

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Marx tra scienza e utopia

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1795598> since 2021-08-02T09:11:19Z

Publisher:

NovaEuropa Edizioni

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

A. Monchietto

Marx tra scienza e utopia

1. Una chiave di lettura, un *paradigma interpretativo* attraverso cui ci si può avvicinare all'opera di Karl Marx, è l'analisi del cosiddetto rapporto Hegel-Marx. Non nascondiamo che a riguardo esista una sterminata letteratura: è un tema che riempie gli scaffali e fa tremare le vene ai polsi a chiunque se ne avvicini. La critica si è consumata, si è logorata, cercando di chiarire se Marx fosse un filosofo, un economista, un ibrido tra entrambe le figure, e se il percorso di Marx fosse caratterizzato da una continuità piuttosto che da una rottura (*coupure épistémologique*).

Che bisogno c'è, dunque, di scrivere ancora su argomenti e autori di cui si è esplorata in lungo e in largo l'intera produzione, e sul cui pensiero si sono riempite intere biblioteche?

Per Preve la risposta è semplice: vale la pena destinare le proprie energie a tale analisi, perché approfondire il rapporto tra Marx e Hegel significa rispondere alla domanda – per lui fondamentale – *quanta filosofia c'è in Marx*. Un tema che rimarrà l'idea-guida della riflessione previana, il suo perenne fuoco prospettico¹.

2. Storicamente intorno a tale plesso teorico si sono costituiti due opposti schieramenti, che grossomodo corrispondono alle due grandi correnti del marxismo (*orientale e occidentale*) politicamente, epistemologicamente – e spesso geograficamente – connotate: da un lato coloro che cercano di negare o di ridurre al minimo la dipendenza di Marx da Hegel, dall'altro coloro che,

¹ Cfr. A. Monchietto (a cura di), *Invito allo Straniamento II. Costanzo Preve marxiano*, Petite Plaisance, Pistoia 2016.

riconoscendo tale dipendenza, cercano invece di valorizzarla, insistendo sul carattere positivo o “rivoluzionario” dello hegelismo².

Entrambi i partiti, in qualche modo, si ripromettono di liberare Marx da una sorta di “macchia”: i primi negandone l’esistenza, i secondi affermando che la macchia, ben lungi dall’essere tale, è un pregio e un fondamento positivo della speculazione marxiana.

Rispetto al primo schieramento, vi sono autori (come ad esempio gli italiani Galvano Della Volpe e Lucio Colletti) secondo cui il pensiero marxiano sarebbe dotato di uno *statuto interamente scientifico*.

In questa prospettiva Marx, avendo saputo applicare *la logica della scienza all’indagine della società*, viene interpretato come “il Galileo del mondo storico-sociale”, e il metodo marxiano viene collocato all’interno della tradizione del pensiero occidentale che, da Aristotele a Galileo, segue i principi delle scienze sperimentali moderne.

Quando gli esponenti di tale corrente comprendono che il pensiero marxiano non solo non può dar luogo a una scienza di tipo galileiano, ma cela al proprio interno un’identità tra teoria dell’alienazione e teoria del valore e che, quindi, non è possibile separare un Marx scienziato da un Marx fortemente influenzato dal pensiero hegeliano e dialettico, giungono a mettere in dubbio la stessa possibilità di sviluppare un’analisi scientifica del modo di produzione capitalistico. Come potrebbe infatti una teoria scientifica contenere al proprio interno un discorso sull’alienazione (considerata una nozione erede di una concezione religiosa della storia³)?

² Il Marx che dal 1917 diventa l’estensore dei principali “articoli di culto” della religione politica che tiene insieme il cosiddetto socialismo reale è un Marx totalmente economista, ed è un Marx in cui il rapporto con Hegel crea più di un problema. Al contrario, il cosiddetto marxismo occidentale, che si suole far nascere nel 1923 con la pubblicazione di *Storia e coscienza di classe* di Lukács e di *Marxismo e filosofia* di Karl Korsch, decide di affrontare con maggiore attenzione la relazione che Korsch – sin dal titolo – mette al centro del proprio saggio, nella consapevolezza che di poste in palio, tra le varie, ve ne siano almeno due: la prima riguarda il senso della storia e la costellazione *necessità-aleatorietà-possibilità*, la seconda lo statuto della ricerca in Marx, in considerazione del ruolo che questo assume nel dibattito relativo alla “scientificità” – e quindi in qualche modo alla “consistenza” – del marxismo stesso.

³ La saldatura – avvenuta negli anni settanta a opera di Lucio Colletti e Claudio Napoleoni – della teoria del valore e del feticismo, ossia la comprensione che il concetto di “lavoro alienato” che Marx ha utilizzato negli scritti giovanili (per esempio nei *Manoscritti* del 1844), è equivalente al concetto di “lavoro astratto” della teoria

In questa prospettiva il comunismo non viene affatto inteso come “il movimento reale che abolisce lo stato presente di cose”, l’orizzonte verso cui conduce il meccanismo del modo di produzione capitalistico indagato scientificamente, ma si rivela essere una semplice utopia che viene spacciata come scienza. Marx avrebbe mescolato indebitamente “fatti” e “valori”, “scienza” e “ideologia”, “conoscenza” e “desiderio”, e la sua analisi – interpolando nella realtà un valore che, pur essendo soggettivo, pretende di essere oggettivo – si dimostrerebbe tutt’altro che scientifica, palesandosi come un mero *wishful thinking* dialettico.

2. Partendo da queste riflessioni, Preve è solito distinguere, in riferimento al tema dell’alienazione (*Entfremdung*), due interpretazioni. In un primo significato alienazione esprime l’abbandono progressivo di una situazione originaria, per definizione pura e appunto ancora non “alienata”⁴. Questo significato è caratteristico del “pensiero religioso”, che per definizione è un *pensiero dell’origine*, non solo perché Dio come creatore è all’origine del mondo, ma anche perché la storia umana è una storia per definizione peccaminosa in quanto si “distacca” dalla sua origine, a cui si tratterebbe appunto di ritornare per restaurarla in tutta la sua incorrotta purezza.

Preve non nasconde che questa grande-narrazione abbia caratterizzato il marxismo storicamente esistito «perché – come lui scrive – il marxismo è fondamentalmente stato l’ideologia di una classe profondamente subalterna, e le classi subalterne tendono spontaneamente e con ineluttabilità magnetica a una concezione religiosa del mondo»⁵, ma a suo parere Marx avrebbe ritenuto l’uomo “alienato” non tanto rispetto a una sua *Origine*, quanto rispetto alle sue *possibilità ontologiche e antropologiche*.

del valore impiegato nell’opera della maturità (per esempio, nel *Capitale*), ha determinato ripercussioni sull’interpretazione del marxismo come “sociologia scientifica”, che vengono integralmente recepite dallo stesso Preve.

⁴ Nella celebre lettura di Lucio Colletti l’alienazione, che a suo dire rimanderebbe al carattere “a testa in giù” ascritto a una società, implica che sia già stato surrettiziamente presupposto il futuro necessario rovesciamento (la dis-alienazione) della suddetta realtà, e quindi sia stato già presupposto l’esito finalistico di tale processo.

⁵ C.Preve, *Storia critica del marxismo*, La Città del Sole, Napoli 2007, p. 105.

Secondo questa prospettiva, il termine alienazione non deve essere concepito in rapporto a un'origine perduta nel ciclo della peccaminosità umana, ma deve essere più sobriamente inteso come estraniamento dalle concrete possibilità di una vita sensata. Nella lettura previana, l'alienazione capitalistica è pertanto tale solo in rapporto alle potenzialità immanenti (*dynamei on*) dell'ente naturale generico (*Gattungswesen*).

Come si può notare, questa interpretazione è opposta rispetto alla precedente: invece di legare il pensiero marxiano alla tradizione giudaico-cristiana, si segnala l'influenza esercitata dal pensiero greco su Marx.

Preve afferma a questo proposito che Aristotele, assai più di Platone, è il pensatore antico che ha maggiormente ispirato Marx, il quale viene descritto come «un pensatore aristotelico della possibilità ontologica», e non come un pensatore del determinismo positivisticò e della connessa concezione necessitaristica di scienza. Il comunismo viene così da Preve reinterpretato come «una possibilità ontologica interna agli sviluppi sociali del capitalismo, e non come un “esito necessario” imposto dalle leggi della storia»⁶.

3. Quella marxiana viene definita da Preve un'*utopia scientifica*⁷, nella quale un'ispirazione utopica tardo-romantica suscita una specifica critica dell'economia politica.

Marx sarebbe rimasto sospeso ambiguamente tra positivismo e idealismo: per un verso egli avrebbe voluto descrivere il processo storico con la stessa esattezza con cui si può descrivere la natura (estendendo il modello scientifico delle scienze della natura anche all'ambito storico-sociale), mentre nell'altro avrebbe implicitamente metabolizzato l'idea, tipicamente hegeliana, della scienza dell'intero: la filosofia che diventa una scienza filosofica

⁶ Vedi supra, capitolo 3.

⁷ «In cui l'apparente ossimoro è intenzionale» [C. Preve, *Elogio del comunitarismo*, Controcorrente, Napoli 2006, p. 156].

(*philosophische Wissenschaft*), che conosce la totalità e la spiega a partire da un principio unitario.

Secondo Preve studiare Marx significa dunque affrontare un pensiero situabile in una vera e propria *faglia sismica* tra concezioni positivistiche, retaggi idealistici e visioni romantiche, la qual cosa rende impossibile ogni tentativo di coerentizzazione e rigorizzazione⁸.

A tal proposito ci permettiamo di sviluppare una serie di brevi riflessioni, certi che l'amico Costanzo avrebbe apprezzato.

A nostro modo di vedere a Marx non è accaduto casualmente di situarsi su una "faglia sismica" in una sorta di gettatezza storica, ma il suo progetto era precisamente quello di edificare su tale faglia. Quella elaborata dal Marx maturo intende essere una teoria a-morale, mentre l'idealismo classico tedesco struttura la *Wissenschaftlehre* come una dottrina *teoretica* e *etica* allo stesso tempo (i cui poli si tengono assieme indissolubilmente e sono separabili solo per astrazione).

Ciò che Marx aveva in mente quando decise di abbandonare il terreno della filosofia (*den Boden der Philosophie verlassen*) – attuando il passaggio «dall'utopia alla scienza» – era di sviluppare un'analisi che intendeva muoversi in un territorio situato al di là della "ragion morale": un discorso di tipo assiologico sarebbe stato per lui romantico, non scientifico, "utopistico", ed egli era tormentato dalla preoccupazione che nel suo lavoro potesse verificarsi una

⁸ «In Marx esiste una specifica schizofrenia, che si tratta di individuare con precisione. Da un lato una filosofia della storia di origine idealistica (a metà fichtiana e a metà hegeliana), fondata su di un uso originale del concetto di alienazione. Dall'altro una teoria della storia di tipo positivistic, fondata su di una concezione predittiva (o, più esattamente, pseudo – predittiva) delle leggi storiche, pensate come omologhe alle leggi delle scienze della natura (dove materialismo dialettico e teoria gnoseologica del rispecchiamento). Questa schizofrenia non permette in alcun modo una coerentizzazione del pensiero complessivo di Marx, che infatti non è coerentizzabile. Il successivo marxismo Engels-Kautsky (1875 – 1895) non lo coerentizzò, ma edificò una variante di sinistra del positivismo su base gnoseologica neokantiana. Ebbene, meglio tardi che mai. Sebbene in ritardo, sono ormai estraneo sia all'illusione di avere scoperto il "vero" Marx, sia alla dichiarazione identitaria di appartenenza alla "scuola marxista". In quanto al fatto se Marx sia prevalentemente idealista o materialista, si tratta di un problema di storiografia filosofica che mi è ormai del tutto indifferente. Propendo tuttavia per l'interpretazione idealistica per un insieme di ragioni non storiografiche e non filologiche» [C. Preve, Intervista di A. Monchietto, rivista *Socialismo XXI*, estate 2010, consultabile all'indirizzo <http://blog.petiteplaisance.it/alessandro-monchietto-intervista-a-costanzo-preve-estate-2010-socialismo-xxi>].

sopraffazione “fatale e illusionistica” dell’aspetto moralizzante ai danni di quello analitico.

Una *scienza a-morale della totalità* è tuttavia una contraddizione in termini, e Marx ricadde inevitabilmente e continuamente proprio in ciò che voleva superare: egli provò a congedarsi da Hegel senza mai riuscirci del tutto, rimanendo hegeliano anche al di là delle proprie intenzioni e dei propri convincimenti.

Il progetto marxiano di edificare sulla “faglia”, ambiziosissimo e stimabile, si è così esaurito nel tentativo di saldare due piani incongiungibili: la scienza filosofica e la scienza “positivistico-galileiana”. L’incompatibilità di queste due posizioni è la ragione per cui Marx non ha mai sistematizzato il proprio pensiero, mentre chi ne ricerca l’origine nel fatto che fosse *un pensatore critico e non dogmatico* (il quale continua a sottoporre la società borghese e i suoi stessi lavori a critica permanente⁹) conduce il lettore fuori bersaglio.

A nostro parere il percorso marxiano si è dimostrato impraticabile, e a noi non resta che scegliere su che sponda della faglia collocarci: o optiamo per la distinzione tra giudizi di fatto e giudizi di valore, o per la scienza filosofica. Per dirla ancor più sinteticamente: o asettica certezza, o verità onto-assiologica.

4. Non ha ovviamente senso retrodatare la consapevolezza di un fenomeno, positivo o negativo che sia, a un momento storico precedente, nel quale non ne erano ancora apparse le condizioni di visibilità.

Marx, cresciuto in quella «soglia epocale» (*Sattelzeit*) compresa tra il 1750 e il 1850, in cui la Storia (per la prima volta «singolarizzata» e «futurizzata»¹⁰) si presenta come una corsa unidirezionale, progressiva e unitaria verso un futuro

⁹ «È innegabile che, nel complesso, la cifra del pensiero di Marx, dalla giovinezza alla maturità, sia stata una “critica” (*Kritik*) [...] e che dunque [...] lo stesso carattere perennemente critico abbia impedito alla riflessione marxiana di sedimentarsi in un sistema chiuso, costringendola piuttosto configurarsi come un campo aperto di domande e di contraddizioni, di aporie e di risposte mai definitive, come una specie di “cantiere aperto”, al cui interno i lavori sono costantemente *in progress*» [D. Fusaro, *Saggio introduttivo* a K.Marx-F.Engels, *Manifesto e principi del comunismo*, Bompiani, Milano 2009, p. 38].

¹⁰ cfr. D. Fusaro, *L’orizzonte in movimento. Modernità e futuro in Reinhart Koselleck*, Il Mulino, Bologna 2012.

diverso e migliore, è figlio del suo tempo.

Il filosofo di Treviri – in un grandioso tentativo di lavorare con le ambivalenze della modernità capitalistica – viene fatalmente risucchiato dentro una dialettica delle forze oggettive, in cui la teoria è orientata a delineare le condizioni del superamento del modo di produzione capitalistico prendendo a modello ciò che è storiograficamente disponibile: il superamento dei precedenti modi di produzione, ai quali viene fatto riferimento per delineare una dialettica tra sviluppo e limite delle forze produttive¹¹.

Tale schema serve a Marx per delineare la dinamica del superamento del capitalismo attraverso i suoi *limiti immanenti*, esattamente come avvenne in passato con il feudalesimo e le corporazioni. Caduto vittima «dell'irresistibile incantesimo della analogia storica come fattore di previsione storica scientifica»¹², aveva creduto che la transizione *capitalismo-comunismo* potesse essere pensata attraverso la ripetizione del modello di transizione *feudalesimo-capitalismo*.

La *presunta* incapacità della borghesia capitalistica nello sviluppare le forze produttive viene ricavata da Marx dall'analogia con la *reale* incapacità dimostrata in precedenza dai ceti feudali e signorili, ma tale analogia (legittima a quei tempi) si è oggi palesata come qualcosa di illusorio ed errato¹³.

¹¹ Teniamo a sottolineare che sarà precisamente questa sua concezione della storia che l'ultimo Marx, in dialogo con i populistici russi, metterà in discussione. In una lettera del 1877 alla redazione del giornale *Otecestvennye Zapiski* – che lo invita a esprimersi sulla comune rurale russa e il suo destino – Marx scrive che i fenomeni storici non possono essere compresi «col *passe-partout* di una filosofia della storia, la cui virtù suprema è d'essere soprastorica» [K. Marx - F. Engels, *India Cina Russia*, il Saggiatore, Milano 1976, p. 300]. Sul tema cfr. M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Jaca Book, Milano 2011.

¹² C. Preve, *Del buon uso dell'universalismo*, Settimo Sigillo, Roma 2005, p. 74.

¹³ «È noto che Marx ha ripetutamente riconosciuto il carattere "progressivo" dei nuovi rapporti capitalistici nella loro funzione di distruzione dei precedenti rapporti schiavistici e feudali. Personalmente, non sono un ammiratore incondizionato di questo aspetto borghese-progressivo del pensiero di Marx, ed anzi lo considero uno dei punti più deboli e datati del suo pensiero. Ma non è questo il problema. Il fatto è che Marx non ha chiarito bene quale sia il criterio che permette di stabilire quando questa funzione progressiva cessa, e quando comincerebbe invece la funzione regressiva. Per essere più precisi, Marx ha bensì fornito un criterio di giudizio, ma l'ha fornito errato, individuandolo nel momento storico dell'insorgenza dell'incapacità di sviluppare ulteriormente le forze produttive, con conseguente stagnazione, parassitismo, eccetera. Insomma, il capitalismo diventerebbe "reazionario" soltanto quando non è più in grado di sviluppare le forze produttive [...]. Ora mi sembra chiaro che questo volenteroso criterio è del tutto errato. [...] Il criterio deve tornare ad essere pienamente filosofico, e cioè "umanistico", e deve essere individuato nel modello di limitatezza della

5. Dal punto di vista della previsione scientifica dell'evoluzione strutturale del modo di produzione capitalistico, secondo Preve due sono state le smentite fondamentali.

In primo luogo, è stata smentita l'ipotesi per cui il modo di produzione capitalistico, in analogia coi due precedenti modi di produzione, schiavistico e feudale, non sarebbe stato in grado di sviluppare adeguatamente le cosiddette forze produttive, sarebbe entrato in una fase di stagnazione e avrebbe dovuto "passare il testimone" a un sistema sociale più produttivo (il comunismo, appunto). Il capitalismo si sta al contrario rivelando il sistema più produttivo dell'intera storia dell'umanità, sia pure in un quadro di crisi ecologica e antropologica diffusa.

In secondo luogo, la classe salariata, operaia e proletaria, connotata dal marxismo classico come il principale "soggetto rivoluzionario intermodale", si è rivelata sulla media distanza come uno dei soggetti complessivamente meno rivoluzionari della storia¹⁴.

L'errore di Marx può tuttavia essere considerato un tipico errore "scientifico" in senso fisiologico e non patologico. Le scienze (comprese quelle umane) «procedono non *nonostante* gli errori, ma *grazie* agli errori, che ponendo il problema della loro correzione pongono contestualmente la possibilità di sintesi teoriche più avanzate e comprensive di elementi inediti»¹⁵.

Di fronte al fallimento di molte sue previsioni, quello che sopravvive oggi di Marx è la critica del presente e la tensione in avanti che spinge a trascendere la realtà data. Ciò non significa che l'analisi scientifica marxiana sia da rigettare: al contrario, essa dev'essere accolta nella misura in cui descrive le

produzione capitalistica complessiva e nell'imbarbarimento sociale ed antropologico delle forme di vita capitalistiche» [C. Preve, *Finalmente! L'atteso ritorno del nemico principale. considerazioni politiche e filosofiche*, consultabile al link <http://www.comunismoecomunita.org/wp-content/uploads/2009/04/Il-nemico-principale.pdf>].

¹⁴ Su questi temi si veda C. Preve, *Storia critica del marxismo: dalla nascita di Karl Marx alla dissoluzione*, Città del sole, Napoli 2007.

¹⁵ C. Preve, *I secoli difficili*, Editrice C.R.T, Pistoia 1999, p. 83.

contraddizioni della realtà presente, ma semplicemente, non ci si può arrestare a essa.

Detto diversamente, pur crollando il muro della cosiddetta “previsione” sulla incapacità della borghesia di sviluppare le forze produttive e sulla capacità della classe operaia e proletaria di attuare una vera e propria “transizione” (e non solo una “resistenza”, cosa in via di principio ben diversa), resta pur sempre in piedi l’altro muro, e cioè la crisi, la putrefazione, il regresso barbarico del rapporto sociale di produzione capitalistico. Il pronostico marxiano secondo cui all’interno del capitalismo vi sarebbe una dinamica intrinseca che lo avrebbe portato necessariamente all’autodistruzione si sta infatti dimostrando assolutamente valido. Il problema è che ciò che si è rivelato errato è l’altro polo di questa previsione, ossia la prospettiva secondo cui il capitalismo starebbe covando nel suo stesso seno il proprio becchino¹⁶.

6. Giunti a questo punto ci sembra opportuno affrontare un tema che rappresenta il vero filo rosso tra Marx e Hegel, ovvero il tema del senso della storia.

Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, Hegel sostiene che la considerazione filosofica della storia «non ha altro intento se non quello di eliminare l’accidentalità», il caso¹⁷. Dove c’è il caso deve trionfare la *necessità*. Questo bisogno di “senso” nelle vicende storiche è una evidente eredità della visione cristiana, in cui si deve giustificare il male di fronte alla provvidenza di un Dio buono¹⁸.

¹⁶ «Marx – scrive a tal riguardo Walter Benjamin negli appunti preparatori alle sue *Tesi di filosofia della storia* – aveva detto che le rivoluzioni sono la locomotiva della storia mondiale. Ma forse le cose stanno in modo del tutto diverso. Forse le rivoluzioni sono il ricorso al freno di emergenza da parte del genere umano in viaggio su questo treno» [W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 101]. Compito del nostro tempo è spingere i freni prima che il treno si schianti a fine corsa.

¹⁷ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma–Bari 2003, pp. 10-11.

¹⁸ I moderni dipendono dalla concezione cristiana del tempo (creazione-redenzione-fine del mondo), secondo cui la linea del tempo è orientata verso un qualcosa di preciso, cui si giunge attraverso un cammino. Soltanto in una concezione del tempo di tipo lineare-orientata, in cui *il meglio è in avanti*, diviene necessario uno strumento come quello della filosofia della storia, la quale è intrinsecamente legata a una visione *stadiale* del

La filosofia della storia – per stessa ammissione di Hegel – altro non è che una «teodicea» che, assumendo la Provvidenza come interna alla struttura stessa del reale, si propone di interpretare il corso storico eliminando l'accidentale e garantendo che, alla fine del processo, il male non avrà la meglio.

La filosofia della storia pertanto non è soltanto un "interrogare filosoficamente la storia", ma un chiedersi se esista un disegno, uno scopo, un obiettivo (inteso come *telos*, un fine ma anche una fine) nel processo della storia umana. Aggirandosi tra le «rovine della storia», intesa in maniera decisamente realistica come un «banco da macellaio» (*Schlachtbank*) su cui vengono immolate la felicità dei popoli, la saggezza degli stati e la virtù degli individui, il filosofo comprende che la storia è un cammino – tortuoso e non esente da regressi – «verso il completo sviluppo della libertà», fine che, per Hegel, sembrerebbe essersi realizzato nell'epoca moderna. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* essa viene significativamente connotata come «il periodo dello spirito che si sa libero», facendo sorgere nel lettore il dubbio che il presente rappresenti, oltre che il fine, anche la fine del corso storico¹⁹.

La filosofia della storia di Hegel è dunque il modello di massima intensità e di massima ambizione di un'*ermeneutica del male*: dove gli occhi degli uomini registrano il dominio imprevedibile del caso, gli occhi della ragione sanno invece scorgere uno Spirito del mondo che in qualche modo realizza se stesso progressivamente nella storia.

Se attribuire a Hegel l'annuncio della così detta "fine della storia" corrisponde indubbiamente a una interpretazione "manicomiale" dell'idealismo hegeliano²⁰, è tuttavia possibile sostenere che Hegel si fosse persuaso non tanto della "fine degli eventi", quanto del fatto che a livello di "fantasia politico-sociale" non si sarebbe più inventato materiale normativamente migliore di quello di cui la sua epoca disponeva (famiglia, libertà cristiano-germanica, Stato ecc.).

corso storico, in cui (a differenza ad esempio dei vari stadi/degenerazioni di cui parla Platone nella *Repubblica*) vi è un inizio, una fine e soprattutto vi è una direzione.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., pp. 15 ss.

²⁰ C. Preve, *Lettera sull'Umanesimo*, Pistoia 2012, Petite Plaisance, p. 90.

Banalizzando, è come se Hegel sostenesse: *vi sono tutti gli elementi del puzzle sul tavolo, ma non è ancora detto che il puzzle sia stato composto; quello che è certo, è che non arriveranno più tessere nuove.*

7. Per tornare a quanto dicevamo inizialmente, temiamo che il cardine del pensiero hegeliano non sia il concetto antideterministico di potenzialità ontologica (*dynamei on*): se quel che è stato detto sinora è corretto, il suo pensiero appare al contrario dipendere molto più dal concetto di possibilità reale²¹ (*Möglichkeit*).

Hegel sostiene sin dalla *Fenomenologia dello spirito* che il concetto della necessità non è altro che il «concetto del concetto». Il *concetto* hegeliano indica qualcosa che ha in sé la propria necessità evolutiva (ad esempio – com'egli scrive nella *Prefazione alla Fenomenologia* – il bocciolo rappresenta un concetto, nella misura in cui per sua stessa essenza esso diventerà fiore e poi frutto) ed è il vero elemento dell'esposizione filosofica, che deve mostrare come dall'immediato si passi alla mediazione e poi si giunga all'in sé e per sé. *Concetto* significa quindi utilizzare uno strumento capace di far emergere il divenire, e l'aspetto fondamentale dell'esposizione concettuale è che essa mostra il sapere nella sua necessità e nella sua necessaria mediazione.

Marx eredita, a nostro dire, la visione della “possibilità reale”, e la sua filosofia della storia è connotata dalla volontà di *decrittare i geroglifici del corso storico* per vedere come esso porterà al comunismo.

²¹ «Quello che è necessario, non può essere altrimenti; bensì può essere altrimenti quello che è, in generale, possibile; poiché la possibilità è l'essere in sé che è soltanto esser posto e quindi essenzialmente esser altro. La possibilità formale è questa identità come un passare in un assolutamente altro; la possibilità reale invece, avendo in lei l'altro momento, cioè la realtà, è essa stessa già la necessità. Quindi quello che è realmente possibile non può più essere altrimenti; poste queste condizioni e circostanze, non ne può seguir altro. La possibilità reale e la necessità differiscono dunque solo apparentemente. Quest'ultima è un'identità la quale, non che divenire, è già presupposta e sta a fondamento» [G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1924, vol. II, p. 619]. La “possibilità formale” non deve dunque essere confusa con la “possibilità reale”: quest'ultima è intesa come necessità perché, avendo già in sé il momento della realtà, si configura essa stessa come necessità, non potendo essere *ciò che realmente è possibile* diversamente da come è: «la necessità assoluta è dunque la verità in cui rientrano la realtà e la possibilità in generale» [ivi, p. 623].

Egli è convinto che il movimento stesso con cui la borghesia conquista il mondo, con cui si sviluppa, con cui genera progresso (producendo allo stesso tempo anche lo sfruttamento dei popoli), sarà a essa fatale. Vi è una insondabile *astuzia della ragione* che fa sì che gli individui borghesi (sviluppando a dismisura l'industria, la scienza, la tecnica ecc.) di fatto non facciano altro che preparare con le loro stesse mani il superamento del modo di produzione capitalistico.

Marx in tal modo sembrerebbe per così dire “mettersi dalla parte della storia”: se vogliamo, si rivela essa stessa critica del capitalismo, poiché è la storia stessa che porta al togliimento del capitalismo per via delle contraddizioni che questo ha in sé.

8. Quando Marx ed Engels contrappongono il proprio socialismo, in quanto scientifico, al socialismo utopistico di Owen, di Saint-Simon e di Fourier, a nostro parere intendono sostenere che il loro socialismo, a differenza dei precedenti, è in grado non solo di dire come stanno le cose, ma anche di indicare che necessariamente dovranno andare in un determinato modo, di assumere un carattere *previsionale*.

La proposta previana di sostituire l'ontologia necessitaristica sviluppata dal marxismo con una ontologia incardinata sulla categoria di possibilità non è quindi assolutamente un'operazione neutrale, ma è un'operazione piuttosto rischiosa, perché può prestare il fianco all'accusa di far “retrocedere” il marxismo *dalla scienza all'utopia*.

Un grosso problema cui deve far fronte chi volesse riprendere oggi questo programma filosofico, è che la forza e la fortuna avuta da Marx e dal marxismo nel Novecento derivarono precisamente dalla “certezza” che il materialismo storico avesse un carattere scientifico, previsionale: furono tantissimi quelli che

cedettero al fascino di un sistema «in cui la scienza dimostra che sarà la necessità a eseguire i verdetti della coscienza»²².

D'altra parte – come evidenzia Preve – «non si è mai diventati rivoluzionari dopo aver capito e compreso il meccanismo della teoria del valore di Marx, ma sempre e soltanto per domanda di senso, richiesta di prospettiva e reazione all'ingiustizia, alla diseguaglianza e alla insicurezza»²³.

In sede politico-ideologica quello che a noi appare come il più grande errore filosofico di Marx è stato assolutamente provvidenziale, in quanto senza questa dimensione positivistic-religiosa (positivistica nella sua pretesa di previsione deterministica necessaria, e religiosa nella sua funzione di mobilitazione del popolo credente) il marxismo non avrebbe mai potuto “mordere” nella coscienza collettiva delle grandi masse contadine e operaie, colmando così il vuoto prodotto dal declino della coscienza religiosa di massa a partire dal Settecento²⁴.

Se si adotta l'ipotesi di ricerca sin qui delineata, pur mettendo in discussione alcuni dei presupposti delle cosiddette “teorie scientifiche” di Marx, l'accusa di ricadere in una forma di socialismo romantico-utopistico (per dirla con una battuta, *tornare in retromarcia da Marx a Fourier*) sarebbe comunque errata; questo perché, a differenza dei filosofi utopisti del passato che hanno da sempre immaginato città fantastiche e soluzioni fiabesche destinate a rimanere nel cielo della teoria (poiché totalmente sconnesse dalle possibilità reali), la nostra critica prenderebbe le mosse da possibilità oggettivamente presenti nella realtà del capitalismo moderno²⁵.

²² ²² «Il capitalismo condannato a morte non *in quanto* intrinsecamente ingiusto, ma *da* questa stessa ingiustizia» [R. Aron, *Equivoco e inesauribile*, in M. Spinella (a cura di), *Marx vivo. La presenza di Karl Marx nel pensiero contemporaneo*, Mondadori, Milano 1977, p. 46].

²³ C. Preve, *La crisi culturale della terza età del capitalismo. Dominanti e dominati nel tempo della crisi del senso e della prospettiva storica*, consultabile al link http://www.petiteplaisance.it/ebooks/1031-1060/1038/el_1038.pdf

²⁴ A riguardo l'analisi soreliana del mito è assolutamente pertinente e corretta. Cfr. A. Monchietto, *Da capo senza fine. Il marxismo anomalo di Georges Sorel*, Petite Plaisance, Pistoia 2015.

²⁵ Questo livello della riflessione di Preve porta, *con* Marx o *al di là* di Marx, a ripensare criticamente il paradigma stadiale della temporalità tipica dei *Grundrisse*, del *Capitale* e del successivo marxismo. Un terreno fertile e fruttuoso per proseguire la ricerca previana potrebbe consistere nell'indagare se vi può essere una “previsione” non fondata sul concetto di necessità, e se possa esistere una filosofia della storia di carattere

Come scrisse Marcuse in un testo intitolato *Progresso e felicità*, «oggi è forse meno irresponsabile tratteggiare un'utopia fondata, che diffamare come utopia condizioni e possibilità che già da molto tempo sono diventate possibilità realizzabili»²⁶.

9. Mi permetto in conclusione di aprire una breve parentesi personale.

Ho conosciuto Costanzo durante i miei anni di liceo, e nel tempo ho avuto l'enorme fortuna di diventare suo amico.

Nonostante la malattia che già lo imprigionava, è stato un insegnante non solo capace di trasmettere tantissimo, ma anche di riconoscere e gratificare gli studenti, parlare con loro individuandone le qualità e i meriti.

Del professor Preve sorprende e affascina la capacità di andare dritto al problema, di trattare assolutamente alla pari chiunque lo volesse ascoltare, e ascoltare alla pari chiunque lo volesse coinvolgere.

Questo atteggiamento di pensiero e di vita, che forse lui a tratti ha anche sentito come una condanna, è stato un punto di riferimento essenziale per le scelte che ho fatto e che continuo a compiere.

Da lui ho imparato molto sul piano filosofico, storico e politico. Ma soprattutto, ho imparato qualcosa di ben più importante: mi ha insegnato a dialogare autenticamente (e perciò radicalmente), e a ragionare in modo libero.

Grazie Costanzo.

non teleologico-finalistico: una filosofia della storia che sappia abbandonare il concetto di progresso, senza rinunciare al progetto dell'emancipazione dell'umanità [Cfr. L. Grecchi, *La filosofia della storia nella Grecia classica*, Petite plaisance, Pistoia 2010; A. Monchietto, *Per una filosofia della potenzialità ontologica*, Petite plaisance, Pistoia 2011]. Un concetto di storia corrispondente a questa realtà è quello che la costituisce a partire da scansioni e non da continuità, una storia che corra sul filo degli "stati di emergenza" [cfr. M. Tomba, *Attraverso la piccola porta. Quattro studi su Walter Benjamin*, Mimesis, Milano 2017].

²⁶ E. Marcuse, *Progresso e felicità*, in E. Donaggio (a cura di), *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Einaudi, Torino 2005, p. 315.