

## LA FORMA DI DENARO

«Sottigliezze» dialettiche della critica dell'economia politica

Paolo Vinci

### 1. Althusser e la presenza di Hegel in Marx

La *Wirkungsgeschichte* delle opere di Marx si intreccia inestricabilmente con le catastrofi della «seconda natura», con le tragedie storiche che il Novecento ci ha consegnato. L'ormai acquisito distanziamento storico permette però un recupero di «semplicità», l'ammissione esplicita della provvisorietà e del carattere aperto e critico della lettura che si viene a proporre. Solo così si potrà aprire una terza via al di là dell'appiattimento filologico fine a se stesso e svincolato da ogni apertura problematica o, all'opposto, dal prendere la pagina di Marx a pretesto per dar vita a una costruzione teorica i cui concetti non sono in alcun modo riconducibili all'unità coerente del suo discorso.

In questa prospettiva rimane a mio giudizio emblematico il caso di Louis Althusser, una della presenze più incisive di quella intensa stagione del pensiero che fu il dibattito su Marx negli anni intorno al Sessantotto e che negli ultimi tempi si è reimposta in modo significativo. Althusser nella sua radicalità e lucidità fa ancor oggi emergere, contro se stesso, il problema teorico centrale che gli scritti marxiani della maturità esibiscono in modo evidente: l'ineludibilità della presenza di Hegel, il funzionare all'interno della critica dell'economia politica di precise modalità della filosofia hegeliana, non solo come concessioni di stile o spunti per una forma espositiva, ma come elementi determinanti per la caratterizzazione del sapere che Marx vuole mettere in campo e dei suoi risultati più rilevanti.

Althusser ci ha posto i termini della questione proprio per il suo estremismo teorico che nell'*Avertissement* all'edizione francese del primo volume del *Capitale* arriva a salvare da contaminazioni hegelianeggianti solo la *Critica al programma di Gotha* e le *Glosse a Wagner*<sup>1</sup>. Pur nella nettezza delle sue affermazioni Althusser non ha evitato, almeno per un certo periodo, di fare delle concessioni tattiche a una certa ortodossia con un'ambiguità che ha finito con il produrre un inesorabile occultamento delle conseguenze più dirompenti della sua interpretazione. Oggi certe cautele non hanno più alcuna ragion d'essere e il problema del rapporto di Marx con Hegel può essere riproposto in tutte le sue stimolanti difficoltà.

Althusser ha definito «paradossale» la situazione di Marx di «dover apprendere l'arte di dire ciò che scoprirà proprio nelle forme che deve dimenticare»<sup>2</sup>. La «scienza» marxiana della storia rappresenterebbe l'impossibilità di ogni filosofia dell'uomo, di ogni antropologia, ma in Marx, nello stesso tempo, permarrebbero

---

<sup>1</sup> L. Althusser, *Avertissement aux lecteurs du livre I du Capital*, Garnier-Flammarion, Paris 1969, p. 21.

<sup>2</sup> L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma, 1967, p. 67.

categorie e motivi propri di quella tradizione filosofica “contro” la quale la nuova forma di sapere aspira ad affermarsi. Marx per tutto l’arco del suo cammino di pensiero vivrebbe questa opposizione inconciliabile. Negli scritti di Althusser, soprattutto in quelli dopo *Leggere il Capitale*, si sottolinea come nel 1845 Marx cominci soltanto a gettare le fondamenta della sua scienza, si parla di uno sforzo duro «drammatico» di liberarsi dei condizionamenti di una situazione filosofica in cui domina la figura di Hegel. In questo modo si spiegano le «sopravvivenze» di categorie filosofiche, il loro ritornare dopo essere state eliminate: le opposizioni laceranti dei *Manoscritti del '44* si ripresentano nei *Grundrisse* e sono rintracciabili perfino nel *Capitale*.

Quel che mi propongo è, allora, un’inversione della direzionalità delle considerazioni althusseriane così da arrivare a un risultato completamente diverso, volto a valorizzare la presenza di Hegel nel pensiero di Marx e ad attribuire alla sua incidenza il merito di favorire le sue “scoperte” più importanti.

Nel dichiarare alcuni concetti di Marx, quali quelli di modo di produzione, rapporti di produzione, forze-produttive, formazione sociale, scientificamente decisivi, Althusser li ha isolati dal contesto complessivo del pensiero del Marx maturo, riorganizzando quest’ultimo in nome di un modello di scientificità ad esso completamente estrinseco. La sensibilità epistemologica che attualmente viviamo ci permette di cogliere i limiti di certi paradigmi dominanti negli anni Settanta e di affermare con tutta chiarezza che Marx non va letto nella prospettiva di un paradigma di scientificità al quale dovrebbe uniformarsi. L’esigenza di individuare il nucleo scientifico del pensiero marxiano nasceva dal ritenere che in questo modo una ben determinata prassi politica ricevesse una base oggettiva: si voleva “protettivamente” dichiarare scientifico un certo discorso per rafforzarlo contro gli avversari teorici e politici, per conferire alle analisi che da esso traevano alimento un marchio di “verità” e di incontrovertibilità. Si cercavano così in Marx le dichiarazioni circa il proprio “dover essere” scientifico non riuscendo però a pervenire a risultati convincenti che mettessero veramente in luce quale fosse lo statuto scientifico dell’economia politica e i termini esatti dell’alternativa scientifica che avrebbe preso corpo nei testi marxiani.

Credo, allora, che si possa finalmente dire ad alta voce che la “crisi del marxismo”, oltre che dall’incalzare degli eventi storici, è stata alimentata proprio da questa miopia teorica che, per fortuna, appare largamente superata. Quel che mi sembra ancor oggi fecondo è un lavoro esplicitamente filosofico che si impegni a dare un contributo riguardo a ciò che Marx intendeva ricorrendo alla nozione di «critica». Si tratta di esplicitare tutte le implicazioni di quest’impostazione teorica, mostrando le possibilità che essa ancora racchiude di illuminare la realtà profonda del mondo contemporaneo. Mi sembra proficuo il tentativo di una comprensione della specificità della forma pensiero marxiana, non indietreggiando di fronte alla necessità di mettere in luce il suo permanente nucleo filosofico di chiara impronta hegeliana. Il Marx ancora capace di farci pensare è un Marx profondamente e, per certi aspetti suo malgrado, permanentemente legato ad Hegel. Quanto più si riuscirà a stare in questa che può apparire una contraddizione, ad avere la forza di vivere teoricamente questo paradosso, tanto più si libereranno le energie intellettuali che i testi di Marx copiosamente racchiudono.

Dobbiamo allora riconoscere ad Althusser il merito di aver messo il dito nella piaga, anche se le sue intenzioni andavano in una direzione opposta a quella che tenterò di presentare in questa occasione. Althusser, da un lato, ha affermato che una teoria è tale solo se prodotta da un insieme di concetti di base organizzati in un «sistema rigoroso», dall'altro, pur riconoscendo che in Marx ciò è assicurato dall'«ordine di esposizione» dei concetti, dal modo di configurarsi della *Darstellung*, si sforza di vedere quest'ultima in termini di una struttura efficace su i suoi elementi, vale a dire sull'insieme delle parti che la compongono. In questa prospettiva i riferimenti hegeliani nel *Capitale* solleverebbero esclusivamente un problema di incoerenza, ponendo con urgenza la necessità di colmare la mancanza di chiarezza di Marx circa la sistematicità della sua teoria e i fondamenti della sua articolazione interna.

In questo modo, però, mi sembra che l'interpretazione althusseriana sia andata incontro a una evidente contraddizione: se si riconosce la presenza di Hegel nel cuore del «modo d'esposizione» marxiano non si può tentare di emarginarla e minimizzarla o, peggio compiere quella vera e propria acrobazia interpretativa in cui consiste il ricondurre la *Darstellung* alla nozione di struttura. Althusser, almeno nel suo primo periodo, ha sovrapposto dall'esterno al discorso di Marx un progetto di scienza sociale ispirato allo strutturalismo e si è scontrato con la palese impossibilità di far rientrare in questo modello proprio gli aspetti più rilevanti delle opere marxiane.

Vorrei tentare in questa sede di far vedere come lo «spaventoso» primo capitolo del *Capitale*, «ancora hegeliano non solo nella terminologia, ma anche nel suo ordine di esposizione» non abbia alcun motivo di essere «riscritto», ma al contrario vada considerato come il nucleo più profondo del pensiero maturo di Marx, il luogo dell'autofondazione teorica della critica dell'economia politica<sup>3</sup>. Cercherò di arrivare a questo risultato teorico passando per l'esame della sezione dei *Grundrisse* dedicata al denaro, argomentando come l'influenza di Hegel produca effetti benefici sul pensiero di Marx e, paradossalmente, contribuisca a marcarne la specificità, venendo a costituire la condizione di possibilità della rottura con Smith e Ricardo, e del costituirsi del discorso marxiano in termini di pensiero critico<sup>4</sup>.

## 2. La genesi del denaro

La scelta di partire da una considerazione dei *Grundrisse* non è certamente neutra ed è consapevole di sottostare a una qualche arbitrarietà, dal momento che ci si rivolge a un'opera che in quanto tale Marx non ha pubblicato e ha sottoposto a

---

<sup>3</sup> Sono tutte espressioni althusseriane, contenute in: L. Althusser, *Lenin di fronte ad Hegel*, in Id., *Lenin e la filosofia*, trad. it., Jaca Book, Milano 1974, p. 78.

<sup>4</sup> Come ricorda Rosdolsky, che fornisce un'esauriente e ancor oggi valida introduzione ai *Grundrisse*, esistono quattro versioni del «capitolo» sul denaro: nei *Grundrisse*, nell'*Urtext zur Kritik*, nel saggio *Per la critica dell'economia politica*, e nel *Capitale*. Vedi: R. Rosdolsky, *Genesi e struttura del Capitale di Marx*, trad. it., Laterza, Bari, 1971, pp. 129-203. Più in generale sulla teoria del denaro in Marx si possono consultare: S. de Brunoff, *La moneta in Marx*, trad. it., Roma, 1973; G. Daghini, *Genesi e funzione della forma denaro in Marx*, in «aut aut», n. 128, 1972.

profonde revisioni. Vedremo, però, che sarà possibile dare una logica unitaria a pagine che a prima vista potrebbero sembrare rapsodiche e prive di qualsiasi sistematicità, in una lettura guidata dall'intento di mostrarne la piena accostabilità al *Capitale*, in particolare al suo primo capitolo, nella convinzione che dalla connessione di questi due testi possano esprimersi a pieno le loro potenzialità teoriche.

I *Grundrisse* ci offrono la prima formulazione matura della teoria del denaro da parte di Marx, che viene a costruirsi intorno a un preciso nucleo costituito dall'esplicita assunzione del compito di dar conto della genesi del denaro. Comprendere come nasce il denaro è per Marx l'unica via per evitare di porsi il «problema impossibile» intorno al quale si affaticavano i proudhoniani: l'abolizione del denaro<sup>5</sup>. Nei *Grundrisse* nonostante alcune incertezze tecniche, proprio l'ampio spazio della polemica verso i teorici delle cedole-orario dà particolare rilievo a questa impostazione, per la quale una teoria del denaro è tale se riesce ad essere una spiegazione di come sorge il denaro. Nella loro astrattezza utopistica, infatti, i seguaci di Proudhon affermavano l'indubbia verità che il denaro non è altro che una merce, ma ponendosi nella prospettiva di una società più giusta, arrivavano a formulare una proposta che finiva per elevare tutte le merci a denaro. Per negare le basi stesse del loro problema, occorre quindi riprendere le mosse dal legame necessario tra la merce e il denaro, mettendo in luce, però, come a partire dalle merci si venga a determinare necessariamente il funzionare di una merce specifica come denaro.

Rispetto all'indicazione decisiva del *Capitale* per cui «la difficoltà non sta nel capire che il denaro è merce, ma nel capire come, perché, per qual via una merce è denaro», deve essere chiaro che i *Grundrisse*, con l'approfondita contestazione delle tesi di Darimon e l'impegno nello «stroncare» il proudhonismo «alla radice», hanno già svolto con ampiezza e lucidità questo compito<sup>6</sup>. Marx nel *Capitale* è pienamente consapevole di essere il primo a dedurre sistematicamente il denaro dalla merce, a considerare la forma di denaro come un risultato e quindi dichiara programmaticamente: «qui si tratta di compiere un'impresa che non è neppure stata tentata dall'economia politica borghese: cioè di dimostrare la genesi di questa forma denaro, dunque di perseguire lo svolgimento dell'espressione di valore contenuta nel rapporto di valore delle merci dalla sua figura più semplice e inappariscente, fino all'abbagliante forma di denaro. Con ciò scomparirà anche l'enigma del denaro»<sup>7</sup>. Questo è il fine della ricerca di Marx che è dominata dalla consapevolezza che «la forma finita – la forma denaro – vela materialmente, invece di svelarlo, il carattere

---

<sup>5</sup> Sui motivi che inducono Marx all'inizio dei *Grundrisse* a polemizzare tanto a lungo col proudhoniano Darimon si veda: S. Bologna, *Moneta e crisi: Marx corrispondente della "New York Daily Tribune", 1856-57*, in AA.VV., *Crisi e organizzazione operaia*, Milano, 1974.

<sup>6</sup> K. Marx, *Il Capitale*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1967, p. 124. Rispetto alle critiche a Darimon, Marx nella lettera ad Engels del 22 luglio 1859 invitava l'amico a fare una «segnalazione» del *Per la critica dell'economia politica* e in tal caso a non dimenticare che nel testo: «1) il proudhonismo è stroncato alla radice, 2) si analizza subito nella forma più semplice, quella di merce, il carattere sociale specifico, e nient'affatto assoluto, della produzione borghese» in K. Marx F. Engels, *Opere XL*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1975, p. 488. Questo accenno vale senz'altro anche per la parte dei *Grundrisse* dedicata al denaro.

<sup>7</sup> K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. 80.

sociale dei lavori privati, e quindi i rapporti sociali dei lavoratori privati»<sup>8</sup>. L'intento marxiano diventa così del tutto esplicito: si tratta di compiere un "disvelamento" che consiste esattamente nel ricondurre il denaro al suo legame con una precisa situazione storica, mostrando – come vedremo – che al fondamento di tutto starà il carattere che il lavoro assume in una società di produttori privati indipendenti, vale a dire nella società borghese. Ora, il discorso sul denaro contenuto nei *Grundrisse*, insistendo proprio sulla determinazione storica dei rapporti sociali da cui scaturisce il denaro, prefigura pienamente l'argomentazione del *Capitale* e la arricchisce di considerazioni che si fanno apprezzare per la loro particolare trasparenza, per la loro capacità di far emergere la trama interna e gli elementi che la costituiscono<sup>9</sup>.

L'asse dell'esposizione di Marx, al di là delle digressioni proprie di un «primo abbozzo», sta nel ricondurre la genesi del denaro alle contraddizioni interne alla merce, cioè alla «forma elementare» del modo di produzione capitalistico. Il denaro quindi è analizzato volendo mettere in luce la sua origine necessaria sulla base di determinati rapporti di produzione. Quel che caratterizza la società capitalistica, il suo tratto per così dire "inagurale", è un meccanismo che chiede di venir decifrato: «la naturale diversità delle merci deve entrare in contraddizione con la loro equivalenza economica, l'una e l'altra possono sussistere una accanto all'altra solo in quanto la merce acquista un'esistenza duplice, ossia, accanto alla sua naturale, un'esistenza puramente economica»<sup>10</sup>. Le merci vengono riferite l'una all'altra a partire dalle loro differenze materiali, cioè come cose con qualità specifiche capaci di utilità determinata, ma sono scambiabili solo come equivalenti, e sono tali solo come uguali quantitativi di tempo di lavoro oggettivato, cosicché è cancellato ogni riferimento tanto alle concrete caratteristiche del lavoro che le ha prodotte, quanto ai bisogni particolari a cui debbono pur sempre corrispondere.

Quel che è il motore della genesi del denaro è esattamente la contraddizione fra l'equiparazione e la differenziazione necessarie allo scambio: è solo a partire da questo antagonismo che si potrà comprendere perché l'equivalenza economica della merce venga a porsi autonomamente, acquisti un'esistenza a sé stante come denaro. Occorre partire dalla merce perché la contraddizione è già tutta racchiusa nel suo essere «unità immediata di valore d'uso e valore di scambio», presentando due lati in diretta opposizione, un corpo materiale concreto che la rende particolare, e un valore, una «equivalenza» economica, che nega proprio questa particolarità: «in quanto valore la merce è un equivalente. In quanto equivalente, tutte le sue qualità naturali sono in essa cancellate»<sup>11</sup>. Quel che non bisogna perdere di vista è, allora, la necessaria contemporaneità dei due aspetti: «nella realtà c'è scambio di merci solo perché esse sono diverse e corrispondono a diversi sistemi di bisogni»,

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 108.

<sup>9</sup> Vygodsky dice in proposito: «I *Lineamenti* ci guidano nel laboratorio creativo di Marx e ci danno l'occasione di seguire passo passo il processo di elaborazione della sua teoria economica», in V.S. Vygodky, *Introduzione ai Grundrisse di Marx*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 76-77.

<sup>10</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica I*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 76-77.

<sup>11</sup> Ivi, p. 76.

ma quel che accade nello scambio è un'equiparazione che rappresenta un'astrazione di questo tratto materiale e concreto<sup>12</sup>.

Su questa base possiamo allora affermare che la "logica" del processo di scambio assume, agli occhi di Marx, un carattere inequivocabilmente dialettico: con la merce siamo davanti a qualcosa dotato di una contraddizione immanente fra universale e particolare: «come valore essa è universale, come merce reale è una particolarità»<sup>13</sup>. Si apre così un compito teorico assolutamente inedito, si tratta di mettere in campo un sapere capace di decifrare la compresenza di due elementi in opposizione e di seguirne gli sviluppi. Il denaro apparirà allora come il punto di arrivo di un processo generato da questo antagonismo, esso diverrà comprensibile attraverso un movimento esplicativo che mostrerà come il carattere di equivalente di ogni merce nei confronti delle altre si venga a identificare con un genere specifico di merci, la cui forma naturale assume così la forma di equivalente generale. Il risultato del mettere in luce come il denaro sia valore di scambio autonomizzato – vedremo – starà proprio nell'individuazione della sua natura di rapporto sociale fra gli uomini, che ha assunto il carattere di un oggetto. In questa prospettiva parlare di forma di denaro significa esattamente voler esprimere il fatto che per interpretare il suo «segreto» non ci si possa limitare a considerare gli aspetti materiali, oggettivi e misurabili che appaiono immediatamente evidenti, ma occorra dar vita a un sapere critico capace di penetrare all'interno di essi per coglierli come i risultati di un processo sociale specifico, che prende avvio da un preciso modo di produrre, dal lavoro privato indipendente.

### 3. Il carattere di feticcio della forma di denaro

Quando Marx nel *Capitale* afferma che «l'enigma del feticcio denaro è soltanto l'enigma del feticcio merce diventato visibile e che abbaglia l'occhio» indica il presentarsi di qualcosa a cui deve corrispondere uno sguardo capace di non restare abbagliato, ma in grado di cogliere il prodursi di quella che si mostrerà una apparenza necessaria, che può e deve essere illuminata ripercorrendo il movimento del suo manifestarsi<sup>14</sup>. Lo svelamento del feticcio del denaro diventa così il momento conclusivo del primo segmento del *Capitale*, il gesto essenziale della sua apertura problematica, il primo decisivo passo della critica dell'economia politica, il luogo stesso della sua autofondazione teorica. Proprio perché «il movimento mediatore scompare nel proprio risultato senza lasciare traccia» e tale risultato è un oggetto a cui sembrano inerire per natura qualità sociali, bisogna introdurre un modo di procedere che ripercorra il «processo genetico»<sup>15</sup>. Questo è il compito della teoria del feticismo, che consiste nel mettere in luce che ciò che appare come proprietà delle cose è invece uno specifico rapporto sociale e che potrà dunque realizzarsi solo mostrando come la merce-denaro costituisca il vertice del processo di occultamento nel risultato del movimento che lo ha prodotto, del rovesciarsi delle relazioni fra gli uomini in «rapporti fra cose».

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 77.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. 125.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

Anche se nei *Grundrisse* la ricostruzione della genesi del denaro non ha ancora la forma sistematica del *Capitale*, vi compare comunque una limpida messa a punto di come il denaro nasca dalle vicissitudini della forma valore: «il valore di scambio ha acquistato, accanto alla sua esistenza nella merce una propria esistenza nel denaro, è stato separato dalla sua sostanza, appunto perché la determinazione naturale di questa sostanza contraddiceva alla sua universale determinazione di valore di scambio»<sup>16</sup>. Conquistata questa consapevolezza diventa possibile illuminare gli specifici rapporti sociali che sono nascosti in questo processo: «la risoluzione di tutti i prodotti e di tutte le attività in valori di scambio presuppone sia la dissoluzione di tutti i rigidi rapporti di dipendenza personali (storici) nella produzione, sia la generale dipendenza reciproca dei produttori. Questa dipendenza reciproca si esprime nella necessità permanente dello scambio e nel valore di scambio come mediatore universale»<sup>17</sup>.

Ad essere messa al centro della considerazione è dunque una società di produttori privati indipendenti in cui i soggetti sociali non sono «atomi» autosufficienti, bensì proprio nella loro indipendenza vengono a dipendere gli uni dagli altri. In questa società l'aspetto individuale non coincide con l'aspetto sociale del lavoro, il lavoro non ha una socialità immediata e può, come sappiamo, realizzarsi solo nello scambio. In un mondo caratterizzato dalla produzione generalizzata di merci, il nesso sociale, il momento di unità, di collegamento fra i produttori diventa problematico, una sorta di “salto mortale” dal momento che solo nel mercato, solo a posteriori, i soggetti entrano in contatto e confrontano i risultati del loro lavoro.

Nei *Grundrisse* Marx ci offre una delle formulazioni più perspicue del processo che si sviluppa a partire dallo scambio delle merci: «la mutua e generale dipendenza degli individui reciprocamente indifferenti costituisce il loro nesso sociale. Questo nesso sociale è espresso nel valore di scambio (...) o – considerato questo per sé isolatamente e individualizzato – denaro. (...) L'attività quale che sia la sua forma fenomenica individuale e il prodotto dell'attività, quale che sia il suo carattere particolare, è il valore di scambio, vale a dire qualcosa di generico (*Allgemeines*) in cui ogni individualità, proprietà è negata e cancellata (...). Il carattere sociale dell'attività, così come la forma sociale del prodotto e la partecipazione dell'individuo alla produzione, si presentano qui come qualcosa di estraneo (*Fremdes*) ed oggettivo (*Sachliches*) di fronte agli individui, non come la loro relazione reciproca, ma come la loro subordinazione a rapporti che sussistono indipendentemente da loro e nascono dall'urto degli individui reciprocamente indifferenti. Lo scambio generale delle attività e dei prodotti, che è diventato condizione di vita per ogni singolo individuo, il nesso che unisce l'uno all'altro, si presenta ad essi estraneo (*fremd*), indipendente (*unabhängig*), come una cosa (*als eine Sache*). Nel valore di scambio la relazione sociale fra persone si trasforma in un rapporto sociale fra cose (*Verhalten der Sachen*). La capacità (*Vermögen*) personale in una capacità delle cose»<sup>18</sup>. Queste considerazioni ci mettono davanti tutti gli elementi necessari per una adeguata comprensione di come il senso profondo della teoria del feticismo si esprima compiutamente proprio nella «decifrazione» della genesi del denaro. Quel

<sup>16</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., p. 88.

<sup>17</sup> Ivi, p. 96.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 97-98.

che emerge è innanzitutto che il lavoro è considerato come un'attività propriamente individuale che produce sempre qualcosa di particolare, ma che nel valore di scambio entrambi questi aspetti risultano in qualche modo «cancellati», in un imporsi come predominante del momento sociale del lavoro e del prodotto, che implica la completa negazione di ciò che è «proprio» e individuale. Si presenta così un paradosso reale, qualcosa che Marx non esita a definire un vero e proprio «enigma» e alla cui soluzione risulterà adeguato solo un sapere che per la sua capacità di esplicitare delle contraddizioni intrinseche alla realtà assumerà un andamento chiaramente dialettico.

Marx ci prospetta un separarsi dell'inseparabile, gli uomini lavorano come individui e producono delle cose concrete, ma nel modo di produzione capitalistico il nesso fra i diversi lavori si realizza solo nello scambio, secondo una modalità che si scontra direttamente con ciò che gli uomini sono e fanno nella realtà. L'affermazione marxiana del presentarsi delle «forme sociali» come estranee ed oggettive è la messa in luce di ciò che accede in seguito al loro separarsi rendersi indipendenti dai produttori. La reificazione consiste nel divenire «cosale» delle relazioni sociali, dal loro «staccarsi» dagli individui che ne sono i soggetti autentici. Solo su questa base si può dire la capacità («*Vermögen*») delle persone, vale a dire le loro facoltà più proprie «si trasformano» in qualità intrinseche alle cose. Contro il senso comune di chi effettua lo scambio, che ritiene che le proprietà delle cose ineriscano ad esse prima di entrare in relazione e coincidano con le loro caratteristiche fisico-materiali, Marx ci parla di «proprietà» che non hanno nulla a che fare con la «pelle naturale» delle merci, ma sono al contrario il risultato di uno specifico processo sociale. Nel *Capitale* si definisce un «*quid pro quo*» questo diventare forma di valore della forma naturale e si individua nella forma di equivalente l'«arcano», dal momento che è nel suo corpo che la forma relativa di valore viene ad esprimersi.

L'elemento fondamentale della teoria di Marx è così l'individuazione della necessità di partire dal più semplice atto che si compie nella società borghese, vale a dire dallo scambio, evidenziando però che per comprendere la forma di valore non basta, come fanno gli economisti, analizzare i rapporti quantitativi di scambio fra le merci, ma occorre misurarsi con quella sostanza comune che rende possibile confrontare merci diverse. Solo così si compie un passo decisivo, andando al di là della semplice assunzione che il valore nasce dal lavoro, e si arriva ad indagare direttamente la natura di questo lavoro. Su queste basi Marx può pervenire a quella che considera la sua scoperta più importante, la definizione del duplice carattere del lavoro: nella produzione di valori d'uso il lavoro si esplica sempre in una forma determinata, ma poi lo stesso lavoro come produttore di valore viene considerato come semplice concrezione di lavoro socialmente necessario, puro dispendio di energia lavorativa, misurata quantitativamente attraverso la sua durata temporale. Quel che si tratta di capire è che le merci sono sempre prodotte da individui e da lavori che hanno scopi determinati e specifiche qualità, ma che nello scambio si compie una forma di considerazione che fa sì che il lavoro si rovesci nel suo diretto opposto, diventando da concreto e particolare astratto e generalmente umano. Marx afferma che nel mondo delle merci accade qualcosa di «metafisico» non solo per sottolineare che le cose vengono ad incorporare delle relazioni sociali, ma soprattutto per mettere in rilievo l'interazione antagonista fra il lato fisico-naturale

e quello sociale: si crea un'oggettività «spettrale» in conflitto con la realtà naturale, che viene «negata», non in quanto venga eliminata fisicamente, ma perché, al contrario, nella sua cosalità viene a incorporarsi, nascondendosi, il processo sociale da cui essa dipende.

Se la merce «come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose», ormai siamo in grado di comprendere che tale feticismo si produce sulla base di una doppia azione della merce: essa assume delle proprietà sociali e dissimula i rapporti sociali che sta esprimendo<sup>19</sup>. Quel che è importante cogliere è il prodursi di un duplice e contraddittorio movimento: una cosa assume qualità sociali e in questo modo nega la sua materialità, ma poi è proprio questa a svolgere un ruolo dominante e a nascondere la forma sociale che racchiude, in un «personificarsi delle cose» a cui corrisponde una «reificazione dei rapporti fra persone». Al denaro il valore sembra appartenere di diritto, come una qualità naturale; esso ha delle proprietà sociali che appaiono sue, che si considerano legate alle sue caratteristiche fisico-tecniche, e in questo modo resta occultato l'altro lato: che esso è una merce che incarna l'immediata scambiabilità e che non ha nulla a che fare con la sua specificità, con quei caratteri di utilità che ne facevano una merce particolare. L'«arcano» sta nella compresenza della negazione e dell'affermazione della cosalità della merce. Il denaro costituisce un'intensificazione del feticismo, l'assumere «di un rapporto sociale determinato» «la forma fantasmagorica di un rapporto fra le cose» proprio perché esprime un nesso sociale, la scambiabilità delle merci, ma lo fa come se ciò fosse una proprietà legata alle sue caratteristiche naturali, mentre questa scambiabilità è frutto proprio di un'astrazione delle caratteristiche fisiche che fanno le merci diverse<sup>20</sup>.

#### 4. I limiti dell'economia politica

L'esposizione della genesi del denaro, nell'arrivare alle conclusioni che abbiamo visto, mostra al contempo la consapevolezza del fatto che la propria criticità è legata al suo capovolgere il modo di procedere tradizionale dell'economia politica: «infatti, in genere, la riflessione sulle forme di vita umana, e quindi anche l'analisi scientifica di esse, prende una strada opposta allo svolgimento reale. Comincia *post festum* e quindi parte dai risultati belli e pronti del processo di svolgimento»<sup>21</sup>. Gli economisti classici, nonostante operino un grande passo avanti rispetto alle teorie precedenti, considerano anch'essi il denaro come un «dato» e non come un «risultato», così che «le forme che danno ai prodotti del lavoro l'impronta di merci, e quindi sono il presupposto della circolazione delle merci, hanno già la solidità di forme naturali della vita sociale»<sup>22</sup>. Gli economisti non riescono quindi a penetrare il feticismo del denaro, a vederlo come direttamente legato a rapporti sociali specifici, come la loro necessaria manifestazione, non colgono il fatto che a trasformare

---

<sup>19</sup> K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. 104.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Ivi, p. 107.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

il prodotto del lavoro in un «geroglifico sociale» è un assetto sociale storicamente determinato<sup>23</sup>. Che la merce come cosa di valore sia espressione del lavoro umano è «una tarda scoperta scientifica (...) che fa epoca nella storia dello sviluppo dell'umanità, ma non disperde affatto la parvenza che il carattere sociale del lavoro appartenga agli oggetti»<sup>24</sup>. Ricardo ritiene che qualsiasi lavoro produttivo determini il valore delle cose e non arriva a cogliere che ciò accade solo in una particolare forma di produzione.

Occorre non limitarsi a scoprire il contenuto nascosto delle forme economiche e a individuare così nel lavoro l'autentica fonte del valore, ma è necessario porsi una domanda in più, chiedersi «perché» quel contenuto assuma quella forma e dunque la ragione del fatto che il lavoro rappresenta se stesso nel valore. Le categorie dell'economia politica «sono forme di pensiero socialmente valide, quindi oggettive, per i rapporti di produzione di questo modo di produzione sociale storicamente determinato, della produzione di merci»<sup>25</sup>. Arriviamo qui alla questione che più appare degna di interesse, alla precisa demarcazione che Marx opera fra il suo punto di vista e i paradigmi della scienza economica del suo tempo. In qualche modo gli economisti descrivono e rispecchiano quello che accade nel modo di produzione capitalistico, esprimono la coscienza degli agenti di questo processo sociale: «ai produttori le relazioni sociali appaiono quel che sono, non come rapporti immediatamente sociali fra persone nei loro stessi lavori, ma anzi, come rapporti di cose fra persone e rapporti sociali fra cose»<sup>26</sup>. Quel che è decisivo è lo statuto di questo «apparire», esso non indica un errore mentale, ma si riferisce a un fatto reale, a quel che accade effettivamente nello scambio delle merci, al funzionare del valore come una proprietà intrinseca dei prodotti. Marx chiama questo processo «apparenza» perché esso corrisponde solo a un lato della realtà, a una forma fenomenica che inverte e nasconde il proprio contenuto, così che l'altro lato resta nell'inconscio sociale: «gli uomini equiparano l'un l'altro i loro differenti lavori come lavoro umano, equiparando come valori, nello scambio, i loro prodotti eterogenei. Non sanno di far ciò, ma lo fanno»<sup>27</sup>. Questa è l'astrazione reale che si compie ogni giorno nella società capitalistica, i produttori l'effettuano, ma non sono consapevoli del suo significato e delle sue conseguenze e l'economia politica non si innalza al di là della loro prospettiva. L'apparenza di cui parla Marx non è dunque un "errore", ma il manifestarsi di qualcosa che si occulta nel proprio risultato, così che questo non appare come l'esito di un processo, ma come un alcunché di autonomo. L'apparenza è così l'indipendenza di qualcosa, che in realtà non è solo indipendente, ma si pone come tale negando ciò da cui comunque dipende.

L'apparenza che contrassegna il feticismo delle merci non è dunque un'illusione, ma esprime il processo reale dello scambio delle merci, il loro avveni-

---

<sup>23</sup> Concordo con Reichelt quando afferma: «Dimostrare la necessità materiale della forma-denaro significa dal punto di vista metodologico superare il modo di procedere del soggetto borghese», v. H. Reichelt, *La struttura logica del concetto di capitale in Marx*, trad. it., De Donato, Roma 1973, p. 174.

<sup>24</sup> K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. 106.

<sup>25</sup> Ivi, p. 108.

<sup>26</sup> Ivi, p. 105.

<sup>27</sup> Ivi, p. 106.

re sulla base di un'equiparazione dei valori in quanto concrezioni di un lavoro sociale che è lavoro astratto. Questo lavoro umano nella sua generalità è qualcosa di «misero», è un "lavoro senza qualità", che nasce da un riduzionismo effettivo operato nello scambio. Marx lo denuncia dimostrando ancora una volta che il suo individuare dietro le cose gli uomini non vuole essere un umanismo generico, ma ha il senso preciso della riaffermazione della particolarità concreta che fa di ogni lavoro specifico un operare conforme a un fine, capace di produrre qualcosa di determinato. L'apparenza coincide allora con l'oggettività «spettrale»; entrambe vengono ad indicare un'esistenza sociale distinta dall'esistenza materiale, e indicano la dimensione da decifrare, il luogo in cui si producono le inversioni tipiche della società capitalistica. Qui si iscrive lo statuto specifico del discorso di Marx, che parla di forme proprio per indicare questo spessore, questo distinguersi di ciò che è sensibile, esistente, materiale, fisico da qualcosa che è soprasensibile, immateriale, invisibile, in quanto esprime dei rapporti sociali. Tali rapporti esistono, costituiscono la dura realtà della società borghese, i cui processi si fanno valere sugli agenti sociali con la cogenza di una necessità naturale. La critica dell'economia politica si definisce così in relazione al compito fondamentale di dar conto di tale apparenza reale, di mostrare la separazione delle relazioni sociali dagli individui che ne sono i veri soggetti e di far vedere come in seguito a tale separazione ciò che è soggettivo, umano, sociale, si rovesci in alcunché di oggettivo, cosale e naturale, con un decisivo occultamento del proprio significato storico.

### 5. *Dialettica e storia*

Se Marx ascrive al proprio punto di vista la capacità di decifrare il funzionamento della connessione fra oggettività reale e oggettività sociale, e vede nella realizzazione di questo compito il carattere critico del proprio sapere, quel che ora si tratta di mettere in evidenza è che tutto ciò ha come condizione di possibilità l'assimilazione profonda della filosofia hegeliana, e in particolare di ciò che possiamo chiamare il suo nucleo dialettico fondamentale. Sulla base di quanto abbiamo visto, le folgoranti indicazioni del *Proscritto* alla seconda edizione del *Capitale* appaiono corrispondere pienamente a quanto Marx ha effettivamente compiuto nel dispiegare il passaggio dalla merce al denaro. La dialetticità dell'argomentazione di Marx riguarda innanzitutto l'affermazione della storicità del modo di produzione capitalistico, il suo non corrispondere ad una dimensione naturale ed eterna. In una prospettiva generale la dialettica è «critica e rivoluzionaria» in quanto si configura come una modalità di comprensione dello «stato di cose esistente» nell'ottica del suo necessario tramonto, e ciò è possibile «perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche nel suo lato transeunte»<sup>28</sup>. Marx presenta così un pensiero negativo che esprime le «forme generali del movimento» tanto delle società, quanto dei modi di produzione che ne costituiscono l'articolazione profonda, un pensiero che ha questa capacità perché segue l'andamento della cosa stessa e ne esplicita la logica immanente.

Hegel e la sua logica dialettica funzionano in un luogo decisivo del pensiero di Marx, vale a dire in quello che è lo strato fondativo della critica dell'economia poli-

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 45.

tica, e determinano la possibilità della “rottura epistemologica” con gli economisti classici, del differenziarsi del sapere marxiano dalla tradizione. Il parlare di forma di merce e forma di denaro ha esattamente il senso di individuare un doppio livello, un contenuto nascosto e una forma fenomenica, sviluppando un discorso che non vuole rispecchiare ciò che si manifesta in superficie, ma coglierlo come il necessario manifestarsi di qualcosa che resta celato e che coincide con la dimensione storico-sociale<sup>29</sup>. Il modo di produzione capitalistico inverte e nasconde la propria realtà storica, presentandola secondo modalità naturali e cosali che si propongono come eterne e definitive, solo un sapere dialettico sarà in grado di operare la sua necessaria denaturalizzazione.

La forme tendono a presentarsi come autonome, ma sono solo il manifestarsi rovesciato di un contenuto che esse occultano, e da cui, pur nella loro “separatezza”, continuano a dipendere. Il sapere delle forme si propone allora di ricondurre ciò che è separato e capovolto alla sua origine, di riportarlo a quel processo genetico che si nasconde nel risultato. La sua dialetticità viene così a legarsi alla capacità di dar conto di come la contrapposizione fra la dimensione fisico-naturale e quella sociale si sviluppi a partire dalla simultanea presenza nella merce dell’opposizione fra valore d’uso e valore di scambio. Il movimento contenuto-forma risulta così essere un movimento per contraddizione, riportabile in ultima istanza alla opposizione correlativa fra particolare e universale racchiusa nella «più piccola cellula della società borghese».

Abbiamo visto come Marx esponga l’andamento necessario della contraddizione interna alla merce mostrando come già nello scambio si presenta una compresenza fra identità e differenza, fra universalità e particolarità che dà vita a modalità di espressione che sono il prodotto della non comprensione del loro carattere dialettico. Quel che accade consiste essenzialmente nell’irrigidimento dell’opposizione fra il corpo naturale della merce, sempre particolare e il carattere universale del valore. Nell’assunzione della merce come dotata di valore si verifica una negazione astratta, una cancellazione della particolarità e materialità che per Marx è tale in quanto inconsapevolmente “nega” l’altro lato della merce, qualcosa che in realtà non può essere di fatto eliminato, configurandosi così come la separazione di qualcosa che è inseparabile. L’astrazione che si compie nello scambio delle merci non è un atto mentale, ma un modo di funzionare della società capitalistica che agisce su un legame necessario stravolgendolo e producendo come risultato il dominio dell’universale astratto sul particolare concreto. Quel che accade ogni giorno nella società borghese si configura allora come un subire inconsapevolmente gli effetti di una contraddizione dialettica, si presenta come l’unilaterale affermazione dell’universalità del valore di contro alla particolarità del corpo della merce. Dal canto suo il sapere di Marx assume un andamento dialettico per la sua capacità di dar conto del movimento, non limitandosi a rispecchiare il fatto che un polo neghi unilateralmente l’altro, che l’universale astratto cancelli la particolarità materiale, ma mostrando come ciò corrisponda solo ad una parte della realtà a ciò che appunto viene chiamato apparenza.

---

<sup>29</sup> Su cosa intende Marx per «forma» si veda: I.I. Rubin, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, trad. it., Milano 1976.

Su queste basi è possibile affermare che la società capitalistica per Marx funziona come l'intelletto nella filosofia hegeliana: irrigidisce una contraddizione non riconoscendola come tale, per cui i due poli necessariamente legati si isolano e si negano vicendevolmente<sup>30</sup>. Come in Hegel l'intelletto «recalcitra» di fronte alla contraddizione e nel tentativo di sfuggirne la subisce, così nel mondo delle merci tutto ciò avviene realmente: l'universale e il particolare si separano e si dispongono su due piani che sembrano non comunicare e danno vita a forme di antagonismo cieche e ripetitive. La critica di Marx è allora una denuncia implicita dell'intelletto come principio immanente della società borghese e assume un carattere dialettico presentandosi come uno sguardo più potente, capace di dominare la contraddizione, ma non nel senso di scioglierla e di eliminarla, bensì in quello di cogliere l'orizzonte del dispiegarsi della necessaria compresenza degli opposti correlativi, mostrando la loro inseparabilità al di là dell'«apparente» separatezza che essi assumono nel dispiegarsi della merce. In ogni società le relazioni sociali si intrecciano agli aspetti materiali della produzione, ma nel capitalismo questa connessione si presenta come un rovesciamento del soggettivo nell'oggettivo, dell'umano nel cosale, del concreto nell'astratto, perché un lato, quello sociale, si è separato da quello umano individuale e ciò in ragione del suo aspetto costitutivo, per il suo essere una società di produttori privati indipendenti.

La “soluzione” che Marx andrà sviluppando nel suo cammino di pensiero, e che viene a condensarsi nell'idea di un controllo cosciente delle relazioni sociali, ha il suo fondamento nella consapevolezza della insuperabilità della compresenza di particolarità e universalità, di individualità e socialità. In questo senso il prospettare una società che si dispiega a partire da un progetto comune, non significherà intenderla come una unità che si impone dall'alto sui comportamenti dei singoli individui, ma come una comunità possibile solo sulla base del dispiegamento simultaneo tanto del lato individuale quanto di quello sociale del lavoro, impedendo così che quest'ultimo domini come il fato sulle teste degli individui. Non si tratta, quindi, di sussumere l'aspetto individuale sotto quello collettivo, perché questo è proprio quello che accade nel capitalismo, ma al contrario di far emergere il nesso sociale dal manifestarsi simultaneo tanto della dimensione collettiva quanto di quella individuale dell'attività lavorativa. Ciò che Marx intende per comunismo va riconsiderato non come un modello predefinito, ma come l'indicazione di un'idea regolativa che prospetta esclusivamente lo spazio della possibile soluzione senza prefigurarne la modalità. Questa visione del comunismo lo identifica con la consapevolezza che il modo di produzione capitalistico è una forma di dominio che, nell'apparente individualismo, opprime l'individualità così che questa può trovare il luogo della propria realizzabilità solo nella presa d'atto della sua simultanea indipendenza e dipendenza dalle altre individualità. La critica alla proprietà privata e alla produzione indipendente regolata dal mercato è condotta sulla base dell'idea che il lavoro umano sia sempre qualcosa di particolare e universale, e che solo a partire da esso sia possibile realizzare contemporaneamente l'individuazione e la socializzazione dei produttori. Quello che il pensiero di Marx ci consegna non è tanto l'anticipazione di un qualche assetto istituzionale che favorisca tutto ciò,

---

<sup>30</sup> Particolarmente illuminante per la concezione hegeliana dell'intelletto è la parte conclusiva della sezione “Coscienza” della *Fenomenologia dello spirito*.

bensi la consapevolezza che un assetto sociale “giusto” dovrà nascere dalla rottura di relazioni sociali privatistiche e dal pieno dispiegamento di un’individualità non più atomistica, ma consapevole del suo esser sempre già portatrice di un’istanza di socialità. È questa una visione aperta, che non indica le modalità concrete in cui questa compresenza di particolarità e universalità potrà esplicarsi, ma afferma con forza la necessità di distruggere quel modo di produzione che ne costituisce l’inesorabile negazione.

### 6. Denaro e alienazione

L’esposizione della forma di denaro ha fatto emergere come risultato teorico centrale la separazione fra gli individui e le loro relazioni sociali, un tema che appare già chiaramente presente nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*.

Marx, in questo suo scritto giovanile, iscrive il denaro in una costellazione formata dall’attività dell’uomo nel suo dirigersi verso la natura e gli altri uomini. A partire da qui emerge il porsi del denaro come «oggetto in senso eminente» a cui è affidata la mediazione fra i bisogni dell’uomo e la loro soddisfazione, e diventa possibile affermare: «ciò che media a me la mia vita, mi media pure l’esistenza degli altri uomini per me»<sup>31</sup>. L’estraneazione è l’effetto decisivo di questo funzionamento del denaro: «le proprietà del denaro sono proprietà e forze essenziali mie, del suo possessore. Ciò che io sono e posso non è dunque, affatto determinato dalla mia individualità (...) La confusione e il rovesciamento di tutte le qualità umane e naturali, la fusione delle cose impossibili – la forza divina – propria del denaro risiede nella sua essenza in quanto è l’essenza estraniata, che espropria e si aliena, dell’uomo come essere generico. Il denaro è il potere alienato dell’umanità»<sup>32</sup>.

Il denaro, invece di essere uno strumento nelle mani degli uomini, « il vincolo che mi unisce alla vita umana, che unisce a me la società, che mi collega con la natura e gli uomini», si presenta dunque come un oggetto in cui si nasconde l’essenza generica degli uomini, che trasferitasi in qualcosa di separato e indipendente, esercita un incontrastato dominio su di essi<sup>33</sup>. Quel che è particolarmente degno di nota è che in questo modo, attraverso il denaro, l’identità dell’individuo viene determinata direttamente da una sorta di potere divino, quale è l’essenza generica, che incarna l’essere sociale degli individui, la loro capacità di relazione. Marx rifiuta e condanna esplicitamente questa situazione in cui gli uomini si estraniavano e non si realizzavano: il possesso attraverso il denaro è in realtà una perdita della loro individualità, delle loro qualità specifiche. Ogni uomo non è più determinato dalla sua individualità, ma dalla sua essenza generica che, nel presentarsi come separata, finisce con assumere un ruolo negativo di cancellazione della particolarità e determinatezza che dovrebbero innanzitutto caratterizzarlo.

Questo discorso diventa pienamente perspicuo nel momento che viene ricondotto a quella che è la sua base teorica: la rivendicazione di una realtà in cui il momento individuale e quello sociale si esprimano nella simultaneità della loro u-

---

<sup>31</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it., Einaudi, Torino 2004, p. 145.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 146-147.

<sup>33</sup> Ivi, p. 147.

nità e distinzione, a partire dall'assunzione dell'individuo come dotato, per essenza, della socialità. Marx lo afferma in termini perfettamente chiari: «la mia coscienza universale è soltanto la forma teoretica di ciò di cui la comunità reale, l'essere sociale, è la forma vivente: mentre al giorno d'oggi la coscienza universale è un'astrazione della vita reale e come tale si contrappone ostile alla vita (...) Anzi tutto bisogna evitare di fissare di nuovo la "società" come un'astrazione di fronte all'individuo. L'individuo è l'essere sociale. Le sue manifestazioni di vita (...) sono quindi una espressione e una conferma della vita sociale. La vita individuale dell'uomo e la sua vita come essere appartenente alla specie non differiscono tra loro (...) L'uomo per quanto sia da quel che si è detto un individuo particolare – e sia proprio la sua particolarità che lo fa diventare un individuo e un essere reale individuale della comunità, tuttavia è la totalità, la totalità ideale, l'esistenza soggettiva della società pensata e sentita per sé (...). Pensare ed essere sono, dunque, certamente distinti; ma ad un tempo in unità l'un con l'altro»<sup>34</sup>. Quel che Marx denuncia, con strumenti teorici che rimandano chiaramente al pensiero dialettico di Hegel, è una negazione astratta che irrigidisca («fissi») unilateralmente un aspetto dell'opposizione «vivente» fra individuo e società, due poli fra i quali è sempre in atto una relazione che è simultaneamente di unità e distinzione, dal momento che l'individuo è sociale per essenza e la società è formata da individui. Quel che accaduto nel presente («oggi» dice Marx) è la separazione della vita individuale e della vita generica; l'alienazione consiste esattamente nello scindersi di questi due momenti ugualmente ineliminabili; questa scissione provoca l'autonomizzarsi del momento generico, che in questo modo diventa un'astrazione che si «contrappone ostile» all'ente individuale. L'individualità e l'essenzialità generica, prese unilateralmente e separate l'una dall'altra, cadono entrambe sotto il segno dell'alienazione, e il problema marxiano è trovare tanto nella realtà quanto nel pensiero, una dimensione che salvaguardi la loro unità e distinzione.

Nei *Manoscritti* Marx pone al centro della sua attenzione il lavoro alienato, perché è convinto che solo partendo dall'attività umana sia possibile comprendere il «fatto della proprietà privata», e che ciò significhi ricondurre l'alienazione dell'uomo allo «sviluppo storico dell'umanità», nella consapevolezza che l'assunzione di una apertura storica coincida immediatamente con lo scorgere dietro le categorie economiche il lavoro umano e le sue implicazioni sociali<sup>35</sup>. Lo sguardo che dietro «la proprietà privata intesa come l'espressione materiale, riassuntiva del lavoro alienato» scorge quest'ultimo, ha un immediato effetto di problematizzazione storica, dischiude una prospettiva in cui la proprietà privata non appare più qualcosa di ovvio da cui partire per le analisi economiche, ma si mostra come segnata da contraddizioni che solo così sono costrette a deporre ogni pretesa di inevitabilità e naturalità<sup>36</sup>.

L'apertura storica del discorso di Marx ha una indubbia proiezione verso il futuro, in direzione di una situazione in cui la proprietà privata e il lavoro alienato risulterebbero superati. Negli *Estratti da «Éléments d'économie politique» di Mill* che Marx redige sempre a Parigi nel 1844, abbiamo delle importanti indicazioni

---

<sup>34</sup> Ivi, pp. 110-111.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 66 sgg.

<sup>36</sup> Ivi, p. 79.

sull'idea regolativa su cui si fonda il carattere critico della sua impostazione. Con argomentazioni che lasciano trasparire una singolare vicinanza con la dialettica servo-padrone sviluppata da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, Marx prospetta una realtà in cui il lavoro possa essere manifestazione tanto del momento individuale, quanto di quello sociale dell'uomo: «supponiamo d'aver prodotto in quanto uomini: ciascuno di noi avrebbe, nella sua produzione, affermato doppiamente se stesso e l'altro. Io avrei (...) posto immediatamente nella mia individuale manifestazione di vita la tua manifestazione di vita, e dunque d'aver confermato e realizzato immediatamente nella mia attività la mia vera essenza, la mia essenza comune e umana. Le nostre produzioni sarebbero come tanti specchi, dai quali la nostra essenza rilucerebbe a se stessa. Questo rapporto diviene dunque reciproco, dalla tua parte accadrebbe quel che accade dalla mia»<sup>37</sup>. In questo ribadire con estrema chiarezza la necessità della compresenza tanto della individualità, quanto dell'essenza comune, affinché si produca una autentica manifestazione umana, Marx viene ad affermare che solo così può sorgere una relazione di reciprocità e di conferma fra gli individui. Siamo davanti ad una situazione che rimanda all'hegeliano «Io che è un Noi, e un Noi che è un Io», a una dimensione di compimento umano caratterizzata dalla contemporanea salvaguardia dell'autonomia individuale e dell'unità sociale<sup>38</sup>.

Marx parla di «immediatezza», nel senso di qualcosa da riconquistare al di là della scissione del lavoro alienato e non cade così in una visione ingenua o naturalistica dell'esser sociali degli uomini. Quel che si vuole prefigurare è una condizione che sia al di là delle separazioni tipiche della società borghese, in un superamento che non consiste nella loro ricomposizione, ma, al contrario, nel tenerle vive. Marx sottolinea con forza come la realizzazione dell'essenza di ogni individuo sia possibile solo nella piena reciprocità, in una dimensione in cui l'attività di ognuno, non perdendo la propria specificità, sia in grado di assicurare al contempo quella degli altri e il momento unitario e comune non venga presupposto e sovrapposto dall'alto, ma si produca proprio quando gli uomini nei loro atti risultino capaci di esprimere contemporaneamente sia l'individualità che la socialità da cui sono caratterizzati. Il lavoro non alienato, la realizzazione di sé di ogni individuo è un'attività che mantiene nella sua ineliminabile particolarità la propria universalità e onnilateralità. Marx non auspica un lavoro che perda la sua particolarità, ma che sia non solo particolare, bensì sempre anche universale; il suo discorso si caratterizza per la necessità che questi due aspetti siano sempre entrambi presenti. Nella realtà storica una attività lavorativa di questo tipo implica che venga superata la rigida divisione del lavoro della società borghese, e che i rapporti sociali non si nascondano dietro i prodotti del lavoro, ma siano espressi direttamente in esso. Il compito del comunismo dovrà essere permettere a tutti di realizzare la propria individualità, sapendo che ciò sarà possibile solo non assumendola unilateralmente, ma nel suo necessario legame con la socialità.

Nei *Manoscritti* il denaro è posto sotto il segno dell'alienazione perché funziona negando l'individualità, e fa ciò in quanto è il momento generico, sociale, che si è posto come autonomo, indipendente, separato. Se l'universale si scinde dal parti-

<sup>37</sup> K. Marx F. Engels, *Opere III*, cit., p. 247.

<sup>38</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 152.

colare da cui è distinto, ma anche unito, lo subordina, lo sottomette, assumendo i tratti di una «divinità» che cancella ogni qualità umana e naturale. In questo modo il denaro coincide con l'esistenza generica degli uomini, con la loro socialità, che si contrappone e soggioga la loro concreta individualità. Si conferma così che la socialità, per Marx, può appartenere solo agli uomini, è la manifestazione essenziale della loro umanità, nel momento in cui, come denaro, appartiene ad un oggetto, vuol dire che gli uomini ne sono stati espropriati.

A questo punto possiamo renderci conto di come tutta la parte dei *Grundrisse* che è stata posta sotto il titolo: «Denaro come relazione sociale» riprenda in pieno la «logica» dell'argomentazione dei *Manoscritti*. Il denaro «è un rapporto reificato fra le persone, ossia un valore di scambio reificato: e un valore di scambio non è altro che una relazione reciproca della attività produttiva delle persone»<sup>39</sup>. Il denaro ha qualità sociali «solo perché gli individui hanno alienato sotto forma di oggetto, la loro propria relazione sociale»<sup>40</sup>. Nel denaro «agli individui singoli il loro stesso scambio e la loro stessa produzione si contrappongono sotto forma di rapporto oggettivo, indipendente da essi»<sup>41</sup>. Nei *Grundrisse* rispetto ai *Manoscritti* non compare più esplicitamente la nozione di «essenza generica», ma ritorna il movimento dell'alienazione che di fatto la presuppone, essendo basato sul principio che gli individui siano gli autentici soggetti e possessori delle relazioni sociali. La teoria dell'alienazione consiste, infatti, nella denuncia dell'assumere «vita propria» di ciò che si è separato dagli individui e, sulla base della coppia opposizionale del «proprio» e dell'«estraneo», mette in luce il rovesciamento di ciò che è soggettivo e umano in qualcosa di oggettivo e materiale. Anche se nei *Grundrisse* Marx non parla più di «oggettivazione d'essenza» e di «manifestazione umana», è presente ugualmente un legame peculiare tra gli individui e le relazioni sociali, e si prospetta l'alienazione come perdita del «proprio» e negazione delle qualità particolari del singolo individuo. Il denaro acquista il carattere di un universale astratto che, fetisticamente, vale a dire sotto forma di cosa, domina e sussume sotto di sé gli individui.

### 7. L'eredità hegeliana

Si apre a questo punto il problema di una adeguata valutazione dello statuto del discorso di Marx, se è vero che dopo l'*Ideologia tedesca* egli considera definitiva la sua rottura con la tradizione filosofica<sup>42</sup>. L'importanza decisiva dei *Grundrisse*, tante volte proclamata, ma quasi mai dimostrata, mi sembra risiedere proprio nel far emergere con molta nettezza un elemento di non trasparenza di Marx sulla natura del proprio lavoro teorico. Marx vuole con la critica dell'economia politica dar vita a un sapere alternativo e in qualche modo inedito, che si propone di mettere in luce il meccanismo profondo di funzionamento della società capitalistica. La scaturigine della criticità del suo modo di considerare i processi economici si lega come

<sup>39</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica I*, cit., p. 102.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>42</sup> Per un'interpretazione del ruolo della filosofia nell'*Ideologia tedesca*, mi permetto di rimandare a: P. Vinci, *La forma filosofia in Marx*, Cadmo, Roma, 1981.

abbiamo visto essenzialmente alla capacità di individuare dietro le forme della ricchezza materiale e dei loro rapporti quantitativi, dei contenuti storico sociali che in ultima istanza rimandano a una precisa concezione antropologica, alla idea che relazioni sociali siano il momento universale proprio degli individui.

Per parte mia vorrei sottolineare che questo è esattamente l'aspetto di cui Marx non risulta essere perfettamente consapevole: la teoria del carattere feticistico del denaro implica un discorso sull'alienazione che impone un ancoraggio ultimo alla individualità umana e a ciò che le è «proprio», rimandando in ultima istanza alla logica dialettica del legame immanente di due opposti e delle vicissitudini della loro separazione. L'inesauribilità della radice filosofica della teoria di Marx deve però essere colta mettendo in luce come essa svolga un ruolo fecondo, in quanto rende possibile quella curvatura storico-sociale che mette in questione la pretesa di eternità del modo di produzione capitalistico. Suo malgrado Marx si porta dietro, anche dopo i testi di rottura e prevalentemente polemici come *l'Ideologia tedesca* e *La miseria della filosofia*, la sua formazione filosofica giovanile, e proprio in questo modo arriva a pensare in termini assolutamente originali la natura della società capitalistica.

Dovendo dare un giudizio sulla permanenza di questo strato filosofico, si può senz'altro affermare che il pensiero marxiano ne risulta interamente caratterizzato, e che la sua negatività e criticità trovano in esso il loro più genuino alimento. Solo sulla base del suo legame immanente con la filosofia hegeliana Marx si mostra in grado di cogliere il nucleo profondo delle relazioni sociali proprie del modo di produzione capitalistico, e di sviluppare le sue analisi della merce, del denaro e del capitale, fornendoci un orientamento pensante che risulta ancor oggi fecondo di sviluppi.

Spesso riferendosi all'alienazione in Marx si è parlato di essenzialismo, di umanesimo generico e di un eccesso di condizionamento da parte dell'antropologia feuerbachiana. A molti interpreti Marx sembra riprendere il programma feuerbachiano di una riduzione della teologia ad antropologia, compiere una semplice applicazione alle categorie economiche della sua «critica». Feuerbach sembra ispirare direttamente Marx con la sua tesi centrale che «la religione astrae le forze, gli attributi, le qualificazioni essenziali dell'uomo stesso e le divinizza quali esseri autonomi», da cui consegue il compito di «dimostrare che la distinzione fra il divino e l'umano è illusoria, cioè che null'altro è se non la distinzione fra l'essenza dell'umanità e l'uomo individuo»<sup>43</sup>. Quel che fa problema è proprio la nozione di essenza umana, di *Gattung*, sulla cui base Feuerbach sostiene che «l'essere divino non è altro che l'essere dell'uomo liberato dai limiti dell'uomo, cioè dai limiti della corporeità e della realtà, e oggettivato, ossia contemplato ed adorato come un altro essere da lui distinto»<sup>44</sup>. La feuerbachiana oggettivazione d'essenza serve a denunciare che l'essere infinito della teologia è il prodotto dell'alienazione dell'uomo, dell'essere finito: «nella religione l'uomo opera una frattura nel proprio essere, scinde sé da se stesso, ponendo di fronte a sé Dio come un essere antitetico»<sup>45</sup>. La trasposizione in Marx di questo discorso appare evidente soprattutto nella ripresa

---

<sup>43</sup> L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1960, pp. 28 e 39.

<sup>44</sup> Ivi, p. 39.

<sup>45</sup> Ivi, p. 61.

dello stretto legame fra «astrarre» ed «estraniare» accomunati nel loro essere entrambi un movimento di negazione della determinatezza. In Feuerbach, inoltre, questa connessione fonda la possibilità della critica ad Hegel: «il mistero della filosofia “assoluta” è quindi il mistero della teologia. Quest’ultima rende le determinazioni dell’uomo determinazioni divine togliendo ad esse la determinatezza per cui sono ciò che sono, e così fa anche la filosofia assoluta. (...) In questo modo la filosofia assoluta aliena ed espropria l’uomo dalla sua tipica essenza, dalla sua attività. (...) Non dobbiamo pensare come nostro ciò che non è nostro, dobbiamo astrarre dalla determinatezza in cui qualcosa è ciò che è»<sup>46</sup>.

Tutto il discorso marxiano sull’alienazione presente non solo nei *Manoscritti*, ma anche nei *Grundrisse*, per cui il momento universale proprio dell’uomo, che è unità di genericità e particolarità, si rende indipendente e nella sua autonomia sottomette il suo autentico soggetto, sembra dunque muoversi in un’ottica feuerbachiana. In realtà, però, credo che le cose siano più complicate. Quel che mi appare veramente importante da sottolineare è che tanto Feuerbach quanto Marx restano nell’orizzonte della filosofia hegeliana, anche se ambedue questi pensatori non mostrano di esserne consapevoli. Feuerbach riprende così motivi hegeliani proprio per criticare Hegel, e Marx assimila inconsapevolmente un Feuerbach intriso di questi elementi. Questa presenza di Hegel nei *Manoscritti* – come abbiamo visto – fa sì che la nozione di *Gattung* non sia un semplice universale comune, in cui ricomprendere in modo omogeneo tutti gli uomini, ma si mostri sempre legato, come momento ineludibile, a ciascun individuo, venendo così a sottoporsi a un’istanza di differenziazione molto forte. Una assimilazione profonda della *Fenomenologia dello spirito*, nonostante le critiche al sapere assoluto, porta Marx ad una visione della *Gattung* nell’unità-distinzione con la particolarità, e, soprattutto, a concepire dinamicamente e per opposizione la realizzazione di sé di ogni singolo individuo. In molti casi Marx usa una terminologia feuerbachiana, in cui però si è come stratificata una doppia ricezione di Hegel, quella feuerbachiana, innanzitutto, e poi quella compiuta in prima persona. Alla fine la posizione di Marx si caratterizza per due aspetti che vanno al di là dell’impianto feuerbachiano, e che prefigurano quanto verrà detto nelle *Tesi su Feuerbach* l’anno successivo: una curvatura storica del discorso, elemento essenziale della critica dell’economia politica, e una visione dell’uomo fortemente incentrata sul processo di individuazione del singolo, per cui la società futura dovrà assicurare un mutamento della qualità delle relazioni interindividuali.

Queste due prospettive sono fortemente intrecciate, e compaiono anche nei *Grundrisse*, nel momento in cui Marx sottolinea il carattere storicamente determinato della società borghese: «i rapporti di dipendenza personali (all’inizio su base del tutto naturale) sono le prime forme sociali nelle quali la produttività umana si sviluppa in un ambito ristretto e in punti isolati. (...) L’indipendenza personale fondata sulla dipendenza materiale è la seconda forma importante in cui giunge a costituirsi un sistema di ricambio sociale generale, un sistema di relazioni universali, di bisogni universali e di universali capacità. (...) La libera individualità, fondata sullo sviluppo universale degli individui e sulla subordinazione della loro produttività

---

<sup>46</sup> L. Feuerbach, *Principi di una filosofia dell’avvenire*, in Id., *La filosofia dell’avvenire*, Laterza, Bari 1967, pp. 129-130.

vità collettiva, sociale, quale loro patrimonio sociale, costituisce il terzo stadio. Il secondo crea le condizioni del terzo»<sup>47</sup>. Quel che c'è di notevole in queste argomentazioni non è il ritmo triadico – che, scandendo una distinzione in tre momenti, tanto ha colpito gli interpreti, facendoli gridare alla filosofia della storia –, quanto la lucidità con cui Marx individua il ruolo del modo di produzione capitalistico, affermandone contemporaneamente la necessità e la superabilità. La società borghese si caratterizza per la scissione per la quale agli individui privati le relazioni sociali si presentano come indipendenti e contrapposte, in una perdita del legame immanente fra il carattere particolare e quello sociale del lavoro. Nello stesso tempo, però, la società borghese assicura quello sviluppo e quella universalizzazione che soli rendono possibile parlare di «individui associati sulla base dell'appropriazione e del controllo comune dei mezzi di produzione», o di «un'associazione di uomini liberi», secondo la famosa formulazione del *Capitale*<sup>48</sup>.

Marx può prospettare questa condizione di libertà proprio perché il capitalismo ha fatto venir meno la ristrettezza e la dipendenza personale che caratterizzavano le società precedenti. Nello stesso tempo, però, la società borghese riproduce una forma di dipendenza, di tutti gli individui dalle relazioni sociali incarnate nelle cose, nella ricchezza materiale, così che, lo abbiamo visto, i rapporti sociali sfuggono in quanto indipendenti al controllo dei produttori, che non sono coscienti di ciò che veramente accade, essendo i loro rapporti «travestiti da rapporti sociali fra cose» e avvolti in un «mistico velo di nebbie». Il compito che Marx si assume diventa allora quello di una piena liberazione da questa forma di dipendenza e coincide con la piena valorizzazione del ruolo degli individui. Il capitalismo va superato per conquistare una condizione in cui sia possibile la libertà di tutti e di ciascuno, così che nulla è più lontano da Marx dell'idea di un modello di società basata sul predominio dell'unità, del momento collettivo, rispetto al quale gli individui non sarebbero che semplici articolazioni. Quel che viene prospettato è piuttosto una visione in cui le libere individualità esprimendo compiutamente se stesse, nella loro onnilateralità, generano per così dire “dal basso” l'unità, che è il frutto di una produzione di socialità immanente allo stesso lavoro individuale.

Certo, Marx parla anche di «associazione di uomini liberi che lavorino con mezzi di produzione comuni e spendano coscientemente le loro molte forze-lavoro individuali come una sola forza lavoro sociale» dando un'idea del comunismo come un Robinson collettivo che distribuisce coscientemente la sua forza-lavoro secondo un piano<sup>49</sup>. Questa unità non deve essere intesa come il presentarsi di un universale che sussume sotto di sé gli individui, negandone la particolarità, in quanto questa è esattamente la situazione della società borghese che si tratta di superare. Per Marx la società post-capitalistica deve assicurare la realizzazione dei soggetti individuali, ma un soggetto può essere “capace” di ciò solo in determinate condizioni, quando i mezzi di produzione non gli siano strutturalmente sottratti, ma siano sotto il controllo cosciente di tutti e di ciascuno. La difficoltà per un'adeguata comprensione del pensiero marxiano risiede nello stretto legame fra il discorso economico e quello antropologico, che però non va inteso come uno slit-

---

<sup>47</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica I*, cit., p. 96.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 98-99 e K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. 110.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

tamento o di una confusione, quanto nei termini di un'originale intreccio, di uno sdoppiamento di piani, che permette di andare al di là della definitività della società borghese. Emerge come necessaria una svolta epocale in cui il dominio del capitale venga abbattuto e si realizzi quella simultaneità di individualità e socialità di cui gli uomini sono portatori, una condizione che può essere raggiunta solo se il legame immanente fra universale e particolare, presente innanzitutto negli individui, riesce a trovare una dimensione storica adeguata alla sua realizzazione. Marx si mostra così, al di là della radicale critica giovanile, il vero erede di Hegel, e sembra recepire il compito teorico-politico che nasce dalla diagnosi hegeliana della società civile sviluppata nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Si può così senz'altro affermare che il "bisogno di comunismo" è alimentato in Marx, fra le altre componenti, dall'assimilazione profonda di quanto Hegel dice a proposito della società civile, caratterizzata dalla «scissione» (*Entzweiung*) tra universale e particolare, dalla presenza di una libertà parziale. In un mondo dominato dal meccanismo economico, dalla casualità, si crea, per Hegel, «un sistema di dipendenza universale», in cui gli individui nel perseguire l'autonomia della particolarità, i loro interessi, sono sottomessi all'insieme sociale e restano in una situazione di semioscienza<sup>50</sup>. Marx sembra ragionare a partire da un impulso fondamentale che è già tutto dentro l'esigenza hegeliana di andare oltre una situazione caratterizzata dalla «necessità della connessione» e da forme di «apparenza» in cui gli individui restano sotto il dominio dell'universale e non raggiungono la piena consapevolezza dei loro rapporti. La direzione che Marx prende, a partire da quest'istanza di superamento, è, certo, ben diversa da quella di Hegel, e assume connotati che portano al centro del discorso l'emancipazione della classe operaia, ma non bisogna dimenticare che il compito di cui il proletariato viene a farsi carico, nel suo nucleo più profondo, resterà sempre quello, già hegeliano, della liberazione degli individui, del rimettere ad essi la possibilità della realizzazione della completa libertà di tutti e di ciascuno.

---

<sup>50</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 155-194.