* del 1867 alla prima edizione del *Capitale*, dove Marx presenta il suo "punto di vista" come quello che "concepisce lo sviluppo della formazione economica della società quale un processo storico-naturale". E a proposito scrive: "Anche qui 'formazione economica della società' è un singolare che non ammette plurale all'interno del processo storico in cui è collocato. Solo interpretate così, le proposizioni di Marx divengono intelleggibili, perfettamente trasparenti, almeno nei testi considerati"¹⁰. Dunque, il significato principale e fondamentale dell'espressione "formazione economica della società" sta nella sua capacità rappresentativa di elementi di discontinuità e differenzialità epocali, dentro un quadro di essenziale continuità strutturale. Un passo del *Capitale* dimostra, abbastanza chiaramente, questa posizione. In esso si legge: "Quali che siano le forme sociali della produzione, lavoratori e mezzi di produzione restano sempre i suoi fattori. Ma gli uni e gli altri sono tali soltanto in potenza nel loro stato di reciproca separazione. Perché in generale si possa produrre, essi si devono unire. Il modo particolare (*die Art und Weise*) nel quale viene realizzata questa unione distingue le varie epoche economiche della struttura della società"¹¹.

La continuità reale di un intero processo storico (delimitato da un grande contesto geografico, asiatico-europeo, nel caso di Marx) trova, in questo passo, sia l'oggetto della sua permanenza, la struttura economica (la reale Basis), sia le fasi del suo movimento antagonista: i modi di produzione e le diverse formazioni sociali; e mostra anche l'intima costituzione dialettica dell'intero processo. Se il problema della continuità, attraverso questa ridefinizione-correzione della categoria di "formazione economico-sociale", viene in qualche modo avviato verso risultati più chiari e sicuri (e vedremo in seguito più precisamente), rimane però ancora aperto il problema della discontinuità. In tal senso Luporini si richiama all'esigenza di Lenin, e cioè quella di trovare un "criterio oggettivo", che dia ragione del passaggio da una formazione sociale ad un'altra. Secondo Luporini questo criterio è contenuto nella "legge generale delle formazioni sociali", che è formulata da Marx nei *Grundrisse*: "In tutte le forme di società vi è una determinata produzione che decide del rango e dell'influenza delle altre, e i cui rapporti decidono del rango e dell'influenza di tutti gli altri"¹². Questa legge porta in primo piano, necessariamente, il problema del rapporto tra "formazione sociale" e "modo di produzione". Scrive Luporini: "per modo di produzione si deve intendere la maniera (*Art und Weise*) in cui variamente si connettono tra loro i due fattori della produzione. Purché a questa *Art und Weise* non si dia soltanto un significato tecnico-materiale, ma si concepisca come 'unità' delle condizioni materiali e delle condizioni sociali della produzione stessa: ciò che dà alla produzione la sua immanicabile e determinante 'forma sociale'...Il 'modo di produzione' è dunque in generale un sistema complesso in cui una forma di produzione domina sulle altre, anche ereditate dal passato, dando ad esse la propria impronta (per esempio la rendita fondiaria nel capitalismo). Esso genera quindi necessariamente una determinata 'formazione sociale', o un determinato tipo di formazione sociale. La 'formazione sociale', nell'uso rigoroso dell'espressione, non può essere concepita come eventuale compresenza o combinazione empirica di diversi modi di produzione"¹³.

Per Luporini Marx ha così prodotto una nozione di "tipo", relativa alla "formazione sociale", ma che non è, fondamentalmente, uno strumento per raggiungere una corretta "applicazione scientifica" dei principi scoperti nel *Capitale*, come invece credeva Lenin in relazione alla possibilità di correlare differenze e comunanze proprie di "sistemi di diversi paesi". La "tipizzazione" operata da Marx ha valore epistemologico e metodologico. "Dal punto di vista metodico – scrive Luporini – Marx nel *Capitale* non ha affatto separato (empiricamente) ciò che accomuna da ciò che distingue 'i sistemi dei diversi paesi', ma, cose del tutto diversa, ha dato la possibilità di farlo...portando alla luce la struttura formale del modo di produzione capitalistico, e con essa i meccanismi che lo fanno funzionale"¹⁴. Marx non compie quindi delle separazioni (e degli avvicinamenti) di carattere classificato-

rio, ma compie una separazione preliminare che permette di allontanare dalla riflessione tutti gli elementi empirici accidentali di disturbo, e che consiste nel rivolgersi al “piano strutturale” (la determinata produzione che domina le altre, e i cui rapporti dominano gli altri), il quale denota, in maniera essenziale, il “tipo” di formazione sociale (o economico-sociale) che si ha di fronte. Marx ci dà egli stesso una rappresentazione di questo criterio metodico. Dice nel *Capitale*, in una nota: “Per concepire l’oggetto dell’indagine nella sua purezza, libero da circostanze secondarie perturbatrici, qui dobbiamo considerare tutto il mondo del commercio come una nazione e dobbiamo presupporre che la produzione capitalistica si dia stabilita dappertutto e si sia impadronita di tutti i rami dell’industria”¹⁵. A tal proposito Luporini pensa che il criterio metodico qui rappresentato sia in esecuzione in tutto il *Capitale*, e così commenta: “Tale rappresentazione mette in luce indirettamente il carattere tipizzante del procedimento di Marx e del suo risultato...Una tipizzazione sui generis non essendo ottenuta o costruita per via empirico-deduttiva, né tanto meno intuizionale, ma attraverso una concettualizzazione che dà conto del funzionamento di un meccanismo nascosto di cui si vedono e vivono gli effetti...Questa tipizzazione rende possibili le applicazioni differenziali dell’analisi compiuta da Marx nel *Capitale* al ‘sistema dei diversi paesi’, nonostante le loro diversità storico-ambientali e di livello economico, una volta che in essi si sia impiantato con sufficiente potenzialità di sviluppo il modo di produzione capitalistico. Questo effetto di tipizzazione credo sia da ritenere estendibile, *mutatis mutandis*, a ogni modo di produzione in quanto dà luogo a ciò che si chiama ‘formazione sociale’ (o economico-sociale). Penso cioè che esso abbia una validità categoriale”¹⁶. Ora, guardando specificatamente allo sviluppo della formazione sociale capitalistica, Luporini fa notare che ciò che in essa c’è di tipizzante, il suo carattere fondamentalmente estendibile a situazioni diverse, entra in rapporto dialettico con la “natura” stessa del modo di produzione capitalistico e cioè con il suo sviluppo necessario a livello mondiale. In questo senso la creazione del mercato mondiale (per la prima volta nella storia) non può considerarsi una derivazione accidentale (solo empirica) della formazione sociale capitalistica. Conclude Luporini: “Questi due lati – cioè quello tipizzante che collega idealmente tra loro ‘i sistemi di diversi paesi’ e quello per cui la formazione sociale capitalistica si attua come unico sistema reale (sistema di sistemi), ancorché internamente antagonistico e diseguale – sono indubbiamente ambedue presenti di fatto in Marx. Ma non si può dire che egli abbia concettualizzato tale nesso, cioè la reciprocità dialettica dei due lati stessi. In essa tuttavia è insita quella potenzialità da cui è scaturita l’ultima fase del capitalismo, quella imperialistica”¹⁷.

Questioni sistematiche: continuità e discontinuità

Anche se Lenin ha prodotto una nozione diversa di formazione economico-sociale rispetto a Marx, egli ne ha però individuato un punto centrale: quello di considerarla, in quanto formazione sociale, una interpretazione globale della società. L’accento sull’“economico”, come parte determinante e soverchiante, permette di isolare i rapporti di produzione da tutti gli altri, ma anche di intenderli come fondamento di una globalità di rapporti che da essi si generano (il *Capitale*, infatti, non è solo scheletro). Secondo Sereni Lenin è in grado di interpretare il *Capitale* di Marx come modello di siffatta globalità perché egli compie un’associazione/integrazione tra il taglio verticale, che mette in luce il lato strutturale-economico, e, in generale il “piano storico”. Questo piano è quello della totalità e dell’unità di tutte le sfere della vita sociale, nella continuità e, al tempo stesso nella discontinuità del suo sviluppo.

Dunque in Lenin, a giudizio di Sereni, vi è una sottolineatura del “piano storico” (simmetria alla sottolineatura della parte privilegiata spettante ai rapporti di produzione), la quale permette l’interpretazione corretta del *Capitale* di Marx. Secondo Luporini tale impostazione è di schietto stampo storicistico e quindi del tutto fuori bersaglio. Pensare come Sereni, per Luporini, “è come dire: signori, nella storia c’è tutto. E come no? Ma non si è fatto un passo avanti, anzi si è stabilita

un'estrema confusione. Resta infatti esclusa dall'indagine la domanda principale che è sempre la medesima per ognuno dei temi considerati: la domanda del come. Come si produce nel *Capitale* di Marx la detta integrazione che consente a Lenin di associare, ecc., ecc.?...E inoltre: come da questa, chiamiamola pure unità/totalità di una formazione sociale si passa alla presunta continuità/discontinuità del processo storico (anzi, addirittura a una sua unità/totalità)?¹⁸.

Questioni sistematiche: unità e totalità

A giudizio di Luporini il problema fondamentale da valutare, in merito all'impostazione marxiana, è quello del rapporto (di corrispondenza e di distinzione) tra l'esigenza di dare una interpretazione non relativistica e casualistica del percorso storico (continuità/discontinuità del suo sviluppo) e la costituzione di un modello astratto formale (di unità e totalità) che, rivolto all'"attuale società" ne concepisca anche la genesi, senza però ridursi a semplice descrizione storica. Per permettere l'illuminarsi di questo rapporto è essenziale che la distinzione tra continuità/discontinuità e unità/totalità (distinzione che non esiste più in Sereni) resti ferma, altrimenti non è evitabile la riduzione della teoria marxiana esposta nella Prefazione del 1859 a una filosofia della storia, ad una "storia di disegno", come avrebbe detto Labriola. In merito a tale problematica centrale occorre stare molto attenti. La concezione di Marx non si sottrae al problema fondamentale, di fatto posto da Hegel, e cioè che cosa tiene insieme il corso storico dell'umanità e gli fornisce un senso progressivo; solo che la risposta marxiana è, scrive Luporini, "una risposta non idealistica e non teleologica". E continua: "il 'senso progressivo' stesso non è presupposto o riconosciuto preliminarmente o, comunque, ricavato come una necessità a priori, ma è legato (condizionato) esso stesso alla verifica di quell'ipotesi. L'avvio di questa risposta è reso possibile proprio dal fatto che viene criticamente scalfato da un problema di totalità, almeno a parte ante (ma ciò è sufficiente per spezzarne il carattere speculativo). Certo vengono fornite alcune caratteristiche essenziali del modo di essere umano che viene fatto coincidere, quasi ontologicamente, con modi di produzione, ma questa è una risposta sistematica, di validità permanente, trasversale, per così dire, all'indagine storiografica, che non produce di per sé alcuna totalizzazione dell'effettivo corso storico e tanto meno una sua unificazione"¹⁹. Marx non esclude il problema dell'ontologia, anzi lo pone in primo piano (piano da definire e costruire ex novo, fuori e contro la tradizione filosofica; qui sta il significato di quel "quasi"), ma non fa discendere da esso, inevitabilmente, l'autorizzazione ad un'interpretazione della storia come se fosse una "grande-narrazione" del percorso di un Soggetto da un'Origine ad un Fine. Marx esclude, nei processi oggettivi storico-empirici, ogni teleologia, che è, invece, presente soltanto nell'agire finalistico umano, cioè nel lavoro.

Scrivendo Luporini: "Le concezioni unificanti-totalizzanti (e teleologiche) della storia umana, come quella di Hegel, sono demistificate da Marx come proiezioni metafisiche di un fatto storico reale ed empirico, la unificazione e totalizzazione (usiamo pure questi termini) prodotta dall'instaurarsi di un 'mercato mondiale' ad opera del modo di produzione borghese"²⁰. Il problema generale della storia e della storicità è così "filtrato" in Marx attraverso il problema determinato di quel processo storico che ha condotto alla costituzione del modo di produzione capitalistico e della società borghese. A questo livello si produce certamente una totalizzazione, ma essa è confacente ad un processo reale e cioè all'effettiva mondializzazione della produzione e del mercato capitalistici, che investono di sé ormai l'intero genere umano (che in qualche misura diviene, per questo e per la prima volta, un soggetto unitario concreto). Marx sa benissimo che la sua periodizzazione delle formazioni sociali in quanto epoche, non esauriscono per nulla i passati del genere umano. "Il suo problema – scrive Luporini – è però quello di avere una teoria funzionale al problema del percorso storico (in sostanza il processo storico della proprietà privata) che ha condotto al modo di produzione capitalistico. Perciò egli isola una sia pur ragguardevole trancia di storia su una tematica che è indubbiamente di continuità (forze produttive, formazione economica della società) e di discontinuità (modi di produzione,

formazioni sociali)”²¹. Questa continuità, se guardata da un angolo visuale ristretto (quello dogmatico-deterministico), può assumere un carattere assolutamente necessitante; ma questa è un’apparenza fuorviante poiché, nel caso di Marx, si tratta di un procedimento a posteriori. Anzi è la stessa classica rigida contrapposizione tra apriori e aposteriori che è inadeguata a capire l’essenziale del metodo di Marx, poiché egli tenta di illustrare una processualità che non è mai comunque un flusso omogeneo. Tutto questo non esclude l’importanza di comprendere il significato reale della relazione di continuità presente nel corso storico.

Quest’ultimo, scrive Luporini, “è senza dubbio empirico (ed è non-teleologico), ma esso si produce sempre in determinate forme. Ora, a prescindere dagli aspetti generali costanti di esse, tali forme in quanto via via specifiche di determinati modi di produzione non esistono sistematicamente, cioè come non-collegate fra loro, come semplicemente sorrette dall’empirico corso storico che le produce, quasi in una specie di rapsodia. Al contrario: esse sono collegate fra loro in quanto forme, nella logica (cioè nell’interna necessità) di quel determinato modo di produzione. È il lato di verità dello strutturalismo, anticipato da Marx. Esse via via comandano il corso storico che empiricamente ne produce i sistemi. Questa situazione intrinsecamente dialettica è analizzata e ricostruita passo passo da Marx nel *Capitale* per il modo di produzione borghese. Il rapporto in esso fra empirico e formale, fra sviluppo (sistematico) delle ‘forme’ e attuosità e processualità empirica è la chiave di volta di tutta l’opera”²². Un’impostazione deterministica e storicistica non può comprendere questa posizione marxiana e tanto meno la natura della categoria di necessità ivi utilizzata. In Marx è indubbio che via una “necessità”, “ma del tipo soltanto strutturale (relativo cioè agli effetti delle strutture o ‘forme’ sui processi) che lascia perciò gioco – ma non uno spazio teorico indefinito – alla spontaneità empirica, attraverso le possibilità reali che vengono determinandosi, o che sono determinate dalle strutture stesse”²³. E concludendo questa serie di argomentazioni Luporini continua: “(In Marx) una logica di funzionamento-evoluzione (e le relative leggi) può imporsi con il suo carattere necessitante solo all’interno di un determinato modo di produzione. L’origine di esso (così come del resto la sua fine), cioè il suo nesso con un altro modo di produzione, non è con ciò devoluta a una assoluta indeterminatezza empirica, ma una serie di possibilità reali – serie e combinazioni di condizionamenti, e quindi di ipotesi – che possono presentarsi in alternativa”²⁴.

Questioni sistematiche: statico e dinamico

Tutto il procedimento marxiano è anche osservabile sotto il taglio categoriale che scaturisce dalla coppia statico/dinamico. Ma a questa coppia non va applicata una considerazione di valore (negativo=statico, positivo=dinamico), bensì una di ordine sistematico. Luporini cerca di individuare questa strada puntando l’attenzione sull’interna struttura del *Capitale*. L’oggetto iniziale del *Capitale*, la circolazione delle merci, è senza dubbio dinamico. Questa dinamicità rimane evidente anche nella riduzione della circolazione delle merci al suo minimo termine: il processo di scambio. A questo punto Luporini, come già aveva fatto in *Realtà e storicità*, introduce però una constatazione che diviene un problema: Marx non inizia la sua analisi dal processo di scambio (che è infatti il titolo del secondo capitolo del primo libro del *Capitale*), ma dalla forma di merce. La spiegazione di questo fatto sta nella particolare natura del modello scientifico che è il *Capitale*: l’inizio di Marx è formale e non empirico; “tutto il *Capitale* di Marx – scrive Luporini – è uno sviluppo (in senso sistematico, non storico) di forme”²⁵. Questo accesso formale non è la trasposizione sistematica (e inevitabilmente semplicistica) di una descrizione storico-empirica, ma l’inaugurazione di un taglio scientifico diverso. Scrive Luporini: “Lo sviluppo (sistematico, non storico) delle ‘forme’ (al plurale) nel *Capitale* è radicalmente differenziato dalla attuosità e processualità dei loro contenuti: che appunto perciò possono comparire nel loro carattere proprio di empiricità, e divenire accessibili in quanto empirici. Credo che questo sia, gnoseologicamente, il punto più importante da cogliere: il carattere scientifico proprio del *Capitale* consiste nell’aver stabilito, o scoperto, un accesso non empirico (morfo-

logico, strutturale) sull'empiria"²⁶. Esistono quindi in Marx due piani profondamente diversificati, quello dello sviluppo e successione delle forme e quello della processualità empirica, che sono collegati da una doppia relazione: lo sviluppo delle forme viene rappresentato come generato dalla processualità empirica, ma, in pari tempo, quest'ultima è comandata sistematicamente dal generarsi delle forme. Questo è il rapporto (con un verso obbligato) che Luporini, in *Realtà e storicità*, aveva costituito tra le categorie di genetico-formale e di genetico-storico. In questo rapporto e nella sua corretta interpretazione risiede la possibilità di attivare un accesso non empirico all'empiria: accesso che è l'unico in grado di illuminare realmente quest'ultima, proprio perché essa, in Marx, non è considerata un'entità semplice immediatamente data, ma una complessità articolata, intimamente dialettica. (In Marx la realtà è sensibile/soprasensibile e non si dà nel suo nesso semplicemente attraverso lo svelamento ideologico, con un'eliminazione delle "ubbie idealistiche" – diceva Luporini in *Realtà e storicità*).

È dunque importante capire la demarchi, la mossa iniziale di Marx. Egli parte dalla constatazione empirica della "immane raccolta di merci", relativa alla "attuale società", cioè al modo di produzione borghese"; ma questa nozione non è affatto anticipata e immortalata: essa deve venire costruita; e questa sarà infatti l'intera opera del Capitale. Questa constatazione iniziale è ridotta da Marx al suo nucleo elementare, la merce; e in questa operazione si apre la dimensione sistematica. Scrive Luporini: "La domanda è dunque: che cosa è 'merce' indipendentemente e prima del modo di produzione capitalistico? È una domanda puramente sistematica che inizialmente sospende ogni riferimento alla storia e alla storicità. Non per escluderlo, ma possibilmente per guadagnarlo all'interno dell'impostazione sistematica stessa. Se ciò non dovesse riuscire la ricerca sarebbe fallita. È già evidente che l'accesso alla storia non potrà essere guadagnato se non attraverso un accesso all'empiria che comporti la riduzione di essa al piano sistematico stabilito inizialmente... Il che significa che il principio empirico 'merce' da cui si prendono le mosse deve essere immediatamente spogliato della sua empiricità in un modo che risulti criticamente appropriato alla natura di ciò che viene designato con la parola 'merce'"²⁷.

L'inizio di Marx è quindi di natura fenomenologia, ed è questa l'unica possibilità di soddisfare l'esigenza sistematica. La natura di questo inizio è rappresentata chiaramente da Marx in un passo delle *Glosse a Wagner* (1881-1882), in cui si dice: "Ciò da cui parto è la forma più semplice in cui si presenta il prodotto del lavoro nell'attuale società, il prodotto in quanto 'merce'. Io analizzo la merce, e precisamente dapprima nella forma in cui essa appare"²⁸. Commenta in proposito Luporini: "Il principio empirico 'merce' si dissolve così, quanto alla sua empiricità, non per gradi ma immediatamente, nella problematizzazione di cosa è 'forma di merce'. D'altra parte questa problematizzazione è possibile e ha senso solo in quanto 'forma di merce' (qualunque cosa essa si rivelerà essere) sia intesa come forma di un 'apparire' (cioè di una fenomenicità). Altrimenti ogni legame con il principio empirico 'merce'... verrebbe meno. Se io chiamo quel presupposto iniziale (la 'merce') un 'principio' (empirico) non credo affatto di forzare entro un precostituito schema epistemologico la mossa iniziale di Marx: credo, anzi, di essergli strettamente fedele. La rappresentazione 'merce' (cioè la merce quale è denominata nell'esperienza e nel linguaggio ordinari) stabilisce infatti in Marx, immediatamente, un campo teorico determinato cui egli dà un nome (evidentemente convenzionale): 'mondo delle merci' (*Warenwelt*).

L'astrazione designata così da Marx non è però arbitraria (convenzionale è solo il nome), perché essa è significativa non per se stessa (in questo caso non sarebbe altro se non una duplicazione dell'espressione meramente rappresentazionale 'raccolta di merci'), ma è significativa in relazione a una nozione, o concetto, che funge da ipotesi: la nozione di 'società' di 'produttori di merci'. È un concetto costruito con la 'forza dell'astrazione', ma anch'esso non arbitrariamente, bensì necessariamente, sulla base dell'unico elemento concettuale che possediamo nella rappresentazione empirica 'merce', o che comunque possiamo e dobbiamo associare con essa: e cioè che la merce è un

‘prodotto del lavoro’²⁹. La presenza di questo elemento concettuale fa sì che la prima sezione del Capitale non è soltanto una fenomenologia. L’analisi fenomenologica come tale mostrerebbe semplicemente la relazione di rinvio tra il “valore di scambio” e il “valore” come una relazione ad una incognita, mentre non è così. Questa incognita viene costruita progressivamente: “Quella prima sezione – scrive Luporini – è invece un intreccio di analisi fenomenologica e costruzione concettuale”³⁰. Questo intreccio mostra la necessità dell’analisi fenomenologica, ma descrive anche la struttura interna del Capitale, dove, nel momento in cui procede l’analisi delle “forme” (strutturali), irrompe sempre più abbondantemente il “contenuto” (empirico-storico), quella “mole prodigiosa di dati” di cui parlava Lenin in *Che cosa sono gli amici del popolo?*. Scrive Luporini: “Il contenuto empirico viene così immesso nella costruzione sistematica. Ciò non sarebbe possibile se quelle ‘forme’ non fossero innanzitutto forme di un apparire, cioè senza la componente fenomenologica. L’interferire della costruzione concettuale – a partire dal campo teorico ‘mondo delle merci’ della nozione di merce come ‘prodotto del lavoro’ (nozione, ripetiamo, di per sé non fenomenologica) – produce nell’analisi fenomenologica (è qui che entra in opera la ‘forza dell’astrazione’, è qui che essa si determina in senso specifico) la scoperta di ciò che sta al di là dell’apparenza fenomenica... la scoperta, potremmo dire, dei ‘moti reali’ dietro i ‘moti apparenti’”³¹. La costruzione concettuale è indirizzata sulla merce come soggetto reale (non soltanto epistemologico), perché coinvolge essenzialmente le sue condizioni di esistenza; la merce è quindi “soggetto reale di processi reali”³². Ma è soggetto reale di una realtà complessa (sensibile/sovrasensibile), che non corrisponde totalmente con la superficie dei dati empirico-fenomenici. A questo livello Luporini introduce un breve, ma importante, excursus in merito ad una posizione centrale di Althusser. È noto che, secondo il filosofo francese, Marx eredita da Hegel l’idea di processo senza soggetto. Luporini è decisamente contrario a questa posizione: Marx criticando Hegel punta la sua attenzione sulla costituzione reale dei soggetti, non sulla loro esistenza: “per Marx – scrive Luporini – è inconcepibile un qualsiasi processo senza soggetto”³³. Ma, secondo Luporini, la posizione di Althusser, pur nella sua incongruità, contiene (indirettamente) due verità profonde: in primo luogo “che il soggetto reale dei processi umano-sociali non è quello dato empiricamente o nell’apparenza fenomenica; non è quello che si vede, ma quello a cui corrisponde una costruzione concettuale (‘rispecchiamento ideale’) la quale fa capire ciò che si vede e si sperimenta quotidianamente”³⁴; e, in secondo luogo che, in merito all’interpretazione della storia (e alla critica di ogni filosofia della storia) è vero che il Marx maturo rifiuta l’idea di un soggetto narrante, protagonista di una “storia a disegno” (e questa posizione non è ereditata da Hegel, ma esperita contro di lui).

Anche qui, come in Realtà e storicità, è da segnalare il particolare rapporto ambivalente che si costituisce tra Althusser e Luporini. Secondo quest’ultimo, il filosofo francese produce, attraverso una serie di intuizioni metodologiche geniali, un campo interpretativo del pensiero marxiano essenzialmente corretto e, soprattutto, innovativo, il quale però, nella sua costruzione complessiva (e in tutte le sue conseguenze), non si sviluppa appieno, perché intervengono, a guisa di fattori bloccanti, alcune posizioni estreme erranee e fuorvianti: quella che abbiamo enunciato sopra, quello in merito all’umanesimo di Marx e, in generale, quella relativa all’indispensabilità (e spregiudicatezza) di una “lettura sintomale” dei testi. Infatti il titolo del saggio di Luporini che stiamo analizzando, Marx secondo Marx, è stato scelto in chiaro taglio polemico nei confronti di Althusser³⁵. Dopo questo breve excursus, Luporini torna alla questione principale: la coppia interpretativa statico/dinamico. È costitutivo per le “forme” di cui parla Marx il riferimento ad un contenuto di atti e processi empirici, cioè ad una materia in movimento, “dinamica”. Se il “dinamico” va a riferirsi ai contenuti storico-empirici, lo “statico”, per contrasto, deve segnalare una caratteristica delle “forme”. Esse, infatti, non mutano, non si sviluppano, ma soltanto si succedono e si complicano nella costruzione sistematica. La forma semplice di merce, o di valore, resta sempre quella che è, e così pure la sua forma completa o perfetta: la “forma di denaro”. “Le forme – scrive Luporini – sono statiche, non per ra-

gioni lessicali, ma perché tali risultano all'interno del contesto problematico-concettuale a cui vengono riportate, in confronto (in questo caso) con la dinamicità dei loro contenuti"³⁶.

L'opposizione epistemologica statico/dinamico non va assolutamente irrigidita in un quadro di giudizi di valore, né va eternizzata come coppia categoriale omnicomprensiva. Essa indica una differenza sistematica (che rimanda a una differenza ontologica): se i processi reali storico-empirici, nella loro caratteristica essenziale di mutabilità, possono essere designati complessivamente e generalmente nella categoria di "dinamico", lo "statico", di converso, indica la perduranza strutturale delle forme, la loro caratteristica sistematica peculiare. Luporini utilizzando questa opposizione epistemologica non vuole affatto produrre una semplicistica e rassicurante via interpretativa, ma, bensì, puntare l'attenzione proprio sul contrasto, sulla contraddizione dialettica tra le forme (sistematiche, "statiche") e i contenuti (storico-empirici, "dinamici"); contrasto che non introduce un principio differenzialistico, un'"incongruità epistemologica", ma che indica una relazione complessa, dialettica, penetrando la quale, e solo così, è possibile illuminare la costituzione della realtà (in particolare la realtà del sistema borghese), secondo Marx.

Questioni sistematiche: l'ingresso della storia

Questa relazione complessa è senz'altro fondata su una dissociazione: quella fra "forme" (strutturali, statiche) e "contenuti" (empirici, dinamici), ma, a questo punto, il problema diviene relativo alla loro articolazione. Si domanda Luporini: "Come quelle 'forme' si applicano a quei 'contenuti', una volta che sono stati resi reciprocamente eterogenei, fino al punto di poter dire le une statiche, gli altri dinamici? Ovvero come questi ultimi recepiscono le forme nel loro seno, anzi, eventualmente, le partoriscono da esso, pur essendone diretti e comandati?"³⁷. Se l'ipotesi iniziale è che dette forme siano forme dell'attuosità e della processualità empirica, e prima di tutto del suo apparire, allora, per rispondere alle domande citate, bisogna porre un'ulteriore questione: qual è il termine intermedio che rende possibile l'applicazione? Qual è la struttura o forma propria di quei contenuti dinamici in quanto tali? E in astratto, quale forma rende possibile l'applicazione di una forma? Le risposte a queste domande sono contenute nel *Capitale*, e tutto il suo criticismo ne dipende. Nel primo capitolo dell'opera principale di Marx si passa dalla trattazione della forma semplice di merce, o di valore, a quella completa, cioè alla "forma di denaro". Un punto nodale di questa trattazione è quello in cui si analizza la "forma generale di equivalente" come una forma del valore in genere.

Qui siamo alla soglia del passaggio sistematico della "forma generale di valore" alla "forma di denaro". Scrive Marx: "Una merce si trova in forma generale di equivalente solo perché e in quanto viene esclusa da tutte le altre merci, come equivalente. E solo dal momento nel quale questa esclusione si limita definitivamente a un genere specifico di merci, la forma unitaria relativa di valore del mondo delle merci ha raggiunto consistenza oggettiva e validità generalmente sociale. Ora il genere specifico di merci con la cui forma naturale s'è venuta identificando man mano socialmente la forma di equivalente, diventa merce denaro, ossia funzione come denaro"³⁸. In questo passo Marx avanza un'esigenza funzionale al "mondo delle merci", perché esso possa esistere socialmente, e cioè l'esigenza dello stabilizzarsi in un "genere specifico di merci" della "forma generale di equivalente". Qui avviene un fatto di grande rilevanza epistemologica: il necessario riferimento all'empiria non è più ad una qualsiasi empiria, ma ad una caratterizzata quale storica.

Si ha, così, il primo ingresso della storia nella problematica del *Capitale*. Scrive Luporini: "(Questo) è un ingresso ancora puramente esigenziale, se lo consideriamo (come si deve) a partire dalla struttura sistematica. Tuttavia ha già qualche caratterizzazione specifica: ci si riferisce a un 'momento'

(*Augenblick*) in cui qualche cosa si stabilizza definitivamente (*endgulting*). Questo 'momento' a sua volta è visto come punto di arrivo dell'intrecciarsi o concrescere (*verwachsen*) – cioè dello identificarsi sociale – di una 'forma naturale' con la funzione di generale equivalente (cioè con la

‘forma di equivalente’ che è appunto sociale e non ‘naturale’). Senza tale riferimento a un siffatto prodursi storico-processuale (scandito però da un ‘momento’ di specifica stabilizzazione) il passaggio sistematico alla forma di denaro non sarebbe possibile”³⁹. Nel primo capitolo del *Capitale* l’ingresso della storia ha il carattere di una semplice anticipazione, ma, nonostante questo indica un fatto importante e cioè che questo primo capitolo non sta in piedi da solo, ma solo nell’ipotesi che esista una soluzione sistematica alla presenza della realtà empirica rappresentata dall’esistenza storica del denaro come mezzo della circolazione delle merci.

Questa soluzione Marx la costruisce ricominciando l’analisi da un’angolatura diversa, nel secondo capitolo, affrontando il processo di scambio. In questo capitolo, il quale dipende necessariamente (sistematicamente) dal primo, Marx valuta il processo di scambio nella sua forma elementare di atto di scambio. Il semplice atto di scambio appare comandato dalla forma semplice di merce (o di valore): esso obbedisce, necessariamente, alla sua struttura asimmetrica (forma di valore relativa e forma di equivalente), proprio perché già in ipotesi ciò che si scambia sono appunto merci. Qui infatti non si esce dal campo teorico “mondo delle merci” e dalla ipotesi “società di produttori di merci”. Ciò che è importante rilevare è che Marx ritiene possibile l’applicazione di una forma elementare (la forma semplice di merce) ad un contenuto dinamico (il processo di scambio). Per Marx questa possibilità è reale solo alla condizione che il semplice scambio di due merci ha già una struttura o forma sua propria diversa, in quanto atto, dalla forma di merce da cui pure viene comandata; ecco, cioè, la forma che permette l’applicazione di una forma.

Questa nuova forma, in qualche modo, modifica la precedente struttura statica a guisa di retroazione, diciamo, epistemologica, su di essa. Scrive Luporini: “la prima è la ‘forma’ dell’oggetto ‘merce’ (oggetto ‘sensibile-sovransensibile’), forma stabilita in vista o in funzione dello scambio; mentre la seconda è la forma dell’atto (di scambio), forma stabilita in quanto gli oggetti dello scambio sono ‘merci’. Ma non si tratta di due forme paritetiche che vengono giustapposte o semplicemente combinate. La seconda si rivela piuttosto essere la modalità (l’unica modalità possibile) di applicazione della prima alla propria materia empirica, cioè, *in objecto*, la modalità in cui essa si attua o effettua. L’importante è che questa modalità si presenta appunto con una propria forma, che se è una forma d’attuazione della precedente (forma del comandare di questa) è in pari tempo forma dell’assunzione in essa del contenuto empirico-dinamico”⁴⁰. Le due forme in questione hanno in verità gli stessi ingredienti, fatto salvo per la seconda all’aggiunta della figura dei “possessori di merce”. Questa aggiunta modifica il livello epistemologico e permette la retroazione sulla prima forma mentre la realizza. Vediamo più in concreto. L’analisi della forma semplice o elementare di valore coinvolge due strutture: la struttura di “cosa di valore” (*Werdung*) e la struttura di “cosa utile” (*nitzliches Ding*). In questa analisi la seconda struttura funge soltanto da condizione alla prima (una merce non è merce se non è anche un oggetto d’uso). Invece nella forma dell’atto di scambio la struttura “cosa utile” cambia posizione: “non sta più – scrive Luporini – soltanto alle spalle (condizione), ma sta anche davanti, diventa un fine (un fine dell’atto stesso)”⁴¹. Essa non sta più al di fuori della “forma”, ma vi piomba dentro, appunto, come finalità interna. In questa questione la struttura “cosa utile” si scinde distribuendosi inversamente fra i due “possessori di merci” nei confronti della merce che rispettivamente essi portano al mercato: “Tutte le merci – dice Marx – sono pei loro possessori valori non d’uso e per i loro non possessori valori d’uso. Quindi devono cambiare di mano da ogni parte”⁴². È evidenziata qui una contraddizione che Marx individua plasticamente: “Ma questo cambiamento di mano costituisce il loro scambio, e il loro scambio le riferisce l’una all’altra come valori e le realizza come valori. Dunque, le merci debbono realizzarsi come valori, prima di potersi realizzare come valori d’uso. D’altra parte, le merci debbono dar prova di sé come valori d’uso, prima di potersi realizzare come valori”⁴³. Questa contraddizione è sottolineata da Marx non solo di per sé stessa, ma nei suoi effetti sulla struttura o forma dell’atto di scambio: “Ogni possessore di merci vuole alienare la sua merce soltanto contro altra merce, il cui valore d’uso soddisfa il suo bisogno. Fin qui lo scam-

bio è per lui soltanto processo individuale. D'altra parte, egli vuole realizzare la sua merce come valore, cioè la vuol realizzare in ogni altra merce dello stesso valore, a scelta, sia che la sua propria merce abbia o non abbia valore d'uso per il possessore dell'altra merce. Fin qui lo scambio è per lui processo generalmente sociale"⁴⁴.

A livello dell'analisi formale la contraddizione individuata produce una impasse insormontabile se applicata alla realtà empirica corrispondente⁴⁵. Tuttavia, di fatto, in questa realtà empirica la difficoltà è stata risolta storicamente con l'introduzione del denaro. Questa introduzione rivela una cosa importante, e cioè che "storicamente la pratica non ha avuto bisogno della teoria"⁴⁶. Infatti, "la 'forma denaro' non può essere sorta per convenzione fra 'persone' (giuridicamente riconoscentesi, anche se in forme non ancora legali), perché esse si pongono come tali solo nell'atto di scambio che, in quanto fatto molecolare di un generale ('sociale') processo di scambio di merci, supera la propria intrinseca contraddittorietà logica e la propria impossibilità reale, solo a patto che sia già sorto il denaro, e quindi sia già in funzione la 'forma denaro'"⁴⁷. Perciò in proposito Marx parla per la produzione della forma denaro di azione sociale. Scrive: "Nel loro imbarazzo i nostri possessori di merci pensano come Faust. All'inizio era l'azione. Ecco che hanno agito ancor prima di aver pensato. Le leggi della natura delle merci hanno già agito nell'istinto naturale dei possessori di merci. Costoro come merci, soltanto riferendole per opposizione, oggettivamente, a qualsiasi altra merce quale equivalente generale. Questo è il risultato dell'analisi della merce.

Ma soltanto l'azione sociale può fare di una merce determinata l'equivalente generale. Quindi l'azione sociale di tutte le merci esclude una merce determinata nella quale le altre rappresentano universalmente i loro valori. Così la forma naturale di questa merce diventa forma di equivalente socialmente valida. Mediante il processo sociale, l'esser equivalente generale diventa funzione sociale specifica della merce esclusa. Così essa diventa denaro"⁴⁸. Qui Marx evidenzia un effetto di struttura che sotto forma di un processo sociale si è fatto strada nell'empiria e nella storia. Gli uomini, che ne sono il soggetto, "hanno agito prima di aver pensato", sono cioè tramite inconsci, meramente pratici, del realizzarsi di quell'effetto. Così, nel Capitale, attraverso l'analisi di una struttura determinata dell'empiria, il processo di scambio, compare per prima volta la "storia", e non più in forma esigenziale, ma con riferimento ad un modo determinato della sua effettualità.

"Questo modo – scrive Luporini – è la prassi sociale, in una figura definita di essa la quale importa un agire inconscio e istintuale degli uomini: non una prassi sociale fondata su un rapporto fra 'persone', ma un rapporto fra 'persone' (riconoscentesi reciprocamente: i possessori di merci) fondato su tale prassi e dalle soluzioni strutturali (o formali: nella fattispecie, la 'forma denaro') affermatesi in essa"⁴⁹. L'ingresso della prassi, come processo sociale, condiziona, quindi il rimando alla storia, in maniera determinata. In Marx vediamo "come nell'empiria (ormai, storia) si possa costituire la struttura in uno con il prodursi del suo effetto"⁵⁰. Siamo qui di fronte a un tipo di causalità specifica. Scrive Marx: "L'estensione e l'approfondimento storico dello scambio dispiega l'opposizione latente nella natura della merce tra valore d'uso e valore. Il bisogno di dare, per gli scopi del commercio, una presentazione esterna di tale opposizione, spinge verso una forma indipendente del valore delle merci; e non s'acquieta e non posa fino a che tale forma non è definitivamente raggiunta mediante il raddoppiamento della merce in merce e denaro. Quindi, la trasformazione della merce in denaro si compie nella stessa misura della trasformazione dei prodotti del lavoro in merci"⁵¹. Commenta Luporini: "L'effetto della struttura dunque precede il costituirsi della struttura stessa (è un effetto della sua latenza, derivato, nella fattispecie, dalla natura di 'merce' che alcuni prodotti del lavoro hanno acquisito o vengono acquisendo) e guida un processo (storico) che dapprima è un processo graduale e a tentoni, finché non si sta costituita nella sua pienezza la struttura stessa, e come tale possa funzionare"⁵². In questo modo è chiamata in causa da Marx la storia: non già con una stabilita forma caratterizzante (una forma di sviluppo), ma come qualcosa che comunque assume la figura di "processo sociale" (effetto e causa del presentarsi delle forme).

Nel *Capitale*, Marx esemplifica in uno schizzo questo processo: “Per un oggetto d’uso la prima maniera d’essere, virtualmente, valore di scambio, è la sua esistenza come non-valore d’uso, come quantità di valore d’uso eccedente i bisogni immediati del suo possessore. Le cose, prese in sé e per sé, sono esterne all’uomo, e quindi alienabili. Affinché tale alienazione sia reciproca gli uomini hanno bisogno solo di comportarsi tacitamente come proprietari privati di quelle cose alienabili, e proprio perciò di affrontarsi come persone indipendenti l’una dall’altra. Tuttavia tale rapporto di reciproca estraneità non esiste per i membri di una comunità naturale originaria, abbia essa forma di famiglia patriarcale, di comunità paleoindiana, di Stato degli Incas, ecc. Lo scambio di merci comincia dove finiscono le comunità, ai loro punti di contatto con comunità estranee o con membri di comunità estranee. Ma, una volta le cose divenute merci nella vita esterna della comunità, esse diventano tali per reazione anche nella vita interna di esse. In un primo momento il loro rapporto quantitativo di scambio è completamente casuale. Sono scambiabili per l’atto di volontà dei loro possessori di alienarsele reciprocamente. Intanto, il bisogno di oggetti d’uso altrui si consolida a poco a poco. La continua ripetizione dello scambio fa di quest’ultimo un processo sociale regolare. Quindi nel corso del tempo per lo meno una parte dei prodotti del lavoro dev’essere prodotta con l’intenzione di farne scambio. Da questo momento in poi si consolida, da una parte, la separazione fra l’utilità delle cose per il bisogno immediato e la loro utilità per lo scambio. Il loro valore d’uso si separa dal loro valore di scambio. Dall’altra parte il rapporto quantitativo secondo il quale esse vengono scambiate diventa dipendente dalla loro produzione. L’abitudine le fissa come grandezze di valore”⁵³. Ciò che è importante in questa descrizione del modello di processo storico è il mutarsi del soggetto della produzione sociale. Inizialmente tale soggetto sono gli uomini, in quanto stretti in una comunità (non necessariamente semplice); successivamente questi ultimi si trasformano in meri agenti inconsci della forma di merce (perché la loro coscienza è solamente legata alla immediata intenzione di produrre per lo scambio). Lo stabilizzarsi di questa separazione delineata, che ha immediate conseguenze (fissarsi delle “cose” come “grandezze” di valore), porta la merce ad essere il soggetto reale della produzione.

Il Capitale di Marx, in quanto analisi del modo di produzione borghese, è l’analisi del dispiegarsi e complicarsi dialettico-sistematico dello sviluppo di tale soggetto. Scrive Luporini: “Il processo delineato è un processo specifico di progressiva strutturazione storica, nel senso dell’affermarsi di ‘forme’ nella storia, e contemporaneamente della loro funzione di guida in essa. Se si deve concettualizzare dunque qualcosa come ‘storia’ (in senso umano-sociale) ‘è evidente che questo qualcosa non potrà essere assunto come indifferente o estraneo a tale strutturabilità da parte delle ‘forme’ dei possibili rapporti umani in generale e dei rapporti di produzione in particolare: è evidente, cioè, che questo qualcosa (la storia) – con tutto ciò che esso implica: processualità, forme della temporalità, forme della prassi (nella dimensione sociale), sistema di linguaggio-comunicazione o di segnalazione e via dicendo – dovrà esserne affetto intrinsecamente, nella sua essenza e natura. Categorie come quelle dello ‘accadere’, o della ‘azione’ (di individui o di gruppi), o nesi come quello di ‘individuale-particolare-universale’ (introdotto nel pensiero e nella teoria storiografici soprattutto dall’idealismo di marca hegeliana), o dei ‘tipi’, e quanti altri mai raggruppamenti o nesi categoriali sono stati accumulati e si possono rastrellare da alcuni secoli di attività storiografica, dovranno passare dal vaglio e dallo stretto varco (a direzione unica) di questa problematica morfologica, o strutturale, se alla storicità della storia si voglia fornire un accesso o un impianto scientifico. *Il Capitale* di Marx – benché il suo soggetto sistemologico non sia propriamente la storia, né tale oggetto sia (direttamente) storico – ci fornisce l’unico modello di una vettorialità epistemologica che porta dalle ‘forme’ ai contenuti empirici, e dalla generica empiria agli effettivi processi storici. Si tratta non soltanto di un modo possibile di guardare alla storia, ma del criterio stesso fondamentale perché la trattazione di essa diventi, appunto, scientifica”⁵⁴. Questa articolata osservazione di Luporini ci dà il taglio generale della sua interpretazione. Il *Capitale* trova un oggetto specifico, che non è propria-

mente storico, nella critica dell'economia politica, cioè nell'analisi del modello di produzione borghese, ma non è avvicinabile correttamente senza comprendere le caratteristiche teoriche di un piano più generale (che è poi, nella sua complessità, il Materialismo storico), che lo rende possibile nella sua costituzione.

Questo piano, attraverso l'analisi specifica, permette di inaugurare un approccio scientifico (non ideologico) alla realtà (e quindi alla storia) di tipo essenzialmente nuovo, rivoluzionario. Questo è, per Luporini, il grande contributo teorico fornito da Marx (anche se certamente da Marx non concluso); ma tutto questo è stato ereditato? Il marxismo, o i marxismi, hanno percorso questa strada? La stessa intrapresa da Marx?

Questioni sistematiche: la “Lettura” engelsiana di Marx

L'analisi delle interpretazioni di Marx ci permette di rispondere a queste domande. Luporini si concentra sulla lettura engelsiana e, in specifico, sull'interpretazione metodologica del Capitale, sui famosi “modo logico” e “modo storico”. Già in Realtà e storicità Luporini aveva affrontato questo tema, sostenendo la scorrettezza della posizione di Engels. Ora però questa sua posizione “contro” Engels si approfondisce, tanto da sostenerla causa fondamentale di un originario processo di dogmatizzazione del marxismo. La lettura di Engels ha come centro il modo in cui colloca il rapporto tra il metodo di Marx e quello di Hegel. Il testo di riferimento è la recensione di Engels del 1859 al *Per la critica dell'economia politica* di Marx. Secondo Engels la questione centrale posta da Marx, ma anche da Hegel, è quella dello sviluppo (in senso sistematico) di una scienza, “nella sua connessione interna”.

Se la scienza in questione è la storia, il metodo di Hegel, secondo Engels, fa epoca, è *epochemachend*. Scrive Engels: “Ciò che distingueva il modo di pensare di Hegel da quello di tutti gli altri filosofi era l'enorme senso storico che ne costituiva la base. Per quanto astratta e idealistica fosse la forma, ciò non di meno lo sviluppo del suo pensiero andava sempre parallelamente allo sviluppo della storia mondiale, e quest'ultimo non doveva in sostanza essere altro che la prova del primo... Egli fu il primo che cercò di dimostrare l'esistenza nella storia di uno sviluppo, di una coesione interiore...Nella fenomenologia, nell'estetica, nella storia della filosofia, dappertutto la materia viene trattata in modo storico, in una certa connessione, sia pure astratta e a rovescio, con la storia”⁵⁵. Questa posizione di Hegel è, per Engels, il “presupposto teorico diretto” della nuova concezione materialistica di Marx. Però, perché questa potesse sorgere, il metodo di Hegel doveva essere rovesciato: “esso partiva dal pensiero puro, mentre qui si doveva partire dai fatti più testardi”⁵⁶.

Questo “rovesciamento” è per Engels il grande contributo metodologico fornito da Marx. Luporini non crede che questa di Engels sia una descrizione corretta del rapporto di Marx con Hegel. Nella recensione di Engels il rapporto Marx-Hegel è rappresentato dalla coppia opposizionale di “pensiero puro” e “fatti testardi”. Invece, nel poscritto marxiano del 1873 alla seconda edizione del *Capitale*, Marx contrappone ad Hegel, e al suo “processo di pensiero (o idea)”, il suo “*das Materielle*”, l'elemento materiale; scrive Marx: “Per Hegel il processo del pensiero, che egli, sotto il nome di Idea, trasforma addirittura in soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del processo del pensiero. Per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini”⁵⁷.

Scrivono Luporini: “Per Marx, contro Hegel (esplicitamente), ‘soggetto indipendente’ (nel senso logico-ontologico, non gnoseologico o personalistico di ‘soggetto’) non è l'idea, bensì ‘*das Materielle*’. Ma anche (implicitamente), contro la posizione che abbiamo trovato in Engels, ciò che viene opposto a ‘processo di pensiero’ o ‘pensiero puro’ (le due formulazioni rispettivamente di Marx e di Engels sono semanticamente coincidenti) non è l'immediatismo positivista dei ‘fatti testardi’ (nella fattispecie, storici), bensì il materialismo specifico di ‘*das Materielle*’, termine che racchiude tutto ciò che per Marx sono le condizioni della produzione e riproduzione della ‘vita immediata’ (nella

fattispecie, umana o umano-sociale)”⁵⁸. Dunque per Luporini la posizione engelsiana è essenzialmente positivista, mentre quella di Marx ne è l’opposto: “La differenza profonda ed essenziale fra l’interpretazione engelsiana e l’interpretazione marxiana del ‘capovolgimento’ marxiano è che in quest’ultima non vi è nessun ricorso diretto alla immediata attualità e alla storicità di essa. Anzi fa parte del suo rigore che questo ricorso diretto venga escluso. L’effetto essenziale del criticismo della marxiana critica dell’economia politica nel suo dispiegarsi è infatti quello di ricostruire concettualmente ciò che sta dietro ai fatti fenomenici e che in essi non appare: e questo, e non la semplice descrizione positivista dei fenomeni, è per Marx, in generale, il compito della scienza”⁵⁹. È la posizione positivista che permette ad Engels di pensare che la critica dell’economia politica possa essere intrapresa indifferentemente in due modi: storicamente o logicamente; e questo perché esiste, secondo lui, un’evoluzione lineare dal più semplice al più complesso (che quindi è possibile descrivere sia logicamente che storicamente): “La critica dell’economia, anche dopo che era stato acquisito il metodo, poteva ancora essere intrapresa in due modi: storicamente o logicamente. Poiché nella storia, come suo riflesso letterario, l’evoluzione va pure in sostanza, dai rapporti più semplici ai rapporti più complicati, lo sviluppo storico-letterario dell’economia politica offriva un filo conduttore naturale a cui la critica poteva aggrapparsi, e in sostanza le categorie economiche sarebbero apparse anche in questo caso nello stesso ordine che nello sviluppo logico”⁶⁰. La scelta marxiana del “modo logico” è, per Engels una necessità, ma del tutto pratica, di opportunità di trattazione.

Secondo Engels, “Il modo logico di trattare la questione era dunque il solo adatto. Questo non è però altro che il modo storico, unicamente spogliato dalla forma storica e degli elementi occasionali perturbatori. Nel modo come incomincia la storia così deve pure incominciare il corso dei pensieri, e il suo corpo ulteriore non sarà altro che il riflesso, in forma astratta e teoricamente conseguente, del corso della storia”⁶¹.

Questa, commenta Luporini, “è una tipica posizione empiristico-positivista: con tutte le implicite inestricabili difficoltà che si presentano sempre all’empirismo-positivismo di far stare insieme la moltitudine dei fatti empirici, registrati come tali, con quanto di oggettivamente sistematico ne rende possibile innanzitutto la stessa individuazione e registrazione. Nel fatto queste difficoltà vengono eluse e ignorate da Engels con un nascosto ricorso a un essenzialismo, o quasi-essenzialismo, di marca hegeliana”⁶². La *reductio* engelsiana ha come condizione prima, che costituisce la sua coerenza interna, la coincidenza tra l’ordine dello “sviluppo logico” e l’ordine dello “sviluppo storico” (fattuale), riferendosi entrambi allo stesso genere di percorso, dal più semplice al più complesso, dall’origine al fine. Scrive Luporini: “Tale principio condizionante è ciò che potremmo chiamare lo storicismo di Engels, in tutto coincidente col suo positivismo dei ‘fatti’ immediati, e insieme col suo hegelismo essenzializzante, nella misura in cui quest’ultimo viene astratto all’interno di siffatto positivismo”⁶³. Ora, l’interpretazione che deriva dalla posizione engelsiana è, secondo Luporini, “esattamente il contrario di ciò che pensava Marx”⁶⁴ e che egli ha esplicitato nei *Grundrisse* e in particolare nella Introduzione del 1857. scrive Marx: “Come in generale per ogni scienza storica e sociale nella successione delle categorie economiche va sempre tenuto presente che, come nella realtà così anche nella mente, il soggetto è dato, e che quindi le categorie esprimono forme di esistenza, determinazione dell’esistenza, spesso soltanto singoli aspetti di questa determinata società, di questo soggetto, e di conseguenza anche sul piano scientifico l’economia politica non comincia affatto solo dove si parla di essa come tale. Ciò va tenuto ben presente, poiché fornisce immediatamente elementi decisivi per la divisione della materia. Nulla sembra ad esempio più naturale del cominciare la rendita fondiaria...dal momento che essa è legata alla terra...E tuttavia nulla sarebbe più errato”⁶⁵.

Marx respinge il parallelismo individuato da Engels sebbene, al senso comune, esso sembri del tutto “naturale”. Questa opposizione è ancor più chiara direttamente sul piano sistematico: “Sarebbe dunque inopportuno ed errato disporre le categorie economiche nell’ordine in cui sono state storica-

mente determinanti. La loro successione è invece determinata dalla relazione in cui esse si trovano l'una con l'altra nella moderna società borghese, e questa successione è esattamente l'inverso di quella che sembra essere la loro successione naturale o di ciò che corrisponde alla successione dello sviluppo storico. Non si tratta del posto che i rapporti economici assumono storicamente nel succedersi di differenti forme di società. Men che meno della loro successione 'nell'idea' (Proudhon), (una rappresentazione confusa del movimento storico). Bensì della loro articolazione all'interno della moderna società borghese"⁶⁶. Dunque per Marx non solo il "modo storico" è impraticabile ma, a differenza di Engels, è anche assolutamente falso. Di questa importantissima non coincidenza tra Marx ed Engels, Luporini illustra un'ulteriore prova filologica. Sollecitando l'amico perché recensisse il suo libro, Marx, il 22 luglio 1859, scrive ad Engels: "Nel caso che tu ne parli non bisognerebbe dimenticare:...che si analizza subito nella sua forma più semplice, quella di merce, il carattere specificatamente sociale e niente affatto assoluto della produzione borghese"⁶⁷. Questa indicazione è, nella recensione di Engels, completamente fraintesa; infatti scrive: "Seguendo questo metodo prendiamo come punto di partenza il primo e più semplice rapporto che si presenta storicamente, di fatto, cioè, in questo caso, il primo rapporto economico che troviamo davanti a noi. Questo rapporto lo scomponiamo, per il fatto che è un rapporto, ne deriva già che esso ha due alti che sono in relazione uno con l'altro. Ognuno di questi lati viene esaminato in sé; da questo esame risulta il modo del loro reciproco rapporto, la loro azione e reazione reciproca. Ne risultano delle contraddizioni che richiedono di essere rimosse"⁶⁸.

Qui Engels introduce qualcosa che era del tutto assente nell'indicazione di Marx, e cioè il rimando alla storia e all'immediata attualità; e questo in coerenza con la sua convinzione che il più semplice storico deve essere anche il più semplice nel quadro dello sviluppo sistematico (logico). Infatti, quando Engels, subito dopo, inizia a parlare della merce, la sua esposizione è assolutamente confacente con siffatta convinzione: "L'economia politica incomincia dalla merce, dal momento (*Moment*) in cui dei prodotti sono scambiati con altri prodotti, sia da individui singoli che da comunità primitive. Il prodotto che viene scambiato è merce"⁶⁹.

Così come nella premessa metodica è stata inserita la "storia", altrettanto si fa nell'esposizione della problematica della merce, inserendo una designazione temporale (*Moment*), quale riferimento a un dato originario o originante. "Quella che per Marx – scrive Luporini – è una attualità storica che viene scoperta solo a un certo punto dello sviluppo sistematico, da Engels è dislocata (necessariamente secondo la sua impostazione) all'inizio di esso, stravolgendone radicalmente l'andamento critico-sistematico che aveva in Marx"⁷⁰. In questo contesto, quindi, Engels compie un completo stravolgimento del pensiero di Marx. Marx chiede ad Engels, inutilmente, di mettere in luce ciò che lui stesso, più tardi, farà nella *Glosse a Wagner*, lottando contro l'economia volgare, e cioè la nozione iniziale di "merce" come "più semplice" *concretum* economico della società borghese, quale risulta dall'analisi microscopica di essa mediante l'applicazione della "forza d'astrazione" e non da una messa in correlazione della società borghese con la propria origine storica. Scrive Luporini: "Criticamente e sistematicamente essenziale alla richiesta che Marx aveva fatto ad Engels è che il 'carattere non assoluto della produzione borghese' si trova accoppiato al suo carattere 'specificatamente sociale' e non al suo carattere storico (qui neppure nominato). Ciò premeva a Marx. È attraverso la determinazione critico-sistematica della specificità sociale di un modo di produzione che si scoprirà anche la sua specificità storica (e in questo senso si può parlare di storicità delle categorie economiche) e non viceversa. Altrimenti si sa già che cos'è storia (ideologicamente, cioè borghesemente, lo si sa già!) e con la storia si spiega tutto (cioè nulla). Ma nell'impostazione critica marxiana che cosa è storia lo si sa dopo e non prima; e la determinazione dei modi di produzione e delle corrispondenti formazioni sociali come 'stadi' fondamentali di uno 'sviluppo storico' richiede appunto la determinazione della loro specificità sociale, che è prodotta da un'analisi critico-sistematica differenziale (a partire dall'attuale società), e non dalla storiografia, anche se naturalmente si ela-

bora su dati in senso lato (e classico) storici (ovvero descrittivi). Possiamo dire che lo stravolgimento-fraintendimento engelsiano della richiesta di Marx, idealmente autorizzava quei fraintendimenti con cui si troverà alle prese Marx nelle *Glosse a Wagner* in polemica con Rodbertus e gli economisti volgari, ove non a caso egli deve proprio rettificare, e lo fa sarcasticamente, il rapporto di logico e storico”⁷¹.

Lo stravolgimento/fraintendimento di Engels ha gravi conseguenze: introduce nel marxismo il mito dell’origine. Sul piano della critica della economia politica esso obbliga a storicizzare, come uno stadio a sé, quel “sistema dell’economia mercantile” (per usare l’espressione di Lenin) che è invece soltanto un momento necessario dell’analisi genetico-sistematica del modo di produzione borghese, a cui, in linea di principio, è del tutto indifferente quale “dose” in realtà storica gli abbia corrisposto. “Ma in linea generale – scrive Luporini – con questa deformazione...si introduce nel marxismo il cancro dello storicismo – do cui appunto in Engels esiste il germe – (perfettamente fuso con quello di una deformazione positivista e insieme, si è visto, pseudo-hegelistica); cancro che lo ha pervaso ampiamente (ma non in Lenin), e che è una malattia teoretica ma di cui sarebbe poi importante ricercare e vedere lo conseguenze di carattere pratico che a chi scrive sembrano andare in direzioni, in ultima analisi, revisionistiche o opportunistiche, e non in quella rivoluzionaria del marxismo”⁷².

Materialismo storico e critica dell’economia politica

La lettura deformante di Engels non solo introduce nel marxismo il “cancro” dello storicismo, ma, con questa operazione, rende impossibile la comprensione di un punto fondamentale: il carattere della relazione fondativi che si istituisce tra il materialismo storico e la critica della economia politica. Secondo Luporini la peculiare criticità di Marx si situa esattamente in questo campo teorico. “*Il Capitale* di Marx – scrive Luporini – reca come sottotitolo ‘critica della economia politica’. Il significato storico di questa espressione...è generalmente noto. Non altrettanto ben compresa è invece, talvolta, la sua piena portata teorica. Che è indubbiamente complessa, ma di cui importa qui rilevare il lato essenziale. Il valore permanente della fondazione critica dell’economia, fornita da Marx, sta anche nella possibilità di respingere qualsiasi soggettivismo economico e di mettere fuori causa, come pseudoscientifiche, le correlative astrazioni o ipotesi...Questo punto, a mio parere, non sempre è colto dagli stessi economisti marxisti, che giustamente combattono il cosiddetto soggettivismo economico: non è il preteso storicismo della concezione economica marxista a metterlo in scacco (nessuno storicismo, in quanto tale, è in grado di vincere un qualsiasi soggettivismo), bensì, all’opposto, quegli elementi sistematici a cui sopra ho accennato, e il tipo di oggettività su cui essi si fondano. Al centro dei quali sta una costante di riferimento (quali che siano le variabili storiche con cui essa necessariamente si compone), che il marxismo esprime nella nozione di ‘produzione e riproduzione della vita materiale’. Senza di che non avrebbe alcun significato l’isolamento scientifico, nell’insieme della vita sociale, del ‘processo produttivo’ (in senso economico)”⁷³.

Questo brano indica bene in quale direzione, secondo Luporini, occorre guidare per conquistare quel livello di realtà (con la sua profondità), indispensabile alla critica dell’economia politica. La direzione corretta è indicata dalla nozione di “produzione e riproduzione della vita materiale”, vale a dire da una nozione che in quanto tale, non appartiene all’apparato categoriale della economia politica, ma è propria della teoria del materialismo storico. La proprietà fondativi del materialismo storico viene da Luporini affermata seguendo la determinazione di un punto di vista obiettivo che dia ragione di un tipo di oggettività complessa e che consenta l’accesso ad una scienza obiettivamente fondata: “Esiste un punto di vista obiettivo...per affacciarsi all’*ensemble* dei rapporti sociali? Se questo punto di vista...esiste...il metodo ricercato dipenderà da esso e non viceversa...Ora Marx ha individuato un punto di vista che si impone obiettivamente (con necessità) nella azione di ‘produzione e riproduzione della vita immediata’ proiettata al livello delle scienze umane”⁷⁴. Tale punto di vista nella teoria del materialismo storico passa dall’essere fondamentalmente un “canone”, ad assu-

mere un carattere concettuale ed ordinatore nella costruzione della nozione marxiana di “formazione economico-sociale”, con le specifiche caratteristiche che abbiamo visto. Da qui il passaggio fondativo tra teoria del materialismo storico e specificità della critica dell’economia politica. La complessa relazione che Luporini, in *Marx secondo Marx*, instaura tra forma-empiria-concetto, e che dà ragione della fondazione metodica della critica dell’economia politica, è resa possibile dallo specifico modello teorico che è il materialismo storico (che non sta solo prima della critica dell’economia politica, ma si costruisce e modifica anche a seguito dei risultati di essa), il quale apre la strada ad un “accesso non empirico dell’empiria”. Cioè ad “un sapere della società che eviti il doppio scoglio dell’empirismo storicistico e del cattivo apriorismo”⁷⁵. Ed è proprio sulle caratteristiche fondanti (filosofiche) del materialismo storico che si svilupperà la ricerca successiva di Luporini.

Parte terza

Critica della politica e critica dell'economia politica

Con uno scritto del 1978, *Critica della politica e critica dell'economia politica in Marx*¹, Luporini affronta direttamente, alla luce delle sue ultime posizioni teoriche, la questione del “politico” e dello “statuale” in Marx, accompagnandoci in un excursus specifico che va dal “giovane” Marx, attraverso i *Grundrisse*, fino al *Capitale* e alla *Critica al programma di Gotha*. Secondo Luporini lo sviluppo giovanile di Marx (che egli chiama “premarxista”, con lo scopo di evidenziarne la specificità teorica) è stato fondamentalmente politico e ciò è di essenziale importanza per comprendere correttamente anche lo sviluppo successivo. Marx parte da un riconoscimento, mutuato da Hegel, che gli appare con l'evidenza di un fatto: la separazione tra società (civile) e Stato (politico), che si produce nel mondo moderno e si accompagna all'affermarsi della borghesia come classe dominante e che ha come conseguenza “individuale” la scissione tra il concreto, individualistico, egoistico, *bourgeois* e l'astratto, universale, egualitario *citoyen*. Nella sua critica giovanile ad Hegel (la *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico* del 1841) Marx pensa ad un superamento di tale separazione attraverso uno sviluppo integrale della democrazia, con lo strumento del suffragio universale e con una complessiva ristrutturazione dello Stato. Ma questa soluzione di assoluto democratismo entra rapidamente in crisi, la cui espressione sono i due articoli, sull'opera di B. Bauer, la *Questione ebraica*, pubblicati da Marx negli “Annali franco tedeschi” nel 1843.

Qui Marx giunge alla conclusione che la democrazia pienamente sviluppata lungi dall'essere il superamento della separazione tra società civile e Stato politico e, quindi della scissione tra *bourgeois* e *citoyen*, ne è, invece il perfezionamento conclusivo. Così la posizione precedente viene ribaltata: non è più la Società civile che deve riversarsi nella totalità dello Stato politico (con la “partecipazione il più possibile generale al potere legislativo”), ma, viceversa, la società e ogni suo singolo membro debbono recuperare e riassorbire le “*forces propres*” (dice Marx citando e adattando Rousseau), le quali si sono divise da loro per costituire il potere separato dello Stato politico. Abbiamo qui, in nuce, un programma rivoluzionario che mira all'abolizione dello stato, il quale segna il luogo di nascita di Marx come teorico della rivoluzione sociale e politica (in senso antistatale).

La questione della proprietà privata

Il passaggio di Marx al comunismo lo indirizza, in modo specifico, all'interno di questa contraddizione. Ciò avviene, inizialmente, nei *Manoscritti del '44* e, in seguito, nell'*Ideologia tedesca* e nei *Grundrisse*, affrontando la questione della proprietà privata. La proprietà privata, quale oggi la conosciamo, nel suo rapporto complesso tra capitale, terra, industria e lavoro, è un prodotto e un risultato della storia, del suo “movimento”. Per questa strada, quindi, Marx è costretto ad occuparsi del problema della storia e lo fa, in generale, attraverso la sua metodologia, che punta ad una “riconquista della diacronia attraverso la complessità della sincronia...attraverso la ricostruzione di uno sviluppo interno sistematico, quale si presenta configurato nella attuale società, e prendendo in parola gli economisti sulla centralità delle categorie di lavoro, lasciar venire alla luce, a ritroso, la ‘coerenza del movimento’ storico (economico), da cui è risultato il sistema presente.

Questo metodo di riconquista della storia e del suo movimento è dunque un metodo differenziale che funziona *à rebours*. Marx ragiona per coppie oppozionali e la più ampia di esse appare in questo momento quella fra proprietà e non-proprietà”². La fuoriuscita da un'impostazione generale di tipo antropologico-filosofico, costituita nell'*Ideologia tedesca* e nei *Grundrisse*, porta Marx a non accettare una metafisica originaria opposizione teorica tra proprietà e non-proprietà. In Marx, scrive Luporini, “di originario c'è solo la proprietà, o il possesso, nella forma di appropriazione: appropriazione stabile o temporanea della terra in cui gli uomini raggruppati in comunità, in qualche modo strutturate, si muovono o risiedono”³. Il centro del discorso diviene, materialisticamente, la

produzione e riproduzione della vita materiale: scrive Marx nell'*Ideologia tedesca*: “La produzione della vita, tanto della propria nel lavoro quanto dell'altra nella procreazione, appare già in pari tempo come un duplice rapporto: naturale da una parte, sociale dall'altra. Sociale nel senso che si attribuisce a una cooperazione di più individui, non importa sotto quali condizioni, in quale modo e per quale scopo.

Da ciò deriva che un modo di produzione o uno stadio industriale determinato è sempre unito con un modo di cooperazione o uno studio sociale determinato, e questo modo di cooperazione è anche esso una 'forza produttiva'; ne deriva che la quantità delle forze produttive accessibili agli uomini condiziona la situazione sociale e che dunque la 'storia dell'umanità' deve essere sempre studiata e trattata in relazione con la storia dell'industria e dello scambio”⁴. La cooperazione tra gli uomini che sussiste sempre in ogni società e che costituisce il sociale in essa, è fondata su un elemento naturale costituito, in primis, dal rapporto con la terra (con il suo prodotto) e con l'insediamento umano (stabile o mobile) su di essa. Qui sta l'origine della totalità epistemica prodotta dal materialismo storico e rappresentata dalla famosa metafora architettonica della struttura economica (e delle sovrastrutture “ideologiche”), intesa come base (“reale basis”). Tale totalità epistemica, scrive Luporini, “ha un valore conoscitivo per il fatto che essa possiede un primo referente visibile nell'oggettività reale: il rapporto attivo e intercooperante degli uomini con la terra su cui sono insediati, che essi hanno, in senso proprio, come loro base. In altre parole, la metafora parziale della 'base' ha questo addentellato o referente reale (naturale) la cui concettualizzazione (che si traduce in quelli 'di ricambio organico' e 'processo lavorativo') fornisce valore concettuale all'intera metafora. Marx dunque oppone e coordina 'naturale' e 'sociale' (solo secondariamente e derivatamente 'naturale' si contrapporrà a 'storico'). Vi è dunque un lato di naturalità permanente nella socialità e storicità degli uomini (comunità umane).

Ovviamente ciò comprende non solo il rapporto esterno ('ricambio organico' della società con la 'cosiddetta natura'...), ma anche il rapporto degli uomini con se stessi, con la propria fisicità, con il proprio corpo”⁵. Questa naturalità permanente, sempre sussulta socialmente e trascesa di continuo negli sviluppi storici, rimanda ad una naturalità originaria, dalla quale il processo della storia allontana. La problematica dell'originario non è quindi esclusa dalla riflessione marxiana; essa “viene, nel materialismo storico, liberata dall'immaginario, dal metafisico, dallo speculativo e trasferita interamente alla ricerca scientifica”⁶.

Marx, nei *Grundrisse*, dà un fondamento teorico di massima importanza in merito a tale questione. Scrive: “Le condizioni originarie della produzione...non possono originariamente essere prodotte esse stesse, esser cioè risultati della produzione. Non è l'unità degli uomini viventi e attivi con le condizioni naturali inorganiche del loro ricambio con la natura, e di conseguenza la loro appropriazione della natura, bensì la separazione di queste condizioni inorganiche dell'esistenza umana da questa esistenza attiva, una separazione che è posta compiutamente solo nel rapporto tra lavoro salariato e capitale, che ha bisogno di una spiegazione o che è il risultato di un processo storico”⁷. Questa posizione teorica apre la strada per scavare a fondo e in modo corretto nella nozione di proprietà e per fondarne la legittimazione strutturale (non nella produzione, ma nelle condizioni d'essa) oltre, cioè prima, dei suoi successivi assestamenti storico-ideologici, e in modo tale da fornire il quadro concettuale per spiegarli. Scrive Marx: “In origine proprietà – nella forma asiatica, slava, antica, germanica – significa dunque rapporto del soggetto che lavora con le condizioni della sua produzione e riproduzione come condizioni sue. Essa avrà quindi anche forme diverse, a seconda delle condizioni di questa produzione. La produzione stessa ha per scopo la riproduzione del produttore in e con queste sue condizioni oggettive di esistenza.

Questo comportamento dell'individuo come proprietario – non come risultato, ma come presupposto del lavoro, cioè della produzione – presuppone una esistenza determinata dell'individuo in quanto membro di una tribù o di una comunità (della quale egli stesso è fino a un certo punto

proprietà)»⁸. Questo significa che all'origine storica delle società umane dovremmo trovare sempre delle strutture sociali non determinate, in quanto tali, dalla produzione, ma che la determinano e che hanno altrove la loro determinazione originaria: in una istituzionalizzazione del rapporto sessuale di riproduzione e quindi nei legami di parentela. Ma ciò non indica, in Marx, la postulazione di "una precedenza temporale (cronologia) del sociale sull'economico"⁹. Infatti: la comunità primitiva ("naturale") è già originariamente economica, in quanto appropriazione comune delle condizioni della produzione e, essa stessa, forza produttiva (nella cooperazione). Solo che le sue strutture istituzionali, in cui il momento economico si realizza, non derivano ancora da questa.

La questione del politico

Nella comunità originaria, dunque, nelle sue evoluzioni storiche primitiva, il sociale e l'economico coincidono, ricadendo essi, immediatamente, nel naturale. Qui non possiamo trovare il politico, almeno nel significato da esso assunto nella tradizione occidentale. "Credo si possa dire – afferma Luporini – che l'elemento politico sorge (o che la categoria del politico diventa di valida applicazione) quando la società ha bisogno di una forza organizzata extraeconomica – la quale può essere costituita dalla stessa struttura comunitaria (dalle sue istituzioni) – per mantenere e riprodurre rapporti sociali ed economici diseguali che in essa si sono stabiliti. A ciò corrisponderà di regola una forma giuridica che sanziona e garantisce il riconoscimento di tali rapporti. Penso che ciò che caratterizza la forma politica genericamente intesa è la presenza di un rapporto dirigenti-diretti e/o governanti-governati, comunque esso si configuri (o non si configuri) formalmente. È evidente, mi sembra, che in una siffatta definizione il politico non coincide con lo statuale, ma lo contiene come specificazione; se per Stato, in senso proprio, si intende una entità istituzionalmente separata dalla società e ad essa sovrapposta con un suo apparato"¹⁰. In questo senso il marxismo parla dello Stato come luogo dove si "riflettono" e si "concentrano" i "bisogni economici della classe che domina la produzione". Questa definizione del politico è, secondo Luporini, quella che meglio si adatta all'analisi marxiana del modo di produzione capitalistico e, soprattutto, alla sua differenza rispetto alle formazioni sociali che lo hanno preceduto. Infatti ciò che cambia radicalmente con l'instaurarsi del modo di produzione capitalistico è il rapporto tra economico e politico. Scrive Luporini: "Il fondo della differenza sta nel diverso modo della riproduzione sociale. Tutte le forme precapitalistiche, dominate dal valore d'uso, tendono a riprodursi direttamente in quanto forme sociali. Sono, cioè, i rapporti sociali come tali, e la loro eventuale forma politica, a garantire il mantenimento (riproduzione) dei rapporti economici che stanno alla loro base. Del tutto assente è in essi un meccanismo economico che li riproduce direttamente come meccanismo economico.

La loro riproduzione è perciò affidata alla forza dell'organizzazione sociale, della tradizione, del costume e, soprattutto nella società di classi, alle leggi e quindi alla coercizione politica. Nel modo di produzione capitalistico avviene invece il contrario, anche se rimane valida una legge generale comune: chi dispone delle condizioni della produzione comanda sulla produzione e quindi sui produttori. Ma è la sostanza e quindi la forma di questo 'comando' ad essere cambiata radicalmente. Lo scopo del modo di produzione capitalistico non è più il mantenimento di una determinata forma sociale e tanto meno politica (esso è sempre disposto a rivoluzionarle). Lo 'scopo diretto' e il motivo determinante del modo di produzione capitalistico...è semplicemente la valorizzazione del capitale, cioè la sua espansione"¹¹. Il modo di produzione capitalistico costituisce un "meccanismo economico" che, una volta stabilito, tende a mantenersi, a riprodursi e a crescere, tende cioè ad una espansione assoluta delle forze produttive.

Questo "meccanismo economico" è ovviamente, per Marx, anche un meccanismo sociale, e la sua caratteristica peculiare è quella di occultarsi da questi rapporti sociali e il presentarsi come "cosa". I caratteri capitalistici di questo fenomeno sono specifici. Mentre il "feticismo delle merci" esiste dovunque si instaura una produzione mercantile, il "feticismo del capitale" è proprio del sistema capi-

talistico. In esso il capitale appare come “cosa” (mezzi di produzione e denaro) e non come rapporto sociale; ciò che rimane nascosto è la natura del salario insieme alla sua essenzialità per il capitale nel costituirlo rapporto sociale di produzione. “La differenza – scrive Luporini – scoperta da Marx tra forza-lavoro e lavoro come funzione della prima svela l’arcano (*Geheimnis*) del salario, cioè porta alla luce il fatto che in esso il rapporto di assoluta dipendenza economica non solo si maschera, ma necessariamente si realizza nella forma giuridica contrattuale di compravendita di equivalenti. E quindi di formale libertà ed eguaglianza tra contraenti (*uti singuli*), rispettivamente possessori della merce-capitale e della merce-lavoro. Il lavoro non pagato, il pluslavoro, non compare più alla superficie, come nelle forme precapitalistiche e non dipende più da una coazione extraeconomica. La ‘forma fenomenica’, mediata dal rapporto contrattuale, quindi dal diritto, qui è completamente diversa dal suo contenuto economico...Ciò accade per il fatto che la coercizione extraeconomica sul lavoro...è stata sostituita dalla coercizione economica. Per essa, nel suo intreccio necessario e funzionale con la forma giuridica mercantile, l’operaio salariato, dice suggestivamente Marx, ‘è costretto a vendersi volontariamente’”¹². Il complesso di questa situazione, che si è prodotta storicamente, è delineato da Marx in una pagina del capitolo del *Capitale* sulla “cosiddetta accumulazione originaria”: “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. L’organizzazione del processo di produzione capitalistico sviluppato spezza ogni resistenza; la costante produzione di una sovrappopolazione relativa tiene la legge dell’offerta e della domanda di lavoro, e quindi il salario lavorativo, entro un binario che corrisponde ai bisogni di valorizzazione del capitale; la silenziosa coazione dei rapporti economici appone il suggello al dominio del capitalista sull’operaio. 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 alla sua dipendenza dal capitale, che nasce dalle stesse condizioni della produzione, e che viene garantita e perpetuata da esse. Altrimenti vanno le cose durante la genesi storica della produzione capitalistica. La borghesia, al suo sorgere, ha bisogno del potere dello stato, e ne fa uso, per ‘regolare il salario’, cioè per costringerlo entro limiti convenienti a chi vuol fare del plusvalore, per prolungare la giornata lavorativa e per mantenere l’operaio stesso a un grado normale di dipendenza. È questo un momento essenziale della cosiddetta accumulazione originaria”¹³.

Un paradosso teorico

In questo passo Marx esprime a chiare lettere che la borghesia ha bisogno dello Stato solo nella fase di instaurazione del modo di produzione capitalistico e non per il suo perpetuarsi; per questo è sufficiente il “corso ordinario delle cose”, il funzionamento interno del meccanismo economico. Ma si chiede Luporini: perché lo stato politico non solo esiste, ma si è perfezionato? Perché esso esiste come tale, in quanto apparato coercitivo-repressivo separato dalla società, proprio durante il dominio capitalistico della borghesia? Questa esistenza è di fatto una constatazione empirica infatti, in Marx, dirige tutti gli scritti teorico-politici. In essi i concetti fondanti sono intelligibili all’interno della coppia opposizionale Società civile-Stato politico, che Marx (ed Engels) non ha mai cessato di adoperare. “Ma – scrive Luporini – non è affatto un caso, anzi è del tutto coerente, che quella coppia non funzioni più all’interno della concettualizzazione propria della ‘critica dell’economia politica’, cioè del Capitale, la quale è invece dominata dalla coppia opposizionale metacritica ‘struttura (economica) – sovrastrutture (giuridiche, politiche, ecc.)’, che non è descrittiva, che di per sé cioè non rende ‘visibile’ nulla immediatamente sul piano empirico, e che richiede appunto, per la sua applicazione e la sua verifica, la piena concettualizzazione dei contenuti a cui viene riferita, attraverso

le categorie assunte e vagliate dalla ‘critica dell’economia politica’. Fra quelle due coppie oppozionali vi è dunque eterogeneità logica”¹⁴.

Nel *Capitale* la coppia struttura-sovrastuttura funziona perfettamente, comanda l’intero procedere. Secondo questa angolatura l’analisi del processo produttivo illustra non solo le classi che gli sono essenziali (o quelle che vengono subordinate al meccanismo economico dominante), ma, in modo non meno essenziale, illumina la correlativa lotta tra le classi. Questo contesto di osservazioni si traduce nella coppia oppozionale (descrittiva) Società civile-Stato politico in ciò che esprime Engels, nel Ludwig Feuerbach, quando sostiene che nella storia moderna lo Stato è l’elemento subordinato alla società civile, che, in quanto regno dei rapporti economici, risulta dominante (rovesciandosi, così, la concezione hegeliana). Luporini fa notare che in proposito Marx non la pensava diversamente¹⁵, ma nella trattazione del *Capitale* troviamo una difficoltà teorica: “nel *Capitale* è presente organicamente il diritto e anche la politica (lotta di classe), ma all’interno del campo della politica non troviamo lo Stato. Naturalmente lo Stato e le sue funzioni (non soltanto economiche) sono ricordati più volte nel *Capitale* di Marx. Non di questo si tratta, ma della concettualizzazione teorica. Non solo questa non si trova che sarebbe poco male, si trova il contrario: si trova bloccato...ogni possibile passaggio teorico allo stato, in rapporto al funzionamento del modo di produzione capitalistico. Quest’ultimo funziona e deve funzionare per conto suo. Che la borghesia abbia avuto bisogno dello ‘Stato politico’, e del suo perfezionamento moderno...non solo per instaurare ma per riprodurre e mantenere il suo dominio di classe, rimane per Marx la constatazione di un fatto empirico”¹⁶.

Da qui deriva il relativo reciproco isolamento degli scritti teorico-politici (e programmatici) di Marx rispetto a quelli “economici”. A giudizio di Luporini vi è comunque in Marx, nella *Critica al programma di Gothe*, un tentativo di superamento di questo isolamento e del più generale paradosso teorico prima descritto, che alla fine, però, risulta insufficiente. Questo tentativo è visto da Luporini nel confronto tra due parti del testo marxiano in esame: una relativa alla questione dello “Stato libero”, l’altra relativa alla questione del “diritto”. Criticando il programma del partito tedesco Marx scrive: “Stato libero, che cos’è? Non è affatto scopo degli operai, che si sono liberati dal grezzo spirito di sudditanza, rendere libero lo stato. Nel Reich tedesco lo ‘Stato’ è ‘libero’ quasi come in Russia: la libertà consiste nel mutare lo Stato da organo sovrapposto alla società in organo assolutamente subordinato ad essa, e anche oggi giorno le forme dello stato sono più libere o meno nella misura in cui limitano la ‘libertà dello stato’”¹⁷.

Questo passo importante mostra chiaramente che Marx ha profondamente accolto il concetto centrale del liberalismo. “Lo stato è quella cosa, quella entità, i cui poteri più vengono (legalmente) limitati, e più nella società si è liberi. È a partire da questo liberalismo incorporato, in certo modo conaturato, che Marx può polemizzare col liberalismo nelle sue incarnazioni storico-politiche. Ed è a partire da esso, soprattutto, che Marx può porre l’obiettivo, extra ed ultra liberale, di rovesciare il rapporto Stato-società”¹⁸. La libertà è collocata da Marx in questo punto di rovesciamento che però, nella sua realtà, è percepibile solo dal punto di vista del comunismo (la democrazia borghese permette solo parzialmente di individuarne dei gradi). È infatti con una duplice domanda che Marx pone la questione: “quale trasformazione subirà lo Stato in una società comunista? Quali funzioni sociali persisteranno ivi ancora, che siano analoghe alle odierne funzioni statali?”¹⁹. A queste domande non c’è risposta di contenuto, perché Marx non confonde elaborazioni teoriche con anticipazioni dottrinarie. Esse sono domande di confine, e infatti così vengono delineate: “A questa questione si può rispondere solo scientificamente, e componendo migliaia di volte la parola popolo con la parola Stato non ci si avvicina alla soluzione del problema neppure di una spanna”²⁰. In Marx il problema dello Stato diviene quello “dell’eredità statalistica, sulla base di una organizzazione sociale radicalmente trasformata (comunismo), come questione della ‘analogia’ fra determinate nuove ‘funzioni sociali’ e precedenti ‘funzioni statali’”²¹.

Qui si oltrepassano i confini empirici in cui la problematica dello Stato era stata fino ad ora relegata, ma non si supera, però, il nesso anch'esso empirico "Società civile-stato politico". È interamente su questo terreno comunque che Marx si muove. Il discorso si fa diverso in merito alla questione del diritto. Nel comunismo, per Marx, almeno per tutta una prima fase, il diritto mantiene la caratteristica di qualsiasi "uguale diritto", cioè quella di essere un "diritto della disuguaglianza". "Questo diritto uguale è un diritto disuguale per lavoro disuguale. Esso non riconosce nessuna distinzione di classe, perché ognuno è soltanto operaio come tutti gli altri, ma riconosce tacitamente la ineguale attitudine individuale, e quindi capacità di rendimento, come privilegi naturali. Esso è perciò, nel suo contenuto, un diritto della disuguaglianza, come ogni diritto"²². Tale diritto è destinato a sopravvivere in tutta una prima fase storica della società comunista, finché non sia "scomparsa la subordinazione asservitrice degli individui alla divisione del lavoro" proprio perché il "diritto non può essere mai più elevato della configurazione economica e dello sviluppo culturale, da essa condizionato, della società"²³.

Questa importante discussione sul diritto sbocca significativamente nel problema della "ripartizione degli oggetti di consumo" in quanto relazionata dalla critica dell'economia politica alla "ripartizione delle condizioni di produzione". A differenza di quanto avveniva per la discussione intorno allo Stato qui ci troviamo per intero sul terreno regolato dalla coppia opposizionale struttura-sovrastuttura. E quello che è altrettanto importante è che tale discussione è posta, nella *Critica al programma di Gotha*, prima di quella sullo Stato. Secondo Luporini, Marx si è "trovato vicinissimo al punto in cui i due ambiti si sarebbero saldati, facendosi omogenei, e cioè a trasportare la problematica di 'Società-Stato' all'altezza logico-concettuale di quella di 'struttura-sovrastuttura'. Questo tuttavia non è accaduto. Il capitalismo studiato da Marx era il capitalismo concorrenziale, cioè quello del suo tempo. Ma questo non sopprime per niente il limite teorico che abbiamo riscontrato nel *Capitale*, cioè l'impossibilità di trovare un passaggio alla problematica dello Stato dall'interno della critica dell'economia politica"²⁴. In Marx, dunque, il passaggio teorico dal politico allo statale è bloccato. Ci troviamo di fronte ad un "nodo teorico non risolto, il che ha avuto probabilmente grandi conseguenze nella dottrina marxista dello Stato"²⁵.

Le conseguenze di una mancata concettualizzazione teorica

Se le ragioni di tale impasse non sono di natura storica (inscrivibili, cioè, al capitalismo studiato da Marx) devono essere di natura teorica. Infatti, secondo Luporini, stanno nel modello stesso del *Capitale*, nel suo tipo di astrazione scientifica. Scrive: "Questo tipo di astrazione scientifica era del tutto legittimo – e la sua efficacia è dimostrata dall'opera eseguita – ma aveva un limite di cui, mi sembra, Marx non si è accorto, e che quindi non ha oltrepassato. Esso impediva di render ragione concettualmente o sistematicamente (e non come mera constatazione storico-empirica) del fatto che il modo di produzione capitalistico per sua natura si sviluppa fin dall'origine, e poi sempre, come su un doppio binario: 1) la costituzione di un mercato interno di certe dimensioni, al di dentro del quale si stabilisce la concorrenza dei capitali che ne suppone il funzionamento; 2) il 'sistema globale' (cioè la creazione del mercato mondiale) all'interno del quale si produce la concorrenza fra le varie borghesie nazionali, protette dalle loro strutture statali, e ha luogo lo sviluppo ineguale dei diversi paesi entrati nell'ambito dello sviluppo capitalistico. Nulla o quasi che non sia di fatto, cioè empiricamente, presente nel *Capitale* di Marx. Ma ciò che non è presente è la concettualizzazione di questi due lati simultanei, la dimostrazione cioè del loro legame necessario, della loro reciprocità. E quindi della necessità per la borghesia capitalistica della esistenza dello stato moderno"²⁶. La critica dell'economia politica constata, per sua natura, la propensione del capitalismo a trasformarsi in un "sistema mondo", ma per questa concettualizzazione teorica e modellizzazione generalizzante risulta inadeguata la relativa concezione del "politico" e dello "statale". Continua, infatti, Luporini: "Non dalla lotta di classe direttamente, ma da questa configurazione ed articolazione complessiva

(nazionale-internazionale) del capitale di poteva pervenire concettualmente alla nozione di Stato politico²⁷. Le successive teorie dell'imperialismo, quelle di Lenin e Rosa Luxemburg, hanno certamente coperto una mancanza, ma partendo da una interpretazione del pensiero marxiano in qualche modo insufficiente: Lenin con un concetto limitato di formazione economico-sociale (come Luporini ha sottolineato in *Marx secondo Marx*), Rosa Luxemburg con un'interpretazione errata della teoria delle crisi e della conseguente "necessità" del passaggio al socialismo. Occorre, quindi, a parere di Luporini, riprendere il discorso partendo dalla "mancanza" di Marx (e di Engels) nella "necessità di riuscire, con metodo differenziale, ad affrontare e padroneggiare concettualmente i grandi mutamenti avvenuti nelle strutture economico-politiche del tardo capitalismo, nel quadro attuale del mondo, il loro rapporto con la dinamica delle forze produttive (e quindi con la 'crisi'), e come ciò condiziona e può orientare l'attuale lotta di classe e di massa"²⁸.

Parte quarta

La crisi del marxismo come paradigma teorico totalizzante

Come si è visto in *Marx secondo Marx*, il nucleo centrale della ricerca della ricerca marxista di Luporini è individuabile nella doppia relazione fondativi che si instaura tra materialismo storico e critica dell'economia politica (il materialismo storico è fondativi della critica dell'economia politica, ma è anche una concezione modificatesi a seguito dei risultati di quest'ultima), la quale dischiude la problematica generale di qual è la "filosofia" di Marx, di che tipo di "metafisica influente" ha accompagnato e reso possibile il suo lavoro specifico (Luporini ha costruito le condizioni per questa risposta affrontando il nesso dialettica-materialismo e il concetto "politico e statutale" in Marx).

Marx senza marxismo

Prima di affrontare questa questione, Luporini introduce una premessa teorico-metodologica importante. La mancanza diretta, negli scritti di Marx, di una trattazione filosofica generale non ne ha reso, nella storia, meno necessaria la presenza, tanto che fu edificata da altri. Il primo tentativo, avallato da Marx, è quello rappresentato dall'*Antidühring* di Engels, il cui complesso di dottrine fu chiamato, per la prima volta (da Kautsky), "marxismo". In questo assestamento il materialismo storico si presenta come la premessa necessaria del "socialismo scientifico", ma serba, rispetto a quest'ultimo, una certa sua autonomia epistemologica.

Questa sistematizzazione ha avuto storicamente un importantissimo ruolo nell'indirizzare la cultura del movimento operaio socialista e delle sue organizzazioni politiche e rivoluzionarie. In un secondo momento, ad opera di Plechanov e Lenin, a questo insieme si è sovrapposto uno scenario più inglobante, una massimizzazione sistemica più generale della teoria, detto, come è noto, "materialismo dialettico" (locuzione costituita essa stessa a partire da alcune espressioni di Engels, soprattutto in riferimento ai suoi appunti dedicati alla dialettica della natura). Luporini, e questo è altamente significativo, dubita che questi assestamenti corrispondano "all'andamento più profondo e alla criticità intrinseca del pensiero di Marx", e, comunque, secondo lui, "noi viviamo oggi in una situazione tale per cui, se si vuol penetrare nel vivo della problematica di Marx, è opportuno liberarsi da tali 'scenari' e dal 'marxismo' stesso (o dal 'marxismi' in genere)"¹. Per cercare la "filosofia" di Marx, quindi, occorre "tornare" a Marx, prescindendo dalle "filosofie" successive che ad esso si sono storicamente sovrapposte. "Il pensiero di Marx – scrive Luporini – va rifluidificato, per così dire, liberandolo dagli schemi e schemi del marxismo"². Tuttavia, a giudizio di Luporini, "la dizione 'materialismo storico', nella sua rappresa semanticità anche polemica ('materialismo' ma 'storico'; storia globale o integrata, ma su basi materialistiche) serba sufficiente verità e utilità da poter ancora essere usata quale approssimazione e indicazione problematica di un determinato modello di teoria"³.

Questa posizione di Luporini ha attirato su di sé una profonda critica di G. Tedeschi, che infatti scrive: "L'operazione proposta da Luporini lascia alquanto perplessi, non perché non sia legittimo, in linea di principio, distinguere filologicamente e criticamente tra un pensatore e i suoi seguaci, ovvero tra una determinata dottrina e gli sviluppi successivi...Ma perché Marx è un pensatore di tipo particolare, mentre nell'impostazione di Luporini questa particolarità va perduta, nel senso che dalla sua proposta sembra discendere che la concezione marxiana...non si sarebbe mai veramente realizzata, ma in modo tale che, per intendere Marx, occorrerebbe prescindere completamente...Ora, il minimo che si possa dire è che questa proposta interpretativa di Luporini rischia di essere essa stessa la più dura e netta confutazione di Marx in quanto pensatore/rivoluzionario. In realtà Luporini non configura un 'recupero' di Marx, bensì, al massimo, la sua collocazione in un capitolo di storia della filosofia. Sotto questo profilo, la sua proposta può essere accettabile: solo, bisognerebbe ammettere tutte le conseguenze, rinunciando quindi, in primo luogo, alla pretesa di continuare a definirsi 'marxisti'"⁴. Poi Bedeschi riconduce questa critica ad una più generale, quella rivolta contro

gli “eurocomunismi” e contro la loro ambiguità, oscillante tra una difesa di principio di una teoria rivoluzionaria e una pratica politica riformista e del tutto interna al quadro capitalistico. Ambiguità che cerca pace “attraverso la ricerca e la ricostruzione di un Marx introvabile perché immaginario”⁵. E, ricordiamolo, ambiguità da risolvere, per Bedeschi, nell’abbandono definitivo del marxismo (Marx compreso) e della prospettiva comunista, nella piena accettazione dell’intrascendibile orizzonte capitalistico. Ora, la critica di Bedeschi è del tutto fuori bersaglio; non tanto nella sua valenza politica ricolta contro il Pci degli anni ’80 e i suoi intellettuali (benché, questa critica, sia accettabile da posizioni politiche nettamente opposte a quelle di Bedeschi), quanto sul significato teorico assegnato all’operazione di Luporini. Bedeschi confonde due piani (che sono certamente intrecciati e interdipendenti) identificandoli, chiudendosi così la strada della comprensione del punto centrale della riflessione di Luporini. Per Luporini il marxismo non ha solo interpretato il modello teorico avanzato da Marx (in modo, a parere di Luporini, non completo e certamente generalmente errato), ma ha costruito, sopra questa interpretazione, tutta una serie di nuove concezioni e schemi che sono risultati incapaci di dare ragione della complessità che il capitalismo ha assunto nella sua storia: “si ha l’impressione diffusa – scrive – che una macchina si sia inceppata nella sua capacità di incidere sulle cose e sulla loro complessità ‘moderna’ (economica, sociale, statuale). E prima di tutto nella capacità stessa di conoscerle analiticamente nei propri strumenti. Questa macchina si chiama ‘marxismo’”⁶.

Ora, Luporini si chiede se tale incapacità non derivi anche e soprattutto da quella errata interpretazione e innanzitutto se la ricerca, in Marx, del significato autentico del suo modello teorico non possa, in qualche modo, aprire nuove strade (nuove “costruzioni teoriche” da realizzare), capaci di aggredire questa complessità con risultati efficaci. Si chiede, cioè, e risponde affermativamente, se in Marx non vi sia una indicazione teorica generale del tutto non sviluppata dai suoi “eredi storici”, che, anzi, l’hanno resa quasi introvabile a seguito delle loro sovrapposizioni (Luporini infatti parla di “profondità” e “criticità intrinseca” del pensiero di Marx), per questo occorre tornare a Marx; ma ciò non significa per Luporini negare acriticamente, con un comodo colpo di spugna, tutto ciò che è stato il marxismo e le sue “realizzazioni” pratiche, con tutte le “deformazioni”, ma anche “liberazioni”, che ciò ha comportato. È il campo teorico di Marx che ha bisogno di liberarsi dal marxismo, per tornare potenzialmente vitale (con le caratteristiche e i limiti che vedremo); ciò non ha direttamente e immediatamente a che vedere con il giudizio di condanna o di relativa assoluzione da esprimere sulla funzione storica e sulle contraddizioni dei sistemi socialisti. Inoltre, e soprattutto, le intenzioni di Luporini sono rivolte al futuro: il bisogno di comunismo, che certamente non si spegne di fronte al fallimento del “socialismo reale”, e che ha bisogno di una capacità interpretativa della realtà attuale, ha qualcosa da imparare da Marx, dal suo modello teorico originario?

La critica di Bedeschi, cercare un Marx “buono”, “non compromesso”, per emendare in qualche modo il proprio marxismo e l’appoggio al movimento comunista internazionale (e alle sue “deformazioni”), non coglie, in nessun modo, lo spirito di Luporini, che è esattamente l’opposto. Per Luporini, Marx non è né un “classico” (nel senso di un pensatore importante, ma, diciamo, non più in “presa diretta” con l’attualità), né un costruttore di teoria del tutto dissolto nelle sue interpretazioni successive. L’eterogeneità tra Marx e il marxismo (distinzione generale, questa, tra un pensatore e i suoi seguaci, per Luporini valida anche per altri casi, almeno per Kant e Hegel) diviene fondamentale perché, secondo Luporini, in Marx esiste una “ricchezza metodologica” non sviluppata, o meglio, in alcune sue parti fondamentali, rimasta nell’ombra, soffocata da concezioni successive aggiunte a guisa di quadro generale, come “metafisiche influenti”.

Questa posizione è per Luporini un risultato del suo lavoro marxista, non un punto d’avvio dopo una grande abiura. Al marxismo, specificatamente a quello di Engels e di Lenin, vanno riconosciuti grandi meriti, che Luporini non manca mai di ricordare (soprattutto per Lenin), ma anche la loro caratteristica, sul piano filosofico, di sostituzione e non solo di integrazione (come, sempre nel caso di

Lenin, Luporini ha dimostrato relativamente alla nozione marxiana di “formazione economico-sociale”). La domanda fondamentale e in qualche modo conclusiva di Luporini è dunque questa: qual è la “filosofia” di Marx, nel senso di Marx? Qual è la sua “metafisica influente” rintracciabile tra le righe del suo lavoro specifico? E che luce prende questo lavoro sulla base di questa filosofia fondante?

Il pensiero di Marx come parte fondamentale di una generale teoria dei condizionamenti umani

Abbiamo visto che la dizione “materialismo storico”, secondo Luporini, rimane comunque valida per indicare il determinato modello teorico di Marx. Il materialismo storico è il “filo conduttore”, una “metateoria” che “determina le categorie fondamentali di ricerca (‘modi di produzione’ e corrispondenti ‘formazioni sociali’) destinate ad entrare in azione nelle analisi particolari, via via organizzando categorie subordinate”⁷. Ne L’ideologia tedesca il materialismo storico nasce da un’opposizione ad una filosofia (speculativa), che pretende di essere senza presupposti. Marx fa quindi valere, viceversa, la necessità del richiamo ad alcuni presupposti presenti in ogni “storia”: il fondamento naturale della produzione e riproduzione della “vita immediata”, innanzitutto nella sua materialità e nei suoi condizionamenti fisici (anche oro-geografici) e quindi i bisogni elementari correlativi, che costituiscono un livello permanente di necessità. Il punto di partenza della considerazione marxiana è dunque nella nozione di “produzione e riproduzione della vita immediata”, come già Luporini aveva ricordato sia in Marx secondo Marx, che nella trattazione dello specifico “naturalismo” di Marx nell’*Introduzione e Dialettica e materialismo*. Dunque ciò che da Marx “viene messo in rilievo è prima di tutto una relazione di ‘dipendenza’ e di ‘condizionamento’ fisici”⁸.

La specificità della visione marxiana si inserisce proprio a questo punto. Si assiste ad un allargamento filosofico della nozione di modo di produzione dei mezzi materiali di sussistenza. Scrive Marx: “Questo modo di produzione non si deve giudicare solo in quanto è la riproduzione dell’esistenza fisica degli individui; anzi, esso è già un modo determinato di estrinsecare la loro vita, un modo di vita determinato. Come gli individui esternano la loro vita, così essi sono. Ciò che essi sono coincide dunque con la loro produzione, tanto con ciò che producono quanto col modo come producono. Ciò che gli individui sono dipende dunque dalle condizioni materiali della loro produzione”⁹.

Questo brano di Marx è, per Luporini fondamentale, e infatti così commenta: “In queste proporzioni è in nuce tutto il materialismo storico (tranne le tesi relative alla coscienza e alla ideologia). In esse è evidente il passaggio da una considerazione meramente fisica (di dipendenza e condizionamento) a una considerazione ontologica...onde si produrrà più tardi la nozione di ‘essere sociale’”¹⁰. E, sull’ontologia, in una nota continua: “Sull’ontologismo specifico di questo passaggio e del carattere decisivo che esso assume nella struttura più intima del pensiero di Marx, vorrei insistere...Attraverso tale differenziazione articolata – e soltanto attraverso di essa – Marx distingue in re la riproduzione sociale della riproduzione biologica, facendo corrispondere, di conseguenza, due diversi livelli epistemologici e due diversi livelli ontologici, con le leggi (o tendenze) loro proprie. Ma tenendo fermo nello stesso tempo che il secondo livello (che nella Prefazione del 1859 verrà chiamato ‘essere sociale’) è instaurato sul primo e lo presuppone permanentemente, mentre permanentemente lo assume in sé in parte almeno modificandolo (nella prassi produttiva, e nelle sue conseguenze fisico-ambientali), in un nesso indissolubile di naturalità e socialità, in cui i due momenti rimangono però sempre distinti o distinguibili. Ciò vale quindi non solo sotto il riguardo teorico (cognitivo), ma anche sotto quello pratico (e di conoscenza della prassi), almeno per ciò che concerne gli aspetti materiali (corporei) del fare produttivo”¹¹. La specifica concezione di Marx è dunque caratterizzata da un superamento di una filosofia astratta e speculativa, ma anche di un conchiuso e deterministico naturalismo, e si muove, in questo senso, verso una ontologia (dell’essere sociale) caratterizzata mate-

rialisticamente. Il passaggio da una considerazione fisica ad una ontologica, con le conseguenti distinzioni d'essere (essere inorganico-organico; essere sociale), non sopprime il naturalismo, ma lo relaziona, in modo materialistico, con la storia (naturale ed umana). secondo Luporini, però, questo carattere materialistico dissolve da subito il richiamo forte dell'ontologia: "questo ontologismo – scrive – è tutto risolto per un verso in empiricità, per altro verso, ante litteram, in pragmatismo...e in una sorta di comportamentismo"¹². A giudizio di Luporini la relazione tra materialismo e ontologia è solo un punto d'avvio, che costruendosi e strutturandosi, si dissolve. Una volta stabilita la distinzione ontologica dell'essere sociale (e il suo carattere materialistico) la concezione marxiana si rivolge alle caratteristiche materiali (comportamentali e pragmatiche) della produzione.

Così infatti Marx continua quel brano citato: "Questa produzione non appare che con l'aumento della popolazione. E presuppone a sua volta relazioni tra gli individui. La forma di queste relazioni a sua volta è condizionata dalla produzione"¹³. Da una parte ci sono le relazioni tra gli individui (condizionate e ontologicamente determinate), e dall'altra la loro prassi trasformativi, anch'essa ontologicamente determinata essenzialmente, nella sua forma originaria, dal lavoro. "Credo si possa dire – scrive Luporini – che la concezione di Marx consiste in una peculiare combinazione di prassismo e relazioniamo, ove ciò che si può denotare che il primo termine (la prassi) sta alla base di ciò che è denotato dal secondo, che a sua volta ne indica la modalità di organizzazione (relazioni sociali quali sistemi dell'interazione pratica degli individui). La peculiarità di questa combinatoria sta nel fatto che le relazioni sociali si autonomizzano (e, in certo modo, ontologizzano: 'essere sociale') come condizioni via via storiche della prassi da cui si generano"¹⁴.

Come si nota le riflessioni di Luporini sull'ontologia di Marx sono oscillanti: da una parte l'ontologismo si risolve in prassismo e relazioniamo, dall'altra l'ontologia continua ad operare, costituendo soglie (storiche), in qualche modo irreversibili ("le relazioni in qualche modo si ontologizzano come condizioni via via storiche della prassi"). Sembra che Luporini abbia paura di una concezione forte dell'ontologia, perché forse impossibile da emendare da possibili valenze metafisiche e assolute, che, in qualche modo però, rimane come problema aperto (che continuamente infatti ritorna), perché ineliminabile nella sua fundamentalità (nonostante siano possibili, e raccomandabili per Luporini, "riduzioni" prassistiche e comportamentistiche). E come più volte abbiamo notato in altri luoghi, su questo punto il suo pensiero si blocca, imboccando altre strade. "Marx – scrive – propone un concetto relazionale delle società umane, che egli sempre manterrà opponendolo esplicitamente alle concezioni aggregative, come mere somme di individui in qualche modo accorpati"¹⁵. Questa "relazionalità", tuttavia, benché non possa mai mancare nelle società umane, non è in Marx un dato ultimo di spiegazione. Dietro questo livello ci sta uno sfondo naturalistico, rappresentato dall'impossibilità di produrre le condizioni originarie della produzione da parte della produzione stessa. La fundamentalità delle strutture parentali, che non sono veri e propri rapporti di produzione, è riconosciuta da Marx in modo evidente.

Questo perché le "forme di relazione" come sistemi dell'interagire pratico umano, suppongono una funzione costante e necessaria (anche se assume forme storiche diverse): la cooperazione di più individui. Qui si saldano e articolano naturalità e socialità nei modi specificatamente umani (quelli propri del lavoro); e correlativamente, siccome ad ogni stadio determinato della produzione è necessariamente unito un modo determinato della cooperazione, si ha l'ulteriore intreccio e saldatura tra il sociale e l'economico che, indicando di fatto questa fundamentalità, diventa momento sovrachianta (*ubergreifendes Moment*), ancor più nell'automizzazione massima dei processi economici presente nel modo di produzione capitalistico (che per questo diventa la "porta d'ingresso" per l'analisi della storia della produzione e delle formazioni sociali). In questa situazione la relazionalità è caratterizzata dal conflitto, e ciò mette in luce ciò che Marx chiama la "forma antagonista della società", aprendo la problematica del dominio (*Herrschaft*). Ma anche qui Luporini invita all'attenzione e ad una analisi del pensiero marxiano di tipo profondo. È infatti, secondo lui, un fraintendimento grave

pensare la radice ultima del dominio, cioè della sua possibilità, nella divisione in classi antagoniste, cioè in un fenomeno derivato che richiede tante peculiari condizioni storiche per realizzarsi. “Quella radice – scrive Luporini – appare più profonda in Marx e, soprattutto, è concettualmente autonoma, anche se il suo terreno rimane quello della cooperazione, nel suo complicarsi attraverso la divisione sociale del lavoro. Qui interviene un altro lato del ‘naturalismo’ di Marx. Ripetutamente egli osserva che la cooperazione...è ‘naturale’ e ‘volontaria’ (in questo contesto naturale è dunque opposto a volontario), intendendo che essa sorge e si evolve in condizioni di socialità i cui rapporti non sono stati scelti dai soggetti, ma si sono stabiliti, e si evolvono, indipendentemente dalle loro volontà individuali (anche gli individui sono destinati a venire ‘sussunti’ in determinati ruoli sociali, e a subirne i limiti nello sviluppo della loro personalità). Questo è possibile perché attraverso la cooperazione sviluppata nella divisione del lavoro si fissa e si consolida un ‘potere obiettivo’ (*Sachliche Gewalt*) sociale, che sfugge al controllo degli individui dalla cui cooperante attività pratica...pur si origina (permanentemente)”¹⁶.

A questo livello il discorso di Marx, come più volte accade, passa dalla descrivibilità empirica ad un piano ermeneutico, riferendosi alla specifica tematica dell’apparire, così importante e complessa nel pensiero di Marx (come Luporini ha ben rilevato soprattutto in *Marx secondo Marx*). Scrive Marx: “Il potere sociale, cioè la forza produttiva moltiplicata che ha origine attraverso la cooperazione dei diversi individui, determinata dalla divisione del lavoro, appare a questi individui, poiché la cooperazione stessa non è volontaria ma naturale, non come il loro proprio potere unificato, ma come una potenza estranea, posta al di fuori di essi, ...che quindi non possono, più dominare...”¹⁷.

Questa estraneità, che, aggiunge Marx, è il contenuto reale di ciò che i filosofi hanno indicato con il termine “estraniazione” (*Eutfremdung*), è un concetto sistematico fondamentale del pensiero di Marx e della sua visione storica. Da una parte esiste, nell’estraniazione, una valenza ontologico-sociale nel render conto di un “potere oggettivo” nel vivere sociale degli uomini (che deriva dalla “naturalità” della cooperazione e che viene sentito “soggettivamente” come potenza estranea), che diventa di fatto una “seconda natura” (e qui è presente tutto l’antisoggettivismo e il “naturalismo” di Marx); dall’altra l’estraniazione è “storica”, cioè assume una forma determinata corrispondente alla specifica formazione sociale presente (e qui sta tutto l’antideterminismo di Marx).

A livello della società capitalistica esiste l’espressione massima di questa realtà storica, la divaricazione completa tra le capacità tecnico-produttive umane e lo sviluppo, in senso umano, della personalità individuale. E questo perché il modo di produzione capitalistico, per la prima volta, assume carattere planetario e la sua storia diventa “storia universale” (in questo senso Marx recupera e, insieme, de-speculativizza la nozione hegeliana di *Weltgeschichte*). Scrive Marx: “Nella storia fino ad oggi trascorsa è certo un fatto empirico che i singoli individui, con l’allargarsi dell’attività sul piano storico universale, sono sempre stati asserviti a un potere a loro estraneo (oppressione che essi si sono rappresentati come un dispetto del cosiddetto spirito del non do ecc.), a un potere che è diventato sempre più smisurato e che in ultima istanza si rivela come mercato mondiale”¹⁸. Commenta Luporini: “Questo singolare intreccio concettuale di ‘storia universale’, ‘mercato mondiale’ e ‘potenza estranea’ non è per Marx qualcosa che passa sopra la testa dei ‘singoli individui’ (come la *Weltgeschichte* di Hegel) ma è qualcosa che li concerne esistenzialmente non meno del loro essere sussulti sotto ruoli sociali determinati per effetto della divisione del lavoro”¹⁹. Il tema della estraniazione è quindi fondamentale (non è quindi riducibile a mera conseguenza esistenziale, così come non è indicatore di una eterna condizione umana); e in Marx, infatti, è sempre connesso con quello principale del comunismo. La determinazione ontologica dell’estraniazione e la sua forma storica sono dialetticamente intrecciate.

Il comunismo rivoluziona radicalmente questa forma storica distruggendo la società capitalistica, ma non ipotizza assolutamente il superamento astratto della sua originaria determinazione ontologica (rappresentata dalla “naturalità” della cooperazione). Esso non presuppone, con il superamento

della estraniamento capitalistica, il superamento (idealistico) della differenza soggetto-oggetto, in un soggetto assoluto autocoscienze, il superamento, cioè, dello stesso processo di oggettivazione (come invece ha sempre sostenuto, ad esempio, l'hegelo-marxismo). In questo aspetto sta il profondo significato della saldatura, presente in Marx in riferimento al comunismo, tra rovesciamento rivoluzionario e continuità storica rispetto al sistema borghese. L'altro aspetto decisivo, connesso a questo, è quello rappresentato dal nesso universale-particolare.

L'esistenza del mercato mondiale (con la sua valenza universale), benché segno delle più profonde disuguaglianze e oppressioni, apre la possibilità strutturale (comunista) di superare le ristrettezze localistiche e di aprire universalmente il mondo delle relazioni dell'individuo. E se, in questo senso, il comunismo è sviluppo multilaterale e complessivo dell'individuo (per Marx vale l'assioma che la ricchezza spirituale dell'individuo dipende interamente dalle sue relazioni reali), si vede chiaramente qui, sia l'esigenza della trasformazione radicale, sia la relazione di continuità storica. Tutte queste problematiche, in definitiva, riguardano la risposta alla domanda radicale di Marx e cioè su come sia possibile empiricamente il comunismo. E poiché questo processo riguarda la coscienza degli individui, perché da essi, necessariamente, deve essere costruito consapevolmente, entra in gioco anche un'altra questione: quella della ideologia. Solitamente questo concetto ha una valenza negativa (anche Luporini, come Althusser, lo utilizza con questa valenza in contrapposizione alla scienza). Marx costruisce la concezione materialistica della storia partendo da una contrapposizione antiideologica e l'ideologia è vista come ottica illusionistica e deformante. I passi di Marx in questo senso sono famosissimi. Ma il concetto di ideologia non ha solo questa valenza. Copre un campo teorico più vasto: "è presente – scrive Luporini – anche un concetto in parte diverso, e a suo modo positivo, di ideologia, come qualcosa che acquista nel processo complessivo, le sue 'forme' ('forme ideologiche' e corrispondenti 'forme di coscienza')"²⁰. Nel più maturo materialismo storico, segnatamente nella *Prefazione* del 1859, le forme ideologiche non appariranno più soltanto come semplici "sublimazioni" ma come vere e proprie funzioni della vita reale degli uomini: "le 'forme ideologiche' (giuridiche, politiche, religiose, artistiche, o filosofiche), vengono considerate tali per cui solo attraverso di esse gli uomini divengono 'coscienti del conflitto e combattendo lo conducono a termine'. La funzionalità qui è del tutto evidente. Nel trapasso da 'ideologia' a 'forma ideologica' vi è dunque un'ambivalenza semantica, per quanto internamente correlata, che i fondatori del materialismo storico non hanno ben chiarito, dando luogo a moti successivi fraintendimenti"²¹. Siamo così giunti al nesso sistematico fondamentale per il materialismo storico: quello tra struttura e sovrastruttura.

Questa relazione è assai complessa, come Luporini ha più volte mostrato nei suoi precedenti scritti. La configurazione sistematica che Marx introduce si articola su diversi livelli dentro una logica di ordine ascendente. Scrive Luporini: "Si ottiene una specie di architettura concettuale a tre livelli: struttura economica (a cui si assimila la 'base reale') e sovrastruttura giuridico-politica, legata alla prima da una relazione di dipendenza, e un ulteriore livello costituito dalle 'forme sociali della coscienza' (o anche 'forme ideologiche'), le quali appaiono libere rispetto al secondo livello ma poste in una relazione diretta di corrispondenza con la struttura economica"²². Questo sistema, che si presenta aperto verso l'alto, è, in questo modo presentato con un taglio statico. Per comprenderlo, però, nella sua complessità, occorre caratterizzarlo dinamicamente. Per Marx, infatti, esiste una processualità che si evidenzia in una relazione di condizionamento unidirezionale, designata dal fatto che il modo di produzione della vita materiale condiziona in generale il processo di vita sociale e politico e spirituale. La relazione di corrispondenza è inizialmente risolta da Marx in una generica relazione di condizionamento (dello 'spirituale' da parte del 'materiale'). Ma è di nuovo il discorso ontologico ad innescare l'ulteriore passaggio (decisivo). Questo discorso lo troviamo all'opera nella drastica dicotomia presentata nella famosa affermazione marxiana per cui "non è la coscienza degli uomini a determinare il loro essere, ma il loro essere sociale a determinare la coscienza". Qui vi è la

chiara determinazione ontologica di quella relazione di condizionamento e, importante, della sua unidirezionalità, del suo verso specifico. In questo modo Marx si incammina verso un determinismo economico o socio-economico? “Quanto a Marx – scrive Luporini – tutto sta a intendere il valore dell’uso che egli fa della parola ‘determinazione’ o del corrispondente nome d’azione. Esso sembra da riportarsi a una grande tradizione filosofica, da Spinoza a Hegel, piuttosto che a un determinismo di tipo scientifico-ottocentesco. Come a dire che non il ‘condizionamento’ si restringe in ‘determinazione’, ma al contrario, che la ‘determinazione’ si precisa, alla scala fenomenica, quale ‘condizionamento’”²³.

Il materialismo storico è dunque, secondo Luporini, una teoria fondamentale del condizionamento umano, con un approccio ontologico-naturalistico alla sua base e, al suo capo, aperta ad una costruzione sistematica (la teoria delle formazioni sociali o della loro successione) di una teoria della storia antideterministica (anche se non senza precise determinazioni presenti nel suo “canone” fondamentale) e, come tale, antiteleologica; teoria che apre una concezione delle società di tipo relazionale, comunque antiaggregativa. “Nulla fa più orrore a Marx – scrive Luporini – di un uso della sua teoria nella guisa di una ‘filosofia della storia’. L’avversità a quest’ultima è, insieme, la sua prima ed ultima parola”²⁴.

Infatti “ciò che emerge con forza in Marx nell’ultimo periodo del suo pensiero è un alternativismo, almeno potenziale, se non proprio controfattuale, quale contrafforte teorica atta a correggere ogni tentazione di necessaritarismo aprioristico nella visione del succedersi storico dei modi di produzione e quindi delle formazioni sociali”²⁵. Ciò è particolarmente evidente quanto emerge, nell’ultimo Marx, la rilevanza decisiva della categoria di ambiente (*Milieu*) storico²⁶. Questa categoria, in un certo senso antisistemica, nell’uso che Marx ne fa, (dentro però una visione sistematica), raccoglie tutte le variabili empiriche storiograficamente accertabili, ma non sistematicamente dominabili (almeno per via diretta). Ad esempio già in una fase storica dell’antica Roma erano date sistematicamente le condizioni per il formarsi della produzione capitalistica (esproprio dei piccoli proprietari, da una parte, e accumulo di grandi capitali monetari, dall’altra). Ma non ragioni relative ad elementi sistematici, bensì quelle prevalenti dalla contingenze dell’“ambiente storico”, produssero invece la grande proprietà terriera schiavistica. “Si può dire – commenta Luporini – che la matura versione marxiana della storia è quella di un campo teorico dominato da due opposti poli: quello autodeterministico, se così si può dire, della varia combinatoria storico-sistematica dei fattori economici (lavoratori, mezzi di produzione), con i verificabili automatismi dei suoi sviluppi (quando siano esprimibili in leggi) – momento fondante della epocalità economica – e quelle estremamente indeterminabile, da un punto di vista sistematico, espresso da Marx con la categoria di ‘ambiente storico’, che mette in scacco ogni presunzione di totalizzante o generalizzato determinismo economico”²⁷.

Marx e Luhman

A giudizio di Luporini il taglio sistematico di Marx e il suo relazionamento lo mette in comunicazione con la moderna teoria dei sistemi, e in particolare con Luhman²⁸. La tesi conclusiva di Luhman, sulla quale si regge tutto il suo sistema di analisi della società, è che uomo e società sono ambiente e sistema l’uno per l’altro. Questa relazione è di tipo circolare, poiché cambiando punto di vista ciò che era ambiente diventa sistema e viceversa. Ne consegue, a parere di Luporini, “che nel sistemiamo alla Luhman, formalmente, non può apparire mai nulla di propriamente basilare. Neppure qualcosa di analogo al problema di una ‘complessità fondamentale’, al di sotto della cui soglia il grado di disordine sarebbe incontrollabile”²⁹.

Nel rapporto uomo-società la mossa strategica fondamentale di Luhman consiste nell’estraniarli reciprocamente, in quanto sistemi e dal punto di vista sistematico funzionale. L’uomo concreto, per Luhman, non è “parte” della società, non si risolve mai, cioè, nei propri ruoli sociali; egli costituisce sempre sistema per se stesso, non è mai integrato totalmente nella società, per quanto coinvolto in

essa da più parti. Scrive Luhman: “L’uomo vive come un organismo guidato da un sistema psichico (personalità). Le possibilità strutturalmente ammesse da questo sistema psichico-organico non sono identiche a quelle del sistema sociale ‘società’”³⁰. Commenta Luporini: “La posizione di Luhman è suggestiva, nel suo contenuto... Non è affatto una messa fuori gioco dell’uomo individuale e ‘personale’, perché esso (come ambiente) appare strutturalmente necessario al sistema sociale. Nello stesso tempo esso appare preservato nella sua autonomia e perfino esaltato nella concreta diversità di ogni singolo rappresentante della specie umana (in verità è esaltato l’uomo privato). Anche se si manifesta nulla l’efficacia sociale di tale autonomia, rispetto al funzionamento dei sistemi sociali. Come dire, siamo autonomi, ma impotenti”³¹. Luporini si chiede se sia sostenibile fino in fondo, nonostante la sua funzionalità specifica, questa separazione sistematica proposta da Luhman; o se non si tratti di fatto di una generalizzante di una situazione particolare (alienata) storica, che, in quanto tale, assume valore mistificante, invitando così, implicitamente, alla rassegnazione sociale. Anche per Marx esiste uno “scarto esistenziale” fra l’individuo e i suoi ruoli sociali, e anzi su tale scarto, è fondata la possibilità rivoluzionaria dal lato delle sue condizioni soggettive. Questo implica, naturalmente, che si riflettano nei soggetti, in modo più o meno acuto, tensioni e contraddizioni oggettive del sistema sociale. Non che Luhman non individui questo problema; egli è consapevole che di fatto ogni ordinamento sociale deve scaricare un gran numero di problemi non risolti dalla struttura sulle personalità individuali, e che questo non può non essere produttore di crisi del sistema “società”, ma a tale situazione Luhman dà una risposta ideologica, come proposta di adattamento, attraverso un assai avventuroso riformismo psichico (adattamento che è poi di fatto la vecchia rassegnazione).

L’impostazione di Luhman, secondo Luporini “contiene una asimmetria sostanziale per cui la società può separarsi dall’uomo, ma quest’ultimo non dalla società e dal suo funzionamento di sistema. Su che cosa è fondata tale asimmetria? La risposta a questa domanda non la potremo trovare in Luhman e nel suo formalismo sociologico (temo proprio che vada cercata sviluppando l’impostazione di Marx)”³². Questa asimmetria, continua Luporini, “apre prospettive (e retrospettive) completamente diverse, di azione non solo nella ma sulla società, proprio in quanto sistema dato (con le sue articolazioni), prospettive che in Luhman appaiono escluse come illusionistiche e addirittura non concettualizzabili. Ciò, naturalmente, implica la possibilità di un antagonismo che non stia soltanto ‘negli interstizi del sistema, fuori dalla sua influenza, nel mondo ultimo del soggetto’ (Luhman), ma si collochi nel sistema stesso, nelle sue tensioni interne, socialmente e storicamente determinate, nei loro possibili sviluppi, e che da essi tragga una prospettiva di azione comune (appunto un antagonismo che muove dal sistema – come Marx ed Engels cercarono di definire analiticamente – e non perciò semplicemente utopico, ancorché in forma ‘critica’)”³³. Ciò che Marx pone come problema è l’origine genetica di quel rapporto differenziale uomo-società. In proposito Luhman è assai vago e parla di “necessità vitale” e di “bisogno di sicurezza”³⁴, ma, in verità, quello spazio è lasciato semplicemente vuoto. “Tale vuoto – scrive Luporini – non vedo come possa essere riempito se non rifacendosi al principio marxiano della produzione e riproduzione della vita materiale quale fondamento e *primum* della vita sociale (appunto per ‘necessità vitale’), e delle ‘forme’ sociali che i suoi sviluppi generano, attraverso la cooperazione e la divisione sociale del lavoro; e le loro conseguenze non meno relazionali che funzionali rispetto agli aggruppamenti umani. E come la interazione e articolazione dei sottoinsiemi sociali che si possono individuare non sia anche oggi condizionata da ciò, da questo elemento basilare, per quanto grande risulti la distanza che ci separa da situazioni societarie o comunitarie più primitive e più ‘semplici’ (o più ‘naturali’)”³⁵.

E, come si vede, è di nuovo la determinazione ontologica a fare la differenza sostanziale. Il materialismo storico di Marx resta la strada portante di una teoria generale del condizionamento umano, e quindi del rapporto sistematico tra ambiente e società (tra individuo concreto e società), perché individua un presupposto materiale verificabile e dominante. E in questa operazione si apre la possibili-

tà di deideologizzare il suo percorso scientifico, cioè di non “naturalizzare, come fa Luhman, di fatto, il sistema sociale presente eternizzandolo e così rendendolo inspiegabile alla sua origine. Da qui prende senso (e non da un volontarismo soggettivista) la valenza emancipativi e rivoluzionaria della teoria di Marx, in particolare in riferimento alle decisioni alternative degli individui e alla loro prassi associata cosciente, cioè, in ultima analisi, la problematica del comunismo³⁶. La moderna teoria dei sistemi non è dunque un’alternativa complessiva a Marx, anche se ne può essere un’utile integrazione (in parte anche correttiva). Resta comunque alla fine della riflessione di Luporini un dubbio importante: “Il materialismo storico risponde all’esigenza di fornire una concezione integrata dei processi storici e tenta di soddisfarla diversificandone i livelli a partire da quello che è considerato di ‘base’. Rispetto a ciò il determinismo (in senso scientifico ottocentesco o in sensi assimilabili) risulta un falso problema. Rimane la domande se non si tratta pur avendo riguardo a questa finale complessità tuttavia di una concezione che non riesce ad evitare un riduzionismo socio-economico. Forse la risposta è da cercarsi nel modo in cui nella pratica conoscitiva la si interpreta e la si usa”³⁷.

NOTE

Note alla prima parte

1. C. Luporini, *Introduzione* (1974), in DM, pag. XXV.
2. L. Althusser e E. Balibar, *Leggere il Capitale*, Feltrinelli, Milano, 1980. in particolare pag. 126 e seguenti. Non c'è spazio qui per una descrizione più approfondita del pensiero di Althusser. In proposito si rimanda al volume collettivo *La cognizione della crisi. Saggi sul marxismo* di L. Althusser, F. Angeli, Milano, 1986.
3. C. Luporini, *Nota introduttiva* a L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma, 1967, pag. X.
4. C. Luporini, *Realtà e storicità: economia e dialettica nel marxismo*; pubblicato in "Critica marxista", IV, n°1, 1966; ora in DM, pag. 154.
5. Ivi, pag. 153.
6. F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1976, pag. 56.
7. C. Luporini, *Realtà e storicità...*, in DM, pag. 155.
8. Ibidem.
9. C. Luporini, *Marxismo e scienze umane*. Pubblicato per la prima volta con il titolo *Una visione critica dell'uomo* in "Rinascita", XII, n°51, 1965. ora, con il primo titolo citato, in DM, pag. 367.
10. Nella recensione in due puntate (e non compiuta) al *Per la critica dell'economia politica*, apparsa negli ultimi due numeri di *Das Volk*, nel 1859. ora in appendice a K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1984, pagg. 200-210 (in particolare pag. 208).
11. C. Luporini, *Realtà e storicità...*, in DM, pag. 156.
12. Ivi, pagg. 156-157.
13. Ivi, pag. 161.
14. Ivi, pag. 163.
15. Ivi, pagg. 163-164.
16. Ivi.
17. Ibidem.
18. Ibidem.
19. Ivi, pag. 166.
20. Il passo di Marx a cui si riferisce Lenin è il seguente: "Non dipingo affatto in luce rosea le figure del capitalista e del proletario fondiario. Ma qui si tratta delle persone soltanto in quanto sono la personificazione di categorie economiche, incarnazione di determinati rapporti e di determinati interessi di classi. Il mio punto di vista, che concepisce lo sviluppo della formazione economica della società come processo storico-naturale, può meno che mai rendere il singolo responsabile di rapporti dei quali esso rimane socialmente creatura, per quanto soggettivamente possa elevarsi al di sopra di essi". (K. Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1980, I, pag. 34).
21. C. Luporini, *Realtà e storicità...* in DM, pag. 169.
22. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino, 1976, pag. 32.
23. C. Luporini, *Realtà e storicità...*, in DM, pag. 170.
24. Ibidem.

25. Ivi, pagg. 170-171.
26. Ivi, pag. 172.
27. Ivi, pag. 173.
28. Ivi, pag. 175.
29. Ibidem.
30. Ivi, pagg. 175-176.
31. Ivi, pag. 176.
32. K. Marx, F. Engels, *India, Cina, Russia*, Il Saggiatore, Milano, 1970, pag. 303.
33. C. Luporini, *Realtà e storicità...*, in DM, pag. 178.
34. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, cit., pagg. 30-31.
35. Ivi, pag. 31.
36. C. Luporini, *Realtà e storicità...*, in DM, pagg. 179-180.
37. Ivi, pag. 181.
38. Ivi, pagg. 181-182.
39. G. Lukàcs, *Ontologia dell'essere sociale*, Editori Riuniti, Roma, 1976/81. In particolare il capitolo IV del Primo volume "I principi ontologici fondamentali di Marx".
40. Ivi, pag. 354 e seguenti. Sia Lukàcs che Luporini si schierano contro Hegel, ma anche con lui (Luporini scrive infatti "con Hegel e contro Hegel"). Credo che si possa sostenere che per entrambi esiste una forte discrepanza tra i contenuti essenziali della *Logica* di Hegel e la sua traduzione in una filosofia della storia di tipo teleologico. Ma vedremo meglio più avanti.
41. C. Luporini, *Realtà e storicità...*, in DM, pag. 183.
42. K. Marx, *Il Capitale*, cit., pagg. 201-202.
43. C. Luporini, *Realtà e storicità...*, in DM, pag. 184.
44. Contenuto in K. Marx, *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1963.
45. C. Luporini, *Realtà e storicità...*, in DM, pag. 188.
46. Ibidem.
47. Ibidem.
48. Ivi, pag. 189.
49. Ivi, pag. 190.
50. Ibidem.
51. In quello scritto Luporini aveva criticato questa impostazione idealistica tipica dell'hegelomarxismo, ricostruendo puntualmente "l'irriducibile oggettività" marxiana presente nei *Manoscritti del '44* ("un ente non oggettivo e un non-ente"). È interessante notare che anche Lukàcs perviene alla sua svolta ontologico-materialistica autocriticando e rifiutando le sue posizioni giovanili di *Storia e coscienza di classe*, dopo la lettura dei *Manoscritti del '44*. (Si veda, in proposito, la *Prefazione*, del 1967, di Lukàcs, a *Storia e coscienza di classe*, Sugarco Edizioni, Milano, 1978, pag. VII-XLIII. In particolare le pagine XXIV, XXV, XXVI).
52. C. Luporini, *Realtà e storicità...*, in DM, pag. 190.
53. Ivi, pag. 191.
54. K. Marx, *Il Capitale*, cit., pag. 103.
55. C. Luporini, *Realtà e storicità...*, in DM, pagg. 191-192.
56. Ivi, pag. 192.
57. Ivi, pag. 194.
58. Ibidem. Questo paragone ha, in Luporini, un duplice senso: da una parte, come già aveva ricordato in *Verità e libertà*, significa riconfermare per il marxismo lo statuto ontologico e scientifico disantropomorfizzante, tipico dello sviluppo delle scienze naturali dal '600 ad

- oggi; e, dall'altra, in chiave polemica, rappresenta una contrapposizione con Della Volpe e con il suo marxismo inteso come "galeismo morale" (si veda in proposito il dibattito sulla dialettica del '62): il rapporto non è, appunto, con lo sperimentalismo, visto in chiave sociale (e sociologica ma con la "metafisica influente" che lo ha sottointeso e reso possibile: il materialismo come dialettica tra tendenze antropomorfizzanti e disantropomorfizzanti. (E qui è rintracciabile un ulteriore paragone con Lukàcs, in particolare con i fondamenti teorici della sua *Estetica*).
59. C. Luporini, *Introduzione* (1967) a K. Marx-F. Engels, *Ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, pag. LXXXI.
 60. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1980, pag. 111.
 61. C. Luporini, *Introduzione* (1967) a K. Marx-F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., pag. LXXXII.
 62. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., pag. 82.
 63. C. Luporini, *Introduzione* (1967) a K. Marx-F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., pag. LXXXII.
 64. C. Luporini, *Realtà e storicità...*, in DM, pagg. 191-196. in proposito molto significativamente Luporini aggiunge: "È falsa perciò una contrapposizione di principio – quale è stata a lungo alimentata nel periodo dogmatico, e ancora oggi è dura a morire – del marxismo con la psicoanalisi: ove si faceva confusione tra una posizione di principio e la giusta esigenza di eliminare dalla psicoanalisi le intrusioni non scientifiche, ideologiche, di classe".
 65. C. Luporini, *Introduzione* (1967) a K. Marx-F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., pag. LXX-XIII.
 66. *Ibidem*.
 67. K. Marx, *tesi su Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach...*, cit., pag. 84.
 68. C. Luporini, *Introduzione* (1967) a K. Marx-F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., pag. LXX-XIV.
 69. *Ivi*, pag. LXXXV.
 70. Dai "nudi individui", cioè, non si passa on un atto formale alla società. Solo partendo da quest'ultima si può concepire l'astrazione concreta "nudi individui" e il suo valore scientifico.
 71. C. Luporini, *Realtà e storicità...*, in DM, pag. 199.
 72. *Ibidem*.
 73. *Ibidem*.
 74. K. Marx, *Il Capitale*, cit., pag. 44.
 75. C. Luporini, *Realtà e storicità...*, in DM, pag. 201.
 76. Nella lettera a Kugelman del 27 giugno 1870, Marx scrive: "In primo luogo (Lange) non capisce rien del metodo hegeliano e perciò, in secondo luogo, tanto meno del mio modo critico di applicarlo". (In K. Marx - F. Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma, 1975, XLIII, pag. 739). E, in un'altra lettera a Kugelman, del 6 marzo 1868, scrive: "La dialettica di Hegel è la forma fondamentale di ogni dialettica, ma soltanto dopo l'eliminazione della sua forma mistica, ed è appunto questo che distingue il mio metodo". (in K. Marx - F. Engels, *Opere complete*, cit., pag. 582).
 77. C. Luporini, *Realtà e storicità...*, in DM, pag. 205.
 78. *Ivi*, pagg. 205-206.
 79. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, cit., pag. 35.
 80. C. Luporini, *Realtà e storicità...*, in DM, pagg. 206-207.
 81. *Ivi*, pag. 208.
 82. G. Lukàcs, *Ontologia dell'essere sociale*, cit.; in particolare il capitolo IV del secondo tomo del secondo volume, intitolato: "L'estraniamento", pagg. 559-808.
 83. C. Luporini, *Realtà e storicità...*, in DM, pag. 208.

84. Ivi, pag. 210.

85. Ivi, pag. 211.

Note alla seconda parte

1. C. Luporini, *Marx secondo Marx*, in DM, pagg. 213-214.
2. E. Sereni, “Da Marx a Lenin, la categoria di ‘formazione economico-sociale’”, in “Quaderni” di “Critica marxista”, n. 4, 1970, pagg. 29-73.
3. C. Luporini, *Marx secondo Marx*, cit., pag. 215.
4. Ivi, pag. 216.
5. Ivi, pag. 218.
6. Ibidem.
7. K. Marx, *Per la critica dell’economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1984, pagg. 5-6.
8. C. Luporini, *Marx secondo Marx*, cit., pag. 219.
9. C. Luporini, “Per l’interpretazione della categoria di formazione economico-sociale”, in “Critica marxista”, n. 2, 1977, pagg. 7-8 (nota).
10. C. Luporini, *Marx secondo Marx*, cit., pag. 220. Tuttavia nel *Capitale* l’espressione “formazione economico-sociale” è presente anche nel senso evidenziato da Lenin: ne ricordiamo due esempi: “Le reliquie dei mezzi di lavoro hanno per il giudizio su formazioni economiche delle società scomparse la stessa importanza che la struttura delle reliquie ossee per conoscere l’organizzazione di generi animali estinti”. (K. Marx *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1980, I, pag. 214). E inoltre: “Solo la forma in cui viene spremuta al produttore immediato, al lavoratore, questo pluslavoro, distingue le formazioni economiche della società”. (Ivi, pag. 250).
11. K. Marx, *Il Capitale*, cit., II, pag. 41.
12. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell’economia politica*, Einaudi, Torino, 1976, pag. 32.
13. C. Luporini, “Per l’interpretazione...”, cit., pag. 9.
14. Ivi, pag. 10.
15. K. Marx, *Il Capitale*, cit., I, pag. 637, (nota).
16. C. Luporini, “Per l’interpretazione...”, cit., pag. 11.
17. Ibidem.
18. Luporini riprende questa problematica in merito alla definizione marxiana del “politico” e dello “statuale”, in *Critica della politica e critica dell’economia politica in Marx*, del 1978.
19. C. Luporini, *Marx secondo Marx*, cit., pag. 223.
20. Ivi, pag. 224.
21. Ivi, pagg. 224-225.
22. Ivi, pag. 225.
23. Ivi, pag. 226.
24. Ivi, pag. 227.
25. Ivi, pag. 228.
26. Ivi, pag. 234.
27. Ivi, pag. 234-235.
28. Ivi, pag. 236. K. Marx, *Glosse marginali al “Manuale di economia politica” di Adolph Wagner*, in K. Marx, *Scritti inediti di economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1963, pag. 175.
29. C. Luporini, *Marx secondo Marx*, cit., pag. 237.

30. Ivi, pag. 238.
31. Ivi, pagg. 238-239.
32. Ivi, pag. 238.
33. Ivi, pag. 239.
34. Ibidem.
35. Luporini non contesta l'esigenza di Althusser verso uno "scavo profondo" nel testo marxiano, ma crede che una "lettura sintomale" sia troppo rischiosa, cioè che non dia sufficienti garanzie di "scientificità". Egli è assai più portato verso una accurata ricerca filologica, cosa che infatti rappresenta una costante nel lavoro di Luporini.
36. C. Luporini, *Marx secondo Marx*, cit., pag. 240.
37. vi, pag. 241.
38. K. Marx, *Il Capitale*, cit., I, pag. 101.
39. C. Luporini, *Marx secondo Marx*, cit., pagg. 242-243.
40. Ivi, pagg. 244-245.
41. Ivi, pag. 245.
42. K. Marx, *Il Capitale*, cit., I, pag. 118.
43. Ibidem.
44. Ivi, pagg. 118-119.
45. Scrive Marx: "se guardiamo più da vicino, per ogni possessore di merci ogni merce altrui conta come equivalente particolare della propria merce, e quindi la sua merce conta per lui come equivalente generale di tutte le altre merci. Ma poiché tutti i possessori di merci fanno la stessa cosa, nessuna merce è equivalente generale di valore, nella quale si equiparino come valori e si mettano a paragonare come grandezze di valore". (K. Marx, *Il Capitale*, cit., I, pag. 119).
46. C. Luporini, *Marx secondo Marx*, cit., pag. 247.
47. Ibidem.
48. K. Marx, *Il Capitale*, cit., I, pag. 119.
49. C. Luporini, *Marx secondo Marx*, cit., pag. 247.
50. Ivi, pag. 249.
51. K. Marx, *Il Capitale*, cit., I, pagg. 119-120.
52. C. Luporini, *Marx secondo Marx*, cit., pag. 250.
53. K. Marx, *Il Capitale*, cit., I, pag. 120.
54. C. Luporini, *Marx secondo Marx*, cit., pagg. 251-252.
55. F. Engels, *Per la critica dell'economia politica (recensione)*, In K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1984, pag. 207.
56. Ivi, pagg. 206-207.
57. K. Marx, *Il Capitale*, cit., I, pag. 4.
58. C. Luporini, *Marx secondo Marx*, cit., pag. 266.
59. vi, pag. 267.
60. F. Engels, Op. cit., pag. 208.
61. Ibidem.
62. C. Luporini, *Marx secondo Marx*, cit., pag. 268.
63. Ivi, pagg. 268-269.
64. Ivi, pag. 269.
65. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, cit., pag. 31.
66. Ivi, pag. 33.
67. K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma, 1973, vol. XL, pag. 488.
68. F. Engels, Op. cit., pag. 208-209.

69. Ivi, pag. 209.
70. C. Luporini, *Marx secondo Marx*, cit., pag. 272.
71. Ivi, pag. 272-273.
72. Ivi, pag. 273-274.
73. C. Luporini, *Marxismo e Scienze umane*, in DM, pag. 364.
74. C. Luporini, *Marx: problemi filosofici e epistemologici*, in DM, pag. 383.
75. F. Izzo, "Marx tra materialismo storico e critica dell'economia politica", in "Critica marxista", n° 6, 1986, pag. 141.

Note alla terza parte

1. C. Luporini, *Critica della politica e critica dell'economia politica in Marx*, in "Critica marxista" n°1, 1978, pagg. 17-50.
2. Questi stessi temi sono trattati in C. Luporini, Sentieri interrotti e sentieri non interrotti nell'ultimo Althusser, in AAVV, *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di L. Althusser*, De Donato, Bari, 1978.
3. Ivi, pagg. 26-27.
4. Ivi, pag. 27.
5. K. Marx, F. Engels, *Ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1983, pag.20.
6. C. Luporini, *Critica della politica e critica dell'economia politica in Marx*, cit., pagg. 28-29.
7. Ivi, pag. 29.
8. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica della economia politica*, Einaudi, Torino, 1980, pag. 468.
9. Ivi, pagg. 475-476.
10. C. Luporini, *Critica della politica e critica dell'economia politica in Marx*, cit., pag. 31.
11. Ivi, pagg. 36-37.
12. Ivi, pagg. 37-38.
13. Ivi, pagg. 38-39.
14. K. Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1980, I, pagg. 800-801.
15. C. Luporini, *Critica della politica e critica dell'economia politica in Marx*, cit., pag. 41.
16. A dimostrazione di ciò Luporini cita un passo dei *Grundrisse* dove Marx dice: "übergreifen der bürgerlichen Gesellschaft über den Staat (prevalere della società civile sullo Stato)". (Ivi, pagg. 43-44).
17. C. Luporini, *Critica...*, cit. pag. 44.
18. K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma, 1978, pagg. 42-43.
19. C. Luporini, *Critica...*, cit. pag. 45. è da notare che questo "liberalismo incorporato è assolutamente in contraddizione con la matrice ultrastatalistica della dottrina dello stato propria del marxismo successivo, soprattutto di quello sovietico.
20. K. Marx, *Critica al Programma di Gotha*, cit., pag. 43.
21. Ibidem.
22. C. Luporini, *Critica...*, cit., pag. 31.
23. K. Marx, *Critica al Programma di Gotha*, cit., pag. 31.
24. Ivi, pag. 32.
25. C. Luporini, *Critica...*, cit., pag. 47.
26. Ivi, pag. 48.
27. Ivi, pagg. 48-49.
28. Ivi, pag. 49.

29. Ivi, pag. 50.

Note alla quarta parte

1. C. Luporini, *La concezione della storia in Marx*, in AAVV., *Marx un secolo*, Editori Riuniti, Roma, 1984, pagg. 174-175.
2. C. Luporini, "Liberiamo Marx dal marxismo", in L'Unità, del 27/02/1983.
3. C. Luporini, *La concezione della storia in Marx*, cit., pag. 175.
4. G. Bedeschi, *La parabola del marxismo in Italia*, La Terza, Bari, 1983, pagg. 171-172.
5. Ivi, pag. 174.
6. C. Luporini, "Liberiamo Marx dal marxismo", cit.
7. C. Luporini, *La concezione della storia in Marx*, cit., pag. 175.
8. Ivi, pag. 177.
9. K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1983, pagg. 8-9.
10. C. Luporini, *La concezione della storia in Marx*, cit., pagg. 178-179. Sottolineatura mia.
11. Ivi, pag. 178 (nota).
12. Ivi, pag. 179.
13. K. Marx, F. Engels, Op. cit., pag. 9.
14. C. Luporini, *La concezione della storia in Marx*, cit., pag. 195 (nota).
15. Ivi, pag. 180.
16. Ivi, pagg. 185-186.
17. K. Marx, F. Engels, Op. cit., pag. 24.
18. Ivi, pagg. 27-28.
19. C. Luporini, *La concezione della storia di Marx*, cit., pag. 187.
20. Ivi, pag. 193.
21. Ivi, pagg. 193-194.
22. Ivi, pag. 196.
23. Ivi, pagg. 197-198.
24. Ivi, pag. 203.
25. Ivi, pag. 202.
26. Questa espressione (anche nelle traduzioni tedesche si serba il termine milieu) viene adoperata da Marx per la prima volta nella sua lettera del 1877 alla rivista russa Otecestn venne Zapiski (Annali della patria) e più volte utilizzata negli abbozzi della lettera a Vera Zasulic del 1881. entrambi i testi si possono leggere (in traduzione parziale) in K. Marx, F. Engels, *India, Cina, Russia*, Il Saggiatore, Milano, 1960. la lettera alla Zasulic si può leggere nel testo originale negli Ansgewählte Briefe di Marx-Engels, Berlin, 1956, pag. 408.
27. C. Luporini, *La concezione della storia di Marx*, cit., pag. 204.
28. C. Luporini, *Marx/Luhman: trasformare il mondo o governarlo?*, in AAVV, *La crisi del marxismo come problema del marxismo*, Franco Angeli, Milano, 1983.
29. Ivi, pag. 67.
30. N. Luhman, *Sociologia del diritto*, La Terza, Bari. 1977, pag. 161.
31. C. Luporini, *Marx/Luhman*, cit., pag. 68.
32. Ivi, pag. 70.
33. Ivi, pag. 73.
34. N. Luhman, Op. cit., pag. 162.
35. C. Luporini, *Marx/Luhman*, cit., pag. 74.

36. Anche se è innegabile per Luporini che Marx abbia una concezione semplicistica della personalità umana (derivata da un trasferimento in sede etica di un modello giuridico), imputabile alla sua collocazione storica.
37. C. Luporini, *La concezione della storia in Marx*, cit., pag. 204.